



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
PRÓ-REITORIA DE ENSINO E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



**EUGENIA LIBERAL E DIGNIDADE DA VIDA HUMANA: UMA
INVESTIGAÇÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS
SOBRE AS BIOTECNIAS**

MARCONDES GOMES DE ARAÚJO

Teresina (PI)

Maio / 2024

MARCONDES GOMES DE ARAÚJO

**EUGENIA LIBERAL E DIGNIDADE DA VIDA HUMANA: UMA
INVESTIGAÇÃO A PARTIR DO PENSAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS
SOBRE AS BIOTECNIAS**

Qualificação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí (PGFIL) como parte integrante dos requisitos para a defesa de dissertação.

ORIENTADOR: PROF. DR. MAURÍCIO FERNANDES DA SILVA

Teresina (PI)

Maio – 2024

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Comunitária Jornalista Carlos Castello Branco
Divisão de Representação da Informação

A663e Araújo, Marcondes Gomes de,
Eugenia liberal e dignidade da vida humana : uma
investigação a partir do pensamento de Jürgen Habermas sobre
as biotecnias / Marcondes Gomes de Araújo. – 2024.
183 f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Piauí,
Centro de Ciências Humanas e Letras, Programa de Pós-
Graduação em Filosofia, Teresina, 2024.
"Orientador : Prof. Dr. Maurício Fernandes da Silva."

1, Eugenia liberal. 2, Dignidade, 3, Autocompreensão ética,
4. Biotécnicas. I. Silva, Maurício Fernandes da. II. Título.

CDD 179.7

Bibliotecário: Gésio dos Santos Barros – CRB3/1469

Autorizo, somente para finalidades acadêmicas e científicas, a reprodução total ou parcial desta dissertação, estritamente condicionada à citação da fonte.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Mauricio Fernandes da Silva (UFPI/PPGFIL)
Orientador

Prof. Dr. Francisco Jozivan Guedes de Lima (UFPI)
Examinador Interno ao Programa

Prof. Dr. Wesley Fernandes Araújo Freire (UFMA)
Examinador Externo ao Programa

DEDICATÓRIA

Sozinho nada seria possível, por isso devo gratidão a muitas pessoas, principalmente essas listadas abaixo:

- Aos meus pais, Wilson Cordeiro de Araújo e Violante Gomes de Araújo por terem me fornecido todo o suporte e educação para chegar até aqui;
- À minha esposa, Silvana Monte, pelo incentivo e tolerância com os dias e horas subtraídas de sua convivência;
- Às minhas três filhas Maryna Christians, Cinara lane e Renata Ohana, pela força e entusiasmo de meus projetos pessoais de vida;
- Aos meus sete irmãos, sempre vibrantes e entusiastas de minhas conquistas;
- Ao meu orientador, Maurício Fernandes, pela cortesia, gentileza, compreensão com todas as dificuldades que passei durante a realização dessa dissertação e seu apoio irrestrito;
- E à UFPI, instituição de excelência de ensino, a qual devo grande parte de minha formação acadêmica e aprimoramento profissional.

“Lute com determinação, abrace a vida com paixão, perca com classe e vença com ousadia, porque o mundo pertence a quem se atreve e a vida é muito bela para ser insignificante”.

(Charles Chaplin)

SUMÁRIO

Resumo	07
Introdução	08
1 LOCALIZANDO O PROBLEMA DAS BIOTÉCNICAS	13
1.1 Eugenia negativa e eugenia positiva	13
1.2 Disponibilidade e Indisponibilidade da Natureza Humana.....	28
1.3 Eugenia Liberal e o Futuro da Espécie	36
2. O POSICIONAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS.....	45
2.1 Moralização da natureza humana	45
2.2 Dignidade da Natureza Humana e autocompreensão ética da espécie	57
2.2.1. Dignidade da pessoa humana em Habermas e seus reflexos	68
2.2.2. Reflexos da dignidade da pessoa humana no Direito	75
2.2.3. Meditando sobre uma reconstrução do pensamento de Habermas	85
2.3. Aspectos da eugenia liberal e o conflito bioconservador	91
2.3.1. O Problema do Transumanismo	102
2.3.2. Eugenia liberal e aprimoramento cognitivo	123
2.3.3. Considerações sobre as imagens morais.....	128
3. RESSACRALIZAÇÃO DA NATUREZA HUMANA	142
3.1 Ressacralização e Moralização	142
3.2 Ressacralização Satisfatória	148
3.3 Ética e Deontologia	156
3.3.1 Bioética preditiva e aprimoramento humano.....	166
Considerações finais	175
Referências	181

RESUMO

Este trabalho pretende demonstrar os possíveis efeitos da eugenia liberal e de como as consequências de uma manipulação genética pode interferir no futuro da sociedade, podendo criar uma geração seletiva de pessoas, ferindo os princípios da dignidade humana. O campo normativo também ainda resiste aos ditames morais que estão pressionados por algumas comunidades científicas e o apelo mercadológico da indústria, principalmente a farmacêutica. Enquanto os cientistas pregam que os avanços das pesquisas de manipulação genética poderão contribuir para a melhoria da qualidade de vida das futuras gerações, resiste a preocupação que referidas investigações possam trazer consequências que ferem a moral e desafiam a justiça. Através dos postulados de Jürgen Habermas essa realidade é questionada, podendo tomar rumos desafiadores para as futuras gerações. Porém, sua visão será confrontada com as propostas da eugenia liberal, sobretudo entre pós-humanistas e transumanistas, buscando um debate de ideias que ainda tem muito a render na Filosofia. O texto está dividido em três capítulos. No primeiro, tratar-se-á das frontais diferenças entre eugenia positiva e eugenia negativa e suas possíveis sequelas no futuro, colocando o debate sobre a indisponibilidade da natureza humana. No segundo capítulo, colhe-se de posicionamentos de filósofos contrários à eugenia liberal para fundamentar a moralização da natureza humana que alicerça a dignidade humana e a autocompreensão ética da espécie, ao tempo em que se expande o discurso da defesa liberal rumo à pós-humanidade. O terceiro capítulo traz a guinada habermasiana no sentido da ressacralização da natureza humana e os recursos que ainda dispõe a bioética para viabilizar o controle da escalada progressiva da eugenia liberal.

Palavras-chave: Eugenia liberal. Dignidade. Autocompreensão ética. Biotécnicas.

ABSTRACT

This work aims to demonstrate the possible effects of liberal eugenics and how the consequences of genetic manipulation can interfere with the future of society, creating a selective generation of people, violating the principles of human dignity. The normative field also still resists the moral dictates that are pressured by some scientific communities and the marketing appeal of the industry, especially pharmaceuticals. While scientists preach that advances in genetic manipulation research could contribute to improving the quality of life of future generations, there remains concern that such investigations could bring consequences that harm morality and challenge justice. Through Jürgen Habermas' postulates, this reality is questioned, and may take challenging directions for future generations. However, his vision will be confronted with the proposals of liberal eugenics, especially among post-humanists and transhumanists, seeking a debate of ideas that still has a lot to yield in Philosophy. The text is divided into three chapters. The first will deal with the frontal differences between positive eugenics and negative eugenics and their possible consequences in the future, raising the debate about the unavailability of human nature. In the second chapter, the positions of philosophers opposed to liberal eugenics are taken to substantiate the moralization of human nature that underpins human dignity and the ethical self-understanding of the species, at the same time as the discourse of liberal defense towards post-humanity expands. . The third chapter brings the Habermasian turn towards the resacralization of human nature and the resources that bioethics still has at its disposal to enable control of the progressive escalation of liberal eugenics.

Keywords: Liberal eugenics. Dignity. Ethical self-understanding. Biotechniques.

INTRODUÇÃO

A preocupação com os melhoramentos de técnicas que facilitem o trabalho do homem vem de muito longe na história da humanidade. Sempre houve quem se detivesse na busca de aperfeiçoar técnicas, instrumentos ou mesmo o vigor físico no sentido de desenvolver alguma atividade cotidiana ou mesmo de depreender-se empiricamente sobre os fenômenos da natureza com a finalidade de alcançar avanços daquilo que se dispunha ao seu tempo. Não de hoje que se fala que o homem é um animal constantemente insatisfeito e essa insatisfação é geradora de progresso, na medida em que ele se imbuí na perspectiva de constante aprimoramento.

Essa curiosidade e esse afã de galgar novos patamares parece repousar na dinâmica da mente humana que cotidianamente atua no intento de produzir novas descobertas e inovações que, ainda que não lhe favoreça no âmbito da individualidade, poderá gerar ganhos substanciais naquelas áreas nas quais estão mais afetos. Nesse sentido, em todas as áreas do conhecimento estamos diariamente verificando alterações que adentram nossas vidas sem que sequer percebamos, porém, nos conduz à condição de certa dependência de suas utilidades.

A pesquisa, portanto, é o motor dessas transformações e atua, como dito, nos diversos setores da atividade humana. Ao longo dos anos os investigadores foram se aperfeiçoando em suas técnicas e se especializando nas áreas do conhecimento, paulatinamente tornando essa prática uma profissão e, mais que isso, uma singela e desmedida devoção. O espírito ativo do pesquisador o envolve de certa maneira que, não raro, ele se entrega ao seu desiderato sem medir as consequências do seu objetivo final. É o espírito do pesquisador.

A medicina é um campo fértil dessas pesquisas e tem na sua prática a exploração de mecanismos que possam, cada vez mais, velar pela saúde física e mental do ser humano, dotando-o das capacidades de resistir aos malefícios que abatem o organismo e também pelo aprimoramento das resistências físico-mentais que possam lhes garantir melhor qualidade de vida. Para isso, entre outros, destacam-se o desenvolvimento de medicamentos e de técnicas cirúrgicas que visam justamente favorecer maior energia ao organismo para propiciar o confronto com os males que possam lhe atingir.

O ensaio que ora propõe-se a desenvolver labora no sentido de refletir justamente sobre essa área das ciências da saúde, especificamente no que se refere aos recursos da engenharia genética atuando sobre os embriões humanos. Esta esfera do conhecimento da medicina sempre comportou polêmicas e despertou preocupações, principalmente no campo da ética e da moral, uma vez que despertou interesses, muitas vezes, alheios aos anseios dos pesquisadores, mas que projetou a sanha de políticos que visavam um controle da sociedade se utilizando das experiências eugênicas para se perpetuar no poder.

Não obstante a isso, desde a muito tempo, no seio dos cientistas, se cogita um ideal de sociedade onde a natureza humana como hoje se apresenta seja substituída por novos agentes dotados de atributos físicos e mentais aperfeiçoados e que possam conceber uma relação social sem as imperfeições que dominam os organismos e as mentes dos indivíduos da atualidade. Para tanto, defendem que os avanços na engenharia genética possam ser suficientes para modificar os embriões humanos e gerar uma espécie de novos seres mais resistentes fisicamente e mais aperfeiçoados de conhecimentos.

Na contramão desse itinerário que se projeta tão nítido e empolgante aos olhos de muitos cientistas, resistem alguns filósofos que veem nesse processo evolutivo a perda de identidade da pessoa humana, a nocividade de um desamparo à autocompreensão do indivíduo como pertencente a uma comunidade de iguais e o desamparo à dignidade da pessoa humana. Refutam essas novas técnicas pelos perigos que possam trazer em termos de desequilíbrio social e prezam pelo debate sobre o controle estatal dos avanços dessas técnicas de melhoramento eugênico. Nessa linha de defesa situam-se os filósofos considerados bioconservadores, a exemplo de Habermas, o qual será o foco central desse trabalho e, de seus estudos, procurar-se-á proceder pelo viés da dignidade, ao tempo em que serão expostas as correntes contrárias ao seu pensamento.

Este trabalho visa refletir sobre o problema da eugenia liberal, buscando justificativas no campo da moral e da ética, que possam motivar subsídios para instruir futuras argumentações que espelhem uma visão mais refletida, de maneira que se eleve um discurso moral onde os princípios de igualdade e de liberdade sejam centrais, a fim de estabelecer um raciocínio que balize com mais precisão o contexto de avaliação da dignidade humana.

Nesse sentido, em um contexto geral, objetiva compreender até que ponto o desenvolvimento científico que controla e manipula os códigos genéticos, através de seu uso não regulamentado, pode causar impactos na autocompreensão normativa de pessoas para agirem de maneira responsável e autônoma. Essa liberdade de agir visando os melhoramentos e aperfeiçoamentos das capacidades dos seres humanos sem quaisquer barreiras de controle estatal poderá incidir em um itinerário, cujas sequelas não se pode dimensionar ou estaríamos a caminhar conscientemente para um viés, cuja natureza humana estaria pendente a transformar-se no seu contexto singular de pessoa e converter a sociedade em um mundo de incertezas?

Noutra dimensão, de sentido mais específico, o estudo analisa os pilares de sustentação filosófica de Habermas no que tange às suas posições refratárias e consensuais à eugenia liberal, ponderando nos estreitos caminhos que repercutem sobre a relação existente entre a dignidade humana e a dignidade da pessoa humana. Esses dois conceitos são substanciais para o horizonte de defesa dos pressupostos de sua tese sobre essa questão.

No mesmo caminho dessas especificidades da leitura habermasiana e no bojo da discussão dos efeitos da eugenia liberal, busca-se discorrer sobre o conflito resultante entre a ética individual e a ética da espécie, em um campo melindroso que permeia a autocompreensão ética e a autocompreensão normativa. O conflito que envolve essas duas direções se adstringe ao desenrolar das alternativas de conceber-se ao advento de uma vida ao acaso ou proceder-se pela via programada do futuro ser humano.

Ainda sobre objetivos específicos a serem alcançados, a presente pesquisa busca adentrar e compreender as concepções habermasianas de eugenia positiva e eugenia negativa, seu posicionamento pessoal sobre cada uma delas, as repercussões que essas duas tendências pendem a ressoar no cotidiano da humanidade e os impactos na natureza do indivíduo, tendo como suporte de entendimento os limites morais da eugenia.

Por último, como pormenor das finalidades mais específicas, examinar-se-á o confronto direto existente entre o pensamento de Habermas no campo da biotecnologia e o conflito direto de suas concepções com os filósofos liberais, também considerados transumanistas.

Os conteúdos da presente pesquisa são desenvolvidos através de referenciais bibliográficos, buscando interpretar as ideias e argumentos de alguns filósofos considerados bioconservadores, os quais sugerem uma linha de pensamento reflexivo das condutas éticas para cientistas e famílias que optem pelas escolhas no campo da manipulação genética. Essas pesquisas e seus possíveis resultados serão comparadas com as concepções de alguns filósofos que defendem a eugenia liberal, de maneira a consumir uma análise interpretativa e dialética dos argumentos de cada vertente, segundo fundamentações éticas e morais.

Nesse sentido, cogita-se de analisar sobre as práticas de manipulação eugênica, confrontando as teorias dos denominados bioconservadores – tendo Jürgen Habermas como filósofo referencial – com as novas concepções de pós-humanidade defendidas por alguns renomados filósofos liberais, buscando explorar as controvérsias entre eles e verificando até onde a dignidade humana pode ser afetada e se seria necessária a intervenção estatal para controlar as pesquisas no campo da biotecnologia.

