

ÉTICA PRÁTICA: O PROBLEMA DA EUGENIA LIBERAL EM HABERMAS*Practical ethics: the problem of the Liberal Eugenics in Habermas***Francisco Rômulo Alves Diniz¹***Artigo recebido e aprovado em abril de 2015***Resumo**

O presente artigo trata da postura habermasiana acerca da eugenia liberal. Apresentamos os desdobramentos dos argumentos defendidos por Habermas e as suas bases de sustentação. Habermas se apóia na intuição kierkegaardiana do direito de ser si mesmo, como princípio fundante, e sustenta a tese do direito de não-intervenção na vida de outrem sem a anuência do mesmo, em especial na vida intrauterina em desenvolvimento.

Abstract

The present article is about the posture habermasiana concerning the liberal eugenics. We presented the unfoldings of the arguments defended by Habermas and its foundation bases. Habermas leans on in the intuition kierkegaardiana of the right of being himself, as first principle and he sustains the thesis of the no-intervention right in the life without the permission of the same, especially in the intra-uterine life in development.

¹ Mestre em Filosofia (2000), realizados na Universidade Federal da Paraíba. Doutorado em Filosofia (UFPE, UFPB e UFRN). Professor efetivo da Universidade Estadual Vale do Acaraú. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em História da Filosofia, atuando principalmente nos seguintes temas: ética, moral, política e Direito. Email: yankodiniz@gmail.com

Introdução

A ética aplicada ou prática tem ocupado as reflexões de Habermas há décadas, mas a reflexão acerca da bioética é bem perceptível a partir de 2001 com a apresentação de duas conferências (*Escravidão genética? Fronteiras morais dos progressos da medicina da reprodução & Não é a natureza que proíbe clonar: nós mesmos devemos decidir*) e com a sistematização de um pequeno livro intitulado “*Die Zukunft der Menschlichen Natur. Auf dem Weg Zu Einer liberalen Eugenik?*” vertido para a língua portuguesa no ano de 2004 sob o título *O futuro da natureza humana*. Este pequeno livro resume os argumentos de Habermas relativo ao problema de uma eugenia liberal nas sociedades avançadas, fruto do desenvolvimento tecnológico e biotecnológico.

A posição de Habermas em relação à eugenia liberal é clara e, no texto indicado, ele apresenta os argumentos que sustentam a sua *não aceitação* dessa prática. Apresenta, contudo, uma diversidade de perspectiva a partir da qual faz a análise da questão da eugenia nas sociedades liberais. Meu propósito neste trabalho é reconstruir os principais argumentos que sustentam a posição de Habermas.

Num primeiro momento refaço as intuições que Habermas utiliza na sua análise: o *ser si mesmo* que ele toma emprestado do filósofo dinamarquês S. A. Kierkegaard e as articula com alguns pressupostos da *Teoria do Agir Comunicativo* (TAC). Não pretendo deter-me nos pormenores da TAC, tais referências serão percebidas de forma implícita, nos argumentos. Ademais, Habermas se utiliza, no processo argumentativo, de duas instâncias que servem ao mesmo tempo de suporte e motivação externa para balizar a construção da identidade ética da espécie, a saber, a moral e o direito. A apresentação dos argumentos seguirá inicialmente a ordem do próprio texto, que embora esteja dividido em sete partes vou deter-me em apenas cinco delas.¹

Por fim, analiso de forma positiva a perspectiva que Habermas aponta de estar atento às mudanças provocadas pela técnica genética e sua implicação na autocompreensão ética da espécie humana com vistas a não perdermos de vista a *identidade construída* ao longo da nossa história e a preservação do *ser si mesmo* como condição de responsabilidade moral da pessoa humana diante da sua história e da história da espécie humana.

As condições para se “pensar” o problema da eugenia liberal: o *ser si mesmo* e a constituição moral a partir da interação lingüística.

Habermas inicia o texto com uma questão que é feita no romance de M. Frisch: “o que o homem faz com o tempo da sua vida” e que pode ser lida na perspectiva moral nos seguintes termos: “o que devo fazer com o tempo da minha vida?” pergunta essa que se imaginava ter respostas adequadas, mas que em tempos pós-metafísicos não há uma resposta pronta e acabada para tal questão.

