

· O FUTURO DA NATUREZA HUMANA DE JÜRGEN HABERMAS: UM COMENTÁRIO

Charles Feldhaus
Universidade Federal de Santa Catarina

No final último semestre do ano de 2004, foi publicada a tradução portuguesa do livro *Die Zukunft der menschlichen Natur* de Jürgen Habermas com o título *O futuro da natureza humana*¹. Neste livro, o filósofo da Escola de Frankfurt e da ética do discurso se dedica a questões éticas de suma importância à sociedade contemporânea. O livro é composto de algumas conferências que Habermas apresentou em 2000 e 2001 acrescidas de um Posfácio respondendo e esclarecendo a posição defendida em sua conferência acerca da eugenia liberal. O livro contém também outras duas conferências menores.

A primeira conferência – Moderação justificada. Existem respostas pós-metafísicas para a questão sobre a ‘vida correta’? – discute, partindo da distinção entre a teoria kantiana da justiça e a ética do ser si mesmo de Kierkegaard, a necessidade da filosofia adotar uma posição moderada no que diz respeito às questões substantivas acerca do que consiste uma vida boa, correta ou não fracassada.

A filosofia hoje não consiste, como já foi um dia, num conjunto de conselhos práticos acerca do que seria uma vida boa e feliz. A filosofia fica restrita às questões de justiça e moral e passa a analisar apenas as propriedades formais dos processos de tomada de decisão moral e jurídica sem opinar sobre os conteúdos das formas de vida ética. Não é por acaso que John Rawls e o próprio Jürgen Habermas adotem uma posição procedimentalista de justiça. Em grande parte, a adoção da perspectiva procedimentalista não é uma opção, mas sim, quase uma imposição, após a derrocada das respostas metafísicas às questões éticas, morais e de justiça.

A fim de discutir a questão da vida boa ou correta, Habermas retoma Kierkegaard, segundo Habermas, o primeiro a ter respondido a questão ética fundamental com um conceito pós-metafísico. O conceito de ‘poder ser si mesmo’. A discussão habermasiana conclui que, embora Kierkegaard tente oferecer uma resposta pós-metafísica a questão ética fundamental, de modo algum consegue oferecer uma resposta pós-religiosa. A referência a Deus apresenta-se como indispensável ao existencialista. Uma autocompreensão religiosa parece ser necessária a uma consciência moral pós-convencional. No fundo, Kierkegaard esboça uma tentativa de superar Kant e Sócrates à luz da fenomenologia psicológica. Enfim, para Kierkegaard o ‘ser si mesmo’ se converte no padrão de forma de vida correta. Ao mesmo tempo, o acesso ao conceito divino está negado pela via *eminentiae et via negationis*. O abismo entre fé e saber não pode ser superado pela *sapientiae* dos seres finitos.

Habermas, então, parece conectar o resultado da discussão acerca da vida correta com a situação ética após o giro lingüístico wittgensteiniano. A saber, podemos alcançar apenas mediante a linguagem, uma resposta acerca do que é uma vida boa ou correta. A linguagem é o único médium. E

a linguagem é eminentemente pública assim como o acordo acerca da vida boa deve ser obtido. Porém, Habermas de certa forma assume a posição de Kierkegaard da necessidade de considerar as respostas religiosas, no que diz respeito à vida boa ou correta, pois, Habermas defende que a posição religiosa que se sentirem ofendidas deve ter direito à voz no debate.

É importante ressaltar que Habermas parece estar sugerindo que a integração da perspectiva religiosa ao debate público toma lugar não numa ética privada e individual, mas sim, numa ética da espécie. No caso da ética do indivíduo, num contexto de pensamento pós-metafísico a moderação da filosofia diante de respostas substanciais é justificada. No entanto, a moderação quanto à vida correta tem seu limite, segundo Habermas, quanto discutimos questões que dizem respeito à ética da espécie. Pois, neste caso entra em jogo a autocompreensão ética da espécie. A filosofia, então, não pode mais se abster de questões substantivas. O desenvolvimento da biotecnologia moderna veio a possibilitar intervenções de um tipo completamente novo, que pode afetar significativamente a autocompreensão normativa da espécie como um todo. Essas intervenções minam a fronteira entre aquilo que somos naturalmente e aquilo que damos a nós mesmos. Portanto, Habermas não adota uma atitude de oposição radical ao desenvolvimento científico enquanto tal, mas sim, uma oposição ao prejuízo que a disponibilidade e uso não regulamentado desta tecnologia poderiam causar a autocompreensão normativa de pessoas que agem de maneira responsável e autônoma.