Para tanto, o primeiro capítulo tratará diretamente das diferenças substanciais que caracterizam a eugenia negativa e a eugenia positiva, consignando ainda um histórico do processo de evolução do pensamento filosófico sobre os efeitos da eugenia considerada nas técnicas de aperfeiçoamento dos pendões da pessoa humana, ao tempo em que também será debatido os reflexos desse contexto na moralização da natureza humana.

No segundo capítulo, apresentar-se-á os elementos que constituem e envolvem a dignidade na sua conceituação específica, tomada como compreensão no campo filosófico e entendimento dos conceitos jurídicos para, após, debater sobre os pressupostos da autocompreensão tomada na sua forma reflexiva e psicológica de posição do indivíduo diante dos desafios que os resultados da eugenia liberal poderão lhe proporcionar. Ainda nesse capítulo, adentrar-se-á nas concepções filosóficas de Habermas sobre a dignidade da pessoa humana, talvez o ponto central de seus estudos sobre os possíveis efeitos da eugenia liberal. Ainda neste capítulo introduzir-se-á o relevante dilema sobre as manipulações genéticas, diante das grandes novidades do transumanismo e seu confronto com o bioconservadorismo, tema que será bem explorado desde sua origem até as perspectivas futuras.

O terceiro capítulo discorrerá sobre as reflexões de Habermas diante de sua guinada rumo a uma ressacralização da natureza humana, momento em que o filósofo alemão se volta para uma valorização dos dogmas morais das religiões e busca contemplá-los no exame das novas discussões éticas sobre os avanços das biotécnicas. No mesmo capítulo, ainda apresentar-se-á uma discussão sobre a dimensão da ética no contexto das atividades profissionais e a possibilidade de uma deontologia que satisfaça os reclamos da moral contemporânea.

1. LOCALIZANDO O PROBLEMA DAS BIOTÉCNICAS

1.1. EUGENIA NEGATIVA E EUGENIA POSITIVA

A palavra eugenia é originária do grego e está associado ao significado de “bem nascido”, provindo do termo “Eu”, que denota “bom” e “Genia”, que diz respeito a “nascimento”. Ela pode ser conceituada como uma corrente de estudos de natureza científica e social, a qual teve origem no final do séc. XIX, tendo sido inicialmente desenvolvida por Francis Galton¹, a partir de seus estudos com o nítido compromisso com melhoramento da raça humana, notadamente quanto aos aspectos físicos (ex.: altura, cor dos olhos, etc.) e os não físicos (ex.: inteligência). Dessa forma, como disciplina científica, cogita de pesquisas o legado genético do homem, para aperfeiçoá-lo gradativamente.

No decorrer da história capitulou para si uma notabilidade negativa, advinda principalmente de sua utilização para finalidades diversas, sobretudo nas experiências do ideário nazista de raça ariana. Contudo, este estudo permanece presente e muito mais fortalecido, a partir de sua aliança com a biotecnologia.

Várias teorias científicas hoje em desenvolvimento tiveram referência a partir desse marco de Galton, a exemplo da teoria da evolução de Darwin, as leis de Gregor Mendel sobre a herança genética, entre outras.

Historicamente é possível dizer que as grandes repercussões do movimento de eugenia teriam sido motivadas por fatores tais como as inquietações das classes mais abastadas da Europa, no início do séc. XX, com sua degeneração racial e, consoante os novos estudos eugênicos, entendia-se que tal processo poderia ser retraído a partir de acasalamentos seletivos. Dessa forma, seria necessário a essa sociedade buscar uma espécie de seleção, a partir dessas novas experiências, a fim de proteger suas futuras gerações de inaptidões biológicas.

Contemporaneamente, a eugenia continua presente em trabalhos e experiências ligadas à reprogénética e, mais recentemente, à engenharia genética e suas repercussões no campo filosófico.

Muitas dúvidas perpassam sobre o controle eugênico e os processos que podem atingir a humanidade, a partir das experiências na reprodução, as quais

levantam vários questionamentos. Muitos deles envolvem, em primeiro plano, preocupações relativas à longevidade, como autoperpetuação, bem como o aperfeiçoamento físico da espécie. Quesitos específicos atinentes ao ideal de beleza ressurgem sempre, em meio às vantagens da conotação terapêutica, relacionando aquelas que produziriam efeitos benéficos no combate a doenças, sejam elas congênitas ou de propensão deletéria para o organismo.

Noutra vereda, também polemizam os rumores sobre o aperfeiçoamento da inteligência já nos embriões, fato esse que aliado à amplitude da longevidade converteria o ser humano em uma nova fórmula de vida, cujas sequelas seriam impossíveis de se projetar, porém, com certeza, bem distinta dos padrões hodiernos.

E caso se evolua no sentido desse novo “homem tecnológico”, como seria o mundo na entressafra entre o novo “*homo qualquer coisa*” e o já existente. Na esteira desse prospecto, seria possível conceber uma relação social sem conflitos, mesmo admitindo uma raça superior? E considerando o advento dessa geração de “pós-humanidade”, será que ela dar-se-ia satisfeita com os preceitos de igualdade social entre ambas? Quais elementos disporíamos para garantir essa suposta, mas necessária igualdade? Ou, nesse momento, buscar-se-ia a guarida da legislação outrora negada ao controle da eugenia?

Uma nova sociedade imaginada diante dessa possível realidade, envolveria controvérsias de várias ordens, mormente no campo moral, posto que estaríamos diante de uma circunstância inexorável de conflito de flagrantes disparidades que remeteriam a uma assunção desequilibrada de uma geração sobre as demais, aniquilando qualquer tendência de pressupostos de igualdade entre as pessoas. Isso apenas como uma visão imediata naquilo que representa um dos maiores valores do contexto moral de uma sociedade. Porém, indubitavelmente, muitos outros também poderiam ser atingidos, mas parece coerente supor que as consequências desse estágio ainda imaginário, marcharia para um processo de elitização e franco desequilíbrio das relações sociais.

Ainda resta outra indagação relativo aos supostos seres híbridos advindos do DNA combinante, sejam eles envolvendo embriões humanos com o de outros animais, sejam eles, convolvendo duas espécies, ou mais, de outros animais.

Alguém poderia contra-argumentar no sentido de que uma nova ordem viria diante de um equilíbrio, onde todos seriam beneficiados e a sociedade do futuro teria mais motivos para ser feliz. O resultado disso colocaria a humanidade ante uma suposta condição de vida, na qual os grandes problemas que permeiam o mundo seriam, bem mais fáceis de serem resolvidos. A ilusão dessa perspectiva talvez esteja desprezando a força da economia de mercado, onde investidores confiam seus recursos financeiros naquilo que efetivamente lhes trará de retorno. É o caso do mercado das patentes, capital intelectual cada vez mais pujante no campo das pesquisas genéticas, inclusive no que tange a indústria de medicamentos e outros controles na área médica. Tal fato, entretanto, a despeito de comportar uma onda liberalista a encher os olhos de seus defensores, poderia resultar em flagrante distorção social, admitindo-se que uma camada de privilegiados ainda resistiria no meio social. Indaga-se, nesse horizonte até onde a força liberal iria, ao contrário de suas práticas, valer-se da força legal para regular esse direito.

Nesse momento cabe distinguir, para efeitos desse estudo, a conceituação habermasiana (2004) que envolve a eugenia negativa – aquela utilizada para coibir doenças, a partir de intervenções terapêuticas -, da denominada eugenia positiva – que tem a finalidade de melhoramento da raça, ou seja, referentes àquelas práticas que visam aperfeiçoar as características naturais da espécie humana, ou mesmo dotá-la de novos atributos. Em sentido geral, segundo o frankfurtiano, quando se fala de eugenia liberal, está-se tratando de um gênero, do qual a eugenia positiva representa uma espécie, de maneira que

“[...] não reconhece um limite entre intervenções terapêuticas e de aperfeiçoamento, mas deixa às preferências individuais dos integrantes do mercado a escolha dos objetivos relativos a intervenções que alteram características” (Habermas, 2004, p. 27).

Na extensão desse sentido, a eugenia negativa, ou clínica, está a indicar aquelas intervenções de natureza genética com finalidade de evitar doenças genéticas graves, desprovida da necessidade de aperfeiçoamento (Habermas, 2004).

Para Habermas (2004), a eugenia positiva, diante de uma visão normativa, vislumbra um sentido que ultrapassa e atinge a liberdade ética da pessoa humana que está sendo manipulada geneticamente, projetando uma espécie de projeto seletivo artificial a gerar pessoas mais aptas e capazes, podendo sua reprodução agilizar o progresso

e aprimoramento de caracteres desejáveis, ao mesmo tempo em que eliminaria aqueles que são indesejáveis.

Nesse compasso, os efeitos da biotecnologia tendem a consentir que a humanidade possa deslocar a fronteira ora existente entre o caráter daquilo que somos, na contrapartida daquilo que apenas podemos aplicar, mas nunca alterar. Representa, como dito no início, uma orla de extremidade limítrofe ao propósito de ser um corpo (opera-se pela causalidade) e ter um corpo (não se exerce pela causalidade)

Estamos em tempos em que tudo se possa imaginar, ou seja, uma grade de alternativas onde tudo parece ser possível a médio prazo. Na contramão dessa euforia, é possível indagar se a legislação pode sucumbir à dignidade do homem, coibindo as investidas liberais, a partir da eugenia positiva, mas o faria com a finalidade de evitar experiências, por exemplo, com os primatas e promover uma evolução intelectual e física de maneira a aproximá-los dos dotes naturais e intelectuais dos homens?

Por outro lado, também é de se indagar que, se as técnicas biológicas de cunho liberal progredirem nessa ordem, podendo chegar-se ao controle dos sentimentos humanos, o que seria possível ocorrer caso essas técnicas desenvolvam em maior escala o sentimento de ambição humana nesses novos possíveis “homens tecnológicos”? E ainda, diante desse contexto, esse sentimento desenvolvido, sendo privilégios de alguns não convergiria para um desequilíbrio bastante comprometedor? Os novos programas de computadores, com capacidade de armazenamento de dados em novos hardwares, já podem ser capazes de processar, no âmbito da pesquisa científica, bastante informações, podendo consumir em apenas uma hora, tudo aquilo que há pouco tempo atrás, se levava dias em termos de codificação de DNA. Nesse caso, o recorte do sentimento humano não estaria afastado dessa extensão de pesquisa específica.

Muitas outras intenções podem reforçar nossas preocupações com o futuro, como no caso de experiências que possam estimular hormônios de crescimento para se chegar a uma vida adulta mais rápido, tal como fazem com os alimentos para as aves de granja, e, no caso humano, estar-se-ia a desqualificar o processo de infância do homem. Na mesma ordem de pensamento, seria bem trivial vislumbrar a possibilidade de escolha prévia do sexo dos futuros bebês, operando-se, por

consequente, uma suposta realidade onde alguma das duas vertentes teria sua genitália convolada com aquela que, na opinião geral, represente maior capacidade de sobrevivência e enfrentamento dos problemas cotidianos. Aqui não há que se referir a qualquer preconceito machista, mas o sexo feminino tradicionalmente recebe a alcunha popular de “sexo frágil” não é à toa. Ademais disso, até onde uma tendência maior de seleção de determinado sexo poderia interferir no equilíbrio da procriação natural? Isto é, caso no futuro ainda seja necessário copulação ou genes de um sexo para unir-se ao oposto e fecundar um ser humano...

Os recursos dessa empreitada eugênica, já bastante implementada no reino vegetal, pode ainda nos trazer outras aflições quando convergir para a convolação de seres híbridos (ex: primata e homem). Essa também é uma perspectiva que reacende o espírito aventureiro dos cientistas e não estaremos tão distantes de acalentar uma combinação dos pendores mais sensíveis, marcantes e específicos de cada espécie para a criação de um novo espécime, cujas características e qualidades ainda não podemos decifrar. A expectativa de envolvimento entre duas espécies, por si, já traz uma preocupação eminente, porém se estendermos o raciocínio para a mutação envolvendo mais de duas espécies para a criação de um novo ser compatível, então realmente deveremos repensar que porvir poderemos deixar para as futuras gerações.

Percebe-se que hodiernamente o manuseio dos recursos genéticos se apresenta como um trabalho banal e rotineiro nos laboratórios espalhados pelo mundo. Medicamentos como a insulina são fabricados a partir de elementos biológicos colhidos de alguns animais, podendo mesmo alguns deles serem passíveis de intervenção em doenças cancerígenas. Hormônios de crescimento têm sido inseridos em alguns animais para dar-lhes propriedade de crescimento prematuro e rápido. A preocupação, contudo, ainda reside em que tais recursos também sejam implementados no ser humano, podendo-se conceber criaturas seriadas com especialidades que os distingam em performance dos demais humanos.

Diante disso, resiste uma preocupação de que o homem, a despeito de agir involuntariamente, não estaria buscando recriar a natureza, mesmo que no sentido de reputar, ele mesmo, que esta natureza seria imperfeita e esteja, a seu modo, tentando modificá-la a partir de seus dotes técnico-científicos? Evidente que todas essas

questões implicam diretamente em quebra de padrões éticos e também teológicos, mas este tem uma configuração bem particular. Porém, apesar desses temores, é crível acreditar que o aparato da engenharia genética não pode ser considerado nefasto em si mesmo. Imaginar isso seria extrapolar o senso de desenvolvimento e progresso que a ciência médica propiciou à humanidade ao longo dos séculos. Assim, haveremos de considerar que o intuito particular que cada cientista alimenta em seus projetos é que devem ser objeto de consideração. O que se verifica na prática é que atualmente padecemos da falta de uma espécie de controle externo que possa estimar o intento de cada pesquisa científica. Enfim, algo que pudesse avaliar até onde o indivíduo humano tem o condão de assenhorar-se do controle dos fenômenos naturais, especialmente em se tratando do monitoramento da vida humana.

Via de regra o sentimento comum tem um condão fatalista, no sentido de que, caso alguém venha a nascer provido de alguma incorreção genética, imaginarmos tratar-se de uma adversidade fortuita ou creditada às mazelas ocultas do destino e que somente Deus poderia resolver essa questão. Evidente que, diante das evoluções científicas operadas ao longo dos anos, a sociedade razoavelmente esclarecida, já absorveu que alguns problemas podem ser revolvidos com ajuda médica. Problemas corriqueiros como dificuldade na visão, arritmia cardíaca e problemas renais, entre outros, podem ser perfeitamente corrigidos através de intervenções terapêuticas, mesmo em se tratando de anomalia genética. Nesse caso, entende-se que se a humanidade pretende viver e conviver em harmonia consigo e provida dos recursos que fazem os indivíduos produzir naturalmente em razoáveis condições de paridade nos seus afazeres cotidianos, é crível que possa se beneficiar das terapias genéticas para acudir àqueles que tenham anomalias que necessitem desses recursos. Aqui a engenharia genética tem relevante papel e, atuando no socorro dessas carências, escancara sua face humanista, seja produzindo insulina, vacinas e/ou outros recursos que a medicina já dispõe, seja intervindo no embrião humano para erradicar potenciais anomalias. Essa é uma realidade que não assusta, que é recorrente e que efetivamente contribui para uma espécie de controle de funcionalidade do cotidiano da sociedade.