Noutros tempos, era possível viver sobre a égide de um modelo de vida correto, como bem afirma Habermas: “A estrutura do cosmo e a natureza humana, as fases da história universal e da história sagrada forneciam elementos impregnados de normas, que aparentemente também ofereciam elucidação sobre a vida correta”. (HABERMAS, 2004, p. 04) O ponto final deste modelo é marcado, na perspectiva habermasiana, pelo modelo político liberal. O liberalismo permite que “a sociedade justa” deixe ao critério de todas as pessoas aquilo que elas querem “iniciar com o tempo de suas vidas”. (HABERMAS, 2004, p. 05) Entretanto, de acordo com Habermas os projetos individuais de vida não se formam à parte de contextos partilhados intersubjetivamente. Contudo, no âmbito de uma filosofia prática, a pergunta pelo modo como cada um deve proceder em relação a si mesmo e ao demais funde as questões de caráter ético com as de caráter moral. É desse modo que Habermas introduz a questão da identidade, ou seja, *quem somos nós e quem queremos ser*.

É com base no pensamento de Kierkgäard que Habermas se propõe a pensar o sentido desse primeiro pressuposto – *o ser si mesmo*. Muito embora o *ser si mesmo* Kierkgäardiano, mesmo que pós-metafísico é ainda marcado pela religiosidade e pela teologia. No entanto, o contexto no qual Kierkgäard desenvolve sua filosofia justifica-o como um genuíno representante de um pensamento crítico em relação à filosofia dominante na sua época, a saber, a filosofia absolutista de Hegel. Kierkgäard é considerado o fundador da chamada filosofia da existência ou existencialismo que tem entre suas diretrizes fundamentais o destaque do indivíduo como único responsável pelas escolhas que realiza na vida. A esse respeito afirma Habermas: “O indivíduo precisa recobrar a consciência de sua individualidade e de sua liberdade. Ao se emancipar de uma reificação que ele mesmo se impingiu, ganha ao mesmo tempo distância de si mesmo”. (HABERMAS, 2004, p. 09/10) A leitura que Habermas faz de Kierkgäard é com vistas a destacar a responsabilidade que a pessoa tem por si mesmo e para com sua própria construção, pois é somente na medida em que a pessoa se torna consciente de si mesma é que passa a ter-se como tarefa. Isso, segundo Habermas, se configura numa autorreflexão ética e

[...] a uma escolha de si mesmo, determinada pelo interesse infindável em que o projeto de vida tenha êxito [...] o indivíduo apropria-se do seu passado histórico, efetivamente encontrado e concretamente rememorado, tendo em vista as possibilidades de ações futuras. Somente assim ele faz de si uma pessoa insubstituível e um indivíduo inconfundível. (HABERMAS, 2004, p. 10)

Assim, o indivíduo capaz de escolher a si mesmo, o faz com vistas a não somente poder reconhecer a si mesmo de modo irreputável, mas que também seja reconhecido pelos demais em função do modo como

ele mesmo se vê. No caso de Kierkgäard, Deus é posto como a instância não somente julgadora final das ações do indivíduo, mas como condição absoluta na qual é possível que o *si mesmo* seja, se relacione consigo mesmo, com os outros e com o absolutamente Outro.

Muito embora a ética kierkgaardiana seja pós-metafísica, por ser o indivíduo a fonte das decisões morais, ela possui ao mesmo tempo um valor normativo e força de orientação para as tomadas de decisões. Aplicada ao contexto dos avanços técnico-científicos, e, considerada a possibilidade de intervenções no curso da natureza, em especial no campo das biotecnologias e do conseqüente redirecionamento do curso natural com vistas ao atendimento dos interesses e até caprichos humanos, Habermas lança mão dos elementos presentes na filosofia do dinamarquês para uma tomada de posição frente à problemática da eugenia.

Além desse caráter reflexivo, Habermas aponta mais um elemento que nos possibilita pensar o *ser si mesmo*, trata-se do universo lingüístico no qual todos os *si mesmos* surgem. Esse universo é antes posto e é nele que cada indivíduo se situa como um *si mesmo* em relação aos outros, marcados todos por um contínuo processo lingüístico intersubjetivo no qual se formam os elementos fundantes de uma cultura e de um modo de ser e interagir.

O desenvolvimento biotecnológico e a capacidade de intervenção no modo como a natureza tem se desenvolvido no curso da sua história e ao mesmo tempo em que “assumimos” o controle sobre a mesma, é necessário também que assumamos a responsabilidade e os riscos frente a tal intervenção. Na medida em que intervimos no desenvolvimento natural, atraímos para uma parte da natureza (a humana) a “responsabilidade” que é própria da natureza como um todo. Ao realizarmos tal redirecionamento mudamos as referências de valor e certamente o grau de responsabilidade perante nós mesmos e perante a natureza. É isso que compreende Habermas quando afirma não se tratar de uma atitude crítica cultural à compreensão da ciência, mas saber que a implementação dessa intervenção afeta a nossa auto-compreensão como seres responsáveis ou morais.

