

EQUÍVOCOS DA CRÍTICA HABERMASIANA À EUGENIA LIBERAL *

Sônia T. Felipe

(Universidade Federal de Santa Catarina)

Resumo

Reconstituo as sete razões apresentadas por Habermas, em *O futuro da natureza humana*, para questionar o emprego da modificação genética deliberada, e da intervenção eugênica de aperfeiçoamento, e aponto as razões pelas quais julgo que são simplesmente argumentos conservadores, não suficientemente convincentes, seja por não levantarem fundamentos firmes o suficiente para demover a comunidade internacional da idéia de intervenção na natureza genética de quaisquer seres vivos, seja por apresentar incongruência interna, ao desaprovar um certo tipo de intervenção e aprovar outro.

As razões do Autor

As sete razões que motivam Habermas a escrever o livro, *O futuro da natureza humana*, no qual reconhece a “necessidade de regulamentação da técnica genética”, podem ser resumidas, conforme abaixo:

1. A significância da indisponibilidade dos fundamentos genéticos da existência corporal, para a própria conduta de vida e a autocompreensão dos seres humanos, enquanto morais.
2. O direito à herança genética não manipulada.
3. A questão da identidade individual específica (da espécie biológica) nas representações do direito e da moral, e da autocompreensão do indivíduo reconhecendo-se membro de sua espécie.
4. A questão da identidade humana coletiva específica, sua autocompreensão ética, a “neutralização biotécnica” da distinção, que antes parecia existir, entre “o que cresce naturalmente”, e o que “é fabricado”.
5. A indistinção biotécnica afetando “a autocompreensão da pessoa geneticamente programada”.
6. A deterioração das relações fundamentalmente simétricas entre pessoas livres e iguais, e a limitação da autonomia para configurar a própria vida, resultado do “...conhecimento de uma programação eugênica do próprio patrimônio hereditário”.
7. Os “perigos da eugenia liberal”, evidenciados no “uso de embriões em pesquisas” e no “diagnóstico genético de pré-implantação”¹.

A concepção existencial subjacente à argumentação de Habermas

Logo no início do livro, o Autor reconstitui a concepção kierkegaardiana do ser humano como um sujeito-de-si que se constitui fundamentalmente dependente de sua interação com um outro. Sobre a paradoxal dependência, desse tornar-se si mesmo somente naquela interação, portanto, com um fora de si, funda-se a liberdade humana em sua expressão autêntica². No “relacionamento interpessoal”, não por um “capricho da natureza”, a dependência revela a constituição de um sujeito, na sujeição de sua constituição com outro sujeito. O sujeito que é sujeito de não escapa à condição de ser ao mesmo tempo sujeito à. A subjetividade, portanto, não é processo solipsista. Ela comporta a manifestação de mais do que um, interagindo.

Ao querer, com todas as forças, ser si mesmo, o indivíduo confronta-se com esse outro, esse que pode opor-se a seus propósitos existenciais autônomos. Contra uma segunda pessoa, volta-se, pois, a primeira,³ por vezes na forma de re-volta⁴.

Esse outro também aparece, no entender de Habermas, de forma transcendental. O indivíduo se constitui numa comunidade lingüística, de cujos conceitos não pode escapar, que o precede em sua existência. Ele não arbitra, por exemplo, sobre o modo como se posiciona para dizer sim ou não, selecionar o que interessa a seu projeto de vida, e o que não interessa. Nessa sujeição arbitrária ao transcendental, forja-se sua identidade. Os processos de autocompreensão do sujeito como si mesmo, como “pertencente a uma determinada espécie” de ser, não podem ser controlados por ele. Sua liberdade, traduzida em pretensões morais, terá sempre limites, estabelecidos pela exigência de justificação posta pela comunidade moral. Requerida reciprocamente, tal justificação estrutura-se num logos, numa língua comum a todos os falantes e ouvintes⁵. Nessa perspectiva, só se pode ser si mesmo, no contexto de conceitos pré-estabelecidos. São esses os conceitos nos quais o próprio indivíduo se definirá e autocompreenderá. O outro, particular ou transcendental, marca, pois, indelevelmente, a estruturação subjetiva e objetiva de todo sujeito moral.

Descrita preliminarmente desse modo, por Habermas, a natureza humana pode aparecer como algo encantador. Mas, em decorrência do desenvolvimento científico e tecnológico, já não há mais uma natureza encantadora, submetida simplesmente a essa sujeito transcendental lingüístico, que o filósofo deva simplesmente contemplar e cultivar. Habermas aceita a convocação que a ciência de seu tempo lhe faz, para que tome posição quanto a questões de conteúdo material, genético, da natureza humana, no qual se pode intervir para direcionar resultados. Habermas considera urgente, nos dias de hoje, refletir sobre a distinção, estabelecida por Plessner, entre: ser um corpo vivo e, ter um corpo vivo pelo qual se é responsável,⁶ e é nessa perspectiva conceitual que ele conduz, O futuro da natureza humana.

1. Da indisponibilidade do organismo humano

Primeira questão: A significância da indisponibilidade dos fundamentos genéticos da existência corporal, para a própria conduta de vida e a autocompreensão dos seres humanos, enquanto morais.

Ao criticar a disponibilização da vida humana evidenciada na intervenção biogenética em embriões, para fins terapêuticos, ou de pesquisa, Habermas não analisa outras formas de disponibilização da vida humana, em curso desde sempre, na história, por exemplo, para fins, não do indivíduo trazido ao mundo, mas, daqueles que o geram. Filhos, desde sempre, foram trazidos ao mundo, entre outros motivos, também como meios de “manter um casamento”, “providenciar um herdeiro para o império criado”, “um príncipe para substituir o rei”, “um filho para ser o que o pai ou a mãe não puderam ser”, “um sujeito para procriar descendentes”, etc. Os seres humanos sempre se reproduzem “por isso”, “aquilo”, e até mesmo “por razão nenhuma” ou “sem razão”. Humanos não são gerados pela natureza, nem “crescem naturalmente”, como parecem ser as plantas e animais de outras espécies. Uma pureza de intenções, no processo da reprodução humana, parece nunca ter existido, de fato, em nossa espécie. A disponibilização do organismo biológico é condenável. Mas, igualmente o deve ser a disponibilização afetiva, emocional e financeira dos filhos, praticada indiferentemente, ao redor do planeta. A forma tecnológica de disponibilizar organismos, nos aparece, agora, com data e hora, assinatura do autor, e nome da clínica. Já não se pode omitir a autoria do feito, nem esquivar-se de responder por ele, frente aos diretamente afetados.

2. Herança genética incógnita, plano racional de vida e igualdade democrática

Segunda questão: O direito a uma herança genética não manipulada.

A interferência genética, numa democracia igualitária, sugere Habermas, impede o sujeito de traçar seu plano racional de vida com liberdade ética, pois alguém já o destinou para um determinado plano de vida, ao fazer alterações em sua constituição genética, e o “restringe especificamente em sua liberdade de escolha de uma vida própria”⁷.

Habermas reconhece que não há muita diferença entre escolher uma determinada profissão, por se ter dotes naturais para ela, seguindo os progenitores, e escolher a mesma profissão, por ter sido manipulado geneticamente para favorecer certa dotação genética. No momento em que o sujeito faz a escolha por conta própria, tudo está salvo.⁸ O problema, reconhece, está apenas na possibilidade dos “casos dissonantes”. Aqueles, nos quais a intervenção genética for desaprovada pelo sujeito futuro. Isso, conforme já disse acima, já ocorre hoje. A diferença está apenas em que, hoje, filhos queixam-se dos pais por terem defeitos que acabaram passando a eles. Os adolescentes, hoje, já responsabilizam um sujeito, co-autor de sua existência, pelas limitações inerentes à própria condição de sujeito, como se fosse possível vir à vida, em qualquer espécie biológica, sem a contribuição decisiva desse outro,

cujos limites podem vir a ser herdados, ou não.