A outra questão que de certa forma aflige aos clamores públicos, reside no fato dessa mesma engenharia genética optar por aspirar a produzir seres humanos seriados e sob medida, engendrando a elevação de uma raça de super-homens,

dotados de atributos especiais que possam até dominar as forças produtivas, restringindo essas mesmas peculiaridades aos demais seres humanos naturais. Uma recriação tendenciosa e manipuladora dos demais indivíduos. Sem demérito aos avanços científicos, do ponto de vista moral e ético, não se vislumbra, até então, justificativa razoável para conceber a criação desse novo mundo. Há que se entender que a manipulação genética exercida em favor do homem se apresenta como aceitável e bem-vinda, mas fora desses padrões merece uma avaliação moral e, quem sabe, até uma intervenção regulamentadora.

Diante de todo aparato de conhecimento científico atual, alinhado aos recursos técnicos manipuláveis por via da computação, alguns cientistas acreditam ser possível criar uma nova vida, pois se esses conhecimentos são capazes de remediar as agruras recuperáveis pelas vias terapêuticas, também serão aptos a conduzir a outros patamares mais desafiadores. A preocupação resiste em que, sendo o homem o único animal conhecido, cuja razão é capaz de alterar a matéria viva satisfatoriamente, ele também estará habilitado a manipular sua própria evolução a partir dos seus desejos e aspirações.

Este homem racional, ao contrário dos outros animais, está qualificado para controlar as mutações genéticas, eliminar as condições fortuitas de sua evolução e, com isso, ter o poder de administrar seu próprio destino e os avanços científicos poderão levá-lo a alcançar esse propósito. Na prática, alguns cientistas se encontram, além de prontos para esses novos desafios, também estão inquietos para atuarem nesse objetivo, por entenderem que essa oportunidade represente a conquista de um legado que por direito lhes pertence. Para eles, doravante nada mais será imutável e no centro desse domínio estará o próprio homem, o grande e poderoso senhor dessas transformações. Concebem uma determinação de que, no campo da ciência, tudo que pode ser feito, deve ser realizado, diante de um conceito no qual os diagnósticos de natureza técnica tendem a sobrepor as considerações de ordem moral e acomodando a crença de que qualquer novo conhecimento terá sempre uma finalidade útil, esquivando-se, contudo, de admitir que a ciência e suas novas técnicas foge de uma realidade profunda que não nos permite ainda um conhecimento acentuado daquilo que somos levados a acreditar até o momento.

Para outra vertente de análise dessa possível e promissora realidade, não existe qualquer visão auspiciosa que se possa vangloriar. Na contramão desse

entendimento, resiste, sim, muito com o que se preocupar, pois estamos diante de um aparente cenário desumanizante que precisa ser guerreado ferrenhamente para não prosperar, pois este poder disponível aos atrevidos cientistas pode se constituir num delírio bastante arriscado e incerto. Nada indicaria um corolário de melhorias para a vida humana, restando uma incógnita sem um controle de que se possa garantir segurança e à mercê da ganância de alguns poucos cientistas que insistem em buscar uma supremacia de humanóides fabricados em laboratórios, cujos riscos de sua criação não são possíveis ainda dimensionar as consequências.

Na primeira metade dos anos 80 do século XX isso já era um grande temor, fazendo com que cientistas como a Dr^a June Goodfield, vestisse o manto da preocupação com esse perigoso movimento biotecnológico, alertando aos novos e afobados cientistas o seguinte:

Os novos cientistas já não podem contar a priori com a boa vontade pública, muito menos com os cofres cheios de dinheiro que os cientistas dos velhos tempos tinham à sua disposição. Eles já não podem descartar-se das perguntas sobre as utilidades da Ciência encerrando-se numa torre de marfim ou alegando a “neutralidade” do conhecimento científico. O paradoxo é fascinante: os sucessos da pesquisa biomédica levaram os cientistas a se aproximarem cada vez mais das questões sobre a autonomia e os direitos dos seres humanos, e essas questões desafiam agora os valores intrínsecos do trabalho científico. (GOODFIELD, 1994, p. 36).

Esta cientista, historiadora e escritora britânica, tendo participado diretamente de algumas pesquisas sobre o tema, também já advertia para

Os perigos dessas novas técnicas não se restringem unicamente à possibilidade de ocorrer algum dano fisiológico individual. Servindo como uma silenciosa arma de guerra bacteriológica os germes patogênicos recém-criados talvez sejam menos dispendiosos e mais fáceis de obter. Não sabemos ao certo (...) a questão toda da terapia dos genes e das manipulações genéticas em plantas e animais também cria novas questões, e os inegáveis benefícios científicos que as novas técnicas vão trazer têm de ser postos em confronto com os problemas morais e éticos que surgirão. Esse novo século científico viu o advento da bomba atômica e do napalm; de novas cepas de arroz; viu a descida na Lua e o Concorde; as vacinas e a erradicação da varíola. Estarão as consequências das pesquisas do DNA recombinante em pé de igualdade com esses notáveis eventos do passado? Certamente a perspectiva de criar novas espécies provocou em alguns cientistas e outros tantos leigos os mesmos escrúpulos e angústias que afligiram Charles Darwin quando se deu conta das consequências de sua teoria: ‘É o mesmo que confessar um crime’. Os problemas que enfrentamos agora são semelhantes aos de Darwin, ao verificarmos que mais uma vez somos chamados a colocar na balança de um lado as questões científicas, e de outro, os problemas morais, éticos e até mesmo espirituais. Entretanto, de uma certa maneira, enfrentamos agora uma situação muito mais assustadora que Darwin jamais poderia ter imaginado. As espécies – ele verificou – podem mudar. E nós, por nosso lado, verificamos que as espécies podem não apenas mudar como também ser criadas – com o homem no papel de seu Criador. As consequências desse fato serão

irreversíveis. E então... em que ficamos? Lavamos avante ou não as experiências? (GOODFIELD, pág. 39-40).

Ao concluir, ela ainda ressalta que essa indagação talvez já esteja despontando tarde demais, pois certamente os primeiros passos teriam sido dados no sentido de criação de espécies totalmente novas. Isso sem falar nas moléculas. A ilustre cientista londrina, embora refletindo sobre essas questões nos anos 70-80 do século XX, arremete para uma aflição que ainda permanece perene na atualidade. Diz ela:

A questão realmente relevante está em apurar a sensibilidade ética coletiva da sociedade. Estamos falando do problema mais sério de todos: o estabelecimento de um novo clima moral em que bastariam as sanções sociais para impedir a aplicação em vasta escala de uma tecnologia inumana por qualquer pessoa – cientista ou fabricantes, psico-cirurgiões ou publicitários. Faríamos bem em deixar de nos assustarmos com visões fantasiosas de perversos Franckensteins criando uma nova ordem no mundo. Os perigos e ameaças reais são menos numerosas, porém mais prováveis e igualmente assustadoras. A aplicação efetiva de uma tecnologia num único ser humano quer seja e que não traga a ele nenhum benefício – é esse o verdadeiro mal. O cientista ou político, e na verdade quem quer que, agindo em seu próprio interesse, faça algo que afronte a integridade e a dignidade de outrem – essa é a pessoa contra a qual nos devemos pôr em guarda, contra a qual devemos expressar o nosso repúdio moral. Mas temos aqui de nos precaver contra a hipocrisia, já que não temos o direito de exigir de uma profissão que obedeça a padrões morais que nós, como sociedade, não obedecemos. (GOODFIELD, p. 198).

Importante esclarecer que nessa época o grande Projeto Genoma Humano ainda não era realidade, mas já permitia à respeitável cientista ponderar pelas sequelas do que poderia advir no contexto da espiritualidade e da moral.

De certa forma tudo isso nos remete a outra reflexão, qual seja, na relação entre os cientistas e a sociedade até que ponto é garantido aos primeiros ampla liberdade ou contenção de suas predisposições em galgar autonomamente suas pretensões de pesquisas?

Não resta qualquer dúvida de que, de maneira geral, nessa relação qualquer profissional garante, de certa forma, o prestígio de seus privilégios e regalias, uma vez que os confrontos de natureza ética que envolvem essas vertentes estão jungidos a uma espécie de contrato social sustentados pelos alicerces que cominam numa espécie de prestação de contas, compreendendo responsabilidades recíprocas, conquanto nessa avença possa se estabelecer as precauções necessárias que possam resguardar os envolvidos de erros e arroubos unilaterais, buscando manter um certo equilíbrio nesse convívio.

Parece ser exatamente esse processo de justificação mútua que ainda falta amadurecer e se concretizar entre essas partes, mas que pelo lado de parcela significativa da classe dos cientistas parece não haver muita comunhão de interesse, talvez por imaginarem terem contra si uma força coativa ao processo de criatividade, o que não deve – segundo eles – ser imposto na ciência. Em suas consciências, eles entendem que não poderia haver qualquer empecilho legal ao qual devam acatar obediência e, nesse sentido, qualquer preceito ético a ser respeitado estaria somente jungido aos dispositivos internos de sua disciplina. Nessa perspectiva, vangloriam eles, não seria razoável qualquer juízo de opinião externo sobre o valor de seus feitos, a não ser aqueles que sirvam para a consistência de uma razão científica. Dessa forma, pregam total neutralidade e liberdade com a finalidade de manter a firmeza do seu labor. Sustentam eles que é da própria natureza do homem criar e realizar e, para tanto, tolher esse dom seria exercício de coação infundado.

Na contramão desse argumento, persiste sólida a preocupação da sociedade com alguns projetos científicos. Nela resiste a inquietação de que alguns afoitos e desregrados cientistas gozem dessa liberdade para planejar a utilização das tecnologias a fim de, por exemplo, produzir uma raça de servis e submissos robôes. Seguramente, afeto a esse conceito liberal, existem inúmeros cientistas tão obcecados por suas próprias teorias que não enxergam outras alternativas senão tentar fazer valer sua obstinação, desprezando qualquer outra maneira de proceder ou de se comportar. E, mesmo que a esses profissionais seja possível controlar, resistem aqueles outros cientistas que, parecendo munidos de sensatez e benevolência, ainda demonstram riqueza imaginativa de produzir coisas com a humanidade, as quais à própria humanidade seja refratária ou pouco atraente.

Nesse diapasão, pode-se argumentar sobre as técnicas que venham a eliminar certos sofrimentos, como a dor, e mesmo a velhice, apenas para citar algumas faculdades. Ocorre que, nesse caso, a despeito de parecer medidas satisfatórias, não estaríamos incorrendo no perigo de banir do indivíduo alguns sentimentos inerentes à própria natureza humana? Sensações estas que ao longo dos tempos modelaram sensações do homem, as quais motivaram inspirações nas artes e na literatura, podendo nos expor a situações insustentáveis. Aqui não quer se falar que o destino da humanidade tem condão de constante sofrimento, ou mesmo que este sentimento seja bom e viável. Implica, noutra senda, em que escapulir de todos esses males,

nessas circunstâncias, possa até trazer consequências infaustas, senão calamitosas. Não à toa que alguns estudos científicos enunciam que o ser humano reage melhor quando sob estado de tensão e stress, uma vez que tenha já se adaptado a esse estado ao longo da história. Enfim, esses diagnósticos necessitam de grandes reflexões e estas fluem com mais naturalidade quando advindas de outros profissionais ou pessoas comuns, que não os cientistas.

Mais recentemente estudiosos chamavam atenção para a inadvertência ou pouco valor dado a determinadas técnicas que evoluíam com um sentido tido como avançado e motivador de progresso científico, mas que pautava um problema de ordem moral e também legal. Trata-se da questão de se determinar o momento da morte cerebral ou encefálica de alguém para permitir a doação de órgãos, tal como o coração, por exemplo. Por volta da segunda metade dos anos 60 do séc. XX, quando essa técnica começava a avançar para se transplantar corações não haviam recursos conclusivos para se determinar que o doador realmente já havia falecido, sendo certo que, em muitos casos, no momento de extrair o coração, o paciente ainda não estava tecnicamente morto, vindo a falecer justamente por causa da retirada deste órgão de seu corpo. Disso tudo, é possível concluir que os grandes cirurgiões cardíacos dessa época até hoje são reputados como ídolos da medicina e protetores da humanidade, porém até que se chegasse a esse estágio, houve a necessidade de que nossos padrões conceituais evoluíssem bastante e rapidamente.

Por vários séculos médicos e tantos outros profissionais da saúde seguiram preceitos éticos calcados nos ensinamentos de Hipócrates, tendo como suporte um juramento no qual, a partir de invocação de divindades gregas, o profissional da medicina jurava respeitar e apoiar seus mestres, comportar-se sigilosamente, esquivar-se de práticas condenáveis, tais como o aborto e a eutanásia, dentre outros, de modo que estava comprometido a comportar-se sempre em busca do favorecimento saudável de seus pacientes, consoante seu julgamento e capacidade. Mais recentemente, após recodificar-se a ética médica sugerindo um comportamento bivalente entre a beneficência e não-maleficência, galgou-se, porém, nova ordem de poder, continuando sob o crivo de julgamento do profissional da medicina, como detentor e autoridade do conhecimento, sujeitando este a uma relação corporativa e individualista.

E nessa evolução surge no século passado a figura do médico-sacerdote e do médico-monstro. Álvaro Valls (2004)¹ chama atenção que depois do Tribunal de Nuremberg, verificando-se a condenação de vários profissionais da medicina por desenvolverem experiências criminosas com os judeus na Alemanha nazista, esses senhores, na contramão da benevolência, deixaram um grande legado de transtornos a partir das tentativas de manuseio de humanos em vilanias e perversidades experimentais desprovidas de sentido científico e codificada de eutanásia, recheada de uma impureza racista que repercutiu sob toda a forma de eugenia.

Meio que ironicamente, este escritor e filósofo brasileiro chama atenção pela necessidade de uma reflexão filosófica para buscar acalantar racionalmente aquilo que seja essencial. Diz ele:

Assim também alguns judeus perguntavam, como narra o Evangelho: “Qual o mandamento mais importante?” Pois, no meio de tantos princípios religiosos, muitas vezes perdemos de vista o essencial. Assim, pode bem acontecer, para considerarmos um exemplo atual, que um cristão, seguidor daquele Mestre que dizia ser forma de amor dar sua própria vida pelo irmão, pode acontecer que ele morra e, por um – num certo sentido correto – respeito ao corpo humano, antes de morrer se negue a doar partes desse corpo a um irmão que tanto necessita de tal órgão. Na Parábola do Bom Samaritano, inventada por Jesus de Nazaré, o Sacerdote e o Levita (por definição pessoas religiosas), ignoraram o sofrimento daquele que fora assaltado e espancado. Temos aqui agora um novo suposto cristão que supostamente daria sua vida pelo irmão, mas que na prática se nega, a morrer, a doar a um doente aqueles seus órgãos que logo começarão a apodrecer. E existem autoridades eclesiásticas que defendem tal posição, por respeito à dignidade do cadáver... (Valls, 2004, p. 131).