A programação genética de algum modo interfere na autocompreensão normativa do indivíduo programado de tal modo que este não pode se entender como único autor de seu projeto de vida, mas sim, com um projeto de vida limitado por preferências subjetivas de terceiros (em geral, seus pais). O tipo de atitude exemplificado pelas práticas eugênicas somente poderia ser exercido sobre coisas e não pessoas. Aqui Habermas parece recorrer à fórmula da humanidade kantiana e a sua distinção correlata entre uma 'coisa' e uma 'pessoa'. Para Kant, uma pessoa é dotada de dignidade ao passo que uma coisa pode ser instrumentalizada. Ou seja, uma coisa pode ser usada 'apenas como meio'.

No uso das novas técnicas de intervenção no genoma humano, não estão em jogo apenas questões de ordem moral, mas questões de uma espécie totalmente diferente – sobre autocompreensão normativa, a saber, como queremos nos entender ou que identidade queremos assumir enquanto membros da espécie homo sapiens sapiens. As novas tecnologias parecem ter a consequência de tornar disponível aquilo que, até então, era indisponível e deixado a cargo da natureza e do acaso. Para Habermas, é preciso tornar normativamente indisponível aquilo que, até então, era naturalmente indisponível. É preciso moralizar a natureza humana.

Deste modo, embora à filosofia não seja adequado atribuir à função de oferecer um estudo sobre o que constitui a vida correta às sociedades pluralistas contemporâneas, no que diz respeito aos indivíduos e grupos de indivíduos, a biotecnologia parece abrir espaço à filosofia para uma discussão da melhor forma de vida boa, no que diz respeito à espécie como um todo. Ou melhor, que identidade a humanidade como um todo deseja ou não assumir.

A segunda conferência – A caminho da eugenia liberal? A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie - centra-se no esclarecimento discursivo, como o próprio

Habermas denomina, das intuições normativas que permeiam a discussão atual acerca do Diagnóstico genético de pré-implantação (DGPI daqui a diante) à luz das premissas do Estado constitucional de direito. As pesquisas, na área da biogenética orientada, por um lado, pela necessidade de absorver os investimentos dos investidores e, por outro, pelas reivindicações de êxito por parte dos governos surgiriam como uma ameaça a uma esfera pública esclarecida.

Habermas, além disso, parece partir da constatação que o debate atual, acerca de muitas questões éticas e jurídicas controversas, resultantes dos avanços da biotecnologia moderna, em particular a terapia gênica e o DGPI, não tem obtido resultados consideráveis ao centrar a questão no estatuto moral do embrião ou da vida humana pré-pessoal. Por causa disso, Habermas pretende mostrar uma compreensão alternativa do que, no seu entender, está em questão.

Caso a medicina tenha êxito nesta área, a perspectiva parece ser, segundo o frankfurtiano, que serão permitidas manipulações genéticas de células somáticas e de células germinativas para evitar doenças graves, que prejudicam significativamente a qualidade de vida de quem as possui, e, como o passar do tempo, no caso de outras doenças, e se estendendo até mesmo a escolha de traços desejáveis na prole. Tendo esta perspectiva em mente, Habermas aponta a necessidade de se recorrer à distinção entre 'eugenia positiva' e 'negativa'², classificando os casos contemplados por ambas e restringindo a permissão apenas a negativa, desde que no caso da eugenia negativa parece haver pouca, ou nenhuma objeção moral a ser feita. Para Habermas, no caso da eugenia positiva parece que estamos pisando em terreno proibido. Precisamos investigar melhor o 'porquê.'

Quando ultrapassamos o limite da 'eugenia negativa' começa a entrar em jogo a autocompreensão normativa do ser humano, pois parece que começamos a compreender o ser humano, ou melhor, a vida humana como algo de que podemos dispor livremente para propósitos de seleção. Esta mudança na percepção cultural diante da vida humana pré-pessoal pode ter a consequência de reduzir a sensibilidade moral das pessoas. Pois, é difícil traçar a fronteira entre selecionar fatores hereditários indesejáveis e a otimização de fatores desejáveis. O DGPI abre a perspectiva de uma auto-instrumentalização e de uma auto-otimização da espécie. Os homens, se as promessas da biotecnologia moderna se concretizarem, terão nas mãos o poder de controlar sua própria evolução biológica.