No caso da manipulação deliberada, os jovens podem apontar o dedo para aqueles que decidiram intervir na sua bagagem genética. Ainda assim, têm que reconhecer que são livres para seguir seu dom, favorecidos pela manipulação genética deliberada (MGD), e fazer com facilidade e prazer, aquilo para o qual a intervenção os favoreceu, ou abandonar o destino facilitado pela genética, e escolher o caminho duro, aprender a fazer algo, e a sentir prazer nisso, mesmo que seus genes não tenham sido programados para tal.

Habermas parece não compreender que ninguém pode tirar a liberdade do sujeito com uma cirurgia genética, ainda que esta reconfigure a disposição do organismo do embrião. A liberdade de todo aquele que existe na condição de sujeito, sempre é, também, a de um sujeito a. Ela se manifesta na interação com outros, que lhe aparecem como sendo o que ele próprio não pode, ou não quer ser. Mesmo os aborrecidos com os dotes da cirurgia genética serão sujeitos, ainda que rabugentos, de seu plano racional de vida. Podem aceitar, ou não, com prazer, o dote recebido. Podem criticar, perdoar ou agradecer seus progenitores, pela empurradinha. E podem, ainda, caso se descubram muito contrariados, descartar a facilidade recebida, e escolher fazer outra coisa na vida, não o que seus progenitores sonharam para eles, ainda que conservem a predisposição geneticamente modificada. Essa é a liberdade do sujeito.

Ao condenar a intervenção eugênica de aperfeiçoamento, afirmando que esta prejudica a liberdade ética, por “submeter a pessoa a algo que ela rejeita”, Habermas não esclarece a seguinte questão: o que a pessoa rejeita é o detalhe decidido por seus progenitores ou o fato de estes terem interferido em sua constituição genética original?⁹ Habermas também não esclarece, por que uma pessoa rejeitaria o ato de seus pais, no caso de uma intervenção eugênica de aperfeiçoamento (IEA). Supondo-se, conforme o pensa Aristóteles, que a excelência requer exercício e ao ser atingida carrega consigo o amor pela atividade, será que um jovem talentoso na música, tendo dedicado-se a ela desde a infância, condenaria o ato de seus pais, se viesse a descobrir que sua habilidade para a música foi garantida com uma IEA?

Consideremos, agora, com Habermas, que a rejeição se dá pelo fato de a pessoa sentir que seus progenitores lhe “tiraram a possibilidade de ser autor único de sua própria vida”. Habermas não apresenta argumentos para corroborar essa hipótese de que sem a modificação genética deliberada (MGD), e a IEA, os seres humanos são “autores únicos da própria vida”.

Pensemos por um momento, no caso de progenitores adictos, que se apaixonam e se reproduzem. Eles transmitem a seus descendentes os genes tendenciosos à adicção. Pensemos, ainda, no caso de progenitores, cujos pais herdaram de seus próprios antepassados certas características genéticas, não passíveis de serem eliminadas por intervenções cirúrgicas ou drogas. Um adolescente, nascido nessas famílias, pode apontar o dedo para seus progenitores e acusá-los de irresponsabilidade, pelo fato de terem transado sem contraceptivos, e o condenarem a nascer com a bagagem genética da

qual jamais poderá livrar-se, do mesmo modo como estão condenados a ela, seus filhos, no futuro. Onde está, nesse caso, a tal da “autoria única da própria vida”, à qual Habermas se refere como ameaçada pela MGD e IEA? Ela simplesmente não existe, nem jamais existiu.

Habermas também não explica, por que, somente “[...] no caso de se evitar males extremos e altamente generalizados é que surgem bons motivos para se aceitar o fato de que o indivíduo afetado concordaria com o objetivo eugênico”¹⁰. No seu entender, uma intervenção genética, destinada a aprimorar uma determinada habilidade do futuro indivíduo, não seria aceita como válida moralmente, por esse indivíduo, porque esse está condenado a ser o que a intervenção determinar. Para Habermas, é como se a mera potencialidade para uma certa habilidade não fosse apenas condição necessária, mas suficiente para que o sujeito se tornasse um virtuoso na mesma. Ao ignorar que, mesmo de posse de certo potencial genético, nada garante ao sujeito seu bom desempenho, a não ser o exercício, o aprimoramento de sua habilidade, Habermas exclui por completo o sujeito, de sua própria trajetória. É como se a habilidade facilitada geneticamente tomasse o lugar do sujeito mesmo, anulando-o.

Se os progenitores manipulam os genes de seus filhos para protegê-los contra um tipo de vida que, julgam, os condenaria a muito esforço e nenhuma alegria, não estariam manifestando as mesmas intenções de favorecer o plano racional de vida do filho, que outros progenitores manifestam, ao protegerem seus filhos contra outros “males naturais irreversíveis”?

3. Ser um corpo, ter um corpo ou fabricar um corpo?

Terceira questão: A questão da identidade da espécie em nossas representações do direito e da moral e a autocompreensão do indivíduo identificado com a espécie.

Habermas analisa a controvérsia sobre a questão do óvulo, como um “amontoado de células”, ou, “fecundado”, como um processo individualizado e autônomo de constituição de uma “pessoa”¹¹, e conclui: o fato de uma célula ser viva e disposta a reproduzir sua configuração biológica não pode ser tomado como critério moral, para limitar ou expandir a liberdade humana, questão central à reflexão ética contemporânea. A individualidade e autonomia de processos vitais celulares não são critérios morais para definir a sacralidade de células vivas.

Concordo com Habermas, que se dermos às células vivas uma “significância moral”, deveremos reconhecer a mesma significância a todas as células humanas vivas, por sua potencialidade para gerar um novo organismo individual humano. Conseqüentemente, teríamos de elaborar uma ética que definisse como “dever moral” o respeito humano por todos os processos vitais autônomos, de células humanas capazes de formar novos indivíduos. Cada oócito e espermatozóide adquiriria, então, o valor moral da indisponibilidade. Na seqüência, a ética teria que defender o direito de toda potência de vida tornar-se vida. O absurdo de uma tal ética aparece claramente, assim que a transformamos em cálculo

prognóstico.

Calculando-se, hoje, o número de células humanas reprodutivas, disponíveis como potências de novas vidas, nas mulheres, ao redor do planeta, teríamos algo da ordem de um quadrilhão e seiscentos trilhões (1.600.000.000.000) de seres humanos que deveriam ser trazidos à vida, contando-se somente as células humanas, oócitos, já constituídas, capazes de se tornarem embriões humanos. Se a potencialidade de uma célula, para vir a ser um organismo individual da espécie humana, já lhe confere o estatuto moral de sujeito de direito à vida, então devemos afirmar nosso dever de proteger cada uma delas, como se já fossem sujeitos morais, plenos de direitos.

Não há como discutir a indisponibilidade de células-tronco, sem pôr na pauta da discussão o estatuto da potencialidade. Em outras palavras, a mera potencialidade para tornar-se algo, por exemplo, tornar-se sujeito de direitos, não estatui direitos iguais, para os sujeitos plenos e os potenciais. O estatuto de um ovo não é o mesmo de uma galinha. O de um recém-nascido não é o mesmo de um adulto, ainda que a galinha tenha sido gerada de um ovo, e o adulto tenha sido, um dia, amamentado por sua mãe.

Habermas refere-se “àquilo que somos por natureza”, “aquilo que cresce naturalmente”, como algo ameaçado, cada vez mais, por “intervenções biotécnicas”, pelo que “é fabricado”¹², omitindo o fato de que, nos últimos quatrocentos anos, vimos interferindo e intervindo na natureza de modo tão intenso, que sequer dispomos, hoje, de grãos que não tenham sido ainda selecionados e modificados geneticamente, ou mesmo de animais domésticos que não tenham sido cruzados propositadamente, para esse ou aquele fim, lucrativo aos interesses humanos.