Quando julgamos que tudo o que tratamos como respeito, poderíamos também entendermos que seja de “amor”, talvez amor para com a humanidade, ao próximo, sentido de compaixão em razão dos que padecem, atuamos com altruísmo. Desse modo, quando respeitamos alguém, sugere-se que o queremos bem, ou seja, desejamos que este bem aconteça em favor dele e não somente para minha pessoa. Dito de outro modo, imagina-se que o outro faz jus àquilo que existe de bom, do mesmo modo que eu seja merecedor e, nesse sentido, exsurge o conceito de justiça, conquanto aqui estaríamos agindo como justos.

Aqui cabe também refletir no sentido de que todos os tratados éticos da medicina sempre tiveram como preceitos fundamentos teológicos, a exemplo daqueles

¹ VALLS, Alvaro L. M. Da ética à bioética, 2004, Editora Vozes, pág.137.

advindos da Escolástica, especialmente quanto ao mandamento divino de “não matarás”. Porém o mundo contemporâneo, com o advento das inovações genéticas, da biotecnologia, nos traz novos desafios e a biotecnologia reforça esse sentimento quando nos deparamos diante de princípios e posições antagônicas, mas que sempre situadas diante daquilo que havíamos falado anteriormente, ou seja, a relação entre médico e paciente, sobretudo no que tange aos consagrados direitos individuais liberais herdados do Iluminismo. Quando se cogita falar em princípio do respeito em relação à autonomia da pessoa, no caso entre cientista e paciente, é possível vislumbrar sempre a herança paternalista do médico, através de uma relação onde exista uma espécie de negociação entre as partes, na qual o profissional da saúde detém o domínio e controle de conhecimentos e técnicas sobre a saúde do paciente, porém este, considerando ser o maior interessado no controle de sua saúde, pode ser capaz de conduzir-se sobre propósitos distintos, relativos à sua qualidade de vida, dos quais o médico não tem competência. Nesse caso, talvez a melhor solução seja adotar algo como uma espécie de consenso esclarecido.

É preciso, porém, não deixar de considerar que o princípio de autonomia do paciente representa a liberdade moral do indivíduo, a qual preceitua que em determinadas circunstâncias, nas quais o paciente puder expressar seu livre-arbítrio, decidindo e agindo de maneira livre, bem como independente, terá ele a garantia de concordar ou não com as decisões do profissional da saúde, as quais versem sobre ele. É de bom alvitre repetirmos que o confronto entre médico e paciente estabelece sempre uma relação assimétrica, uma vez que advinda da autoridade do saber científico. Os avanços conquistados ao longo do tempo no que tange ao princípio da autonomia nos trazem, na atualidade, as convicções de que restaram direitos conquistados no terreno em que cada parte dessa relação poderá decidir sobre si mesmo, no que tange ao seu próprio estado de saúde, de maneira que foi modificado profundamente aquela vetusta relação de imposição do profissional de saúde sobre o paciente.

Tomando posição claramente paritária sobre o grau de responsabilidade de cada envolvido, Habermas (2004) manifesta sua preocupação em relação a certas práticas a partir de embriões humanos e o diagnóstico genético de pré-implantação. Conforme ele

Tememos, não sem razão, que surja uma densa corrente de ações entre as gerações, pela qual ninguém poderá ser responsabilizado, já que ela transpassa de forma unilateral e na direção vertical as redes de interação contemporâneas. Em contrapartida a isto, os objetivos terapêuticos, nos quais também todas as intervenções da técnica genética deveriam se pautar, impõem limites estreitos a toda interferência. Um terapeuta tem que considerar a segunda pessoa e precisa poder contar com seu consentimento (Habermas, 2004, p. 02. Ver também p. 99).

As preocupações de Habermas acima expostas conduzem ainda a duas reflexões sob o prisma da interação nesta relação entre médico e paciente. A primeira indica que, apesar do profissional da saúde ter o conhecimento científico para o tratamento do problema orgânico (físico ou mental) do paciente, não implica que sua autoridade decline da experiência que o paciente tenha de suas próprias reações, as quais poderão indicar um caminho diverso das primeiras impressões médicas. Segundo, salienta a visão habermasiana sob a ótica do agir comunicativo entre as partes e a busca consensual de alinhamento de compreensão e decisão.

Um exame singular das elucubrações de Habermas nos permite perceber que a relação simétrica que ele busca na situação acima descrita, trata de médico e paciente, estando este último em condições de dialogar com o primeiro sobre a realidade de seu corpo físico ou psíquico. Trata-se, pois, de uma interlocução racional entre dois interessados para solução de um problema. Ora, o que Habermas questiona em sua tese, versa sobre a mesma relação, porém tendo como paciente um embrião, o qual ainda em vida uterina não poderia defender sua situação ou mesmo manifestar qualquer natureza de diálogo, o que quebra frontalmente uma relação considerada simétrica. A vontade deste paciente é ditada pelos seus genitores, à luz do que imaginam de ideal para seu futuro rebento. Eis aqui a natureza intrínseca da defesa do filósofo alemão pelo controle normativo das pesquisas eugênicas, notadamente quando se trata de eugenia positiva. Diante dessa realidade, conforme o pensamento de Habermas (2004) as “intervenções que alteram as características genéticas constituem um fato da eugenia positiva quando ultrapassam os limites estabelecidos pela “lógica da cura”, ou seja, da ação, supostamente aprovada, de evitar males”.

Nesse sentido, parece ser mais que válida essa discussão que envolve o reconhecimento e distinção às fronteiras que limitam a eugenia positiva, a qual se reveste de um fundamento de cura, da eugenia negativa, como aquela que despreza esses limites e atua como vetor de aperfeiçoamento genético. Não à toa, o

frankfurtiano alerta que é *“justamente nas dimensões em que os limites são pouco definidos, precisamos traçar fronteiras precisas”* (HABERMAS, 2004, p. 27).

A reboque dessa circunstância, resistem os mais ousados cientistas voltados para essas biotécnicas, de onde prospera uma tese que versa sobre o que denominam de limites “flutuantes” no bojo dessa dualidade de procedimento eugênico, a fim de abrigar uma ilimitada liberdade para essas intervenções genéticas. Nesse compasso, também merece consideração quando o frankfurtiano pondera sobre a irretroatividade de uma intervenção genética causa na natureza de um ser humano. Segundo ele

A irreversibilidade das consequências de manipulações genéticas parcialmente realizadas a partir de uma decisão unilateral, significa uma responsabilidade problemática para aquele que se julga capaz para tal decisão” (HABERMAS, 2004, p. 89).

Por conseguinte, consoante o que foi disposto neste capítulo, é crível afirmar que não faltam razões coerentes que apontem favoravelmente na defesa de uma limitação nas pretensões das práticas eugênicas liberais. Contudo, aquela que se destaca como mais importante seria a que trata da irreversibilidade advinda desse procedimento, considerando que, operada a modificação no legado genético no embrião humano, nos moldes propostos pela eugenia positiva, não haveria qualquer maneira de retroceder o destino conferido a nova compleição física daquele indivíduo.

1.2 DISPONIBILIDADE E INDISPONIBILIDADE DA NATUREZA HUMANA

O direito à vida está consagrado nas diversas constituições dos Estados e também vem capitulado no preâmbulo da Declaração Universal dos Direitos Humanos e no art. 6, item 1, do Pacto Internacional dos Direitos Políticos. Já na Carta Magna brasileira, ele se insere no caput do art. 5º, onde se estabelece como um direito fundamental e consagrada a sua inviolabilidade.

Nesse compasso, o direito à vida representa uma linha do direito que é essencial, plenamente garantido para todas as pessoas, sem qualquer distinção, se apresentando na dianteira de qualquer outro e também aquele previamente fundamental direito inerente à personalidade. Esse comando, por seu turno, não aceita nem mesmo que seu titular possa dispor da própria vida, elevando ao Estado a incumbência de proteção a esse lúdimo direito.

A dinâmica dos progressos nas ciências é impossível de se reter e até mesmo, atualmente, monitorar, de modo que tais avanços, particularmente no campo da biotecnologia, vêm produzindo novas polêmicas e conceitos nos discursos bioéticos, mormente quanto ao caráter absoluto sobre a vida da pessoa humana e sobre a sua indisponibilidade

Conforme Habermas, a ascensão das biotecnologias acrescenta substancial ganho às alternativas terapêuticas que já conhecemos, porém proporcionam outro novo caminho de intervenção, qual seja, aquilo que anteriormente era tido como a natureza orgânica, agora se direciona para um sentido monitorado a um determinado objetivo. Nessa torrente, à proporção que um embrião humano é entendido sob essa estrutura de intervenção, a diferenciação sobre “ser um corpo vivo” no descompasso em “ter um corpo” reclama um debate polêmico e recorrente que promove o limite em razão da natureza que “somos”, em conflito com o arranjo orgânico que “damos” ou conferimos para nós mesmos.

Na visão habermasiana, esse confronto sugere aos indivíduos produtores, uma nova modalidade de autorreferência, a qual induz uma reflexão exaustiva na essência orgânica e, dessa forma, necessitará da autocompreensão daqueles indivíduos a maneira pela qual almejarão servir-se das pretensões alcançadas: será de forma autônoma, a partir de vinculações normativas atinentes à sujeição

democrática da vontade; ou de forma arbitrária, consoante suas predileções pessoais e subjetivas, muitas vezes com pretensões mercadológicas. Para Habermas

Não se trata de uma atitude de crítica cultural aos avanços louváveis dos conhecimentos científicos, mas apenas de saber se a implementação dessas conquistas afeta a nossa autocompreensão como seres que agem de forma responsável e, em caso afirmativo, de que modo isso se dá. (HABERMAS, 2004, p. 18)

Essa possibilidade de ampliação da liberdade de interferência no genoma humano é criticada pelo frankfurtiano, o qual defende a necessidade de uma regulamentação. Ele se insurge contra essas pretensões que permitem transformações a partir de predileções pessoais que não tenham qualquer autolimitação. E avança também no sentido de apontar preocupação sobre outra questão mais profunda relativa a essa situação, que se alinha à compreensão hodierna da liberdade. Tal inquietação provém da perspectiva de novas intervenções no genoma humano e o quanto pode afetar nossa autocompreensão normativa doravante.

De acordo com o pensamento do filósofo germânico, a sociedade alemã teve sempre a noção básica de que o arcabouço genético de recém-nascidos, bem como suas condições orgânicas primárias para constituir sua própria história, estiveram distante de qualquer programação ou de manipulação das intenções prévias realizadas por outrem, que não o próprio indivíduo e, nesse sentido, esta pessoa seria capaz de compilar uma avaliação de seu percurso de vida, podendo lhe conceber uma espécie de revisão retrospectiva. Porém, aquilo que hodiernamente está colocado à disposição, difere desse contexto, pois, segundo ele, trata-se da indisponibilidade oriunda de um procedimento casual de fertilização, a partir de combinações fortuitas da sequenciações distintas de cromossomos.

Talvez, futuramente, quando os homens compreenderem que a estrutura genética manipulada de seus filhos seja um produto que se possa ser talhado a partir de desenhos ao seu gosto e escolhas, possam então exercitar sobre estes entes manipulados geneticamente uma natureza de disposição que fere os pressupostos corporais de autocompreensão voluntária, bem como de liberdade de padrões éticos sobre uma pessoa distinta de si, de maneira que tal liberdade somente poderia ser executada em objetos e não em indivíduos humanos. Nessa vertente, é crível supor

que esses descendentes poderiam perfeitamente buscar satisfação com os produtores de sua composição orgânica e até responsabilizá-los civil e criminalmente, naquilo que lhes parecer contrário ao seu gosto e incômodo na sua expectativa de vida futura, no contexto de sua estrutura orgânica e na perspectiva histórica de vida. É, portanto, esse conflito que distorce os limites que envolvem coisas e pessoas.

A concepção habermasiana entende pela necessidade de nos compreendermos como indivíduos normativos atuantes de modo genérico e que buscam uma simetria de responsabilidade que seja solidária, bem como respeito mútuo; critica também a carência de normas que regulem as relações sociais, a fim de que se adaptem aos novos conceitos funcionalistas. Prega pela ética do “poder ser si mesmo” e reclama que, de maneira geral, a mobilização de tecnologias novas nos força a uma posição pública a respeito do preciso entendimento da conformação da vida cultural, tomada como tal. Compreende, assim, que é dever dos filósofos enfrentar essa discussão com os biotecnólogos e engenheiros aficionados por essa suposta revolução científica.

Uma análise mais profunda e sistemática sobre esse caráter de indisponibilidade da própria vida poderá nos esclarecer que ele não advém de qualquer mandamento constitucional, conquanto a Carta Magna considera a vida especificamente como inviolável, não estendendo sua proteção como indisponível. Inviolável e indisponível são palavras com conceitos diferenciados na sua etimologia. Nesse sentido, inviolável denota alguma coisa que não se deve desrespeitar ou mesmo desonrar, ou que não pode ser aludido com violência. Já a indisponibilidade concerne àquilo que a pessoa não pode ceder ou dispor. Seria algo pelo qual a pessoa não tem a liberdade de decidir ou ainda fazer desse algo o que bem quiser. Portanto, se refere ao direito próprio de uso, ou de proibição de uso.

É possível entender o ordenamento jurídico a partir de sua subjetividade, a qual precisa ser acompanhada de um conteúdo moral e cultural, para se ajustar ao seu tempo. No mesmo sentido, necessita ater-se às limitações ético-jurídicas, de maneira a não atentar contra os direitos relativos à pessoa humana. Exemplos como o aborto eugênico, aborto oriundo de estupro e mesmo o descarte de embriões estariam certamente no rol dos crimes de homicídio ou de infanticídio e, por certo, ferindo tanto à inviolabilidade quanto a indisponibilidade da vida humana.

Assim, a questão do direito à vida, necessariamente, deverá ser examinada a partir de outro prisma, advindo e refletido em razão do princípio da dignidade humana, em função da realidade social de sua atualidade. Consoante tal circunstância, pode-se imaginar ser inteiramente legítimo a um titular de determinado direito fundamental, por sua vontade, abdicar de certas posições jurídicas.