O conhecimento biotecnológico e sua implementação interfere na liberdade e estabelecimento de novos limites da auto-compreensão normativa da espécie humana. Ora, essa expansão dos limites da ação humana, no tocante às possibilidades de alteração do genoma humano, vai exigir que se estabeleçam novos critérios para a pesquisa científica. Esses critérios devem pressupor uma autocompreensão do homem enquanto espécie o que implica a criação de normas que reflitam os valores pelos quais nos compreendemos.

No tocante a questão da liberdade, Habermas se lança a especificar os aspectos presentes na moderna compreensão da liberdade. Trata-se do que antes era *indisponível* e que com os avanços nas áreas técnicas

e de modo especial nas biotecnologias tornaram disponível, como por exemplo, a capacidade de manipulação genética a fim de se estabelecer um *design* que seja apropriado aos interesses do manipulador. Ao tornar disponível do ponto de vista técnico-científico, a possibilidade de interferência na construção de um novo ser humano, há que se considerar que o grau de responsabilidade se amplia. É necessário considerar, por exemplo, que consequências podem resultar para a pessoa² que fora manipulada e, quando no estágio da vida adulta, tomar conhecimento de que fora “construída” segundo os interesses dos seus progenitores, negando-lhes a possibilidade natural ou a liberdade natural de ser si mesma.

Segundo Habermas, essas possibilidades ou nova estrutura de imputação resultam da confusão de limites entre *peçoas* e *coisa* (HABERMAS, 2004, p. 19). Coisas são inanimadas podem ser manipuladas de modos diversos, pois parecem possuir limites mais extensos do que seres animados; porém, quando se trata de pessoas ou mesmo embriões nos estágios pré-pessoais há que considerar o aspecto da vontade latente. Nem sempre o desejo do manipulador coincide com o do manipulado. Pois a suscetibilidade de manipulação de um ser vivo varia conforme o grau de vontade e consciência daquilo que é manipulado. Outro aspecto abordado por Habermas quanto à questão da liberdade é a forma diferenciada como a mesma é vivenciada por uma pessoa que nasce de modo natural que determina e é determinada no contínuo processo de socialização, tendo a possibilidade de fazer os ajustes necessários conforme os graus de consciência da forma como fora construída ou educada. Outra é a liberdade da pessoa que fora programada geneticamente e que num processo de socialização já se espera um comportamento conforme a programação, isto é, fora pré-determinado a ser de tal ou tal modo, sendo a sua ação restrita, seus projetos delimitados em função de sua programação e que pode se tornar problemática à medida que se a pessoa programada tem consciência do modo pelo qual fora manipulada obedecendo aos interesses do programador. Neste contexto é também possível pensar que o ser si mesmo da pessoa programada geneticamente é diferente da pessoa gerada de forma natural.

Parte da argumentação de Habermas sugere, de um lado, uma realidade na qual, certos eventos já ocorrem e que pesquisas e resultados atestam como possíveis e reais. Por outro lado ele parece usar o que Nietzsche chamou de experiência de pensamento, ou seja, supor situações ainda não reais, porém possíveis num universo hipotético. Desse modo, Habermas afirma que para além de difíceis questões morais, surgem questões de outra espécie. (HABERMAS, 2004, p. 21) Ele está se referindo ao que se encontra prescrito na Carta dos Direitos Fundamentais da União Europeia,³ e outras que serão apresentadas mais adiante. Quando se fazem leis que prescrevem condutas para comportamentos

ainda não reais, se supõe que eles sejam possíveis.

Considerando que certos “experimentos” sejam não somente possíveis, mas reais e que se faz necessário pensá-los e avaliá-los, assim, refaço as questões postas por Habermas quanto às implicações morais de tais “experimentos”:

Devemos nos compreender ainda como seres normativos de maneira geral, ou até como seres que esperam uns dos outros uma responsabilidade solidária e que tem igual respeito uns pelos outros? Que *status* devemos conferir à moral e ao direito para que um relacionamento social também possa se adaptar a conceitos funcionalistas e desprovidos de normas? (HABERMAS, 2004, p. 21)

O que está em jogo é mais do que questões morais e legais, mas o poder de controle das pesquisas no campo genético que envolve ideologias liberais e interesses dos mercados, como bem afirma Habermas:

com a pesquisa biogenética uniu-se ao interesse de aproveitamento dos investidores e à pressão dos governos nacionais, que reivindicam ações bem sucedidas, o desenvolvimento biotécnico revela uma dinâmica que ameaça derrubar os longos processos normativos de esclarecimento da esfera pública (HABERMAS, 2004, p. 25).