Certamente, a preocupação de Habermas com a manipulação genética não inclui a manipulação de outras formas de vida, pois declara-se especista¹³, ao referir-se à ética fundada numa certa compreensão que temos de nós mesmos enquanto pertencentes a uma determinada espécie biológica, uma espécie que tudo quer alterar na natureza, e espera permanecer inalterada, apesar de seus atos. Essa é a concepção ética que a espécie humana tem de si mesma, ameaçada pela realidade da MGD e IEA.

Habermas usa as expressões de Plessner: ser um corpo vivo e ter um corpo vivo com preparo genético,¹⁴ para introduzir a questão do sentir-se em casa no próprio corpo¹⁵, e a do estranhamento que o saber da manipulação efetuada pelos progenitores no embrião do qual resultou seu organismo, pode causar ao indivíduo. Habermas supõe que, com a intervenção genética determinada pelos progenitores, a pessoa não vá se sentir em casa no próprio corpo vivo. Mas, não explica como não vá. E, ainda que tendo sofrido uma MGD ou IEA, é o corpo a partir do qual o sujeito aprendeu a sentir como seu, que lhe permite a sensação de estar à vontade, em casa. É desse corpo, mesmo geneticamente modificado, que o sujeito tira as primeiras sensações. É nele que elabora as primeiras percepções de si, como si mesmo, muito antes de poder entender o que foi feito em suas células embrionárias, quando não havia ali, ainda, uma mente a elaborar suas experiências, como suas. Como

culpar a manipulação genética, decidida pelos progenitores, por um estranhamento qualquer, se não há experiência alguma anterior a essa, que permita uma comparação entre a sensação de sentir-se ou não em casa, nesse corpo que se tem?

Habermas não parece compreender que: uma coisa, é ter a estrutura genética do organismo manipulada, antes mesmo de poder percebê-lo como corpo, antes de esse organismo tornar-se um corpo próprio da concepção de si, de um sujeito. Outra, completamente distinta, seria ter o próprio corpo manipulado por terceiros, após ter-se constituído, no sujeito, a noção mesma de corpo, após ter sido subjetivamente reconhecido pelo sujeito, não mais na condição de um organismo biológico, mas na de um outro, seu próprio corpo.

Habermas parece olhar de revés. Vê, o que seria monstruoso fazer com o corpo de um sujeito, mas não percebe que, nem o sujeito nem o corpo, que procura proteger, não existem, ainda, nas células do embrião que sofre a MGD ou a IEA. Ambos existirão mais tarde, e ao terem origem, constituirão um sujeito que, exatamente por ser um sujeito, tem origem na interação facilitada e manipulada pelo outro, do mesmo modo como ocorreu, a cada um de nós, ao nascermos em certas condições e não noutras.

Habermas chega a afirmar que: "...para que a pessoa possa se sentir em união com esse corpo, este deve ser experimentado em seu desenvolvimento natural – como a continuação da vida orgânica, que se autoregenera e a partir da qual a pessoa nasceu"¹⁶. Fala, desse modo, de uma consciência dos processos biológicos vitais como algo continuado, algo que desde sempre se percebe, esquecendo-se que nos custa imensamente recordar qualquer processo biológico vital do qual dependemos, para crescer e amadurecer. Essa continuidade da percepção dos eventos biológicos dos quais depende nosso organismo em seu desenvolvimento natural, não existe na consciência de nenhum de nós, suponho, pois sempre que indago qual é a lembrança mais antiga que conseguem ter, quando referem experiências vividas aos dois ou três anos de idade, sempre aparece à mente das pessoas um fato isolado, uma percepção ou imagem, em corte, jamais uma continuidade.

Para os sujeitos da MGD ou IEA dar-se-á o mesmo: não haverá memória alguma da intervenção sofrida. Somos seres conscientes, mas essa consciência de nós mesmos é repleta de lacunas intransponíveis. Tentamos nos iludir, criando a ficção da consciência plena de si, uma noção de que a percepção de nosso corpo não sofre descontinuidade, e mesmo de que sua constituição genética não sofreu qualquer interferência. Perdemos tempo, ao fundar a ética nessa ficção.

Ainda que Habermas tivesse razão, o fato é que a consciência de um processo que "continua naturalmente" não seria interrompida com a MGD, pois não há consciência alguma, nas células embrionárias manipuladas. Se o problema da identidade individual é o problema da interrupção da constituição do sujeito como autônomo e livre, autor único de sua própria vida, caso haja mesmo alguma interrupção, essa não é de ordem moral e sim biológica.

É verdade que se arrisca algo, ao interromper a cadeia genética original. Pode-se correr o

risco de criar uma realidade biológica diferente para esse organismo. Mas, moralmente, não há sujeito algum ali, que possa ser contaminado, beneficiado ou dilacerado, pela MGD.

Além disso, Habermas não considera a questão de que já há seres humanos que não se sentem à vontade no próprio corpo, fato comum em nosso tempo. Essa identificação satisfeita, essa união com o próprio corpo, à qual se refere, não parece ser uma experiência humana universal. Penso, ao contrário de Habermas, que, de fato, nunca se está completamente à vontade no corpo que se tem, pois este, de qualquer modo, nos foi dado à nossa revelia. Essa é a condição de partida de todo sujeito moral, geneticamente modificado, ou não.

Habermas dá ênfase ao “destino natural” e dele deriva todo valor moral necessário à constituição de si mesmo, enquanto ser livre. Essa liberdade natural, parece ter, para Habermas, uma determinação ontológica na definição biológica do desenho genético do indivíduo, que nenhum humano pode tocar ou alterar, sob pena de a destruir. Esse conceito de liberdade é absolutamente biologicista¹⁷.

4. A questão da identidade coletiva específica: ser de uma espécie natural, ou geneticamente modificada?

Quarta questão: A autocompreensão ética da espécie e a implicação dessa “neutralização biotécnica” da distinção que antes parecia existir, entre “o que cresce naturalmente” e o que “é fabricado”.

Ao tratar dos conceitos acima, Habermas recorre aos conceitos de natural e artificial, e distingue “o que cresce naturalmente” do “que é fabricado”¹⁸. Afirma, empregando erroneamente o conceito, que se estaria tentando fabricar uma pessoa, ao se programar a constituição genética de um embrião humano. Atribui à genética e à biologia um poder moral absoluto, tirando completamente da linguagem intersubjetiva e da interação política e ética na qual o indivíduo se constitui como sujeito, qualquer influência possível, na elaboração dos conceitos que esse sujeito como alguém, pessoa, indivíduo único, apreenderá, para forjar uma noção de si mesmo e da espécie biológica e social à qual pertence.

Ao emitir juízos morais sobre a intervenção genética, concedendo-lhe um peso relevante na constituição do sujeito moral, Habermas parece esquecer completamente as concepções de Kierkegaard e Arendt, acatadas e pressupostas no início de seu livro. Apesar de reconhecer a influência que a trama intersubjetiva tem sobre a constituição do sujeito humano, e dos significados que esse sujeito adquire no mundo da linguagem, para compreender-se a si mesmo e estabelecer fins próprios, Habermas sucumbe àquilo mesmo que mais teme: que a genética seja mais forte e determinante do destino humano, do que a moral.

Um novo paradigma da concepção de si mesmos cultivada pelos seres humanos bate à porta: em vez de submeter a natureza exterior, conforme o fizemos nos últimos quatrocentos anos, seguindo

a proposta de Bacon (1561-1626), submetemos agora nossa própria configuração genética a desenhos que ela não cria. É preciso redefinir o conceito de domínio e responsabilidade, não sobre a natureza ambiental, mas sobre o organismo de seres da nossa espécie. Nesse sentido, é possível pensar que “a pesquisa sobre células-tronco e DGPI”, não seja necessária e exclusivamente, conforme o enfatiza Habermas¹⁹, um projeto de “auto-instrumentalização e auto-otimização”, mas de autoresponsabilização. Até agora, o que “crescia naturalmente” e sobre o que avançávamos sem temor, era a “natureza”... dos outros: animais, plantas e ecossistemas. Alcançamos o domínio de uma tecnologia que nos torna também sujeitos à, além de sujeitos da intervenção em nossa própria natureza.