Para Habermas, o DGPI deve ser usado apenas a fim de evitar que pessoas futuras sejam afetadas por doenças graves e não com o intuito do aperfeiçoamento genético. A eugenia negativa, que visa apenas ao tratamento de doenças parece justificável, porém a eugenia positiva, que visa alterar o patrimônio genético do indivíduo parece condenável. Entretanto, a perspectiva desenhada por Habermas acima, sugerindo que permitir o uso da terapia gênica em células germinativas para evitar doenças graves pode levar a terapia gênica em células germinativas para aperfeiçoamento, ao menos em hipótese, apresenta a terapia gênica com finalidade terapêutica como discutível, para não dizer reprovável.

Esta linha de objeção geralmente é denominada: *slippery slope argument* (argumento da ladeira escorregadia) ou *Dambruchargumente* (argumento efeito bola de neve). Qual a relação entre a posição habermasiana e esta objeção freqüentemente suscitada à introdução de novas tecnologias ou

posturas éticas à luz de novas tecnologias? Esse argumento geralmente possui dois aspectos: um cognitivo e um emotivo, pois sua pertinência depende de um lado do temor da reação das pessoas de uma determinada comunidade diante da modificação repentina de um padrão historicamente compartilhado – uma reação difundida de violação de preceitos considerados muito importantes. O preceito moral ‘Não matar’, por exemplo, poderia ser de modo difundido desrespeitado, se por acaso, houvesse uma permissão do aborto em algumas circunstâncias, uma vez que as pessoas não poderiam mais compreender as razões que permitem a exceção nesse caso, mas não permitem em outros casos, em que ainda deve ser proibido. Por outro lado, ao argumento também está associado à incapacidade de determinar com precisão em que caso seria permitido e, em que caso não seria permitido, violar o preceito há muito tempo apreciado. Outros, por sua vez, sustentam que a pertinência do argumento depende da identificação de um critério que torne a permissão da violação destes preceitos, nesse caso, imoral ou injustificável.

O texto habermasiano não trata muito claramente da relação entre o argumento da ladeira escorregadia e o seu próprio argumento. Contudo, o texto do frankfurtiano parece dar a entender que se a eugenia negativa levar a positiva pode também ser questionável moralmente. O apelo central dos argumentos na linha da objeção da ladeira escorregadia sugeriria que a terapia gênica seria imoral por causa de certa insegurança (Dworkin) moral suscitada pela DGPI e a terapia gênica. Correríamos o risco de cair em um tipo de queda-livre moral, em que as pessoas não seriam capazes de distinguir o certo do errado.

Primeiramente, Habermas realiza um escrutínio da tecnização da natureza humana resultante da biotecnologia moderna. A terapia gênica está tornando tecnicamente ‘disponível’ aquilo que, até então, era tecnicamente ‘indisponível’ e isso exigiria um controle moral, a fim de tornar normativamente ‘indisponível’. É preciso uma ‘moralização da natureza’ humana, a saber, é preciso defender certa autocompreensão ética da espécie. As justificações da tecnização da natureza humanas, empreendidas pela biotecnologia moderna, baseiam-se em parte em uma expectativa de uma vida saudável e de uma vida mais longa. Entretanto, Habermas sustenta que é preciso problematizar as premissas liberais envolvidas no processo e que parecem tender o debate a favor da autonomia da pesquisa.

Habermas apresenta-se a favor de uma regulamentação ou proteção jurídica, a fim de que evitemos nos acostumar com a eugenia liberal. Mas, o que é a eugenia liberal? E em que se distingue de outras, por exemplo? Habermas distingue eugenia liberal de eugenia conservadora. A eugenia liberal busca o aperfeiçoamento da raça humana orientado pelo mercado-livre e pelas preferências individuais. A eugenia conservadora tem um núcleo que irradia o critério de orientação do processo de aperfeiçoamento, em geral o Estado.

A proteção jurídica defendida pelo filósofo alemão basear-se-ia em um direito de uma herança genética não manipulada. Esta proteção teria a conseqüência, segundo ele, de não tornar previamente decidida à questão da admissibilidade da eugenia negativa, pois sempre poderia ser o caso de uma ‘ponderação moral’ e uma formação democrática da vontade decidir contra a utilização da técnica num caso determinado.³ Aqui, como em outras obras, Habermas parece assumir o paradigma

procedimentalista de tomada de decisão acerca de questões de ordem moral e jurídica. A decisão moral ou jurídica correta depende do acordo entre os concernidos. O caso da terapia gênica, no entanto, contém complexidades que tornam difícil uma aplicação do modelo de decisão da ética discursiva. Um dos concernidos, talvez o principal deles, a pessoa potencial ou em quem o embrião se tornaria não parece ter direito à voz no debate de argumentos.