Essas confluências de interesses apresentam muito mais problemas do que soluções visíveis. Há, no entanto, alternativas possíveis a serem consideradas; Habermas ao refletir sobre essa problemática, principalmente no que diz respeito ao DGPI (Diagnóstico Genético Pré-Implantação) posiciona-se de modo que se preserve a pesquisa científica e os casos em que sejam eticamente relevantes para a vida do embrião, como por exemplo, para que se possa tratar de forma terapêutica é necessário que se tenha o conhecimento para tal e para se ter o conhecimento é necessário que se realize pesquisas. Nesse sentido é que se pode falar em eugenia positiva e eugenia negativa. O que diferenciaria uma da outra é a capacidade de justificá-las como relevantes. Porém, o que significa ser relevante?

A questão da relevância nos lança a outros argumentos utilizados por Habermas para justificar sua posição; inicia, pois, com uma indagação que levanta a questão da dignidade humana: “é compatível com a dignidade humana ser gerado mediante ressalva e, somente após um exame genético, ser considerado digno de uma existência e de um desenvolvimento? Podemos dispor livremente da vida humana para fins de seleção?”. (HABERMAS, 2004, p. 28/29) Nesta passagem, amplamente comentada pelo próprio Habermas, pudemos perceber que os interesses que movem os progenitores a buscarem o melhoramento genético para seus descendentes muitas vezes ultrapassam a idéia das melhores chances numa disputa no processo de adaptação biológica; às vezes é o

prazer estético que os motiva. A esse respeito cito-o mais uma vez:

hoje ainda notamos a obscenidade de tal práxis reificante e nos perguntamos se gostaríamos de viver numa sociedade que adquire consideração narcísica pelas próprias preferências ao preço da insensibilidade em relação aos fundamentos normativos e naturais da vida. (HABERMAS, 2004, p. 29)

Associados aos interesses estéticos estão os interesses de ordem econômica sustentados por uma ideologia liberal e garantidos por uma neutralidade do Estado.

Habermas passa a se utilizar como parte do seu processo reflexivo e argumentativo de dois conceitos fundamentais para se entender o valor da dignidade humana e do ser humano enquanto tal, a saber: a intangibilidade e a indisponibilidade do ser humano. Para ele a pessoa humana é intangível, se reconhece enquanto tal em função do ordenamento moral e jurídico no qual está inserido no mundo da vida. A pessoa é também indisponível naturalmente e essa indisponibilidade se dá também na representação corporal. Ao mesmo tempo Habermas reconhece a dificuldade de se respeitar a indisponibilidade e a intangibilidade da pessoa diante dos avanços biotecnológicos. A esse respeito afirma: “não se trata da super-generalização social-darwinista de conhecimentos sobre a biologia, mas do afrouxamento, que se fundamentou ao mesmo tempo na medicina e na economia, dos “grilhões sócio-morais” do avanço biotécnico”. (HABERMAS, 2004, p. 31) À medida que se dão os avanços nas pesquisas, Habermas chama a atenção para o acompanhamento do quadro de valores que devem nortear tais pesquisas, pois para se manter o mínimo de controle é necessário que haja parâmetros legais e morais para que se mantenha uma identidade social no qual as pessoas possam se reconhecer e se identificar, conforme nos afirma Habermas na seguinte passagem:

a elucidação da compreensão de si ou o asseguramento clínico da própria identidade requer um compreender *apropriador* - a apropriação da história da própria vida como também das tradições e dos contextos de vida que determinam o processo de formação próprio. (HABERMAS, 1989, p. 106)

Habermas se utiliza de duas perspectivas para realizar a análise do fenômeno da técnica genética: a indisponibilidade dos fundamentos genéticos de nossa existência corporal e a nossa autocompreensão enquanto seres morais. Ele analisa em que medida a questão da manipulação genética toca em questões relativas à identidade da espécie tendo como pano de fundo as representações legais e morais. Porém, ele está mais interessado na questão de como a neutralização biotécnica entre o que cresceu naturalmente e o que foi fabricado, entre o subjetivo e o objetivo mudam a autocompreensão ética da espécie.

A autocompreensão ética da espécie: dignidade humana, a moral, o direito e a autocompreensão ética da espécie.

Na primeira parte Habermas se utiliza de uma citação de Wolfgang van den Daele que afirma: “aquilo que se tornou tecnicamente disponível por meio da ciência deve voltar a ser normativamente indisponível por meio do controle moral”. (HABERMAS, 2004, p. 35) Essa tentativa de controle através da moral e do direito tem se mostrado vã, não tem proporcionado o efeito desejado de preservação do naturalmente indisponível como também não tem refreado o processo de desenvolvimento técnico. Esse fato se deve, em última instância, ao processo iniciado na modernidade de um contínuo desencantamento do mundo e que, com o passar dos anos, vemos a constante tecnicização da natureza como um todo e do homem em especial. Com o fim das justificativas morais fundamentadas nos moldes metafísico-religiosos, abriu-se a possibilidade de uma fundamentação racional que tem ocupado os filósofos desde Descartes, passando por Hume e chegando até Kant que têm buscado um modo apropriado de fundamentação moral. Habermas segue o pensamento kantiano só que ao invés de recair a responsabilidade sobre o indivíduo, pensa um agente interligado a outros, proporcionando uma universalidade mediada linguisticamente, tecendo assim uma rede intersubjetiva que tem a possibilidade de se chegar a consensos sobre o melhor modo de ser e de agir.