Aquilo a que Habermas se refere como, “o que antes crescia naturalmente” constitui o “reino da necessidade natural”, em Kant. O que é “fabricado”, afirma Habermas, torna-se o “reino do acaso”. Esse “acaso”²⁰ talvez possa representar, para a espécie humana, uma “oportunidade”. Essa pode significar coisas distintas, boas e más. De “acaso” é que não se trata, quando se intervém geneticamente num organismo, quando se quer eliminar justamente o acaso, até hoje responsável pela constituição genética de seres humanos. O “acaso” patrocinado pela genética, em certos casos, não é desejável. Ele sujeita o indivíduo a ter de constituir-se num organismo que não favorece seu desenvolvimento, numa sociedade na qual se discrimina o singular, o peculiar, o não-padronizado, e se determina, antes de alguém nascer, o desenho considerado aceitável, útil. É claro que a filosofia deveria cuidar mais de fazer a crítica do preconceito e da discriminação, motivos pelos quais muitos progenitores buscarão realizar uma MGD ou uma IEA, no organismo de seus embriões, antes que comecem a desenvolver-se. Mas, no livro de Habermas, a crítica aos preconceitos e à discriminação não tem lugar.

Para enfrentar o medo habermasiano, há que se discutir o sentido que ainda pode ter, para sujeitos morais, reconhecer que seu ponto de partida sempre foi o de um organismo biológico, dado no nascimento, do qual não podem prescindir se querem constituir-se como sujeitos morais, e ao qual sucumbem no processo biológico de uma energia vital que se esvai, ao morrerem.

O organismo sempre é dado, de fato. Primeiramente, apontava-se Deus; depois, a natureza; agora pode-se apontar o dedo humano, que realiza a MGD. Nas três hipóteses, não se tem autonomia biológica, nem genética. Ao nos apercebermos do mundo, e nos reconhecermos como sujeitos, já estamos instalados num organismo que não pudemos “escolher”. O mesmo está reservado para as gerações futuras, venham elas a sofrer manipulações genéticas, ou não.

Habermas teme que os pais ou os cientistas agora possam escolher um organismo específico para um determinado sujeito, e, com isso, pôr em risco a autonomia moral desse mesmo sujeito. Ignora, que o organismo no qual um sujeito moral se constitui sempre foi algo dado para o sujeito, dado ao sujeito, algo de que ele se agrada ou não, mas sobre o qual não pode opinar, algo que até pode contrariar, mas do que jamais pode livrar-se. Não importa se foi escolhido por seu pai e sua mãe, se é fruto do acaso natural, da providência ou negligência divina. Que o sujeito só existe depois desse dado e através dele, isso é certo.

Habermas não vê como vantagem a possibilidade que o adolescente terá de questionar seu pai e sua mãe por terem desejado um determinado organismo e não outro, para o sujeito que ainda deveria se constituir a partir desse organismo. Enquanto foi cultivada, na linguagem na qual construímos a compreensão de nós mesmos e da nossa natureza enquanto espécie, a concepção de que Deus ou a natureza eram responsáveis por nossas características genéticas individuais, a quem poderíamos nos dirigir, para apresentar nossa queixa caso tivéssemos razões para o fazer, por termos nascido de um jeito, e não de outro?

A partir de agora, os filhos de manipuladores genéticos terão um outro, de carne e osso, a quem poderão dirigir-se, para pedir explicações. Nessa explicação, pais e mães manipuladores expor-se-ão moralmente perante sua prole. Antes, mesmo responsáveis pela reprodução através da qual uma certa característica tenha sido passada adiante, os pais podiam eximir-se de qualquer mérito ou culpa, perante seus filhos. A natureza, ou Deus, lhes havia pregado uma boa peça, para o bem e para o mal.

Se a cirurgia genética tornar-se disponível a todos os que possuem uma carga indesejável, esses serão cobrados, não por terem realizado a manipulação, mas por não a terem, por sua negligência, caso não submetam seus embriões às intervenções favoráveis ao desenvolvimento futuro do organismo, e ao sujeito que a partir dele constituir-se-á.

Mesmo após os pais terem definido que, no organismo de seu bebê, não querem um ou outro detalhe, incontáveis variáveis ainda acabarão por compor a urdidura na qual o sujeito, inexistente em células embrionárias, terá de tecer seu destino e tornar-se consciente de si. Nesse processo, desejará, ou não, aproveitar a oportunidade de ter nascido numa espécie que pode ter consciência de si e de algum modo traçar o destino de seu ser, usando ou abstendo-se de usar as facilidades sugeridas por sua constituição genética.

Programar geneticamente um embrião, caso seja possível, para que o sujeito se torne um acrobata, por exemplo, ainda não definirá traço algum de acrobacia, na biografia desse indivíduo. Quantos de nós não dispõem de dotes genéticos, completamente adormecidos, ou mal cultivados, enquanto nos dedicamos a desenvolver habilidades menos favorecidas pela bagagem genética trazida pelo embrião do qual originou nosso organismo?

Se não se pode manipular o gene da liberdade e da autodeterminação, dois princípios morais, e não biológicos, o indivíduo dotado de genes específicos pode tornar-se, ou não, virtuoso, naquilo que seus pais desejaram. Quanto às características do corpo, os insatisfeitos com seu desenho procurarão na cirurgia plástica a substituição, ou fomento, daquilo que julgam desastroso, ou promissor, em sua figura. Mas, isso já se faz nos dias de hoje, ao redor do planeta. Interferimos, redesenhamos, manipulamos nossa figura, seja com medicamentos para diminuir a abrangência da silhueta, seja para aumentar a da musculatura, e daí por diante.

A configuração do organismo pode ser alterada. Marcas, limites, dotes e potencialidade podem, ou não, ser aproveitados positivamente, por um sujeito autodeterminado. A autodeterminação não é de ordem genética, mas moral. No esporte, na arte, na ciência e até mesmo na filosofia, temos exemplos disso.

5. Uma pessoa geneticamente programada?

Quinta questão: A questão de como essa indistinção biotécnica “afeta a autocompreensão de uma pessoa geneticamente programada”.

Ao citar a Carta da União Européia sobre os Direitos Fundamentais, proclamados em Nice, Habermas não percebe a confusão que faz de dois conceitos: o de pessoa e o de ser humano, aliás, dirimida por Peter Singer, desde 1979, em *Ética Prática*. Trocando um conceito pelo outro, Habermas, analogamente ao que faz o texto da citada carta européia, atribui aos dois termos o mesmo estatuto moral e político²¹. Confunde o que diz respeito à espécie biológica, ao organismo, e sua genética, com a questão de ser humano, e o que diz respeito ao sujeito moral, à pessoa.

Para Habermas, qualquer intervenção deliberada no organismo de um ser humano lesa definitivamente a estruturação moral da pessoa, a ponto de esta já não ter razão nenhuma para assumir seus próprios atos, podendo vir a declarar que tudo o que faz de ruim na vida foi pré-determinado pela cirurgia genética que seus progenitores, à revelia de sua vontade, fizeram no embrião do qual resultou seu organismo.

Para culpar outros pelos próprios desvarios não é preciso recorrer ao argumento da cirurgia genética. Isso já é típico de certos humanos. Há quem, todo tempo, aponte o dedo para um outro, quando se mete por vontade própria, deliberadamente, ou não, numa saia justa. Alguns humanos parecem não querer saber de assumir a responsabilidade pelo uso que fazem da própria liberdade. Preferem acusar a Deus, à natureza, à sociedade ou à outra entidade qualquer pelo fracasso de sua vontade. Os constituídos desse caráter, que não é determinado geneticamente, terão um “prato cheio”, caso o embrião que deu origem a seu organismo tenha sofrido uma cirurgia genética corretiva, ou de aprimoramento. Essa será a grande desculpa para tudo o que fizerem de errado em suas vidas.