A terapia gênica altera o limite entre a natureza e liberdade, entre o acaso e a decisão que estão à base dos nossos critérios de valor. Quando deslocamos a fronteira entre aquilo que é naturalmente indisponível e o reino da liberdade afeta a estrutura geral de nossa experiência moral. A mudança da autocompreensão ética causada pela terapia gênica, principalmente na linha de aperfeiçoamento, impede de nos enxergarmos como únicos autores de nossa própria história de vida e nascidos sob as mesmas condições. Habermas enfatiza que este argumento não é um argumento baseado na cautela e na moderação, como parece sugerir o argumento da ladeira escorregadia, mas sim, um argumento baseado no dano causado a autocompreensão normativa dos seres humanos. Ou seja, “queremos mesmo caminhar na direção de uma eugenia liberal, que ultrapassa objetivos rigorosamente terapêuticos?” (p. 39, n).

Em segundo lugar, Habermas se dedica à questão da dignidade humana e a dignidade da vida humana, em especial da vida humana pré-pessoal do embrião utilizado nas pesquisas da biotecnologia moderna. A terapia gênica e o DGPI suscitam a questão acerca da admissibilidade ou não de uso de embriões exclusivamente para pesquisa. A discussão atual tem se orientado pelo modelo de padrão e infrutífero do debate acerca da permissão ou não do aborto, a saber, uma discussão acerca do estatuto moral da vida humana pré-pessoal. As posições conservadoras (Pro-Life) defendem uma proteção absoluta do embrião fertilizado. Já, os liberais (Pro-Choice) defendem o direito de autodeterminação da mãe acerca de decisões que afetam o seu corpo. Mas, enfatiza Habermas que “as mesmas convicções normativas não dão origem às mesmas tomadas de partido” (p. 42) no caso em questão aqui.

Além disso, ocorreria uma quebra da simetria e uma limitação da responsabilidade moral. À base da objeção habermasiana está uma distinção entre a ‘educação’ e a ‘programação genética’. No caso da educação, seria possível uma revisão por parte do indivíduo (filho). Uma autocompreensão revisória poderia, posteriormente, compensar a responsabilidade assimétrica na relação pais e filho, porém isso não seria possível no caso da manipulação genética. Àquele que estiver descontente com seu código genético manipulado somente restaria o fatalismo ou o ressentimento diante da atitude dos pais. Entretanto, examinar a argumentação habermasiana exigiria um exame cuidadoso dessa tese que a seleção genética não permite revisar a decisão dos pais e a educação permite.⁴

O DGPI distingue-se significativamente da interrupção da gravidez, e inclusive pode prevenir um aborto futuro na medida em que o diagnóstico pré-implantação pode identificar uma doença hereditária e a rejeição do embrião evitaria a necessidade de abortar. No caso de uma gestação, a criança já está no útero da mãe e, no caso das técnicas em debate aqui, ainda não. No caso do aborto, há um conflito entre o direito de proteção da vida do embrião, no útero materno, e, o direito de autodeterminação da mulher. No caso do DGPI, a decisão da escolha do patrimônio genético do

próprio filho está em conflito, segundo Habermas, com a consideração do feto como um “bem material” disponível e instrumentalizável. Ou seja, se faz necessário uma ponderação de valores. De tal modo que “algo pode ser considerado como ‘indisponível’ ainda que não receba o status de um sujeito de direitos” (p. 44).

Habermas cita aqui o exemplo dos animais não-humanos que, embora sejam beneficiados por obrigações morais de respeito ao seu sofrimento, nem por isso são incluídos na esfera dos seres que se impõem mutuamente obrigações e direitos. O caminho habermasiano segue a tentativa de mostrar um nexo entre a dignidade humana e a simetria das relações interpessoais. É preciso manter em mente a distinção entre ‘direitos’ e ‘bens’. Pois, a criança ou embrião ainda que não seja uma pessoa no sentido estrito do termo, não é por isso um ‘bem material’ utilizável a bel prazer.