Quando se fala em dignidade, têm-se que concebê-la como parâmetro de representação de valoração o indivíduo humano. E é neste prisma que as comunidades políticas organizadas confirmam a sua anuência à noção de que cada pessoa humana integra um valor, reconhecendo a paridade deste princípio comumente aos outros indivíduos e assenta suas instituições a partir dessa representação. Assim, essa dignidade se preserva e se aperfeiçoa quando nesse contexto encontra-se assegurados, indistintamente, a todos os indivíduos humanos, os padrões de respeito à vida, à liberdade, autonomia, igualdade integridade física, integridade moral, como também as condições elementares de existência digna, de maneira que protejam essas pessoas de eventuais ofensas contra si, ao tempo em que garanta o exercício de suas potencialidades

Essa conotação de direito ao próprio corpo está naturalmente compreendida no contexto dos direitos relativos à integridade física, entendido entre aqueles direitos que possibilitam o indivíduo humano o exercício de prerrogativas sobre seu corpo, podendo desenvolvê-lo e defendê-lo de eventuais agressões de outrem, abarcando todos os atos que sejam praticados tanto enquanto ser vivo, quanto aqueles que tenham eficácia após sua morte, inclusive os inerentes à disposição de seu próprio cadáver.

Conforme preleciona Henrique Vaz (2011), é nos contornos da filosofia de nossos tempos que, avaliando-se sobre a indisponibilidade do corpo humano, sistematiza a diferença que se estabelece entre, de um lado, o corpo como tido substância material - também denominado totalidade física - e o corpo tido como organismo - também denominado de totalidade biológica - e, de outro lado, o corpo tal como o 'corpo próprio' - também denominado totalidade intencional. Essa totalidade intencional representa a grandeza de constituição e expressão do indivíduo humano, de tal maneira que seja provido de certa intencionalidade que ultrapasse os padrões da totalidade física e da totalidade biológica. Conforme sua visão

(...) É no sentido dessa distinção entre o ser e o ter o corpo que o corpo é, para o homem, um “corpo vivido” não no sentido da vida biológica, mas da vida intencional. Pelo corpo o homem está presente no mundo. Mas, segundo se entenda o corpo como totalidade físico-orgânica e o corpo como totalidade intencional, é oportuno distinguir uma presença natural (presença impropriamente dita ou simples estar-aí) e uma presença intencional (presença no sentido próprio ou ser-aí). Pela primeira, o homem está no mundo ou na natureza em situação fundamentalmente passiva. Pela segunda, o homem está no mundo em situação fundamentalmente ativa, ou é ser-no-mundo. (VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia filosófica. 11ª ed., São Paulo: Loyola. 2011, p. 179).

Nesse sentido, ainda de acordo com Henrique Vaz (2011), o corpo traduz um elo de confluência existente entre fenômenos de conteúdo orgânico e de estrutura social do indivíduo, motivo pelo qual não seria viável ser examinado unicamente pela sua essência instrumental, mas, sobretudo, pela sua propriedade expressiva. O corpo se estabelece como primeiro mistério que o indivíduo se defronta na sua vida e o oportuniza se expor na sociedade e é nele que são reunidos os traços de aculturação e de socialização, que induzem sua feição de autenticidade e, tanto por isso, se estabelece como centro imprescindível para a construção de identidade subjetiva.

Diante das incontáveis discussões que giram em torno da questão da disponibilidade do aparato genético com finalidade de aparelhamento do organismo humano, bem como sobre as modificações de seus atributos originais, Habermas compreende a necessidade de distinguir o que seja dignidade humana e, por outro lado, o que vem a ser dignidade da vida humana. Tal distinção, segundo ele, é necessária para compreender as ameaças que permeiam nossa experiência de autocompreensão, considerando sermos indivíduos de espécie idêntica, situados em meios sociais específicos, e, desse modo, membros dinâmicos de um semelhante espaço discursivo em parâmetros de igualdade

Quando nos apresentamos em uma mesma conjuntura normativa, a partir de uma relação comportando indivíduos condutores de iguais deveres e direitos, com tratamento igualitário em imputabilidade equivalente, estamos certamente ante uma circunstância que se apresenta própria para representar os caracteres da dignidade humana. Ela, nesse caso, opera sentido nas condicionalidades dos ajustes acertados dentro dessa comunidade, agregada de seres morais providos de interrelações responsáveis e simétricas e diante dos contornos efetivos da chamada vida coletiva.

Já a dignidade da vida humana, na lição habermasiana, extrapola os extremos daquelas práticas morais que foram ajustadas e reconduz àquelas fases pré-pessoais, nas quais os seres humanos ainda estavam em processo de formação; atinge também todas as circunstâncias nas quais a vida humana se desvaneceu. Entende-se que, neste caso, a nossa vida precede a elaboração das conjunturas morais de convivência e requer uma idealização própria de dignidade que tenha maior alcance e não seja restrita em sua definição tal como a dignidade humana

Consoante essas definições prévias, o frankfurtiano ressalta que o uso indiscriminado dos recursos de biotécnicas que possam intervir no patrimônio genético dos indivíduos humanos corre o risco de representar a precedência daquilo que é justo, relativamente ao que seja bom, deixando pendente

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

Portanto, tal instabilidade relativa à nossa autocompreensão de seres da mesma espécie situa-se em conformidade com o assentamento de práticas recentes de eugenia e de seletividade social, porém elas não são mais respaldadas naqueles nefastos programas políticos dogmáticos e autoritários, tal como o nazista, contudo se alinham diante de preceitos ditados pelo mercado, o qual representa o grande investidor dos projetos biotecnológicos.

No conceito de Habermas, os avanços que essa eugenia liberal conduz hodiernamente, detém a particularidade de conferir na relação familiar, ou seja, na decisão paterna, o destino que o indivíduo humano irá albergar e amparar em sede genética, a partir de alegações e motivações terapêuticas de melhoramento da espécie humana. Essa perspectiva inclina-se a interceder frontalmente na condição moral das pessoas que sejam objeto de alterações genéticas, tendo em vista que posteriormente não se identificarão como agentes responsáveis únicos de sua história e percurso de vida. Elas poderão vir a atormentar-se de certa hererodeterminação de caráter irreversível, a qual não se junte meramente naquelas relações referentes aos direitos compartilhados a partir dos seres morais. Essa tormenta detém um predicado exterior àquela comunidade moral experienciada pelos indivíduos e retroage a sua vida pré-pessoal.

Na visão habermasiana, nesse contexto social brotam paulatinamente propensões agressivas que limitam aquelas aptidões decisórias, em detrimento de particularidades que seriam próprias do indivíduo, as quais deveriam ser intrasferíveis. Nesse sentido, Habermas pontua

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 como autor único de sua própria vida... (Habermas, 2004, p. 87).

Portanto, esse regalo paulatino de oportunidades de alterações no arcabouço genético dos indivíduos, ante uma percepção de eugenia liberal, desperta o problema da seletividade de pendores, propensões e habilidades. Nesse paradigma, aquilo que era rotineiramente recíproco, marcante na existência dos indivíduos humanos, os quais nasceram e se apresentavam de forma semelhante e equivalente, tende a ser barbaramente desestabilizado, podendo trazer transtornos consideráveis nas relações entre gerações futuras. Aquela correspondência mútua e solidária, inclusive com o respaldo normativo dos Estados, onde os indivíduos percorrem uma trajetória de natalidade idêntica ou similar, tende doravante a se esfacelar, em razão da escalada de intervenções da biotecnologia

As complicações referentes à indisponibilidade da vida do indivíduo humano, bem como da preservação daquelas conjunturas de paridade de comunicação existentes entre os indivíduos humanos, como seres morais, que visem a garantia de autocompreensão da espécie, no olhar do frankfurtiano, representam o âmago do problema que envolve as intervenções biogenéticas no contexto das sociedades liberais. A preocupação com os aspectos de instrumentalização da natureza humana, oriundas das experiências utilizando células-tronco e o DGPI, refletem uma apreensão latente da ausência de desinteresses alheios aos aspectos eminentemente terapêuticos, perpassando por outras possibilidades atinentes à disponibilidade dos embriões e dos obscuros interesses de alguns pais e determinados cientistas.

Na orla do direito, essa autonomia é definida pela habilidade que os indivíduos têm de controlar os caminhos próprios de suas vidas, consoante suas intenções e concepções pessoais.

Manifestando-se sobre essa temática o Ministro do Supremo Tribunal Federal, Luís Roberto Barroso, em artigo escrito com parceria da jurista Letícia Martel, procura

classificar essa “autonomia” a partir da aptidão de autodeterminação, da qual cada pessoa detém o direito para escolher, a partir de sua opinião própria, bem como arcar com as responsabilidades oriundas de suas preferências. Segundo ele

A dignidade como autonomia envolve, em primeiro lugar, a capacidade de autodeterminação, o direito de decidir os rumos da própria vida e desenvolver livremente a própria personalidade. Significa o poder de realizar as escolhas morais relevantes, assumindo a responsabilidade pelas decisões tomadas. Por trás da ideia de autonomia está um sujeito moral capaz de se autodeterminar, traçar planos de vida e realizá-los. (Barroso e Martel, 2011, p. 39)

É pertinente salientar que não são todas as situações da vida que necessitam de preferências pessoais, uma vez que existem decisões que são determinadas pelo Estado, visando sempre o interesse público. Contudo, as decisões que envolvam a própria e exclusiva vida de um indivíduo humano, principalmente aquelas de natureza personalíssima e que não impliquem violação de direitos inerentes a terceiros, estes não poderão ser retirados da pessoa por constituir violação da sua dignidade.

1.3 EUGENIA LIBERAL E O FUTURO DA ESPÉCIE

Convém esclarecer que o objeto premente desta pesquisa, concentra-se na discussão sobre a eugenia liberal, calcada principalmente no bojo dos conteúdos trazidos ao mundo filosófico a partir das obras que tratam sobre eugenia, de autoria de Jürgen Habermas e outros autores que discorrem sobre essa matéria, acentuada por outras fontes de inteligência que versam sobre a temática da eugenia liberal. Apesar de ter como foco fundamental os problemas decorrentes da eugenia liberal, convém, antemão, delinear, mesmo que superficialmente, qual a faceta da “natureza humana” a que se reporta o autor.

A “natureza humana” já foi causa de muitas discussões e controvérsias ao longo da História, conquanto desde os pré-socráticos já se discutia sua fundamentação. Contudo, ao longo desse tempo foi marcada por progressivas interpretações e adaptações na Idade Média, Moderna e, principalmente na Contemporânea.

Perpassando, portanto, por décadas e até milênios, a natureza humana sofreu considerável evolução em seu conceito, adaptando-se às concepções filosóficas que fizeram dela objeto de estudo em várias áreas do conhecimento. No presente caso, considerar-se-á uma visão mais recente, porém não desprezando a possibilidade de novas adaptações no futuro. Nesse contexto é crível considerá-la de maneira unipessoal, conquanto se caracteriza pelas disposições, habilidades e talentos que são inatos dos sujeitos e que se modificam entre um e outro indivíduo. Assim, cada indivíduo tem aptidões predominantes, as quais espelham suas respectivas naturezas e que formam as características de sua personalidade. Jürgen Habermas complementa sua conceituação, aduzindo que essa natureza representa algo que o indivíduo pode dispor de maneira livre para efeitos de seleção. Representa, assim a grosso modo, o corpo físico e psíquico que o sujeito detém e que somente se submeteria a uma possível mudança genética caso venha a ser afetados ou ameaçado por doenças graves, mas nunca no sentido de aprimoramento da espécie.

O princípio de discussão de Habermas consiste em questionar o que realmente seria o diagnóstico de uma vida boa, também estabelecida como vida correta. Nesse sentido, ele recorre aos conceitos de Kierkegaard, um filósofo e teólogo dinamarquês adepto do existencialismo e que centrou seus trabalhos na ética cristã. Para

Habermas, Kierkegaard com sua concepção de “poder ser si mesmo” aponta de que maneira alguém se reconhece como indivíduo único, evidenciando o caráter da escolha, bem como do seu comprometimento pessoal. Diante disso, o frankfurtiano entende que, embora protagonista de uma acepção pós-metafísica que busque repercussão da ética fundamental, Kierkegaard não consegue se distanciar de uma vinculação teológica, posto que toma a referência à divindade como adstrita ao existencialismo, concebido pela via de uma revelação divina.

Buscando uma superação sobre a conceituação de vida boa ou vida correta em sintonia com a questão ética, Habermas procura uma resposta, partindo da linguagem, e tomando esta como o único meio, inclusive por ela ser pública e por ela seria possível obter-se o consenso da intenção da vida boa. Nesse caso, entretanto, a própria concepção de Kierkegaard poderia compor o debate, a fim de se sentirem pertencentes à busca desse consenso. Essa possibilidade tem como pano de fundo uma ética da espécie e não de uma ética individual, compreendendo-se que a primeira impõe por uma autocompreensão ética da espécie, na qual a filosofia teria que encarar questões consideradas substantivas, tais como a evolução da biotecnologia nas intervenções biológicas inovadoras e manipulações que podem provocar uma autocompreensão normativa da espécie de maneira global, compreendendo-se que elas podem provocar a assunção da barreira, afetando o modelo natural de vida, como somos naturalmente, e outro que pode nos modelar, ou seja, aquilo que conferimos a nós mesmos.

Aqui, é conveniente esclarecer que Habermas não se posiciona refratário à evolução biotecnológica por si; questiona, entretanto, a real perspectiva de flagrantes e nefastas consequências que a falta de regulamentação sobre a disponibilidade de ação dessa evolução venha provocar na autocompreensão normativa dos indivíduos que atuam com responsabilidade e autonomia.

A preocupação está em que uma planificação genética sempre provocará impacto na autocompreensão normativa – tema que veremos adiante – da pessoa programada, e este não mais poderá compreender-se como protagonista do que seria seu projeto de vida; ao contrário, ter-se-á como programado e limitado a partir de interferências subjetivas e predileção de terceiros ou modismo de ocasião, normalmente por seus genitores ou “criadores”. Habermas reclama, como dito alhures, que esse modelo de procedimento somente poderia ser executado sobre as

“coisas” e não sobre as pessoas, justamente porque as coisas podem ser instrumentalizadas, tendo em vista que não dotadas de dignidade.

É preciso considerar que no bojo dessas técnicas recentes de intervenção com relação ao genoma humano, deve-se abstrair não somente os desdobramentos morais, mas ainda a discussão sobre outra ordem de valores, ou seja, no que concerne à autocompreensão normativa, objetivamente no que confere respeito a como desejamos nos reconhecer ou mesmo qual identidade pretendemos nos reconhecer como indivíduos dessa espécie humana. Na verdade, essas novas tecnologias aparentemente tendem a tornar disponível tudo aquilo que antes seria indisponível, pois estaria ao encargo do acaso e da natureza. Portanto, o frankfurtiano entende que seja necessário regulamentar essa indisponibilidade, ou, no melhor sentido, conferir um teor moral à natureza humana.

Nesse diapasão, a filosofia poderia dispor de um aparato moral no sentido de oferecer subsídios à uma formulação do que representa a vida correta para as sociedades pluralistas hodiernamente, considerando-se as individualidades e grupos de indivíduos. Sob tais circunstâncias, segundo Habermas, é preciso pensar os efeitos da biotecnologia sobre a individualidade e grupos de pessoas em busca do que realmente seria uma vida boa, indistintamente a todos. Resumindo, refletir sobre qual identidade a espécie humana em geral pretende assumir ou não assumir.

