

# Experimentação com embriões, eugenia e dignidade humana: o pensamento de J. Habermas

---

- Experimentación con Embriones, Eugenesia y Dignidad Humana: el pensamiento de J. Habermas.
- Experimentation with Embryos, Eugenics and Human Dignity: The Thought of J. Habermas.

Anderson M. R. Alves<sup>1</sup>

Resumo: Aborda o pensamento de Habermas, expresso na obra “O Futuro da Natureza Humana”, especialmente a questão do Diagnóstico genético de pré-implantação (DGPI) à luz das premissas do Estado constitucional de direito. Habermas distingue “eugenia positiva” e “negativa”, e classifica os casos contemplados por ambas. O autor considera um risco surgido com a engenharia genética atual: que a diagnose pré-implante e a experimentação com embriões ultrapassem os limites de uma “genética passiva”, deixando de ser terapêutica e clínica, e se torne “realmente eugênica”, ou seja, finalizada à constituição, promoção e defesa da vida do mais forte. O autor se questiona se seria compatível com a dignidade da vida humana gerar indivíduos como reservas e selecionar quem é digno de viver, em base a um teste genético. Depois de passar pelos pontos mais significativos da obra, o artigo apresenta as principais conclusões de Habermas: uma intervenção genética melhorativa no embrião seria imoral, pois objetivaria a natureza humana e violaria a liberdade do nascituro, visto que não seria possível pressupor o seu consentimento a tais mudanças; uma alteração genética “melhorativa” deixaria “muda” e fixada geneticamente as preferências dos pais, assim como o implícito plano de vida

---

1 Doutor em Filosofia pela *Pontificia Università della Santa Croce*, Roma. Professor adjunto do curso de graduação em Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Educação, na Universidade Católica de Petrópolis. E-mail: [pe.anderson.alves@ucp.br](mailto:pe.anderson.alves@ucp.br)

deles para o filho com o genoma manipulado; aceitar a genética melhorativa levaria à renúncia à moralização da natureza humana, à autonomia das futuras gerações e ao direito de decidir sobre si mesmas, gerando novas desigualdade entre os homens devido ao seu nascimento; a autonomia, a igualdade e a “liberdade-de-serem-si-mesmos” são fundamentos da modernidade e do Estado liberal, e tudo isso é ameaçado pela eugenia positiva.

**Palavras-chave:** Habermas. Natureza humana. Diagnóstico Genético de Pré-implantação (DGPI).

**Resumen:** Aborda el pensamiento de Habermas, expresado en la obra “El Futuro de la Naturaleza Humana”, en especial el tema del Diagnóstico Genético Preimplantacional (DGP) a la luz de las premisas del Estado Constitucional de Derecho. Habermas distingue entre eugenesia “positiva” y “negativa”, y clasifica los casos contemplados por ambas. El autor considera un riesgo derivado de la ingeniería genética actual: que el diagnóstico preimplantacional y la experimentación con embriones superen los límites de la “genética pasiva”, dejando de ser terapéutica y clínica, para convertirse en “realmente eugénica”, es decir, dirigida a la constitución, promoción y defensa de la vida del más fuerte. El autor cuestiona si sería compatible con la dignidad de la vida humana generar individuos como reserva y seleccionar aquellos que son dignos de vivir, a partir de una prueba genética. Después de recorrer los puntos más significativos del trabajo, el artículo presenta las principales conclusiones de Habermas: una intervención genética mejoradora en el embrión sería in-moral, ya que cosificaría la naturaleza humana y violaría la libertad del feto, ya que no es posible presuponer su consentimiento a tales cambios; una alteración genética de “mejora” dejaría “cambiadas” y fijadas genéticamente las preferencias de los padres, así como su plan de vida implícito para el hijo con el genoma manipulado; aceptar la mejora genética llevaría a renunciar a la moralización de la naturaleza humana, a la autonomía de las generaciones futuras y al derecho a decidir sobre sí mismas, generando nuevas desigualdades entre los hombres por razón de su nacimiento; la autonomía, la igualdad y la “libertad de ser si mismos” son fundamentos de la modernidad y del Estado liberal, y están amenazados por la eugenesia positiva.