Mas, o problema não está tanto na técnica de manipulação genética propriamente dita quanto no tipo e alcance de seu emprego. O DGPI e a terapia gênica na linha terapêutica podem ser moralmente aceitáveis, pois neste caso é possível supor um ‘consentimento’ da pessoa afetada pela intervenção genética. É plenamente possível antecipar um consentimento no caso do DGPI prever uma doença com bases genéticas graves e realizar a manipulação necessária para corrigir o erro genético no genoma do indivíduo futuro. O suposto consentimento somente pode ser evocado, como já é o caso em muitas decisões bioéticas, quando se busca a prevenção de um mal indubitavelmente extremo. Mas, esse mesmo tipo de antecipação do consentimento não pode ser obtido no caso da terapia gênica na linha do aperfeiçoamento.

A corrente bioética principialista que adota os quatro princípios - autonomia, beneficência, não maleficência e justiça – que tem sido adotada como procedimento padrão na tomada de decisão acerca de questões que envolvem o início e o fim da vida pela legislação de vários países exige o respeito ao consentimento livre como regra *prima facie*, ou seja, validade de maneira geral, mas, sujeita à exceção quando for justificável. O problema é que o paternalismo somente parece justificável no tratamento de doenças e não na programação do próprio genoma.

Além disso, Habermas recorre à distinção entre formas de ação – estratégica e comunicativa – ressaltando que os avanços científicos fizeram prevalecer apenas uma forma de ação: a forma de ação estratégica. Em meio a esta transformação empreendida pela tecnologia, Habermas introduz a distinção entre crescimento natural e fabricação enfatizando a pesquisa genética tem neutralizado a distinção entre ‘o que é produzido’ e ‘o que se transforma por natureza’. Com isso, quebrado com uma tradição de intervenção humana na natureza e no mundo que respeitava a dinâmica de uma natureza que se auto-regula. Esta distinção também seria um componente fundamental de nossa autocompreensão ética.

Habermas esboça em uma nota de rodapé uma distinção entre eugenia liberal e autoritária. Se a eugenia liberal se tornar uma realidade ficará apenas a cargo dos indivíduos, em particular suas preferências individuais e aos desejos anárquicos de fregueses ou clientes. Enfim, a cargo do mercado livre definir em que casos o DGPI e a manipulação genética serão ou não feito. A eugenia autoritária, por sua vez, teria um padrão único a partir do qual as intervenções genéticas seriam realizadas. Em

geral, este padrão seria originário de um órgão central como o Estado. Um exemplo histórico seria a eugenia empreendida pelo ditador alemão Adolf Hitler e a sua raça ariana. A liberal parte da neutralidade do Estado diante das concepções de bem. Cabe ressaltar que Habermas se opõe aos dois tipos de eugenia.

Habermas faz a ressalva, no entanto, que a eugenia liberal somente pode estar de acordo com os fundamentos do liberalismo político que dão base ao pluralismo ético atual, se as intervenções genéticas não se constituírem em obstáculo a uma conduta de vida autônoma assim como não interferirem no tratamento igualitário entre as pessoas. Como vimos, para Habermas, a eugenia liberal viola a assimetria das relações entre gerações.

Para Habermas, na eugenia liberal, o direito de tutela dos pais quanto à educação seria ampliado ao patrimônio genético. Porém, a liberdade dos pais não pode intervir na liberdade ética dos filhos. Neste ponto, Habermas pergunta: “Mas será que a atribuição, realizada a partir da visão do interventor, não colide com a autopercepção do atingido?” (p. 70). Segundo Habermas, ao efetuarem o design genético do filho os pais formularam intenções que mais tarde se transformarão em expectativas que podem bem ser o caso de não se ajustarem com o projeto de vida do filho. Estas intenções, por sua vez, escapam à reciprocidade e não poderiam de modo algum ser alvo de um consentimento suposto. Em síntese, Habermas considera a postura dos eugenistas liberais de tentarem um paralelo entre destino natural e socialização uma simplificação. Estes também de modo ilegítimo tentariam equiparar a ação clínica à manipulação genética buscando facilitar o passo da eugenia negativa a positiva. No fundo, Habermas parece defender que objetivos biopolíticos – como curar doenças e proporcionar vida saudável, por exemplo - seriam à base do raciocínio dos eugenistas liberais e da suposição do consentimento.