O grande confronto que sustenta a ordem bioconservadora com a eugenia liberal encontra razões na orla da moralidade da utilização do DGPI (diagnóstico genético de pré-implantação), somado à terapia gênica. Os dois lados consentem que a disponibilização dessas técnicas impacta os limites entre a casualidade e a deliberação unilateral, considerando essa situação projetada o cenário em que essa questão que seria naturalmente indisponível, converte-se agora desimpedido para intervenção humana. Assim, em termos hipotéticos, nossa espécie se encontra ante a probabilidade de controlar e conduzir sua respectiva evolução genética. As duas correntes também consentem no sentido de que a manipulação dessa fronteira atinge a disposição geral da experiência moral humana, de maneira a expor a risco os pressupostos básicos em relação aos valores que direcionam e influenciam nossa moralidade habitual e estabelecida.

Contudo, para os liberais essa situação não deve ser considerada um problema relevante, uma vez que tão somente demonstram que nossas estimativas de valores tradicionais precisam ser reavaliadas, posto que várias modificações sobre essas hipóteses já aconteceram no passado. Nessa vertente, a eugenia liberal encara os questionamentos da biotecnologia, calcada em conceitos que consideram éticos e humanistas, alinhados em duas convicções, a saber, primeiramente que a vida de nossa espécie, uma vez fecundada, deverá ser exitosa e sem falhas; posteriormente, no segundo plano, que a decisão autônoma de encaminhar decisões na vida, buscando torná-la bem-sucedida representa um direito sobre o qual o Estado deveria permitir, pois se trata de um direito individual.

Os bioconservadores temem que a evolução das pesquisas biotecnológicas produza sequelas impactantes e catastrófica para a autocompreensão ética dos indivíduos, podendo tornar a pessoa geneticamente manipulada compreender-se como ente autônomo, concebido em mesmas condições com seus pares. A linha liberal até consente que essas manipulações genéticas influenciam a percepção da responsabilidade tradicional, contudo interpreta essa situação de outra maneira. Enquanto a vertente tradicional (bioconservadora) entende que o arcabouço genético introjetado no genoma da pessoa tende a impactar frontalmente o esquema de vida desse indivíduo, tornando-se irreversível, os liberais não concordam que isso represente razões suficientes para qualquer intervenção oficial que venha a conter ou controlar as pesquisas no campo da biotecnologia contemporânea, inclusive consideram que seja uma afronta à liberdade de decisão qualquer possível intervenção estatal sobre a livre decisão. Desse modo, não seria aceitável uma suposta interferência estatal sobre a autonomia de quem pretende uma vida exitosa, do ponto de vista físico e intelectual para seus filhos, cabendo aos genitores a decisão sobre a composição genética de seus filhos. Na contramão desse entendimento, a outra vertente sugere que o comportamento dos genitores que permitem a programação genética dos filhos, representa algo como a instrumentalização e a auto-otimização da vida da pessoa humana. Os confrontos das duas correntes de pensamento determinam as bases do presente estudo, a fim de produzir-se posições filosóficas acerca dessa problemática tão atual, como preocupante.

O acervo atual de progressos no campo da biotecnologia aponta para novas preocupações, na medida em que estes avanços induzem a crer que tal

“instrumentalização da espécie humana”, desprovida de controle normativo, se converta diretamente em um processo preocupante a induzir a eugenia positiva.

A título de mera comparação, um paralelo entre eugenia positiva em relação à negativa – tema que já vimos e veremos adiante com pormenores -, é possível entender-se que, enquanto a primeira visa estimular preferências eugênicas para promover uma comunhão entre indivíduos aptos à procriação denominada saudável e desprovida de falhas, a segunda vislumbra algo em oposição, ou seja, visa reduzir a quantidade de indivíduos qualificados como disgênicos ou, noutra acepção, degenerados, conquanto estes não atendem aos padrões de perfeição na conceituação social. A eugenia liberal se encontra atuando em ambas as situações, contribuindo decisivamente para a dinâmica das duas, porém com fortes reprimendas dos bioconservadores diante de sua evolução nos contornos da eugenia positiva, justamente pelos impactos morais que o uso das terapias gênicas representa e impacta na compreensão ética da espécie.

É justamente ante esse esplendor valorativo e moral, que Habermas se lança ao desafio de envolver sua tese no confronto com as inovações científicas e tecnológicas, lançando mão de argumentos que desafiam nossa compreensão e sensibilidade, uma vez que trata justamente de nosso corpo, nossa disposição social enquanto espécie humana e diante das relações sociais que se estabelecem entre membros das comunidades.

Diante de todo aparato científico e das constantes descobertas e inovações recentes, novos interesses são naturalmente suscitados e busca-se sempre alastrar o caráter inventivo para produzir ainda mais. Por conta disso, quando se considera melhorias e aperfeiçoamentos sobre a vida humana, englobando as preocupações com saúde e seu bem-estar, desperta-se logo para desvendar fórmulas e metodologias a seu alcance. Não por acaso que desde os mais longínquos tempos a humanidade, por seus especialistas, busca analisar seu corpo, por sua anatomia e demais formações, com a finalidade de compreender seu funcionamento e funções. Mais que isso, busca alternativas para solucionar os diversos problemas que dele se originam. Daí surgirem diversas pesquisas sobre o organismo, bem como de sua reprodução.

Os conflitos sociais e éticos das possíveis sequelas resultantes de pesquisas genéticas produzem inquietações nos momentos que se voltam para intervir no ambiente da reprodução humana. No passado recente, as experiências bem sucedidas da fertilização in vitro de humanos (bebê de proveta), representaram uma via aberta para outros experimentos com células-tronco. Deduz-se de tais pesquisas e experimentos os anseios, gradualmente mais latentes, da espécie humana relativamente ao aprimoramento físico, propensão à longevidade, controle de doenças, aspectos da inteligência, bem como outros pendões físico-sociais que se tornaram alvo de novas tendências na vertente da reprodução. Por ela, nesse momento, ultrapassa-se a fase da procriação assistida, podendo se consumir, ao menos hipoteticamente, à criação maquinada em seres vivos.

Cogita-se, em princípio, que as possibilidades de intervenção genética possam influir determinadamente em duas vertentes. A primeira, no âmbito das prevenções relativas a doenças e, na sua esteira, artefatos terapêuticos destinados à criação de órgãos e de tecidos reversivos ou de reposição, oriundos de células-tronco. Já a segunda tendência conduz ao aperfeiçoamento de habilidades, de maneira autônoma em relação à riscos ou doenças, tendo como fio condutor a engenharia genética que manipula embriões.

No tocante à prevenção de moléstias, é possível verificar que o pré-natal ainda se constitui na modalidade genética mais corriqueira e tradicional. Porém, na ausência de terapia que implique modificação do genoma, verifica-se que a triagem de caracteres genéticos representa atualmente a supressão de características hereditárias, a partir de embriões. No caso, as sequelas bioéticas dessa possível realidade têm repercussões oriundas de divergências no campo das definições reprodutivas de futuros genitores.

Os esforços da comunidade científica na contenção às moléstias e desvantagens físicas dos humanos, no qual a engenharia genética tem o condão de intervir, produzem expectativas para além desses aspectos, consoante o que é referido ao aperfeiçoamento ou aprimoramento das ditas capacidades humanas, questões tais como mais felicidade, maior longevidade, aperfeiçoamento da capacidade cognitiva, maior inteligência, etc. Todas elas têm impactos na questão da saúde, deduzindo-se, por conseguinte, sob quais parâmetros deve-se mensurar a saúde, a partir de marcos sugeridos dos padrões de saúde e de quando estar-se-ia

caminhando para além dela, ou seja, possuir mais saúde. Nesse compasso, alguns especialistas da bioética opinam em salvaguarda à neutralidade dessas tecnologias de aprimoramento genético, sob a premissa de que se trata de mecanismos imparciais e independentes de suas aplicabilidades finalísticas. Neste caso, exemplificando, determinado método para avolumar a massa muscular, poderia também ser utilizado com a finalidades de auxiliar nas moléstias degenerativas, ou mesmo com a finalidade de produzir um melhor desempenho em competições.

Não obstante a tudo isso, e mesmo face a um cenário onde a produção científica não reconhece barreiras para seu caráter inventivo, outros fatores concorrem para uma discussão na orla do comportamento moral, sobretudo naquilo que concerne à genética atuando no horizonte da reprodução, diante dos temores de que a biotecnologia engrene uma disposição em impulsionar os processos eugênicos, podendo tais pulsões resultar em um arcabouço discriminatório em detrimento de indivíduos ou mesmo em grupos sociais. Implica imaginar que diante de uma circunstância onde apenas a seleção de um gene de determinada doença, avance-se a considerá-lo para novas aplicações, tais como características de sexo, prevenção de anomalias, chegando-se ao aperfeiçoamento genético.

Vislumbra-se, a partir daí, um alcance de hipóteses visando a manipulação sob a engenharia genética, na qual as capacidades físicas (estatura, cor, força muscular), a inteligência, bem como aspectos de padrões de beleza e de longevidade estariam todos sob a égide de novo capítulo da eugenia humana. E nesse cenário, o enfrentamento de afecções restariam em segundo plano, consoante o advento de uma nova ordem de valores.

No bojo dessa discussão, ainda no ano de 1990, nasceu um ambicioso projeto internacional denominado Projeto Genoma Humano (PGH), cujo objeto precípua consistia em estabelecer um mapeamento do código genético humano e a sua respectiva sequenciação. O programa possibilitou um avanço em inovações biotecnológicas, resultando na esfera da medicina genética diversas descobertas biológicas, abrindo um leque de descobertas de moléstias e inúmeros tratamentos de anomalias patogênicas e, ao reboque dessas novidades, foi possível verificar que o melhoramento e/ou modificação desse código genético poderia proporcionar a atenuação do sofrimento humano, bem como o advento de uma vida mais tranquila, segura e agradável.

Na construção desse então novel contexto, onde tudo parecia ser possível realizar no horizonte genético, passa-se a cogitar de proveitos ainda mais ousados, acalentando-se a eventualidade de uma inédita situação, na qual a esperança de viabilizar um mundo novo, ou até do desenho embrionário de outro ser humano pudesse ser criado pela medicina que vinha surgindo. Nessa crescente, as possíveis consequências dessa nova ordem encontram barreiras apenas diante de limites éticos que a natureza humana possa impor obstáculos.

Para além das sequelas admitidas pelos prognósticos da “limpeza racial”, várias outras pesquisas desenvolvidas também pendiam para um viés supostamente discriminatório, considerando uma realidade de um mundo capitalista e com flagrantes desníveis sociais, entre outras coisas, como por exemplo, uma pesquisa desenvolvida para produzir em laboratórios super atletas, com o aprimoramento de atributos físicos que os levassem a uma performance muito além daquelas marcas de recordes normalmente atingidos nas competições de olimpíadas.

A polêmica que envolve a eugenia tem abrigo na teoria enunciativa que sustenta essa prática, a qual prenuncia a existência intrínseca de grupos de indivíduos que são considerados superiores em relação a outros. Estas pessoas superiores teriam em sua constituição características genéticas que seriam perpetuadas, conquanto aqueles ditos inferiores deveriam ser, de certa maneira, impedidos de perenizar seus traços genéticos em favor das futuras gerações.

Dessa forma então se justificaria o empreendimento dessa área de estudo, concebido sob a ótica da bioética, de vez que o exercício da eugenia, como ferramenta de aperfeiçoamento genético conduz a desrespeito na vertente dos direitos humanos, bem como em relação às bases concebidas da solidariedade, se entendermos ela sob a hipótese de abrigo (acolhimento, agasalho) da vida e também no que tange ao princípio da dignidade humana, havido como direito fundamental intrínseco à própria humanidade. Além disso, suspeita-se que que referida prática supostamente poderá vir a comprometer a heterogeneidade dos indivíduos humanos, a ponto de comprometer a permanência da humanidade em seus moldes atuais.

Por tudo isso, esta pesquisa se sustenta na probabilidade e oportunidade de, a partir desse aparato final, haja mais possibilidade de ponderar sobre as pressuposições bioéticas oriundas das diversas práticas eugênicas, como também

que elas venham a modelar os instrumentos que o Estado possa controlar, por via de legislações e regramentos que possam neutralizar ou mesmo controlar tais iniciativas no território nacional.

Nessa senda, a perspectiva de ingerência direta no campo do patrimônio genético carrega consigo significados novos e discrepâncias em torno do debate sobre a eugenia, destacando-se ainda que, pelo viés científico, prenuncia para muito breve a redução daqueles genes considerados como nefastos e estender maior atenção àqueles tidos como favoráveis em nossas gerações futuras. Estar-se a falar tecnicamente no que se convencionou hodiernamente de “eugenética”, configurada pela simbiose entre biologia molecular, genética e engenharia genética

Os avanços decorrentes dessa tecnociência acenaram para uma nova conjuntura que movimentava preocupações em torno da saúde e biótipo das gerações futuras. Assim, considerando a perspectiva intervencionistas, suscitadas pela biologia molecular e pela engenharia genética, duas vertentes de ingerência na modificação genética se estabeleceram e flutuam ao disabor de contextos éticos e morais. São elas, como já suscitado anteriormente, a eugenética positiva, e a eugenética negativa. A primeira tida como mais polêmica e assustadora, uma vez que estaria a visar um aperfeiçoamento, bem como a criação de novas competências humanas, destacando-se entre elas a memória, Inteligência, criatividade no campo artístico, bem como características relativas ao caráter do indivíduo, podendo ainda influenciar na potencialização dos traços psicofísicos da pessoa no seu meio social. Já a eugenética negativa versa sobre o caráter preventivo, bem como curativo de doenças e das malformações advindas da herança genética. Nesse caso, considera-se intervenções apenas de natureza restritiva sobre o acervo genético da pessoa humana. Sobre essas duas formas de intervenção pretende-se, ainda neste ensaio, debater suas consequências a partir dos postulados de Habermas, porém dialogando com outras vertentes filosóficas, notadamente aquelas defendidas pela eugenia liberal.