**Palabras clave:** Habermas. Naturaleza humana. Diagnóstico Genético Preimplantacional (DGP).

**Abstract:** It deals with Habermas' thought, expressed in the work "The Future of Human Nature", especially the issue of Preimplantation Genetic Diagnosis (PGD) in the light of the premises of the Constitutional State of Law. Habermas distinguishes between "positive" and "negative" eugenics, and classifies the cases contemplated by both. The author considers a risk arising from current genetic engineering: that pre-implantation diagnosis and experimentation with embryos go beyond the limits of "passive genetics", ceasing to be therapeutic and clinical, and becoming "really eugenic", that is, aimed at the constitution, promotion and defense of the life of the strongest. The author questions whether it would be compatible with the dignity of human life to generate individuals as reserves and select those who are worthy of living, based on a genetic test. After going through the most significant points of the work, this paper presents the main conclusions of Habermas: an improving genetic intervention in the embryo would be immoral, since it would objectify human nature and violate the freedom of the unborn child, since it would not be possible to presuppose his consent to such changes; an "improvement" genetic alteration would leave the parents' preferences "changed" and genetically fixed, as well as their implicit life plan for the child with the manipulated genome; accepting improvement genetics would lead to renouncing the moralization of human nature, the autonomy of future generations and the right to decide about themselves, generating new inequalities among men due to their birth; autonomy, equality and "freedom-to-be-themselves" are foundations of modernity and the liberal state, and all of these are threatened by positive eugenics.

**Keywords:** Habermas. Human nature. Preimplantation Genetic Diagnosis (PGD).

## Introdução

Atualmente, há quem pense que as reflexões sobre a bioética, a luta pela vida e promoção da dignidade humana seja algo de cunho exclusivamente religioso, com um confuso pensamento "conservador". Quem pensa assim ignora os diversos grupos de ateus e "progressistas" *pro-life*<sup>2</sup>, que se difundem no mundo, e desconhece o pensamento de importantes personalidades do mundo cultural e acadêmico contemporâneos. Com efeito, um importante fi-

---

2 Entre eles estão os grupos Secular Pro-life e Feminist for life. Cf.: <http://www.secularprolife.org/> <http://www.feministsforlife.org/shame-on-whom/>

lósofo atual, Jürgen Habermas, pensador da Escola de Frankfurt, considerado “neo-marxista” e que se apresenta como “ateu metódico”, possui sérias reflexões sobre o valor da vida humana, especialmente relacionadas com o tema das experimentações com embriões humanos.

Habermas escreveu um importante livro sobre esses temas: *Die Zukunft der Menschlichen Natur: Auf Dem Weg Zur Einer Liberalen Eugenik? – Glaube und Wissen*, traduzido ao português em 2004 com o título de “O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?” e reeditado em 2010 pela Livraria Martins Fontes. O livro é composto de quatro conferências de 2000 e 2001, unidas a um posfácio, que responde às críticas recebidas e esclarece a posição defendida em sua conferência principal naquela obra, acerca da eugenia liberal.

A segunda conferência da obra tem o título: *A caminho da eugenia liberal? A discussão em torno da autocompreensão ética da espécie*. Elaboro o “esclarecimento discursivo”, como Habermas o chama, das intuições normativas presentes na atual discussão acerca do Diagnóstico genético de pré-implantação (DGPI) à luz das premissas do Estado constitucional de direito. Habermas diz que o encontro da medicina reprodutiva e da técnica genética conduziu ao DGPI e criou perspectivas para a produção de órgãos e intervenções para a modificação genética com fins terapêuticos (HABERMAS, 2010, p. 23-24).

Habermas considera o estágio atual da engenharia genética e afirma que ela apresenta um grave risco: que a diagnose pré-implante e a experimentação com embriões ultrapassem os limites de uma “genética passiva”, deixando de ser terapêutica e clínica (ligada ao hipotético consentimento da pessoa interessada) e se torne “realmente eugênica”. Segundo Habermas, as questões que surgem com a possibilidade atual de se fazer diagnose embrionária antes do implanto do embrião no útero e a experimentação sobre as células-tronco embrionárias são diversas:

a) Seria compatível com a dignidade da vida humana gerar indivíduos como reservas e selecionar quem é digno de vida, em base a um teste genético? b) Pode ser considerado justo “utilizar” embriões com a vaga esperança de poder cultivar e aplicar tecidos em seres humanos sem que esses sejam rejeitados pelo organismo de quem os recebe? c) Qual seria a relação entre a inviolabilidade moralmente vinculante e juridicamente tutelada da pessoa e a indisponibilidade das modalidades naturais com que essa se encarna no corpo? (HABERMAS, 2010, p. 28-29).

Habermas se preocupa com os testes genéticos sobre os embriões com o fim de decidir se é oportuno o seu implanto no útero da mulher. Como foi bem notado, 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 à autocompreensão normativa de pessoas que agem de maneira responsável e autônoma (FELDHAUS, 2005, p. 310).