O Posfácio consiste numa resposta habermasiana às objeções suscitadas a conferência sobre a eugenia liberal. Habermas afirma que as teses apresentadas na conferência precisariam muito mais de um esclarecimento do que de uma revisão diante das objeções levantadas.

Habermas critica monopolizar o debate na ‘perspectiva vertical’, em que o Estado não pode intervir nas decisões acerca da composição do patrimônio genético, apenas os pais podem decidir isso. Esta decisão é entendida como uma extensão da liberdade de reprodução que o indivíduo pode exigir do Estado. Habermas fala ainda de uma ‘perspectiva horizontal’ que precisa ser considerada. A visão liberal seria comprometida com a vertical à medida que privilegia a relação do indivíduo e seus direitos perante o Estado.⁵ A democrática levaria em consideração os efeitos das ações das pessoas mutuamente. Haveria um prejuízo indireto à autonomia da pessoa. Não uma privação de direito, mas uma insegurança quanto ao estatuto de uma pessoa futura. A pessoa programada geneticamente não poderia se compreender como única autora de sua vida e nem como nascida sob as mesmas condições. Há um tipo de heterodeterminação externa, anterior a entrada na comunidade moral. Uma vez que redefine os espaços em que a pessoa futura fará uso de sua liberdade para modelar seu projeto de vida ética.

Depois disso, Habermas concentra-se em quatro objeções: 1) a necessidade de justificar o

nexo causal entre eugenia de aperfeiçoamento e heterodeterminação externa,⁶ uma vez que seria contra-intuitivo defender que a pessoa afetada sentir-se-ia subjetivamente afetada ou que a igualdade entre as gerações seria minada. A isso o frankfurtiano responde que embora não possa ser considerada uma discriminação, a manipulação genética com vistas ao aperfeiçoamento consiste em um dano a autocompreensão moral ao intervir na formação da identidade de modo unilateral e irreversível. Implica em uma co-autoria de uma vida alheia. Essa objeção é ainda desmembrada em três mais específicas: a) por que há alguma diferença entre a aceitação do patrimônio inato e manipulado? b) que o argumento enfraquece, se lhe for imputado o ônus de mostrar a diferença entre destino natural e determinado pela socialização. c) é preciso uma avaliação do pressuposto que possuir um talento limita o horizonte dos futuros projetos de vida. 2) a identidade do ser manipulado não é afetada e, por isso, o argumento da heterodeterminação não se sustenta. 3) questiona as premissas do argumento pós-metafísico⁷ e vincula a inserção em uma ética da espécie a teses ontológicas fortes. O filósofo sustenta que a atitude clínica somente pode ser justificada em casos de doença grave, e por isso não se pode supor o consentimento, desde que sempre pode haver a possibilidade da pessoa manipulada não se compreender como única autora de seu projeto de vida. Além disso, essa heterodeterminação modificaria as regras do jogo lingüístico e não poderia, por isso, ser avaliada pelas próprias regras morais. Por esse motivo, a avaliação precisa recorrer a uma avaliação da moral como um todo, ou à ética da espécie.⁸ 3) as mesmas ressalvas aplicadas à eugenia positiva não se aplicam ao DGPI e ao uso de embrião para pesquisa, ou ao menos, não poderiam adotar o caráter de um argumento da ladeira escorregadia.

Primeiro, a pertinência do argumento dependeria de identificar um dano e, segundo, do grau da probabilidade do dano ocorrer. Entretanto, nem todos vêem a eugenia positiva como um prejuízo. Dworkin, por exemplo, considera uma oportunidade de rever nossas suposições normativas e considera o argumento da heterodeterminação infundado. Habermas recorre, então, a distinção entre atitude clínica e atitude do 'artesão' e a uma ponderação entre a 'vida que vale a pena' e 'vida que não vale a pena'. A primeira distinção busca explicitar que é possível tomar uma decisão no interesse da criança, em que o embrião manipulado se tornará, no caso da atitude clínica, mas o mesmo não se aplica no caso da atitude do 'artesão', meramente instrumental para com o embrião, exemplificada pela intervenção genética que visa o aperfeiçoamento. A outra distinção ressalta o tipo de ponderação envolvida na decisão dos pais de gerar filhos apenas sob certas condições baseada em critérios de qualidade escolhidos com base apenas em preferências individuais⁹.