Habermas não demonstra de que modo a manipulação genética resultaria na extirpação completa da autonomia moral do sujeito. Vejamos se faz algum sentido sua hipótese, em alguns casos. Por exemplo: Os pais manipulam o gene de um bebê para impedir que nasça com diabetes. O bebê nasce glicemicamente saudável. Pode alegar, em sua vida adulta futura, que os atos errados que comete devem-se ao fato de que seus progenitores fizeram uma cirurgia genética no embrião do qual resultou seu organismo, destituindo-o, pois, da liberdade humana que o teria constituído como sujeito moral, responsável, glicemicamente disfuncional? Tem cabimento uma afirmação dessas?

E, como ficaria a hipótese, caso a cirurgia não fosse corretiva, classificada por Habermas

como moralmente boa, mas de aperfeiçoamento, considerada por ele, moralmente má. O jovem aperfeiçoado em sua genética poderia alegar que seus atos maus devem-se ao fato de que seus pais manipularam sua constituição genética, para que ele fosse um primoroso musicista?

Por que, a vontade moral de um indivíduo, cuja genética tenha sido manipulada, deixaria de poder seguir um princípio moral reconhecido por sua razão como válido, por exemplo, o da não-maleficência, ou o da benevolência? Ainda que marcado, o sujeito moral pode estabelecer princípios racionalmente válidos, para si mesmo. Isso lhe garante autonomia moral, ao agir. Não pode reverter, é certo, pelo menos não completamente, a cirurgia genética sofrida. Mas pode agir com autonomia em seus próprios atos, a menos que haja uma cirurgia capaz de subtrair do sujeito moral o gene de sua liberdade.

Habermas condena apenas a intervenção eugênica de aperfeiçoamento. Mas, qual intervenção genética não é de aperfeiçoamento? Se for para curar um gene doente, a cirurgia o aperfeiçoa. Se for para implementar um dote pré-existente, também o aperfeiçoa. Em qualquer dos dois casos, os progenitores tomam uma decisão unilateral, fundada no desejo de obter o melhor para os progêntos.

Habermas não esclarece, por que um bebê interferido em seu organismo embrionário para um determinado fim, eugênico de aperfeiçoamento, pode se desresponsabilizar por seus atos, no futuro, e o outro não? Onde está a diferença, do ponto de vista moral? Se, num caso, a cirurgia genética representa a intromissão da vontade de um sujeito moral na constituição orgânica de outro, o mesmo deve ser considerado, no outro caso. Em suma, não creio que a intervenção no organismo embrionário de um ser humano, quando este ainda não tem consciência alguma de seu próprio corpo, dado que este corpo sequer se constituiu, seja suficiente para o definir como uma pessoa livre de responsabilidades, irresponsável, pelo resto de sua biografia. O que está em jogo, não é o gene, bom ou ruim, manipulado, é a liberdade do futuro sujeito e sua integridade psicológica. Habermas passa correndo por cima dessa questão, porque certamente não é capaz, a não ser usando uma fundamentação tradicional, católica, de apontar: a] o acerto em intervir para corrigir; e, b] o erro em intervir para aprimorar.

Uma intervenção dessa natureza, será um traço nessa biografia. Não duvido disso. Mas duvido do determinismo absoluto desse evento, do fatalismo das conclusões morais às quais Habermas chega. Quem de nós não tem, na própria biografia, traços de atos e decisões maternos e paternos que definiram para sempre um certo rumo que acabamos por dar à nossa existência? Quem, no entanto, mesmo sabendo que uma certa decisão foi tomada, deliberadamente, por seus pais, para interferir no rumo de sua vida, passaria a dizer que tudo o que faz de errado na vida deve-se àquela interferência? Sartre lembra que o que importa ao sujeito livre não é o que tenham feito com ele, antes que ele tivesse condições de o perceber ou de usar sua liberdade, mas o que ele fará disso, a partir do momento em que toma consciência de si, e dessa sujeição.

6. Igualdade, simetria e constituição natural do organismo humano

Sexta questão: A limitação da configuração autônoma da vida do indivíduo e a deterioração das relações fundamentalmente simétricas entre pessoas livres e iguais, resultado do "...conhecimento de uma programação eugênica do próprio patrimônio hereditário".

Habermas parte do pressuposto, de que antes, ou longe, da engenharia genética, havia, ou há, simetria entre progenitores e progênitos. Essa simetria, implicando, a seu ver, uma igual responsabilidade, estaria quebrada pela intervenção genética unilateral dos progenitores no organismo embrionário dos progênitos. Ao tomar uma decisão irreversível, relativamente à constituição genética dos próprios descendentes, os progenitores limitam definitivamente a simetria moral existente entre "pessoas livres e iguais"²².

Se, no entender de Habermas, os pais não se decidirem por uma cirurgia genética²³ para evitar malefícios à criança, ou para fomentar dotes favoráveis ao seu desempenho, o futuro jovem um dia poderá assumir "a responsabilidade por sua história de vida e por aquilo que é." Caso os pais façam a cirurgia genética, tal possibilidade estará reduzida. O "adulto nesse caso permanecerá totalmente dependente da decisão tomada por um terceiro e que não pode ser reconsiderada"²⁴.

Habermas não apresenta um argumento para justificar a tese de que, se a intervenção servir para beneficiar a qualidade biológica do embrião, o futuro sujeito moral não ficaria "totalmente dependente da decisão tomada por um terceiro e que não pode ser reconsiderada", mas, se for para fomentar algum dote potencial, ficaria. Habermas não explica claramente por que, no primeiro caso, não haveria quebra da simetria moral da liberdade e da igualdade entre progenitores e descendentes, e, no segundo, há.

Se a intervenção no organismo de um embrião é uma intervenção dilaceradora de sua estrutura moral futura, não importa, no meu entender, se a mesma visa beneficiar a qualidade orgânica ou outra potencialidade qualquer do indivíduo em questão, ou não. Intervenção é intervenção. Se dilacera a estruturação moral num caso, também o faz, noutro. Por uma questão de coerência, não devemos discriminar.

Habermas não percebe a confusão que faz entre conceitos de ordens distintas: um biológico, referente à estrutura genética de qualquer indivíduo vivo, sua constituição orgânica; e, outro, metafísico, referente ao sujeito moral e sua biografia. Ao interferir na constituição genética do indivíduo, os pais estariam lesando automaticamente a constituição moral do mesmo, tirando-lhe a liberdade para afirmar que seu ser resulta, de modo absoluto, de seu querer ser si mesmo.

Sem aquela liberdade, o jovem pode desresponsabilizar-se de seus atos, e acusar permanentemente seus pais por terem feito a cirurgia genética no embrião do qual resultou seu organismo. Mas, será que o gene que os pais manipulam com a cirurgia genética é o da responsabilidade? Por que

será, que a intervenção pontual num gene tiraria automaticamente do sujeito moral, diga-se de passagem, um sujeito ainda a ser constituído, a chance de pensar-se como responsável pelo uso que faz de sua liberdade, na definição do próprio caminho?

Consideremos, para sermos justos, que quaisquer progenitores, ao se reproduzirem, sempre têm alguma responsabilidade na transmissão da herança genética que legam a seus descendentes. De sua responsabilidade, por haverem conjugado os genes nos quais resulta o novo organismo, não se pode deduzir a absoluta irresponsabilidade dos descendentes pelas escolhas que fazem, já então na condição de sujeitos constituídos, vinte ou quarenta anos mais tarde, como se nenhuma vontade própria tivesse se constituído no intervalo que decorre entre a cirurgia genética e as experiências existenciais desse sujeito. O que determina um sujeito são as experiências dele, não os atos dos outros, ainda que estes atos o impliquem. O que não é sua experiência, o que ocorreu antes de ele vir a ser sujeito, pode afetá-lo, marcá-lo, mas, jamais, predeterminá-lo. Não há sujeito humano sem marcas, máculas. Partimos para a vida com as marcas que nos foram agregadas antes de nascer, e outras acrescentadas, depois. Disso fazemos uma configuração de nosso ser no mundo. As marcas não são tudo. Podem ser a urdidura. A trama, quem a tece é o sujeito em sua forma única de sujeitar-se a seu ser específico no mundo, carregando o corpo que tem, do modo que lhe aprouver.