Os testes genéticos, observa Habermas, surgiram no interior da perspectiva terapêutica. Porém, com o passar do tempo, ficou difícil estabelecer uma fronteira precisa entre as intervenções terapêuticas e as de tipo melhorativos (aperfeiçoadores) do ser humano. Isso seria o determinante para distinguir a genética “negativa” da “positiva”. Com o desaparecimento progressivo deste limite, surge um “fenômeno inquietante”:

O fenômeno inquietante é o desvanecimento dos limites entre a natureza que somos e a disposição orgânica que nos damos. A questão sobre o significado da indisponibilidade dos fundamentos genéticos de nossa existência corporal (*leiblich*) para a própria conduta de vida e sobre nossa autocompreensão enquanto seres morais compõe a perspectiva a partir da qual observo a discussão atual sobre a necessidade de regulamentação da técnica genética (HABERMAS, 2010, p. 32).

Segundo Habermas, a mudança dos fundamentos genéticos da nossa existência corporal mudaria a nossa compreensão de seres morais, segundo a perspectiva de uma ética da espécie. A pergunta que surge é como se deve entender a possibilidade de intervir sobre o genoma humano: como um crescimento de liberdade que exige ser disciplinada sobre o plano normativo, ou como uma autorização para produzir transformações no ser humano que não tenha nenhuma necessidade de ordenação moral e jurídica?

## Dignidade humana *versus* dignidade da vida humana

Habermas procurou demonstrar que o enfraquecimento da distinção entre o espontaneamente “crescido” e o tecnicamente “produzido”, entre o subjetivo e o objetivo, modifica a nossa autocompreensão ética. De fato, a dignidade humana tem uma natureza essencialmente relacional, e apenas na comunidade os homens podem se obrigar no plano moral e esperar uns dos outros o respeito das normas. De forma que somente o caráter relacional dos direitos morais pode fornecer o justo valor de inviolabilidade ou não indisponibilidade da dignidade humana.

Uma vez que o ser humano nasce “incompleto”, no sentido biológico, e passa a vida dependendo do auxílio, da atenção e do reconhecimento do seu ambiente social, a *imperfeição* de uma individualização fruto de sequências de DNA torna-se momentaneamente

visível quando tem início o processo de individualização social. A individualização da história de vida realiza-se por meio da socialização. Aquilo que, somente pelo nascimento, transforma o organismo numa pessoa, no sentido completo da palavra, é o ato socialmente individualizante de admissão no contexto *público* de interação de um mundo da vida partilhada intersubjetivamente. Somente a partir do momento 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 linguística é que o ser natural se transforma ao mesmo tempo em indivíduo e em pessoa dotada de razão (HABERMAS, 2010, p. 48-49).

Para Habermas, o “eu” surge a partir da sua participação na vida social, e precisa de relações de reconhecimento. Esta dependência liga o ser humano a outros e justifica tanto a sua dignidade quanto a sua vulnerabilidade. O que transforma o organismo “pré-pessoal” em uma verdadeira e própria pessoa é o ato socialmente individualizante da sua aceitação em um mundo de vida intersubjetivamente compartilhado. Assim, o corpo geneticamente individualizado no corpo materno não pode ser considerado desde o momento da sua concepção uma pessoa “já pronta”.

Entretanto, o ser que cresce no útero materno goza de direitos enquanto sujeito moral. E os pais, por amor e por dever moral, tutelam e salvaguardam a vida do seu filho.

Na rede simbólica das relações de reconhecimento recíprocas entre pessoas que agem visando à comunicação, o recém-nascido é identificado como “um” ou “um de nós” e aprende aos poucos a identificar-se a si mesmo – ao mesmo tempo em que se identifica totalmente como pessoa, como parte ou membro de sua(s) comunidade(s) social(is) e como indivíduo único e inconfundível, sendo também moralmente insubstituível. Nessa diferenciação da auto-referência reflete-se a estrutura da comunicação linguística. Somente aqui, no *space of reasons* [espaço das razões] colocado em discussão (Sellars), é que o patrimônio cultural da espécie representado pela razão pode desenvolver sua força unificadora e formadora de consenso, na diferença das múltiplas perspectivas de si próprio e do mundo (HABERMAS, 2010, p. 50).

De acordo com Habermas, o ser “pré-pessoal” se torna pessoa na vida social<sup>3</sup>. Para que isso ocorra, é essencial a relação dos pais com os filhos, espe-

3 Diz Díaz-de-Terán-Velasco: “La tesis que J. Habermas pretende defender es que la eugenesia liberal supone una socavación de la autocomprensión normativa de personas que guían su propia vida y se muestran recíprocamente el mismo respeto (p. 45). Para desarrollar esta tesis, J. Habermas comienza huyendo de los argumentos que critican el diagnóstico preimplantatorio aludiendo a la dignidad humana del embrión. Afirma que la esperanza de decidir la controversia con un único y contundente argumento moral es engañosa. Para este autor, la individualización

cialmente o diálogo. Entretanto, os pais não consideram o filho não nascido como uma futura pessoa, como alguém com quem irá se relacionar com eles e dialogar. Ele é já objeto de reconhecimento, já recebe a palavra dos seus pais, os quais já possuem deveres morais para com ele.