À parte a questão da fundamentação, retomamos o problema de como Habermas, nesta parte do texto, tem argumentado considerando como é possível o controle através da moral. A esse respeito ele é enfático ao afirmar:

podemos ter um quadro totalmente diferente se entendermos a “moralização da natureza humana” no sentido da autoafirmação de uma autocompreensão ética da espécie da qual depende o fato de ainda continuarmos a nos compreender como únicos autores de nossa história de vida e podermos nos reconhecer mutuamente como pessoas que agem com autonomia (HABERMAS, 2004, p. 36).

O sentido de uma moralização da natureza humana é para permitir que tenhamos minimamente o controle sobre aquilo que somos e o que queremos preservar daquilo que somos. Habermas defende um contínuo processo de vigilância legal e moral contra os constantes processos de reificação do ser humano, principalmente nos estágios iniciais da vida. Além disso, propõe uma constante discussão acerca da base natural indisponível e o reino da liberdade que tem se estendido com desenvolvimento da técnica genética. Habermas que resume essa discussão da qual toma parte o jurista Ronald Dworkin, defensor de uma concepção liberal relativa acerca da questão da eugenia, mas que não tem se furtado às discussões acerca da questão:

O deslocamento da “fronteira entre o acaso e a livre decisão” afeta de modo geral a autocompreensão de pessoas que agem de forma moral e se preocupam com a própria existência. Ele nos torna conscientes das relações entre nossa autocompreensão moral e o pano de fundo da ética da espécie. (HABERMAS, 2004, p. 40)

Em seguida Habermas discutirá a relação entre dignidade humana versus dignidade da vida humana. Esse ponto se justifica por entrar em questão se o embrião desfruta desde o início da vida da dignidade humana.⁴ Essa questão encontra-se ancorada no mundo dos valores morais, isso significa que a discussão acerca da dignidade é antes moral do que jurídica, implicando assim uma complementaridade entre as partes (HABERMAS, 1992).

O argumento de Habermas acerca da dignidade toma como referência a questão do aborto, do DGPI e o uso de embriões para fins de pesquisa. Na prática há duas posições conflitantes os defensores da vida “pro-life” e os da liberdade “pro-choice”. O primeiro, espera impedir os desenvolvimentos da técnica genética apelando para a proteção absoluta do óvulo fertilizado; já na dimensão da escolha, há uma diversidade de situações indefinidas, pois no caso de uma gravidez indesejada o direito de escolha da mulher colide com o direito de proteção do embrião; para citar apenas este entre tantos conflitos não solucionados. O que Habermas acrescenta a essa discussão é que algo pode ser considerado “indisponível” mesmo que em termos jurídicos não seja portador de direitos fundamentais inalienáveis. Note-se que Habermas utiliza-se do argumento da indisponibilidade e da intangibilidade do ser humano em todos os estágios do seu desenvolvimento. A intangibilidade e a indisponibilidade ultrapassam o limite definido para a origem da vida. Ou seja, a vida não se torna digna porque teve um determinado início, mas por si mesma goza da dignidade que lhe é própria, é a condição primeira sem a qual não se pode falar em direito, em moral, etc. a anterioridade da vida, sem recorrer a dimensões metafísico-religiosas, é o que confere dignidade à pessoa.

No entanto, é sobre a égide da necessidade de proteção à vida humana pré-pessoal que Habermas encontra uma justificativa plausível para o uso de argumentos com base moral, diz ele: “considero essa “determinação” da moral como a chave adequada para responder a seguinte questão: independentemente das determinações ontológicas discutíveis, como podemos definir o universo dos possíveis portadores de direitos e deveres morais?” (HABERMAS, 2004, 2004, p. 46) Assim, para ele, a dignidade humana não é uma propriedade é antes a intangibilidade que só pode ter significado nas relações interpessoais e de reconhecimento entre as pessoas numa comunidade moral. Habermas entende por comportamento moral como uma resposta construtiva às dependências e carências decorrentes da imperfeição da estrutura orgânica e da fra-

gilidade permanente da existência corporal (HABERMAS, 2004, p. 47). E conclui: “ordens morais são construções frágeis, que, *de uma só vez*, protegem o corpo de lesões corporais e a *pessoa* de lesões internas ou simbólicas”. (HABERMAS, 2004, p. 47) A fragilidade da moral pode ser sanada ou pelo menos amenizada quando encontra uma forma externa ou objetiva de expressão; muitas vezes os valores morais estão expressos através dos Princípios Constitucionais e das normas que regem a vida numa sociedade através da forma da lei. Contudo, essa é uma questão que apenas faço referência neste trabalho.