Será que o fato de não saberem exatamente o que estão a transmitir a seus descendentes poupa os responsáveis pela transmissão dos genes, da responsabilidade pelo processo vital, ao qual dão origem quando decidem reproduzir-se, e pela co-participação na autoria do organismo que legam ao futuro sujeito?

Comparemos três hipóteses: a de um homem e uma mulher, adictos, que, mesmo sabendo que os genes da adicção podem passar de uma geração a outra, decidem ter um filho em comum; a de outro casal que, por não saber das descobertas científicas contemporâneas e, sendo ambos adictos, igualmente se reproduz, passando ao descendente a herança genética tendenciosa; e, finalmente, a de um terceiro casal que, sabendo do risco da transmissão, faz uma cirurgia genética em seu embrião, na esperança de o destituir da carga genética que o tornaria, em caso contrário, propenso à adicção. Não poderão, os três adolescentes, no futuro, jogar na cara de seus pais que, são o que são, por culpa deles, por culpa de sua indiferença, no primeiro caso; ignorância, no segundo; e intervenção deliberada, no terceiro?

Parece-me, que, para Habermas, os humanos, até o advento da cirurgia genética, nasceram sem qualquer forma de intervenção ou manipulação alheia, como se, em nosso tempo, tivéssemos nos constituído sem a marca da manipulação e da interferência de nossos progenitores. Tais intervenções podem até não ter sido de ordem genética. Mas, se a questão moral é a da violação da autonomia, não faz a menor diferença, qual o tipo de manipulação. A marca, resultado da cirurgia genética, será uma marca, não a totalidade da trama dessa subjetividade ainda a ser constituída nas interações futuras que aguardam o sujeito. Há, no discurso sobre, O futuro da natureza humana, uma espécie de sucumbência

da moral à genética. Mas Habermas não se dá conta disso.

Habermas parece temer que, a partir de agora, os seres humanos façam algo, conscientes de sua responsabilidade futura de vir a ter de apresentar “justificativas” aos seus descendentes, para sustentar suas “escolhas” e desejos, relativamente ao futuro daqueles. E, por estar cheio desse temor, não percebe que justamente esse novo “dever moral” pode recuperar a simetria entre seres livres e iguais, ameaçada pela liberdade de intervir na constituição genética dos próprios embriões. De um lado, teríamos o filho adolescente, cobrando de seus progenitores argumentos para sustentar seu feito, a manipulação genética realizada; de outro, longe de poderem se sentir todo-poderosos, esses pais estariam sob juízo, tanto por parte da comunidade moral que os cerca, quanto do próprio filho, que lhes cobra o feito passado. Mas, nem um nem outro perdem sua autonomia moral.

Hoje, não há quem restabeleça a simetria quebrada pela manipulação dos pais sobre o destino dos filhos, pois essa não deixa pistas. As formas atuais de manipulação dos progêntos, praticadas pelos progenitores – afetiva, emocional, política, estética, erótica e contábil –, não destituem crianças e adolescentes de sua condição de sujeitos de sua própria biografia, seja essa marcada como for pela manipulação dos progenitores.

Mais do que temer a possibilidade dos progenitores quererem “brincar de deus”, estes são quem deveriam temer a saia justa na qual podem se meter, com o advento da cirurgia genética. Serão igualmente julgados por seus filhos, tanto pelo que tiverem ousado praticar, quanto pelo que tiverem temido praticar. A soberba moral que eventualmente os tornaria “mais iguais” que os outros – refiro-me à quebra de simetria moral, temida por Habermas, desaparece, diante da perspectiva de terem que apresentar uma justificação racional, moralmente válida, imparcial, desinteressada, para o ato praticado, ou por sua omissão.

Habermas refere-se à quebra de reciprocidade e simetria dos pais em relação aos filhos, quando aqueles interferem no patrimônio genético desses, afirmando: “A programação eugênica estabelece uma dependência entre pessoas que sabem que, para elas, por princípio está excluída a possibilidade de trocarem seus lugares sociais. Contudo, tal dependência social, que é irreversível, já que sua ancoragem social depende do que ela instaurou de modo atributivo, forma um corpo estranho nas relações recíprocas e simétricas de reconhecimento, que caracterizam uma comunidade moral e jurídica de pessoas livres e iguais”²⁵.

Não compreendo em que momento da história houve essa simetria entre pais e filhos, essa possibilidade de inversão dos papéis. Os pais passam a carga genética aos filhos. Nunca o contrário.

Na ética da espécie, que Habermas pressupõe como dada, a partir da qual levanta as questões relativas à intervenção genética, o autor insiste em afirmar que “nos compreendemos como pessoas que se entendem como autores únicos de sua própria vida e tratam todas as outras pessoas, sem exceção, como se tivessem nascido sob as mesmas condições [...]”²⁶.

Não consigo entender, mais uma vez, de onde Habermas deduz a convicção de que é “autor único de sua própria vida”. Qual ser humano pode pressupor isso? Quem é “autor único de sua própria vida”? Quem pode dizer que não houve mão alheia alguma, no processo biológico que resultou em seu nascimento, ou na continuidade das interações que se seguem ao nascimento? Somos todos, por acaso, seres autolimpantes, até nos tornarmos adultos, autônomos?

Sabemos que, mesmo tendo sido manipulados por nossos pais, tal manipulação, tida e dita sempre como a mais bem intencionada, não nos priva, jamais, da liberdade de enfrentá-los, de questioná-los, até mesmo de romper com eles, de nos tornarmos independentes, quando seu desejo de manipular nosso destino continua forte, e se torna insuportável. O risco apontado por Habermas só existe, se os cientistas identificarem o gene da liberdade e o abolirem na intervenção genética cirúrgica. Enquanto isso não sucede, tudo continua como antes, com alguma variação e muito pouca mudança. O que antes era apenas herança natural progenital dado no acaso, pode passar a ser algo dado deliberadamente.

Os filhos continuarão a cobrar de seus pais argumentos para justificar por que os fizeram desse ou daquele tipo, e não de outro. A velha história repetir-se-á, com pequenas variações e uma diferença: a data de uma certa intervenção genética, certificada, por uma certa clínica. Tudo o mais restará, como a velha questão moral escondida pelo esforço contratualista que cria e sustenta a ficção de uma pretensa simetria e reciprocidade, que de fato nunca existiu, entre gerações.

Habermas pressupõe uma simetria nas relações entre sujeitos morais e sujeitos de direitos, baseada no conceito de “dignidade humana”, por um lado, e de “vulnerabilidade”, por outro.²⁷ Assim, declara entender “... o comportamento moral como uma resposta construtiva às dependências e carências decorrentes da imperfeição da estrutura orgânica e da fragilidade permanente da existência corporal (evidente sobretudo em fases da infância, da doença e da velhice). A regulamentação normativa das relações interpessoais pode ser compreendida como um poroso invólucro de proteção contra certas contingências, às quais o corpo vulnerável e a pessoa nele representada estão expostos. Ordens morais são construções frágeis, que, de uma só vez, protegem o corpo de lesões corporais e a pessoa de lesões internas ou simbólicas”²⁸.

O autor não leva em conta que a condição de vulnerabilidade, justamente, é a grande questão que deve nortear o debate filosófico sobre a legitimidade moral da cirurgia genética. Se admitirmos, com Rousseau, que somos tão vulneráveis, que dependemos uns dos outros para garantir nossa própria sobrevivência; com Hobbes, que, por mais que ultrapassemos os demais numa habilidade, seremos sempre ultrapassados pelos demais em outras; e, que isso, assim nos ensina a razão, nos une, em vez de nos separar, então, podemos entender o desejo de progenitores de propiciar a seus filhos as condições biológicas mais favoráveis para que não sucumbam em confrontos triviais, que poderiam facilmente superar, caso houvessem sido poupados daqueles caracteres que os tornam vulneráveis.