Antes de ser inserida em contextos públicos de interação, a vida humana, enquanto ponto de referência dos nossos deveres goza de proteção legal, sem ser, por si só, um sujeito de deveres e um portador de direitos humanos. Disso não devemos tirar conclusões erradas. Os pais não apenas falam *sobre* a criança que cresce *in útero*, mas, *de certo modo*, também já se comunicam com ela. Não é apenas a visualização dos traços inegavelmente humanos do feto na tela que faz da criança que se move no útero materno um destinatário, no sentido de uma *anticipatory socialization* [socialização por antecipação]. Obviamente, temos para com ela e *em consideração a ela* deveres morais e jurídicos. Além disso, a vida pré-pessoal, anterior a um estágio em que se pode atribuir a ela o *papel de destinado* a uma segunda pessoa, a quem se pode dirigir a palavra, também conserva um valor integral para a totalidade de uma forma de vida *eticamente* constituída. Nesse aspecto, dá-se a distinção entre a dignidade da vida humana e a dignidade humana garantida juridicamente a toda pessoa – uma distinção que, de resto, reflete-se na fenomenologia da nossa maneira sentimentalizada de tratar os mortos (HABERMAS, 2010, p. 50-51).

Habermas citou na sua obra a promulgação de uma lei no *Land* de Bremen sobre os enterros. Essa lei afirmava que os natimortos e os prematuros, assim como o fruto das “interrupções clínicas da gravidez”, deveriam ser tratados como todas as outras pessoas mortas. De acordo com aquela lei, não se deve eliminar os fetos abortados como uma espécie de “lixo ético” (*etischer Abfall*), mas sim enterrá-los nos cemitérios, ainda que seja em fossas comuns anônimas. Sobre isso, ele comenta:

Já a relação do leitor à formulação obscena – para não falarmos de prática que, por si só, já é penosa – revela, *na contraluz* do embrião morto, o amplo e profundo temor à integridade da vida humana em formação, na qual nenhuma sociedade civilizada pode tocar sem maiores problemas (HABERMAS, 2010, p. 51).

---

biográfica culmina con la socialización. Con otras palabras, para J. Habermas el nonato no es ya persona porque, según este autor, sólo en la publicidad de una sociedad hablante el ser natural se convierte en individuo y persona dotado de razón (p. 53). No obstante, reconoce que, antes de su entrada en el contexto público de interacción, la vida humana goza de protección legal, pero ella misma no es sujeto de deberes y portadora de derechos humanos. Por ello J. Habermas distingue – no sin cierta artificialidad – entre dignidad humana y dignidad de la vida humana” (2002, p. 464).

## A inserção da moral na ética da espécie

Habermas propõe que as intervenções genéticas “melhorativas”, ou seja, as que modificam a estrutura biológica do ser humano devam ser proibidas, pois impedem o referimento da pessoa ao seu próprio patrimônio genético, o qual deveria ser indisponível a outros. De fato, quem se reconhece “programado” ou “produzido” em laboratório sabe que não é o autor único da sua história, algo que pode alterar sensivelmente a sua vida moral.

As intervenções eugênicas de aperfeiçoamento prejudicam a liberdade ética na medida em que submetem a pessoa em questão a intervenções 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, 2010, p. 87).

Habermas se apresenta como um autor pós-metafísico e herdeiro da filosofia ilustrada kantiana. Para ele, a liberdade e a igualdade, enquanto dois pilares principais da modernidade, entrariam em crise com a atual eugenia liberal. Pois a liberdade dos pais (ou dos adultos que exercem essa função), quando é utilizada com ideais eugênicos, pode entrar em conflito com a liberdade dos filhos, os quais, ao descobrir que foram tecnicamente produzidos e não se tornaram o que são naturalmente, poderão ter a sensação de uma perda de liberdade. Feldhaus comenta:

Quando ultrapassamos o limite da “eugenia negativa” começa a entrar em jogo a auto compreensão 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 (2005, p. 311).

Habermas supõe, na sua argumentação, dois princípios da filosofia moderna e contemporânea: primeiro, a segunda formulação do imperativo categórico kantiano integrada com a primeira formulação. A segunda formulação é a chamada “fórmula finalista”, exatamente por estabelecer que a humanidade de qualquer pessoa deve ser tratada como um fim, e nunca como um meio. A primeira formulação é a “fórmula das leis”, segundo a qual se deve agir apenas segundo uma máxima que possa se tornar lei universal (KANT,

2007, p. 59). Ambas as formulações levam a que os mesmos direitos devam ser reconhecidos a toda pessoa.