Em seguida Habermas passa a demonstrar o significado do sentido moral em relação ao todo social, especificando que somente no processo de interação é que se pode entender a razão de se defender a vida no ventre materno. Pois, o que a define suscetível de valor não é necessariamente o fato do estágio do desenvolvimento, mas o que antes é definido como digno na esfera pública de uma comunidade lingüística. É assim que o recém-nascido é identificado como um de nós e aprende a se identificar como membro de uma comunidade.

Por fim, Habermas estabelece uma diferença entre o que se entende por dignidade da vida humana, que se aplica a toda a vida inclusive e em especial a vida pré-pessoal e a dignidade humana, que se estrutura também de forma jurídica e é garantida a toda pessoa. Ele inicia a “inserção moral numa ética da espécie” lembrando que a moral tem sua sede numa forma de vida linguisticamente estruturada. (HABERMAS, 2004, p. 53) Mas reconhece que o argumento da dignidade humana não é suficiente para fechar a questão do uso de embriões para pesquisa e o DGPI. Nesta tentativa Habermas vai deter-se em pontos específicos da argumentação: uma delas é tentativa de se chegar a uma autocompreensão ética da espécie, mediado pelo uso da linguagem. Ele inicia definindo o que entende por moral. “chamo de “morais” as questões relativas à convivência baseada em normas justas”. (HABERMAS, 2004, p. 54) Se supõe que as normas justas a que se refere Habermas tenham sido definidas a partir de um contínuo processo de discussão entre os participantes de uma dada comunidade ou nas sociedades pluralistas e complexas através dos processos democráticos de discussão.

O quadro no qual se insere essa discussão (as sociedades pluralistas, orientadas por um Estado Constitucional e sob a condição pós-metafísica) com vistas a uma autocompreensão ética da espécie requer uma justificação do tipo racional no qual se vê a primazia do justo sobre o bom, e que, ao mesmo tempo, apoia-se numa anterior autocompreensão compartilhada por todas as pessoas morais. (HABERMAS, 2004, p. 57) Aqui Habermas está traçando um paralelo entre duas formas de fundamentação⁵ da moral, uma de caráter metafísico-religioso e outra de caráter racional, mas que, mesmo as éticas religiosas procuram de al-

gum modo se articular a partir de uma autocompreensão antropológica com a moral autônoma ou racional. É neste sentido que Habermas não vê sentido na primazia do justo sobre o bom.

A questão que Habermas considera fundamental responder a partir da perspectiva apontada pela discussão anterior é

saber se a tecnicização da natureza humana altera a autocompreensão ética da espécie de tal modo que não possamos mais nos compreender como seres vivos eticamente livres e moralmente iguais orientados por normas e fundamentos (HABERMAS, 2004, p. 57).

O desenvolvimento tecnológico, as pesquisas com transgênicos, a criogenia, têm ocupado os programas televisivos, as páginas de revistas e jornais num movimento que oscila entre realidade efetiva e ficção possível. Habermas vê tudo isso como exemplos de um desenvolvimento que não pode ser mais harmonizada com a autocompreensão normativa, pela qual ainda pautamos a nossa existência.

Em seguida, passa a tratar da questão acerca do crescimento natural e fabricação. Diz Habermas “A adaptação das formas sociais de produção e circulação aos avanços científicos e técnicos certamente faz prevalecer os imperativos de uma única forma de ação, justamente a instrumental”. (HABERMAS, 2004, p. 64) Esse processo de intervenção tecnológica na natureza vai gerar no mundo da vida uma incapacidade de desdiferenciar o que é produzido do que se transforma por natureza. É em diálogo com Hans Jonas que Habermas percebe outro modo de ver a questão, pois “Jonas desloca a tecnologia genética para o contexto de uma dialética do esclarecimento, segundo a qual a dominação da natureza faz com que a espécie volte a ficar a mercê da natureza” (HABERMAS, 2004, p. 66). Significando que a natureza não é passiva, mas reage de forma que a ação humana se torna imprevisível, ou seja, não se podem saber em absoluto, quais as reais conseqüências da natureza frente às interferências realizadas.