A última conferência – Fé e Saber – aborda o tema da secularização na sociedade pós-secular. Habermas começa remetendo-se a dois episódios da história contemporânea: o debate acerca da biotecnologia moderna está dividido entre o temor de se cair no obscurantismo e no ceticismo científico e a oposição cega à ciência, e, o atentado de 11 de setembro ao World Trade Center em Manhattan. O ato dos seguidores do terrorista Osama Bin Laden teria incitado o retorno do político na sociedade mundial contemporânea num prisma hobbesiano e schmidtiano e não num sentido de um poder conciliador e civilizador como seria esperado ao contexto mundial atual e estaria pressuposto na noção política da democracia deliberativa habermasiana.

Na sociedade pluralista contemporânea mundial, Habermas acredita que, a fim de limitar o potencial destrutivo dos monoteísmos reinantes, as doutrinas ou comunidades religiosas precisam aprender a assimilar o contato com os outros credos e religiões, precisam adaptar-se a autoridade das ciências enquanto monopólio do saber acerca do mundo e estar abertas às premissas do Estado constitucional. Na linguagem de John Rawls, precisam ser razoáveis. Porém, ao mesmo tempo o Estado democrático não pode diante de um conflito entre religião e ciência acerca, por exemplo, da técnica genética adotar uma posição, pois precisa permanecer ideologicamente neutro.

A ciência atualmente teria o papel de esclarecer o senso comum – uma terceira instância. No entanto, a ciência tem ocasionado mudanças na autocompreensão da espécie humana. Com Copérnico a visão do universo e do lugar do homem nele foi alterada e com Darwin a própria história da humanidade recebeu novos horizontes, pois a posição biológica do homem diante dos relatos religiosos foi radicalmente alterada. Enfim, o que aconteceria se nesse processo de esclarecimento do senso comum pela ciência a imagem objetivamente da ciência tomasse o lugar da autocompreensão normativa, que dá fundamento a nossas atribuições de responsabilidade e a nossa compreensão de todos os seres humanos como iguais.

Habermas chega a denominar a tentativa científica de substituir e reduzir a autocompreensão normativa – o que chama de consciência de autoria – a autodescrição objetivamente da ciência de filosofia ruim. Deste modo, o filósofo julga errôneo querer julgar o modo como devemos lidar com a vida pré-pessoal de um embrião envolvido numa pesquisa biotecnológica à luz de autodescrição objetivante. Porém, nesse embate entre religiões e ciência acerca do critério de tratamento da vida do embrião, a necessidade de uma justificação racional parece pender a balança para o lado do esclarecimento do senso comum mediante a ciência. Além do mais, este processo de esclarecimento foi um dos pilares do surgimento do Estado constitucional moderno, que serve de pano de fundo a discussão em tela. Com isso, Habermas não quer dizer que a religião não tenha ocupado nenhum papel na gênese do Estado constitucional, pois é inegável que religiões universalistas, tal como o cristianismo teve papel substantivo quanto à necessidade de um tratamento igualitário entre as pessoas.

A decisão da maioria não pode ignorar os apelos das posições religiosas que se sentem lesadas, precisa permitir que estes manifestem e sejam interpretes numa esfera pública aberta ao debate de idéias. É preciso evitar que a língua do mercado transforme as preferências pessoais em critério último de decisão, no que diz respeito aos produtos da biotecnologia moderna. É preciso dar voz na esfera pública àqueles que se sentem prejudicados pelas normas e regulamentações. No final das contas, para todos os concernidos. A posição habermasiana parece ser que assim como a passagem do mito à razão ou lógos – do sagrado ao profano – não se deu sem certa ajuda do sagrado enquanto religiões de cunho universalista, um consenso normativo acerca das questões suscitadas pela biotecnologia moderna deve ser obtido por critérios publicamente acordados, em que todos os concernidos devem ter voz. Precisamos de uma secularização que não aniquila a diferença, mas sim, que aprenda a conviver com ela no modo da tradução.