2. O POSICIONAMENTO DE JÜRGEN HABERMAS

2.1 Moralização da natureza humana

A concepção habermasiana, entende-se por moralização da natureza humana a defesa de uma autocompreensão ética de nossa espécie, pois, para ele, não se concebe que os experimentos da engenharia genética venham a consolidar sobre a pessoa humana aquilo que antes era indisponível numa realidade de disponibilidade desprovida de um controle moral. Ou seja, modificar simplesmente aquilo que antes era configurado como natural e tendia a se tornar apenas cultivado, para se tornar objeto de manipulações através de determinada intervenção, guiada para finalidades específicas. Segundo o frankfurtiano, é necessário questionar as intenções das pesquisas de manipulação genética liberais, de maneira a não permitir total autonomia de ação. Não basta somente que tais experiências se justifiquem apenas pela perspectiva de vida longa e supostamente saudável. Existem incertezas nos debates que versam sobre a engenharia genética, suas sequelas, bem como sobre a natureza humana e é curial que muitos posicionamentos filosóficos admitam que tal manipulação poderia resultar em nova maneira de percepção da natureza humana. Seria pertinente admitir-se que essas modificações genéticas podem alterar a natureza humana

Antes de adentrar ao contexto da temática deste capítulo convém esclarecer as influências que contribuíram para a formulações da teoria habermasiana sobre a eugenia. Uma análise superficial da linha de defesa de Habermas, nos permite reconhecer que seu pensamento tem vínculos diretos com a herança kantiana, em vários enfoques, sobretudo quando se trata de eugenia liberal. No livro que constitui a base do presente estudo e em outros escritos do frankfurtiano, várias conformidades e equivalências aos conceitos de Kant, inclusive no que tange ao dever de beneficência, como também ao dever indireto em relação ao mundo dos animais irracionais.

É possível distinguir de pronto a dicotomia entre “justo e bom” presentes nas obras de Habermas, cuja reflexão distintiva remete diretamente ao posicionamento kantiano. No mesmo sentido, ocorre quando o Habermas recorrentemente aduz quanto a universalidade dos valores e quanto ao respeito para com a humanidade do indivíduo humano, mormente na fase embrionária. Nesse caso, acode-se à ética

kantiana, ao defender que os recursos da biotecnologia moderna consistiriam, em alguns casos, numa prática de instrumentalização do indivíduo humano, consoante a manipulação genética da vida humana, ainda mais considerando a fase pré-pessoal a ser modificada. Uma preocupação instrumental entre a possibilidade de modificar objetos e pessoas dotadas de dignidade.

No que se refere aos concernidos, o pensamento habermasiano parece fundar-se no princípio moral kantiano, sob o qual deve-se renunciar universalmente à perspectiva unicamente pessoal (eu) para valer-se do entendimento coletivo (nós), configurada intersubjetivamente. Diante de uma ótica inclusiva, o frankfurtiano pretende conceber direitos aos embriões a serem fertilizados, tendo em vista que eles ainda não têm poder de diálogo.

Ainda por influência kantiana, Habermas busca associar a justificação sobre a imputabilidade dos atos e atitudes humanas a uma determinada identidade autoimposta pela pessoa humana. Nessa mesma linha, Kant defendia que as atitudes dos indivíduos são imputáveis, sendo passíveis de responsabilização, uma vez que dotado de uma grandeza inteligível de preferências de máximas. Nesse sentido, o filósofo do agir comunicativo defende que as pesquisas da biotecnologia têm consequências que podem ser imputadas de responsabilização, considerando que a pessoa manipulada geneticamente pode ser impossibilitada de empreender uma autocompreensão revisória ao implementar as pretensões alheias no manuseio de seu “poder ser si mesmo”

Em várias passagens de suas ilações, principalmente na obra *O Futuro da Natureza Humana*, Habermas sustenta argumentos kantianos. como o utilizado por este na *Metafísica dos Costumes*, a saber: o que defende que a humanidade deve ter respeito indireto para com os seres irracionais da natureza; sua análise crítica sobre a instrumentalização da vida pré-pessoal humana; a crítica sobre as intervenções eugênicas, as quais diminuiriam a liberdade. Conforme relata Charles Feldhaus², estes argumentos estariam presentes quando Habermas se posiciona

a favor de um dever indireto para com a parte irracional da natureza, a crítica à instrumentalização da vida humana pré-pessoal do embrião (a qual retoma a fórmula da humanidade do imperativo categórico de Kant), o critério do consenso contrafactual (que retoma a fórmula da humanidade, particularmente

² Charles Feldhaus, Doutor em Filosofia - UFSC Professor Adjunto da Universidade Estadual de Londrina – UEL

na versão do reino dos fins, que implica a possibilidade de o concernido compartilhar o fim da ação), e a exclusão de intervenções eugênicas que supostamente limitariam a liberdade ética da pessoa geneticamente manipulada no futuro – isso também retoma, de certa forma, as considerações de Kant sobre o dever de beneficência e apresenta estrutura similar à abordagem desse autor sobre o tema. (Feldhaus, 2011, p. 26).

E completa o ilustre comentador habermasiano ressaltando que além disso o frankfurtiano encontra certo embaraço no compromisso com a metodologia da humanidade kantiana, que já fora “considerada um critério normativo independente, para alguns até teleológico e não deontológico, como pretende ser a ética de Kant” (Feldhaus, 2011).

Uma análise superficial da linha de defesa de Habermas, nos permite continuar reconhecendo que seu pensamento tem vínculos diretos com a herança kantiana, em vários enfoques, sobretudo quando se trata de eugenia liberal. No livro que constitui a base do presente estudo e em outros escritos do frankfurtiano, verifica-se várias conformidades e equivalências aos conceitos de Kant, inclusive no que tange ao dever de beneficência, como também ao dever indireto em relação ao mundo dos animais irracionais.

É possível distinguir de pronto a dicotomia entre “justo e bom” presentes nas obras de Habermas, cuja reflexão distintiva remete diretamente ao posicionamento kantiano. No mesmo sentido, ocorre quando o Habermas recorrentemente aduz quanto a universalidade dos valores e quanto ao respeito para com a humanidade do indivíduo humano, principalmente na fase embrionária. Nesse caso, acode-se à ética kantiana, ao defender que os recursos da biotecnologia moderna consistiriam, em alguns casos, numa prática de instrumentalização do indivíduo humano, consoante a manipulação genética da vida humana, ainda mais considerando a fase pré-pessoal a ser modificada. Uma preocupação instrumental entre a possibilidade de modificar objetos e pessoas dotadas de dignidade

No que se refere aos concernidos, o pensamento habermasiano também parece fundar-se no princípio moral kantiano, sob o qual deve-se renunciar universalmente à perspectiva unicamente pessoal (eu) para valer-se do entendimento coletivo (nós), configurada intersubjetivamente. Diante de uma ótica inclusiva, o frankfurtiano pretende conceber direitos aos embriões a serem fertilizados, tendo em vista que eles ainda não têm poder de diálogo.

Ainda por influência kantiana, Habermas busca associar a justificação sobre a imputabilidade dos atos e atitudes humanas a uma determinada identidade autoimposta pela pessoa humana. Nessa mesma linha, Kant defendia que as atitudes dos indivíduos são imputáveis, sendo passíveis de responsabilização, uma vez que dotado de uma grandeza inteligível de preferências de máximas. Nesse sentido, o filósofo do agir comunicativo defende que as pesquisas da biotecnologia têm consequências que podem ser imputadas de responsabilização, considerando que a pessoa manipulada geneticamente pode ser impossibilitada de empreender uma autocompreensão revisória ao implementar as pretensões alheias no manuseio de seu “poder ser si mesmo”

Feitas essas referências, passemos adiante. Todos os homens gozam do direito à personalidade jurídica, inclusive tal preceito é codificado nas legislações civil e constitucional atinentes à vida, à liberdade e a igualdade. Quando nasce, o indivíduo já é reputado como pessoa, embora que ainda não capaz para os atos da vida civil, pois, para tanto, necessita atender a alguns requisitos também previstos em legislação própria.

Nesse contexto, o direito que a pessoa tem ao próprio corpo representa aquele direito que ela tem de não sofrer quaisquer violações ou ofensas à integridade e seu respectivo corpo. Este corpo, conforme preceito doutrinário, é o mecanismo que as pessoas possuem para realização de incumbências e atividades de sobrevivência de vida, sendo, desse modo, o exercício sobre ele um direito que somente será disponível quando atender ao rigor limitativo de questões de ordem pública

Este ideal que envolve a corporeidade com a construção personalista da pessoa, detém relevância ética substancial para aqueles dilemas morais da medicina, tendo sido objeto de concepções doutrinárias no campo da filosofia ao longo da História. Para a corrente da fenomenologia, o corpo representa seu valor através da expressão, atuando na cultura e na sua aptidão para as transformações técnicas do mundo, de maneira que a manifestação cultural do corpo caracteriza a faculdade de realização do indivíduo, outorgando-lhe também, através de sua expressividade, seu potencial de linguagem e a afirmação do seu eu. Desse modo, a integridade física representa um direito personalístico fundamental do indivíduo humano, caracterizando um direito que cada pessoa possui de não ver seu corpo como objeto a ser violado por atitudes e vontades de terceiros.

Esse direito de personalidade, está patente ao de integridade física, jungido ao direito à vida, direito à saúde e à integridade física do sujeito, prolongando-se para além de sua morte, momento em que se estabelecem as razões de respeito ao cadáver. Nesse sentido, essa integridade corporal vai além da inalterabilidade da estrutura do corpo físico e intelectual, atingindo também à proteção à saúde e ao direito de não ser objeto de contágio por terceiros.

Diante desse cenário, no campo da filosofia, a ética, particularmente aquela justaposta à bioética, se defronta, hodiernamente, com alguns dilemas que desafiam o pensamento contemporâneo, mormente quanto às fronteiras que separam a prática da eugenia negativa em confronto com a eugenia positiva e, em decorrência desse conflito, como equacionar o paradoxo valorativo e moral entre a pessoa que nasce e cresce naturalmente e aquela que foi criada artificialmente. Nessa circunstância, o que se pode refletir filosoficamente no que tange a esse embate que envolve concepções de dignidade humana, autonomia e também autenticidade?

Urge, portanto, destacar de pronto o embate que polariza a utilização das técnicas biotecnológicas de aperfeiçoamento dos embriões humanos, sobretudo entre os defensores de uma postura liberal, também conhecida como transumanista, em oposição a outra com ponto de vista considerado bioconservadora. No primeiro plano, destacam-se os pensadores que pregam pela ampla liberdade de utilização das técnicas que envolvem o aperfeiçoamento das características físicas e psicológicas do futuro ser humano, de modo a transformá-lo de maneira radical, desprezando conceitos morais hodiernos e dispostos a implementar essas técnicas biogenéticas inclusive em pessoas reputadas como saudáveis. Esses pensadores destacam o que chamam de comprometimento com a evolução científica, a partir de uma visão radicalmente aberta da natureza humana com vistas às intervenções biotecnológicas, visando o aperfeiçoamento do indivíduo humano.

Trata-se, assim, de uma visão que defende energicamente o aprimoramento físico, mental e social da pessoa humana, dotando-a de características tais como a ampliação de inteligência, longevidade indefinida, erradicação de doenças e colocando-o numa condição de pós-humano. Para tanto, tais defensores não se incomodam com as sequelas políticas que tal situação possa desencadear, inclusive no que tange à igualdade entre os indivíduos, pois entendem que uma nova ordem de valores acomodará adequadamente essa pós-humanidade.

Antagonizando essa vertente, situam-se os filósofos que pregam uma ideologia bem contrária, uma vez que despontam como absolutamente refratários à possibilidade de interferência na constituição de vida alheia, com a finalidade de aperfeiçoamento, uma vez que fere a possibilidade de igualdade entre os humanos, devendo ser conservada, ainda que acarrete melhoramentos das relações sociais.

Entre estes filósofos, destaca-se Jürgen Habermas (2004), que aponta severas críticas ao transumanismo, defendendo que no momento em que analisamos a natureza a partir a compreensão do mundo da vida, verificaremos que nosso comportamento, em razão da tecnização atrelada à natureza humana, se modifica no momento que excedemos a fronteira correspondente sobre a natureza externa e a natureza interna; ou seja, conforme expresso pelo próprio frankfurtiano, “aquilo que se tornou tecnicamente disponível por meio da ciência deve voltar a ser normativamente indisponível por meio do controle moral” (2004, p. 34)

Nesse caso, ele entende que seja externa aquela natureza do indivíduo que já é formado e vivo e, em razão dele, a biotecnologia não exerceria uma espécie de alcance ilimitado, uma vez que já essencialmente constituída, enquanto que a natureza interna, também denominada genética, seria tal como uma modelagem científica, cujo manuseio e alteração, considerado sob a perspectiva moral, deve ser condenável, avaliando-se o grau de perigo que poderia acarretar para a vida. O filósofo do “agir comunicativo” advoga que, mesmo que o indivíduo se estabeleça como um ser social, deve ter como pressuposto de vida boa o atendimento de suas expectativas íntimas, individuais, de maneira que se substanciam incorretas as intervenções externas e alheias sobre sua percepção de vida boa. Essa noção representaria uma prerrogativa indeclinável da própria pessoa.

Como amparo de sua tese, Habermas acode ainda a uma outra concepção, qual seja, a autocompreensão ética da espécie. Nesse sentido, ele entende que as tentativas de se promover melhorias nos seres humanos, através das intervenções genéticas, produzem frontal confronto entre duas garantias atreladas ao que concebe como condição humana. São elas, a autonomia do ser e sua autenticidade. E são exatamente elas que estabelecem a noção da autocompreensão ética da espécie. Assim, é de curial percepção que fora desses parâmetros naturais, não haveria como nos entendermos como indivíduos produtores de sua própria história de vida e nos reconhecermos como indivíduos que atuam de maneira autônoma.

Compreende-se, dessa forma, que na visão do frankfurtiano, aquelas duas prerrogativas estão impregnadas à natureza humana interna, sendo-lhes intrínsecas, de maneira que não podem estar à mercê de nenhum procedimento de artificialização, uma vez que tal circunstância tenderia a prejudicar esse resultado. Não à toa, ele explicita que *“a manipulação genética poderia alterar nossa autocompreensão enquanto seres da espécie de tal maneira, que (...) os fundamentos normativos e incontornáveis da integração social poderiam ser atingidos”* (Habermas, 2004, p. 37). Diante desse horizonte, ele defende a moralização sobre a biogenética, visando conciliar os progressos da engenharia genética a partir de ordenações comunicativas no mundo convencional da vida, sem descuidar das ponderações que buscam imputar a quebra de fronteiras sobre as manipulações e alterações orgânicas da natureza do homem.

Por conseguinte, para este herdeiro da Escola de Frankfurt, é necessário que se estabeleça uma fronteira moralmente estabelecida sobre aquilo que nasceu e cresceu naturalmente, daquilo que venha a ser um artigo produzido pela manipulação genética, a fim de garantir a naturalidade das contingências no âmbito da reprodução humana e a preservação da autocompreensão no contexto da modernidade, salvaguardando também a percepção de autonomia, igualdade e autenticidade. Além disso, faz coro com outros filósofos rotulados como bioconservadores quando enuncia o caráter favorável à indisponibilidade da natureza humana, considerando que ficaria a cargo da própria natureza guiar os passos do futuro, pois ela sempre demonstrou grande sabedoria sobre esse destino, de modo que até o momento não se tem certeza e segurança de informações sobre os riscos e perigos de uma interferência radical em torno da natureza humana. Bioconservador é a denominação criada pelos defensores da eugenia positiva para qualificar todos aqueles que se posicionam em desfavor, ou pelo controle normativo, dessa corrente de pensamento eugênico.