Habermas prossegue se propondo a fazer uma diferenciação dos tipos autoritários e liberal de eugenia. Por um lado evita entrar na discussão entre as concepções dialéticas de Hans Jonas, Adorno e Horkheimer e parte para elaborar as diferenciações propostas. Para ele, esse plano de diferenciação envolve as ideologias políticas, percebe que a biopolítica atual, por enquanto (pelo menos à luz do dia), não tem demonstrado interesse em melhorar geneticamente a espécie humana, ficando essa questão aos interesses do mercado. As decisões eugênicas, nas sociedades liberais tem se tornado prerrogativa dos pais, que podem optar pelo melhoramento genético da sua prole conforme com aquilo que está disposto no mercado. Isso, porém, só é possível devido à postura neutra do Estado liberal. Habermas aponta como limite que “a liberdade eugênica

dos pais tem a ressalva de não poder colidir com a liberdade ética dos filhos”. (HABERMAS, 2004, p. 69) Obviamente que qualquer interferência se dá a partir do dado material, no caso da eugenia, o corpo humano. A interferência se dá de acordo com os interesses dos pais (definição da cor dos olhos, do sexo, da inteligência, etc.) com vistas a atender às mais diversas expectativas. Habermas afirma que essas divisões confundem o corpo com uma coisa, não consideram que mesmo sendo um filho, ele têm o direito natural de ser ele mesmo. Há, no entanto, distinções feitas entre a eugenia terapêutica, com vista a corrigir males ou deformações e que se supõe o consenso da pessoa quando estiver em fase adulta. O que é diferente da pessoa que sofreu interferência em função dos interesses de uma terceira pessoa sem um consenso tácito. Pois, este último, pode se considerar como tendo sido fabricado, coisificado em função do interesse de uma terceira pessoa. Por fim arremata Habermas

A eugenia liberal precisa se questionar se, em determinadas circunstâncias, o fato de a pessoa programada perceber a *ausência* de diferença entre o que cresce naturalmente e o que é fabricado, entre o subjetivo e o objetivo, não poderia ter consequências para sua conduta autônoma de vida e para sua autocompreensão moral (HABERMAS, 2004, p. 74).

Por fim, nesta última parte Habermas trata dos limites morais da eugenia. Inicia afirmando que nas sociedades liberais todo cidadão tem a liberdade de seguir seus planos individualmente e nisto não há diferença entre quem nasceu naturalmente e quem foi programado, há, no entanto, uma consideração pertinente acerca da pessoa que fora programada: “uma programação eugênica de qualidades e disposições desejáveis suscita considerações morais sobre o projeto, quando ela instaura a pessoa em questão num determinado plano de vida, portanto quando a restringe especificamente em sua liberdade de escolha de uma vida própria”. (HABERMAS, 2004, p. 84) Quando a intervenção é realizada com fins não terapêuticos e como não há como saber se haverá consenso por parte daquele que sofre a intervenção cria-se uma expectativa dissonante entre o ser programado e aquele que decidiu sobre a programação. (HABERMAS, 2004, p. 84)

Habermas concebe que os processos de socialização se dão somente na ação comunicativa e como esse processo é um contínuo e não se pode prever *in totum* o comportamento de quem nasceu naturalmente e de quem foi produzido, há a liberdade de, através da crítica a esse processo de, a pessoa tornar-se autor da própria existência. Ele se utiliza aqui da dimensão emancipatória presente na psicanálise, pois acredita que os processos de socialização inadequados podem ser revistos através de processos psicoterapêuticos. No tocante à questão das intervenções eugênicas afirma que “prejudicam a liberdade ética na medida em que submetem a pessoa em questão a intenções fixadas por terceiros, que ela rejeita, mas que são irreversíveis, impedindo-a de se compreender livremente como o

autor único de sua própria vida”. (HABERMAS, 2004, p. 87)

Para Habermas a eugenia liberal afeta não apenas o poder ser *si mesmo*, como também a autocompreensão ética da espécie e a estrutura jurídico-moral que a princípio é desenvolvida considerando-se as pessoas nascidas de modo natural. Com a programação genética surge uma relação assimétrica na qual o ser programado depende irreversivelmente de outra pessoa.

Considerações Finais

Neste trabalho pudemos ver que Habermas tem uma posição bem clara acerca da intervenção genética em embriões e o uso de embriões para pesquisa. Sua argumentação nos possibilita entender o valor “sagrado” do ser humano, considerando-o naturalmente indisponível e intangível. Destaca que a moral tem a finalidade de proteção material, psíquica e simbólica da pessoa humana. O direito apresenta-se como a garantia objetiva da moralidade, na medida em que os princípios e as leis prescrevem condutas e vaticinam penas às transgressões.

Destacou-se também o argumento da dignidade humana e a dignidade da vida humana. Fora apresentada como sendo anterior a toda moral e todo o direito, é a garantia moral por excelência. Ao mesmo tempo em que reforça que essas garantias devem estar presentes no ordenamento jurídico das sociedades democráticas de direito. O foco principal de Habermas ao longo do texto foi à alteração na autocompreensão ética da espécie a partir da intervenção genética. Ele vê como problemática, pois ao alterar a configuração natural da espécie humana, há que alterar também o modo como ela se compreende e conseqüentemente as regras e os princípios que regem o comportamento dos homens em sociedade e seus referenciais morais. Como decorrência altera-se também o significado do *ser si mesmo*. Podendo inclusive perder o significado.