A “formulação-meta” do imperativo categórico exorta-nos a observar em toda pessoa “em qualquer momento e ao mesmo tempo como objetivo em si mesma”, mas “nunca utilizá-la apenas como meio”. Mesmo nos casos de conflito, os participantes devem prosseguir sua interação na atitude da ação comunicativa. Devem adotar a perspectiva do participante em primeira pessoa e considerar o outro como segunda pessoa, com a intenção de entender-se com ele em vez de tratá-lo como objeto a partir da perspectiva de observação de uma terceira pessoa e de instrumentalizá-la para seus próprios objetivos (HABERMAS, 2010, p. 76-77).

O segundo princípio da filosofia moderna assumido por Habermas é a descoberta de Kierkegaard da liberdade como a “liberdade-de-ser-si-mesmo”. Kierkegaard daria início assim a uma ética contemporânea pós-metafísica, a qual afirma a excelência de cada pessoa, e não só do coletivo. Isso seria um autêntico ganho para a ética contemporânea.

Kierkegaard foi o primeiro a responder à questão ética e fundamental sobre os êxitos e fracassos da própria vida com um conceito pós-metafísico do “poder ser si mesmo”. Para os filósofos seguidores de Kierkegaard, como Heidegger, Jaspers e Sartre, esse protestante atormentado pela questão luterana sobre o Deus misericordioso é certamente um osso duro de roer. Na discussão sobre o pensamento especulativo de Hegel, Kierkegaard deu à questão sobre a vida correta uma resposta bem que *pós-metafísica*, porém ainda assim profundamente religiosa e, ao mesmo tempo, *teológica*. No entanto, os filósofos existencialistas, comprometidos com um ateísmo metódico, reconheceram em Kierkegaard o pensador que reformula a questão ética de um mundo surpreendentemente inovador e a responde de maneira substancial e com formalismo suficiente – este último sentido de um legítimo pluralismo ideológico, que proíbe qualquer tutela em questões genuinamente éticas (HABERMAS, 2010, p. 8).

A argumentação de Habermas se funda nesses dois princípios. A eugenia ativa, manifestada na manipulação genética, negaria a universalidade da ética, a finalidade do ser humano e recusaria aos filhos a “liberdade-de-ser-si-mesmos”, dando início a uma relação “assimétrica” entre pais e filhos. Sobre isso, Feldhaus afirma:

A fim de discutir a questão da vida boa ou correta, Habermas retoma Kierkegaard, segundo Habermas, o primeiro a ter respondido à 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 autoconsciência 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 (FELDHAUS, 2005, p. 310).

## O crescido e o feito

Habermas apresenta os argumentos favoráveis à modificação genética, especialmente os provenientes dos autores de tradição liberal. Para ele, esses argumentos são totalmente discutíveis. Um deles estabelece uma analogia entre a modificação genética dos caracteres hereditários e a modificação pedagógica dos comportamentos e das expectativas de vida sobre os filhos. Certos autores pretenderiam demonstrar que, desde um ponto de vista moral, não há diferenças significativas entre as mudanças genéticas e a educação. Assim ficaria justificada a modificação genética com a autoridade educativa dos pais em relação aos seus filhos.

Habermas afirma que o problema é que a liberdade “eugênica” dos pais poderia entrar em conflito com a liberdade ética dos filhos. Pois o jovem modificado geneticamente um dia descobrirá o próprio corpo como algo tecnicamente produzido e viria a saber que outros lhe projetaram, modificando suas características genéticas segundo os seus gostos e expectativas. A perspectiva do “ser produzido” substituiria assim a perspectiva do saber-se um organismo gerado espontaneamente.

Contudo, a liberdade eugênica dos pais tem a ressalva de não poder colidir com a liberdade ética dos filhos. Os defensores da eugenia liberal tranquilizam-se com o fato de que as disposições genéticas sempre interagem com o ambiente de modo contingente e se transformam em propriedades dos fenótipos de forma não-linear. Por essa razão, uma programação genética tampouco significa uma não-admissibilidade de modificação dos futuros projetos de vida da pessoa programada. [...] Esse argumento depende de um paralelismo controverso, que se apoia no nivelamento da diferença entre o que cresceu naturalmente e o que foi fabricado, entre o subjetivo e o objetivo (HABERMAS, 2010, p. 69-70).

Habermas cita Hans Jonas e diz que as alterações genéticas seriam como a vingança da natureza em relação ao homem, que desde o início da modernidade procurou dominá-la.

O ponto de fuga desse desenvolvimento é caracterizado por Jonas da seguinte forma: “Enquanto dominada tecnicamente, a natureza volta agora a incluir o homem, que (até então) havia se contraposto a ela na técnica como dominador”. Com as intervenções na genética humana, a dominação da natureza transforma-se num ato de autodominação, que altera nossa autocompreensão ética da espécie – e que *poderia* afetar condições necessárias para uma conduta de vida autônoma e uma compreensão universalista da moral. Jonas expressa essa inquietação com a seguinte questão: “Mas de quem é esse poder – e sobre quem ou o quê? Obviamente, trata-se do poder atual sobre o que está por vir, que são os objetos indefesos de decisões prévias, tomadas pelos projetistas de hoje. O reverso do poder atual é a servidão posterior dos vivos em relação aos mortos” (HABERMAS, 2004, p. 66-67; JONAS, 1985, p. 165).