Habermas reconhece, que o “... si mesmo individual surge apenas com o auxílio social da exteriorização e também só pode se estabilizar na rede de relações intactas de reconhecimento”²⁹.

Sem se aperceber de sua própria contradição, á página 49, na tradução brasileira, Habermas declara: “Somente a partir do momento em que a simbiose com a mãe é rompida é que a criança entra num mundo de pessoas, que vão ao seu encontro, que lhe dirigem a palavra e podem conversar com ela. O ser geneticamente individualizado no ventre materno, enquanto exemplar de uma comunidade reprodutiva, não é absolutamente uma pessoa “já pronta”. Apenas na esfera pública de uma comunidade lingüística é que o ser natural se transforma ao mesmo tempo em indivíduo e em pessoa dotada de razão.” Então, ao nascermos, não somos de modo algum autônomos, nem biológica, nem moralmente falando.

Habermas, aparentemente sem notar, afirma que não há uma pessoa, no embrião manipulado geneticamente. Mas, vimos acima sua citação, da Carta de Direitos Fundamentais da União Européia, na qual se declara o não direito de interferir no gene de um embrião, pelo fato de que não se reconhece como legítimo o desejo de querer “fabricar uma pessoa”. Ele não se dá conta da confusão, no uso dos termos pessoa e ser humano.

Concordo com a tese de que não há uma pessoa antes de haver uma interação com pessoas. Se esse é o caso, não há como dilacerar moralmente um embrião, pois este não é uma pessoa. A dilaceração pode acontecer, no futuro, se os conceitos nos quais o sujeito se autocompreender o classificarem como um ser inferiorizado moralmente, pelo fato de ter sido manipulado em algum detalhe de sua constituição embrionária.

Habermas reconhece, finalmente: “Se a moral tem sua sede numa forma de vida lingüisticamente estruturada, a discussão atual sobre a admissibilidade do uso de embriões exclusivamente para pesquisa e do DGPI não pode ser decidida com um único e decisivo argumento em prol da dignidade humana e do status dos direitos fundamentais dos óvulos fecundados”.³⁰

7. Duas formas de eugenia: negativa e de aperfeiçoamento³¹

Sétima questão: Os “perigos de uma eugenia liberal”, evidenciados no “uso de embriões em pesquisas” e no “diagnóstico genético de pré-implantação”³².

Conforme referido acima, Habermas faz uma distinção moral, relativa ao tipo de intervenção genética. Admite que há certos tipos que podem ser julgados eticamente justificáveis. “Obviamente”, escreve, “não é essa técnica, mas o tipo e o alcance de seu emprego que constituem o problema”. Onde fica, neste caso, no da intervenção moralmente justificável, a perturbação referida?³³ Onde estabelecer o limite, para evitar o problema relativo ao “alcance”, e qual o critério sugerido para garantir o “tipo bom”³⁴ de intervenção genética?

Supostamente, Habermas dirime essas questões na ficção de um consenso³⁵, constituído de três critérios: um, de ordem hipotética, com a pessoa na qual um dia o embrião tornar-se-á. Denomino esse critério, o da presunção de potencialidade. Outro, relativo ao problema a ser sanado, denomino,

o critério da presunção de prevenção do mal. O que se quer evitar deve ser algo tão grave que toda a “comunidade moral” o rejeite. Com essa terceira exigência, Habermas estabelece o critério que denomino, critério da presunção de uma moralidade universal.

O problema, para Habermas, é que ao decidirem-se pela intervenção genética, “os pais formularam intenções que mais tarde se converterão em expectativas em relação ao filho, sem, contudo, conceder ao seu destinatário, o filho, a possibilidade de uma reconsideração.”³⁶ Habermas teme que certos pais possam tomar uma decisão qualquer, ignorando a necessidade de respeitar o primeiro dos três critérios acima, o da presunção de consenso com o sujeito futuro, afetado por tal decisão.

Insisto, ainda uma vez, em que exatamente isso ocorre, hoje. Mesmo sem terem escolhido certos genes para seus filhos, os pais os descobrem aptos para certos aprendizados e passam a lhes cobrar resultados positivos nessas atividades, sem os consultar se, independentemente de seus talentos, estão mesmo interessados em traçar por essa via sua biografia. Há muita manipulação correndo solta, no destino profissional e acadêmico dos filhos, guiados que são, pela convicção dos pais, de que a posse de uma certa habilidade, física ou mental, os torna automática e necessariamente comprometidos a seguirem uma determinada carreira.

Mas, o que importa considerar, em qualquer dos dois casos, tanto no da manipulação genética quanto no da emocional, é se há, ou não, liberdade, para o sujeito manipulado pelos progenitores sair da situação de opressão na qual o desejo dos pais o coloca. Se a manipulação, seja ela de que natureza for, condena irreversivelmente o manipulado à submissão à vontade dos progenitores, então deve-se coibir, proibir e até mesmo criminalizar todas as formas de manipulação, não apenas a genética, por representar a destruição da liberdade humana. Se, porém, a condição de um recém-nascido humano é crescer e constituir-se como sujeito, enfrentando e confrontando-se com todo tipo de desejos alheios, escolhendo atender apenas aos que pode reconhecer também como seus próprios desejos, repito, o risco da manipulação genética não excederá o das demais formas de manipulação, praticadas ao redor do planeta, não apenas por progenitores.

* As abreviaturas usadas nas notas, FNH e ZmN, referem respectivamente, O Futuro da Natureza Humana, tradução brasileira de Karina Jannini, da Martins Fontes e o original alemão, Die Zukunft der menschlichen Natur, da Suhrkamp. Citações do original entre colchetes. Uma versão provisória desse artigo foi publicada em 2005, na Revista www.criticanarede.com, editada pelo filósofo português Desidério Murcho.

¹ Habermas, FNH, p. 32-33. [ZmN, S. 45].

² Referindo-se ao filósofo dinamarquês, Habermas escreve: “O fracasso desesperado desse último ato de força – do querer ser si mesmo totalmente obstinado por si mesmo – move o espírito finito para uma transcendência de si mesmo e para um reconhecimento da dependência em relação a um outro, em que a própria liberdade se funda.” Habermas, FNH, p. 13. [Das verzweifelte Scheitern dieses letzten Kraftaktes – des sich ganz auf sich selbst versteifenden Selbstseinwollens – bewegt den endlichen Geist zur Transzendierung seiner selbst und zur Anerkennung der Abhängigkeit von einem Anderen, worin die eigene Freiheit gründet.].

³ “O pensador socrático também há de concordar com a idéia de Kierkegaard de que a dependência em relação a um poder que não nos está disponível não deve ser entendida de modo naturalista, mas inicialmente vinculada a um relacionamento interpessoal. Com efeito, a obstinação de uma pessoa que se revolta e que ao final quer desesperadamente ser ela mesma, volta-se, enquanto obstinação, contra uma segunda pessoa.” Habermas, FNH, p. 15.

⁴ Interessante pensar o que o termo revolta evoca: abalar-se contra, vir outra vez, vir de encontro, andar em volta ou às voltas com esse outro. Esses sentidos todos nos ajudam a compreender a intensidade da elaboração da própria subjetividade e da constituição desse ser si mesmo, não confundido com o ser de um outro, do qual depende o sentido de nossa própria autonomia.

⁵ “Enquanto seres históricos e sociais, encontramos desde sempre num mundo da vida estruturado lingüisticamente. Já nas formas de comunicação, por meio das quais nos entendemos uns com os outros sobre os acontecimentos do mundo e sobre nós mesmos, deparamos com um poder transcendental. (...) Nenhum participante individual pode controlar a estrutura ou mesmo o desenrolar dos processos de compreensão e de autocompreensão. O modo como os falantes e ouvintes fazem uso de sua liberdade de comunicação para tomar posição favorável ou contrária não é uma questão de arbítrio subjetivo. Com efeito, são livres apenas graças à força vinculante das pretensões, que necessitam de justificativas e são reivindicadas reciprocamente por tais falantes e ouvintes. No logos da língua, personifica-se um poder do intersubjetivo, que é anterior à subjetividade dos falantes e a sustenta.” Habermas, FNH, p. 15-16.