Habermas deixa claro a partir da sua argumentação que não se opõe a pesquisa como parte do desenvolvimento do conhecimento humano, mas pondera a partir dos valores que faz com que nós nos autocomprendemos. E que, não se pode deixar a critério do mercado, com sua ânsia de lucro, o destino da espécie humana. Penso que Habermas institui valores com características universais e que implicam uma universalização dos direitos. Muito embora não trate de uma tese cosmopolita ao modelo de Kant, ele pensa no ser humano enquanto espécie.

A universalidade pensada por Habermas não é uma racionalidade do tipo racional proposta sob categorias lógicas sintáticas, mas uma racionalidade comunicativa construídas por um contínuo processo de comunicação entre pessoas livres e racionais com vistas a buscarem um consenso acerca dos problemas que afetam a todos enquanto participantes da espécie.

Um aspecto destacado por Pinzani é que Habermas parte de duas perspectivas sob a qual enfrenta o problema da eugenia, que são os aspectos da ética e da moral. Sendo esta última a perspectiva que ele assume quando pretende a universalidade, ou seja, independe do contexto social e histórico no qual são formulados.

Notas

¹ As partes a que me refiro são as seguintes: 1 – o que significa moralização da natureza humana; 2 – dignidade humana versus dignidade da vida humana; 3 – a inserção da moral numa ética da espécie humana; 4 - crescimento natural e fabricação e 5 – limites morais da eugenia. Este recorte se deve, na minha compreensão, a uma delimitação da temática considerando que os argumentos centrais que mais nos interessam encontram-se nas divisões acima indicadas.

² O conceito de pessoa utilizado por Habermas é dito em sentido pós-metafísico e pós-religioso. O sentido de pessoa é dado pelo direito. De acordo com Pinzani, (2009, p. 165) “ao referir-se ao conceito de “pessoa” como oposto ao de “coisa”, ele não o está utilizando em sentido ontológico e não está sugerindo que a pessoa possui uma santidade e uma dignidade invioláveis. Ele usa esses conceitos em sentido jurídico do *ius ad rem* e do *ius ad personam*.”

³ A Carta aprovada em Nice que garante o direito a integridade física e mental e proíbe as práticas eugênicas e a clonagem humana. Porém, essas prescrições não garantem universalmente o respeito às orientações axiológicas nela presentes.

⁴ No caso da Alemanha a Constituição determina que o feto deve receber proteção a partir da nidação, Cf. Código Penal Alemão § 218; no caso brasileiro a defesa legal é apresentada a partir do Código Civil lei nº 10.406 de 10 de janeiro de 2002, Cap. I, Art. 2º.

⁵ Atualmente, para se contrapor a um modo de fundamentar do tipo religioso ou metafísico, se diz “justificação” ao invés de “fundamentação”. O sentido que utilizo para o termo “fundamentação” aqui é uma fundamentação do tipo procedimental uma vez que Habermas não supõe valores que não sejam construídos comunicativamente.

Referências

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana*, tradução de Karina Janini, S. Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Conhecimento e interesse*, tradução de José Heck, Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.

_____. *Direito e moral*, tradução de Sandra Lippert, Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

_____. Para o uso pragmático, ético e moral da razão prática, Tradução: Márcio Suzuki, *Estud. av.* v.3 n.7 São Paulo set./dez. 1989

MOREIRA, L. *A fundamentação do direito em Habermas*, Belo Horizonte: Fundamentos, 1999.

FREITAG, B. A questão da moralidade: da razão prática de Kant à ética discursiva de Habermas, *Tempo Social; Rev. Social.* USP, S. Paulo, VOLUME 1(1).

FELDHHAUS. C. Habermas, ética da espécie e seus críticos, *Revista Princípios*, Natal, v. 14, n. 22, jul./dez. 2007.

OLIVEIRA, M. A. de. *Sobre a fundamentação*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993
Novo Código Civil, LEI nº 10.406 de 10 de janeiro de 2002, Editora Jurídica Atlas.

[HTTP://www.capes.gov.br/serviços/sala-de-imprensa/36-notícias/1972-empresas-ganham-incentivos-para-investir-em-pesquisa](http://www.capes.gov.br/serviços/sala-de-imprensa/36-notícias/1972-empresas-ganham-incentivos-para-investir-em-pesquisa).

PINZANI, A. *Habermas*, Porto Alegre: Artmed, 2009.