Segundo Habermas, a falta da distinção entre o “espontâneo” e o “artificial” incidiria sobre a modalidade existencial de modo negativo. Uma relação deste tipo entre pais e filhos não seria justa e equitativa, mas se aproximaria muito do tipo de relação entre “criador” e “criatura”, entre “consumidores” e sua “mercadoria”. A ausência da distinção entre o “espontâneo” e o “artificial” em relação ao mesmo corpo humano poderia incidir de modo negativo na forma de se compreender a própria existência.

Segundo Habermas, as intervenções eugênicas colocariam a liberdade de “serem-si-mesmos” em grave risco, particularmente no que se refere:

a) ao caráter de não instrumentalidade da pessoa humana, fortemente afirmado por Kant; assim, a outra pessoa deixaria de ser um “fim em si” e se converteria em objeto de manipulação e instrumento para se alcançar um fim decidido por outro; desse modo, o “eu” da pessoa não poderia ser considerado autônomo; o homem manipulado não seria “autor” da sua vida, mas um mero “executor” de projetos alheios (HABERMAS, 2010, p. 76-77);

b) à necessidade da pessoa se identificar com o próprio corpo: isso não ocorreria quando ela se descobrisse não como o resultado de um processo natural, mas de uma produção técnica querida e conduzida por outros sujeitos humanos (HABERMAS, 2010, p. 80);

c) à liberdade pessoal: a qual está vinculada à possibilidade de iniciativa, à liberdade de ser início de ações, e não apenas “repetidor” de processos. A possibilidade de iniciar tem na “natalidade” a sua origem e expressão fundamental, como defendia H. Arendt (1959). De fato, por causa do nascimento, os homens deveriam se reconhecer como iguais; com a natalidade ocorre o encontro da casualidade da natureza com a liberdade do espírito, de forma que ninguém deveria ser programado, melhorado de forma a corresponder a intenções de outros (HABERMAS, 2010, p. 80-81).

## O equívoco da manipulação genética

A vida humana, enquanto tal e em todas as suas fases, deve ser reconhecida como um bem inviolável, de forma que se deveria garantir ao embrião a plena tutela moral e jurídica. Esse bem concreto, a vida humana, precisa Habermas, não pode ser comparado com outros bens morais, tais como a liberdade, a democracia, o progresso econômico, o avanço científico, o interesse da nação, o desejo de ter um filho saudável etc. De fato, a vida humana não pode ser instrumentalizada, nem antes do nascimento, nem depois da morte.

Habermas apresenta argumentos sólidos: a) uma intervenção genética melhorativa seria imoral, pois determinaria a objetivação da natureza e violaria a liberdade do nascituro, ao qual não é possível pressupor o consentimento; b) uma alteração genética melhorativa deixaria “muda” e fixada geneticamente as preferências dos pais, e um implícito plano de vida para o filho que tiver o genoma manipulado; c) aceitar a genética melhorativa implicaria a renúncia à moralização da natureza humana, à autonomia das futuras gerações e ao direito de decidir sobre si mesmas, gerando assim novas desigualdade entre os homens devido ao seu nascimento e valor; d) a autonomia, a igualdade e a “liberdade-de-serem-si-mesmos” são fundamentos da modernidade e do Estado liberal enquanto tal, e tudo isso ficaria ameaçado pela eugenia positiva.

Por causa disso, Habermas defende que a genética humana deve ser considerada um bem inviolável. Isso implicaria a tutela moral e jurídica plena do embrião humano, em todas as suas fases. Com efeito, não é possível admitir uma instrumentalização do ser humano nem antes do nascimento, nem no momento próximo à morte. Fazê-lo implicaria uma mudança no nosso ser moral, na nossa identidade mais profunda.

Para Habermas, tanto na diagnose pré-implante seletiva, quanto na experimentação com embriões, a vida humana é objetivada e tratada como instrumento para a vida de outros, sem que seja possível supor um seu consentimento “antecipado” do ser utilizado. Isso pode alterar a nossa configuração moral e prejudicar toda a sociedade. De fato, se essas práticas se tornarem comuns, o homem teria se acostumado a tratar os demais como uma coisa, um mero instrumento, rompendo assim as bases da modernidade ocidental: a universalidade do caráter ético e a defesa autêntica da liberdade.