⁶ Cf. Habermas, FNH, p. 17. [ZmN, S. 27-28].

⁷ Habermas, FNH, p. 84. [ZmN, S. 105].

⁸ Habermas, FNH, p. 84. [ZmN, S. 106].

⁹ “As intervenções eugênicas de aperfeiçoamento 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, FNH, p. 87. [ZmN, S. 109].

¹⁰ Habermas, FNH, p. 88. [ZmN, S. 109].

¹¹ Habermas, FNH, p. 44. [ZmN, S. 59].

¹² Habermas, FNH, p. 32. [ZmN, S. 45].

¹³ Esse termo foi criado por Richard D. Ryder, em 1973, para designar a ética voltada à justificação de práticas

nocivas, lesivas e violentas contra seres de outras espécies, alegando-se que os deveres morais humanos restringem-se somente aos direitos morais de seres humanos e não de seres dotados de sensibilidade e de consciência quando esses não nascem em nossa espécie biológica. Apesar dos mais de trinta anos de desenvolvimento e aprofundamento da bioética numa perspectiva não-especista, Habermas insiste em ignorar os argumentos dos filósofos morais animalistas, e prega a redefinição da bioética restringindo-a, de modo conservador, aos limites dos interesses de seres humanos, desprezando o peso que a liberdade humana, não questionada por ele, de se fazer experimentos genéticos e de toda sorte em outros animais, tem, para a convicção humana hoje espalhada ao redor do planeta, de que temos a mesma liberdade de violação da estrutura genética de humanos. Desde Pitágoras, os filósofos têm sido alertados para o risco de se cultivar a matriz cognitiva especista (Pitágoras não usou o termo, criado por Ryder nos anos setenta, do século XX), por constituir-se tal matriz numa espécie de condicionamento emocional e moral que mais tarde nos leva a pensar que aquela prática, justificada pela filosofia moral contra animais de outras espécies, pode ser justificada também no caso de “animais” de nossa própria espécie.

¹⁴ Habermas, FNH, p. 75. [ZmN, S. 95].

¹⁵ “...para poder ser si mesma, também é necessário que a pessoa se sinta em casa no próprio corpo vivo.” Habermas, FNH, p. 80. [Zum Selbstseinkönnen ist es auch nötig, dass die person im eigenen Leib gewissermassen zu Hause ist.].

¹⁶ Habermas, FNH, p. 80. [ZmN, S. 101].

¹⁷ “Na mudança da história de vida, a continuação do ser si mesmo só é possível porque podemos vincular a diferença entre o que somos e o que nos ocorre a uma existência corporal que é o prosseguimento de um destino natural subjacente ao processo de socialização. A indisponibilidade do destino natural que, por assim dizer, é anterior a um passado parece ser essencial para a consciência da liberdade mas será que o seria também para o poder ser si mesmo enquanto tal?” Habermas, FNH, p. 83.

¹⁸ “A mim interessa especialmente a questão que trata do modo como a neutralização biotécnica da distinção habitual entre “o que cresceu naturalmente” e “o que foi fabricado”, entre o subjetivo e o objetivo, muda a autocompreensão ética da espécie que tínhamos até agora e afeta a autocompreensão de uma pessoa geneticamente programada.” Habermas, FNH, p. 32-33.

¹⁹ Habermas, FNH, p. 29. [ZmN, S. 41].

²⁰ Habermas, FNH, p. 39. [ZmN, S. 53].

²¹ “[Carta dos Direitos Fundamentais da União Européia, proclamada em Nice] O Artigo 3.º, que garante o direito à integridade física e mental, contém “a proibição de práticas eugênicas, sobretudo das que visam à seleção de pessoas”, bem como “a proibição da clonagem reprodutiva de seres humanos”. Habermas, FNH, p. 21. [Artikel 3, der das Recht auf körperliche und geistige Unversehrtheit garantiert, enthält “das verbot eugenischer praktiken, insbesondere derjenigen, welche die Selektion von personen zum Ziel haben”, wie auch “das Verbot des reproduktiven klonens von Menschen”.] De que modo “práticas eugênicas” podem selecionar “pessoas”, nem a União Européia nem Habermas o explicam. Tudo piora, quando se lê a frase seguinte, na qual ficaria evidente o furo do conceito de pessoa, caso houvesse sido empregue, para o qual, então sim, corretamente, empregam o de “seres humanos”. É óbvio que não se pode clonar “pessoas”, pois justamente aqui se fala de uma subjetividade constituída pela experiência singular de um sujeito único. Também não se pode selecionar geneticamente pessoas, apenas seres humanos, entendendo-se, neste caso, a reprodução de seus organismos biológicos. Se empregamos o termo clonar pessoas, reduzimos o conceito de pessoa à configuração de algo biológico, ou genético.

²² “Com a decisão irreversível que uma pessoa toma em relação à constituição “natural” de outra, surge uma relação interpessoal desconhecida até o presente momento. (...) Na medida em que um indivíduo toma no lugar de outro uma decisão irreversível, interferindo profundamente na constituição orgânica do segundo, a simetria da responsabilidade, em princípio existente entre pessoas livres e iguais, torna-se limitada.” Habermas, FNH, p. 20. [Mit der irreversiblen Entscheidung, die eine Person über die “natürliche” Ausstattung einer anderen Person trifft, entsteht eine bisher unbekannte interpersonale Beziehung. Diese Beziehung neuen Typs verletzt unser moralisches Empfinden, weil sie in den rechtlich institutionalisierten Anerkennungsverhältnissen moderner Gesellschaften einen Fremdkörper bildet. Indem einer für einen anderen eine irreversible, tief in dessen organische Anlagen eingreifende Entscheidung trifft, wird die unter freien und gleichen Personen grundsätzlich bestehende Symmetrie der Verantwortung eingeschränkt.].

- ²³ Emprego esse termo, que não é de Habermas, por considerá-lo mais próprio para designar a intervenção clínica feita num embrião com vistas a eliminar ou bloquear elementos de sua constituição genética natural.
- ²⁴ “O jovem em crescimento poderá um dia ele mesmo assumir a responsabilidade por sua história de vida e por aquilo que ele é. (...) Essa possibilidade de uma apropriação autocrítica da história da própria formação não ocorre do mesmo modo em relação às pessoas que sofreram manipulação genética. Ao contrário, o adulto nesse caso permaneceria totalmente dependente da decisão tomada por um terceiro e que não pode ser reconsiderada, e não teria a chance de estabelecer a simetria da responsabilidade, necessária para o relacionamento entre peers (iguais), seguindo o caminho retroativo de uma auto-reflexão ética. Ao descontente restaria apenas escolher entre o fatalismo e o ressentimento.” Habermas, FNH, p. 20.
- ²⁵ Habermas, FNH, p. 90. [ZmN, S. 111-112].
- ²⁶ Habermas, FNH, p. 100. [ZmN, S. 123-124].
- ²⁷ Habermas, FNH, p. 47. [ZmN, S. 62].
- ²⁸ Idem, Ibid. [ZmN, S. 62-3].
- ²⁹ Ibid. [ZmN, S. 63].
- ³⁰ Habermas, FNH, p. 53. [ZmN, S. 70].
- ³¹ Habermas, FNH, p. 62. [ZmN, S. 79].
- ³² Habermas, FNH, p. 32-33. [ZmN, S. 45].
- ³³ “Suponho que saber que o próprio genoma foi programado possa perturbar a autoevidência em virtude da qual existimos enquanto corpo vivo ou, de certa forma, que nos faz “ser” nosso corpo, o que daria origem a um novo tipo de relação particularmente assimétrica entre as pessoas.” Habermas, FNH, p. 60.
- ³⁴ Cf. Habermas, FNH, p. 61. [ZmN, S. 78].
- ³⁵ Habermas, FNH, p. 61-62. [ZmN, S. 79].
- ³⁶ Habermas, FNH, p. 71. [ZmN, S. 90].