Para finalizar, a posição habermasiana de deixar à esfera pública das sociedades democráticas

atuais decidirem em que caso (em que doenças) deve ser permitida e em que caso não deve ser permitida, a manipulação genética visando correção, parece bastante pertinente. Quanto aos argumentos contra a intervenção na linha de aperfeiçoamento, a questão é mais complexa. O texto habermasiano recorre a pressupostos discutíveis e dependentes da verificação de nexos causais altamente controversos no nível de conhecimento científico alcançado até o momento. Com isso, todavia, não estou dizendo que os argumentos não são plausíveis, mas apenas que são dependentes de fatores controversos. Além disso, seria preciso realizar um escrutínio cuidadoso da natureza da liberdade que estaria sendo minada pela nova tecnologia, se natural, se normativa. Habermas recorre a algumas considerações de justiça entre as gerações – o surgimento de uma possível assimetria e a impossibilidade de se compreender como autônomo e responsável – no entanto, considero que considerações de justiça distributiva também deveriam ocupar um lugar proeminente, nesse debate acerca da tecnologia. É preciso avaliar, mesmo que em caráter apenas hipotético, as possíveis conseqüências no que diz respeito à distribuição de renda e riqueza, de oportunidades e até mesmo de talentos, pois, caso se torne possível, a intervenção com vistas ao aperfeiçoamento, a distribuição de dotes naturais deixará de ser irrelevante moralmente.

Notas

¹ HABERMAS, J. O Futuro da Natureza Humana. A caminho da eugenia liberal? Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

² Se poderia objetar ao uso da expressão 'eugenia' no debate, pois o termo tem um uso muito carregado historicamente.

³ A argumentação habermasiana, como Kersting corretamente enfatiza, não recorre a nenhum tipo de ordem natural e nem a uma ontologia de valores, mas sim, a algum tipo de ponderação de valores envolvidos nas atitudes diante da biotecnologia moderna e suas aplicações. KERSTING, W. Liberdade e Liberalismo. Trad. Luís Marcos Sander. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 92.

⁴ Kersting sustenta que a argumentação habermasiana possui um 'Calcanhar de Aquiles consequencialista' que consiste na necessidade de mostrar umnexo ou dependência causal entre a modificação genética para o aperfeiçoamento e a limitação da liberdade de empreender um projeto de vida. KERSTING, W. Liberdade e Liberalismo. Trad. Luís Marcos Sander. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 95.

⁵ Dworkin interpreta o debate acerca da eugenia liberal como envolvendo um conflito entre liberdade de reprodução e proteção a vida do embrião. Sustenta que não há nenhum tipo de valor dependente de interesses envolvido no debate acerca da eugenia com vistas ao aperfeiçoamento e na pesquisa com embriões, pois o embrião não é dotado de sistema nervoso central desenvolvido. Além disso, a ausência de evidência clara de dano e a ausência de um interesse do embrião pendem, para Dworkin, o debate a favor da continuação da pesquisa e a liberação às decisões individuais do que será ou não feito no campo da seleção genética de traços desejáveis. DWORKIN, R. Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

⁶ Essa objeção é semelhante à suscitada por Kersting, a saber, Habermas precisa mostrar que há dependência causais entre a intervenção genética e a heterodeterminação do projeto de vida do ser geneticamente manipulado.

⁷ Kersting, ao falar acerca da eugenia liberal, sustenta que teríamos disponível duas vias ou estratégias argumentativas para lidar com a questão aqui discutida: direito natural e ontologia de valores. Como Kersting corretamente sustenta Habermas não adota nenhuma dessas duas estratégias, mas um argumento pretensamente pós-metafísico. KERSTING, W. Liberdade e Liberalismo. Trad. Luís Marcos Sander. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 85.

⁸ A estratégia argumentativa habermasiana sugere não temos disponível argumento morais para limitar a eugenia e a pesquisa com embriões e células troncos, no entanto, como vimos, Habermas recorre ao valor da humanidade como fim em si mesmo (herdeiro do kantismo, nesse aspecto), a necessidade de respeitar a dinâmica de uma natureza que se auto-governa, uma suposta necessidade de moralizar ou re-sacralizar a natureza. Esses parecem elementos de nossa moral convencional, mas não pretendo aprofundar esse tema aqui.

⁹ Não é objetivo do presente estudo realizar um escrutínio minucioso desses argumentos e contra-argumentos. Convém, no entanto, ressaltar que a maior parte da argumentação habermasiana depende, por um lado, que a biotecnologia moderna e suas aplicações se desenvolvam como esperado; por outro lado, depende de pressupostos controversos à luz do conhecimento científico atual, como por exemplo, em que medida os genes influenciam o comportamento e em que medida possuir um talento limita a posse de outros. Contudo, a reflexão habermasiana acerca do tema não deixa de ser pertinente, uma vez que é sempre relevante discutir questões éticas com que podemos nos defrontar, em breve, e fazendo isso estamos mais bem preparados para lidar com elas.

e-mail: charlesfeldhaus@ig.com.br