A partir dessa perspectiva, ambas as inovações controversas nos mostram, já no estágio inicial, como nosso modo de vida poderia ser alterado, caso as intervenções da técnica genética para alteração de características fossem totalmente emancipadas do contexto de uma atividade terapêutica voltada para o indivíduo e se tornassem *habituais*. Nesse caso, não se pode mais excluir o fato de que, com as intervenções eugênicas de aperfeiçoamento, intenções “alheias”, geneticamente estabelecidas, apropriem-se da história de vida das

peças programadas. Nessas intenções, realizadas de modo instrumental, não estão manifestadas as pessoas, diante das quais os indivíduos afetados poderiam se posicionar como interlocutores. Por essa razão, saber se e como tal ato reificante afeta nosso poder ser si mesmo e nosso relacionamento para com os outros é uma questão inquietante. Conseguiremos ainda continuar a nos compreender como pessoas, sem exceção, como se tivessem nascido sob as mesmas condições? Com isso, entram em jogo dois pressupostos essenciais da ética da espécie, relativos à nossa autocompreensão moral (HABERMAS, 2010, p. 99-100).

A manipulação genética seria, pois, a manifestação mais patente da “coisificação” e instrumentalização do ser humano. E se nos acostumamos a isso, deixamos de considerá-los como autênticas pessoas e destruimos o nosso caráter moral. Por fim, surge a pergunta: por que o homem deve se preocupar com manter a sua vida moral? Não seria melhor lutar por uma sociedade livre, sem “tabus”, sem deveres e obrigações morais? Habermas dá uma resposta alarmante a essas questões:

Sem aquilo que move os sentimentos morais da obrigação e da culpa, da censura e do perdão, sem o sentimento de libertação conferido pelo respeito moral, sem a sensação gratificante proporcionada pelo apoio solidário e sem a opressão da falha moral, sem a “amabilidade” que nos permite abordar situações de conflito e contradição com o mínimo de civilidade, perceberíamos necessariamente – e é assim que ainda pensamos – o universo povoado pelos seres humanos como algo insuportável. A vida no vácuo moral, numa forma de vida que não conheceria nem mais um cinismo moral, não valeria a pena. Esse julgamento exprime simplesmente o “impulso” de se preferir uma existência da dignidade humana à frieza de uma forma de vida insensível às considerações morais. Com esse mesmo impulso explica-se a transição histórica para o nível pós-tradicional da consciência moral, que se repete na ortogênese (HABERMAS, 2010, p. 100-101).

## Considerações finais

A argumentação de Habermas é séria, rigorosa, filosófica, segundo os parâmetros da filosofia moderna e contemporânea. Segundo o seu propósito, é uma argumentação “pós-metafísica” e “pós-teológica”. Essa é a grande força da sua argumentação. Porém, podemos suspeitar que aqui esteja também a sua debilidade: é realmente possível falar de dignidade e inviolabilidade da vida humana de modo definitivo, sem partirmos de pressupostos metafísicos? Sem o reconhecimento de uma realidade substancial, sem a afirmação de uma lei natural, o Direito e a democracia podem realmente assegurar a inviolabilidade da vida humana? A interação comunicativa é suficiente para

prover normas de proteção efetivas? Cremos que isso não seja possível, e a argumentação metafísica, disponível ao diálogo com as grandes tradições teológicas, pode enriquecer o debate ético e político atual. De qualquer modo, vale a pena ressaltar o que há de valioso na argumentação de Habermas.

Habermas trata em *O futuro da natureza humana* o tema da dignidade da vida humana. Concentra-se na discussão ética sobre a possibilidade de experimentação com embriões humanos. Estão relacionados com esse tema a possibilidade de se fazer uma diagnose embrionária com fins seletivos, a manipulação genética, isto é, a possibilidade de se “confeccionar” o filho segundo a vontade dos pais, buscando não apenas eliminar doenças, mas certas qualidades “naturais”. Este tipo de intervenção é o que Habermas chama de “eugenia ativa”. Além disso, há a pergunta sobre a possibilidade de se criar embriões como depósito de células a serem aplicadas em filhos nascidos ou com o fim de elaborar pesquisas científicas. O ponto central da discussão é a questão da inviolabilidade da pessoa e do seu corpo natural.

Habermas observa que a diagnose embrionária teve um início tipicamente terapêutico; atualmente, porém, é feita com uma finalidade eugênica, ou seja, como o propósito de melhorar a natureza. Ele distingue assim a eugenia passiva da ativa: a primeira seria terapêutica; a última permitiria a mutação do corpo humano, com a conseqüente configuração corporal pela vontade de terceiros, sem que se preveja o consentimento do ser modificado. Para Habermas, isso altera a configuração moral da pessoa.

Para ele “pessoa” implica duas características: a individuação biológica (DNA) e o ato de socialização. Com isso ele quer afirmar que a natureza humana é essencialmente relacional, algo difícil de ser negado; para ele, o ser humano precisa participar de comunidade comunicativa para ser considerado “pessoa”, sujeito de direitos e deveres.

Habermas afirma que o nascituro goza de direitos e é um sujeito moral; não tem ainda deveres, mas é verdadeiro sujeito de direitos. Não é tratado como uma futura pessoa, mas como pessoa, a quem é dirigida a palavra. De forma que deveriam se identificar a dignidade da vida humana e a dignidade garantida legalmente a toda pessoa humana. Parece haver aqui uma inconsistência em seu pensamento, ao não reconhecer a personalidade inata e imediata do recém-nascido, ao mesmo tempo em que o considera sujeito de direitos.

Robert Spaemann (2015), de modo similar a Habermas, observa que os pais se comunicam com o filho e o tratam como pessoa desde o início. A partir disso, conclui, de modo mais sólido que Habermas, que o recém-nascido é pessoa independentemente de qualquer reconhecimento posterior. Antes, o reconhecimento é exigido pela realidade da personalidade, presente

em um sujeito pertencente à espécie humana.

Segundo Habermas, a eugenia ativa contraria a liberdade ética, entendida como a liberdade-de-ser-si-mesmo, a qual constitui um dos fundamentos do Estado moderno, e por isso deve ser proibida. De fato, esse tipo de eugenia permitiria atos irreversíveis que impediriam ao homem perceber-se como o único autor de sua vida. A liberdade-de-serem-si-mesmos e a igualdade dos homens perante a lei são dois fundamentos do Estado constitucional (não-confessional) moderno, e são colocados em risco pela eugenia ativa. De fato, a liberdade dos pais que “configuram” o filho é maior do que a dos filhos que foram configurados. Em linguagem habermasiana, a eugenia ativa gera relações assimétricas entre pais e filhos.

Habermas defende assim a universalidade do direito. A sua argumentação parte da segunda afirmação do imperativo categórico de Kant, segundo a qual a pessoa não pode ser instrumentalizada, somada à primeira afirmação, da universalidade das condutas éticas. A pessoa é considerada, assim, sempre um sujeito, e nunca um objeto. A eugenia ativa nega isso, ao tratar o outro como objeto, como mera “natureza” a ser dominada.

A liberdade-de-ser-si-mesmo afirma a excelência de cada pessoa, e não só a do sistema (como em Hegel). Essa liberdade seria destruída pelas modificações genéticas, juntamente com a distinção entre o espontâneo e o artificial. Isso seria a “vingança” da natureza sobre o homem. Na modernidade, com efeito, o homem lutou para dominar a natureza; a eugenia ativa permitiria à natureza dominar o homem. Além disso, a mentalidade eugênica considera os filhos como uma criatura ou mera mercadoria. Esses passariam a ser “produzidos” segundo as normas do mercado. A pessoa seria de tal modo instrumentalizada que não seria mais o autor da própria biografia, mas o mero executor de processos de terceiros. Nesse caso, não seria mais identificada com o próprio corpo. Segundo Habermas, isso limitaria a iniciativa das pessoas, que começa precisamente com a natalidade.

De forma que o embrião deve ser protegido e não poderia ser permitidas aplicações eugenéticas sobre o mesmo. Deve ser afirmado, portanto, que toda vida humana tem a mesma dignidade e é sujeito de direitos. A vida humana é um bem primário, que não está no mesmo nível dos demais bens sociais, pois é anterior a eles. E ela não pode jamais ser jamais instrumentalizada. De forma que a diagnose pré-implante com fins seletivos e a experimentação com embriões são contrários à dignidade da via humana e ao mesmo Estado democrático moderno. São atos que “coisificam” o ser humano e destroem o seu caráter moral. E, sem o caráter moral, o universo humano seria insuportável, no qual não valeria a pena viver.

## Referências

ARENDDT, H. *Vita Activa*. München: [s. n.], 1959

DÍAZ-DE-TERÁN-VELASCO, M. C. J. Habermas. El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal? *Persona y derecho*, n. 46, p. 462-466, 2002. Disponível em: <https://hdl.handle.net/10171/13926>. Acesso em: 20 fev. 2023.

FELDHAUS, C. O Futuro da Natureza Humana de Jürgen Habermas: Um comentário. *ethic@*, Florianópolis, 4, n. 3, 2005. 309-319. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/20241/18613>. Acesso em: 1 abril 2023.

JONAS, H. *Technik, Medizin und Eugenik*. Frankfurt am Main: [s. n.], 1985.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Lisboa: Edições 70, 2007.

SPAEMANN, R. *Pessoas: ensaios sobre a diferença entre algo e alguém*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Unisinos, 2015.

Recebido em: 13 de março de 2023.

Aprovado em: 20 de maio de 2023.