No bojo dessa corrente, destaca-se também o filósofo Francis Fukuyama (2003), o qual assenta a ideia de que a biotecnologia hodierna estaria ameaçando, inclusive a natureza humana, a partir do momento em que está cada vez mais prestes a alterá-la, fato este que representaria o advento da pós-humanidade. Ele alerta que a natureza humana corresponde a uma equação comportamental e de características típicas da espécie humana, a qual advém de fatores genéticos, ao contrário daqueles que defendem que sejam oriundos de fatores ambientais. Segundo ele, existem sérias

razões para se preocupar com as terapias genéticas futuras, principalmente aquelas que possam vir a afetar uma linhagem hereditária, as quais seriam mais difíceis de se controlar. Em suas palavras

A razão é que uma vez que passamos das afecções simples causadas por um só gene para o comportamento afetado por múltiplos genes, a interação dos genes torna-se muito complexa e de difícil previsão. (...) Dado que muitos genes se expressam em diferentes estágios da vida, serão necessários anos antes que as consequências totais de uma manipulação genética específica se manifestem. (Fukuyama, 2003, p. 103).

De acordo com este filósofo nipo-americano, tal circunstância produz outra inquietação mais agravante, uma vez que as alterações em uma linhagem germinal tendem a ser disseminadas para as gerações seguintes daquela família. Ele também adverte sobre as preocupações de outras possíveis sequelas imprevisíveis das manipulações genéticas, acrescentado que ainda que alguns advoguem por suas pretensões sedutoras e bem-intencionadas, existem riscos que devem ser bastante refletidos e até mesmo evitados, uma vez que pode colocar em perigo a dignidade humana. Conforme seu diagnóstico

precisamos considerar mais uma vez a noção de dignidade humana e perguntar se há um meio de defender o conceito contra seus detratores que seja totalmente compatível com a ciência natural moderna mas que também faça justiça ao pleno significado da especificidade humana. (Fukuyama, 2003, p. 169).

Fukuyama firma seu pensamento nessa dimensão, inclusive pressupondo que a concepção de igualdade que norteia a política liberalista está calcada em um fundamento natural comungado pelos indivíduos, advertindo que a vítima principal dos melhoramentos genéticos seria o próprio direito natural.

Outra preocupação presente no pensamento dos denominados bioconservadores, remete aos temores oriundos dos avanços científicos de alguns modelos históricos que legaram experiências nefastas para a humanidade, principalmente aquelas provenientes dos experimentos médicos dos nazistas, em relação à criação da raça ariana e quanto ao Projeto Manhattan que deu ensejo à bomba atômica.

No afã de delinear os horizontes claros sobre as pretensões das vertentes pós-humanistas em confronto com aquela denominada bioconservadora, algumas observações devem ser refletidas, diante das controversas opiniões que foram explanadas neste capítulo, embora que, nele, tenha sido debatido mais

profundamente a visão bioconservadora. Alguém, despretensiosamente, poderia supor que exista uma conformação pessimista diante dessa corrente, sobretudo quando nos deparamos com as experiências nazistas, por exemplo, e até uma preocupação fundamentada em certo idealismo ingênuo quando alimenta-se a noção de não interferência na configuração genética de nossos descendentes.

Diante das tendências normais que utilizamos no processo de educação da nossa prole, seja estimulando e oferecendo determinados meios e opções, ou mesmo, ocultando e desencorajando outros caminhos, resta evidente que ao praticarmos qualquer uma dessas alternativas, estaremos em busca do ideal de boa vida para nossos descendentes. Facilitar determinadas ações e intenções a partir da possibilidade de manipulação genética do embrião de quem ainda não pode escolher, autonomamente, o que é melhor para si, também parece uma possibilidade que pode ser aprovável ou reprovável do ponto de vista moral. A linha divisória que separa o dilema da real possibilidade de intervir, ou não, na constituição genética de um novo ser, também reflete um pressuposto moral relevante e complexo. Alguns poderiam dizer que não veem dificuldades em deliberar pela alternativa de manipulação genética, taxando-a como uma atitude que seja imoral, enquanto outros entendem que não manipular também seja essencialmente um comportamento moral.

Na linha dos pensadores que, como Habermas, defendem uma posição antimelhoramento genético encontra o filósofo, ensaísta e conferencista estadunidense, Michael J. Sandel, autor da obra *Contra a perfeição: Ética na era da engenharia genética*. Não obstante sejam dessa mesma linhagem considerada bioconservadora, Sandel se lança ao desafio de debater a fronteira entre terapia e melhoramento, bem como as bases da natureza humana com visões bem particulares, embora nem tanto contraditórias. Ambos também expressam rico repertório argumentativo, tendo Sandel uma postura mais interrogativa e especulativa. É perceptível o apego deste último às representações de talento e dádiva e de recursos à religião, enquanto o primeiro se esquivava de referenciá-las, contudo como fundamento de sua tese, mas articula com os conceitos morais das tradições religiosas.

Ao discorrer sobre a ética do melhoramento, o filósofo e ensaísta estadunidense Michael Sandel, sugere certos exemplos que merecem ser objeto de considerações pelas singularidades que foram tratados por alguns filósofos e pela

expectativa gerada pelos genitores apaixonados pelas novas possibilidades de aperfeiçoamento genético para seus filhos. O primeiro caso se refere ao famoso casal de lésbicas que eram surdas³ e pretendiam ter um filho com a mesma deficiência, a fim de melhor se relacionarem com ele. Para seu intento, vasculha por um doador que tenha um histórico familiar de surdez por cinco gerações. Pelo que se sabe, o casal obrou êxito em seu intento. Um outro exemplo, advém de um casal que oferece recompensa para uma doadora de óvulo que possua como característica física a altura de 1,80 m e também tenha o mesmo histórico hereditário familiar de estatura, além de um QI acima dos padrões normais.

Sandel interfere nessa questão preocupado com os dotes de aperfeiçoamento genético e interpela se seria a baixa estatura e/ou o porte não-atlético as deficiências que as crianças deveriam ser poupadas. Observando por esse horizonte, essa ideologia do “melhoramento” se apresenta desafiadores e tal como uma corrente de manipulação de nossa natureza pessoal. Refletindo sobre essa circunstância, ele assim se manifesta:

“As descobertas da genética nos apresentam a um só tempo uma promessa e um dilema. A promessa é que em breve seremos capazes de tratar e prevenir uma série de doenças debilitantes. O dilema é que o nosso recém-descoberto conhecimento genético também pode permitir a manipulação de nossa própria natureza” (Sandel, 2013, p. 19).

No capítulo que trata da “Ética do melhoramento”, Sandel critica a busca dos genitores visando alcançar, pela via do aperfeiçoamento genético, um ajustamento de capacidades de seus filhos, em razão de aspectos que eles imaginam serem os melhores.

Na sessão que trata do tema “Filhos projetados, pais projetistas”, Sandel lança um questionamento se o princípio do amor dos genitores perante os filhos estaria calcado em suas qualidades e por seus talentos individuais e retorna admitindo que ao escolhermos nossos(as) parceiros(as) o fazemos por diversas razões, porém com os filhos os pais não devem definir objetivamente como eles serão. Continua, a dizer que os recursos da biotecnologia para reparar problemas de saúde não interfere nas aptidões individuais do rebento e serve para manter a sua incolumidade física e

³ Este caso também será suscitado quando tratamos da ética do aprimoramento cognitivo (capítulo 2.3.2).

mental, de modo que assim o fazendo, os genitores estarão exercendo o fiel papel filial.

De outro lado, conforme este filósofo estadunidense, a interferência dos pais nas escolhas de sexo, habilidades físicas e intelectuais, a custos astronômicos dos genitores, conferem seus filhos projetos de suas vontades e intenções unilaterais. A fronteira que distingue tais intenções não são tão explícitas, mas as sequelas são bem estabelecidas, uma vez que “Essa demanda pelo desempenho e pela perfeição anima o impulso de injuriar o que nos é dado. É a fonte mais profunda do problema moral do melhoramento” (p. 62). E acrescenta o mesmo filósofo que “O hiperempenho dos pais, tão familiar em nossos tempos, representa um excesso ansioso de maestria e dominação que deixa de lado o sentido de dádiva da vida. Isso o aproxima de modo perturbador da eugenia” (p. 63).

Sandel, também questiona a distinção entre os genitores que se desdobram em gastos na qualificação da educação dos filhos e outros que investem nos dotes atléticos da criança, ao contrário daqueles que projetam quantias astronômicas no aperfeiçoamento genéticos visando os mesmos objetivos. No caso, não se recrimina o senso de dominação como forma de proteção à prole durante certa etapa da vida dos filhos; o que se indaga sobre isso reside no exagero de dominação do indivíduo que está à mercê, negando ou monopolizando a sua autonomia de ação e podendo provocar uma visão preocupante em relação a eugenia. Sobre isso, Sandel assim se manifesta:

Ao cuidarem da saúde dos filhos, os pais não os convertem em produtos da sua vontade ou instrumentos da sua ambição, nem se lançam ao papel de projetistas. Não se pode dizer o mesmo daqueles que pagam quantias exorbitantes para escolher o sexo do filho (por motivos alheios à medicina) ou que desejam projetar com a bioengenharia os dotes intelectuais e as competências esportivas da sua prole. Como todas as distinções, o limite entre terapia e melhoramento se torna indistinto nos extremos. (Que dizer da ortodontia, por exemplo, ou da terapia com hormônio do crescimento no caso de crianças muito baixas?) Isso, porém, não obscurece o motivo pelo qual essa distinção é importante: os pais que desejam melhorar os filhos têm mais probabilidade de exagerar, de expressar e defender atitudes que vão contra o princípio do amor incondicional. (Sandel, 2013, p. 72).

Outra questão polêmica que Sandel não recusa discutir trata-se do uso de células-tronco para a cura de doenças como mal de Parkinson e diabetes, entre outras. A primeira tensão que se estabelece nesse caso reside no dilema entre a vida de um indivíduo dependente da morte de outro. O conferencista estadunidense,

contudo, busca esclarecer que no presente caso trata-se de um blastocisto⁴, cuja configuração não se pode reconhecer que seja um feto ou um embrião, cujas células, dado seu estágio ainda primário, poderão evoluir em qualquer órgão. Embora estejam vivas, este organismo não se confunde com uma pessoa, ou seja, há uma profunda diferença moral entre o blastocisto e um bebê. É nesse sentido que Sandel justifica que “O fato de haver um desenvolvimento contínuo que transforma o blastocisto em embrião implantado, este em feto e, finalmente, em recém-nascido não determina que um bebê e um blastocisto sejam, no sentido moral, equivalentes” (p. 78).

Segundo Sandel, os recursos da biotecnologia que visam a produção de bebês projetados e por encomenda representa certa arrogância que sugere uma perda de respeito pela vida, considerada ela como dádiva, porém, segundo ele

a pesquisa com células-tronco voltada para a cura de doenças debilitantes que utiliza blastocistos não implantados é um exercício nobre do engenho humano para promover a cura e desempenhar nosso papel de reparar o mundo dado. (Sandel, 2013, p. 83).

No caso, portanto, na opinião dele não se deve abraçar a radicalidade de coibir as pesquisas envolvendo células-tronco, nem a clonagem, devendo-se conferir permissão para sua persistência, entretanto controlada pelas contenções morais compatíveis com a natureza humana.

⁴ Traduzido do inglês - A blastulação é o estágio inicial do desenvolvimento embrionário animal que produz a blástula. No desenvolvimento dos mamíferos, a blástula se desenvolve no blastocisto com uma massa celular interna diferenciada e um trofocotoderma externo

2.2. Dignidade da Natureza Humana e autocompreensão ética da espécie

Resultado da comunhão advinda entre o progresso da medicina em sua vertente médica, aliada aos padrões de técnicas genéticas mais avançadas, nasce o DGPI⁵ (DIAGNÓSTICO GENÉTICO DE PRÉ-IMPLANTAÇÃO), que representaria, em primeiro plano, a esperança para as famílias coibirem os malefícios de moléstias hereditárias, as quais sendo detectadas previamente poderiam modelar um processo no qual o embrião não retrocedesse, no sentido de ser reimplantado em útero materno. Nas palavras de Habermas:

O diagnóstico genético de pré-implantação torna possível submeter um embrião que se encontra num estágio de oito células a um exame genético de precaução. Inicialmente, esse processo é colocado à disposição de pais que querem evitar o risco da transmissão de doenças hereditárias. Caso se confirme alguma doença, o embrião analisado na proveta não é reimplantado na mãe. (HABERMAS, 2004, p. 24).

O frankfurtiano esclarece que esse novo vetor da ciência (DGPI) carrega em seu bojo toda uma perspectiva auspiciosa que caminhava no sentido de indicar uma intervenção radical no que tange o genótipo de embrião materno, de forma que os genitores viessem a moldar novos padrões extra-hereditários em seus filhos, valendo-se de critérios ao sabor das vontades e predileções paternas. Ele enxerga essa preocupação interventiva, colidindo com os padrões de liberdade ética. Segundo ele, nessa relação resiste um conflito ético entre a liberdade dos genitores e a dos filhos *“contudo, a liberdade eugênica dos pais tem a ressalva de não pode colidir com a liberdade ética dos filhos”* (Habermas, 2004, p. 69).

É justamente nesse paradigma de preocupação que Habermas intenta clamar pela atenção dos supostos perigos advindos da possibilidade do que ele denominou tratar-se de uma “eugenia liberal”, conquanto que esta intervenção se diferiria dos tratamentos voltados para fins pontualmente terapêuticos. Essa “eugenia liberal” estaria caracterizada pela desnecessidade de consentimento posterior daquele indivíduo que foi objeto da interferência genética. E, como se não bastasse, os resultados da referida intervenção, têm-se que o caráter de irreversibilidade dos resultados dessa manipulação genética tende a produzir sérias sequelas no âmbito

⁵ DGPI “O diagnóstico genético de pré-implantação torna possível submeter o embrião que se encontra num estágio de oito células a um exame de precaução. [...] Caso se confirme alguma doença, o embrião analisado na proveta não é reimplantado na mãe; desse modo, ela é poupada de uma interrupção da gravidez, que, ao contrário, seria efetuada após diagnóstico pré-natal”

daquilo que ele classificou como autocompreensão daquele indivíduo, diante de sua autonomia de vontade. Nas palavras de Habermas

Não podemos excluir o fato de que o conhecimento de uma programação eugênica do próprio patrimônio hereditário limita a configuração autônoma da vida do indivíduo e mina as relações fundamentalmente simétricas entre pessoas livres e iguais. (HABERMAS, 2004, p. 33).

Não obstante a esse fato, consoante uma preocupação kantiana, alimentada pelo filósofo alemão a respeito de sujeito moral, é preciso compreender que o indivíduo é dotado de uma dignidade, a qual foi alicerçada justamente a partir de sua autonomia de vontade pois “Somente o homem, e com ele cada criatura racional é fim em si mesmo. Ou seja, ele é o sujeito da lei moral, que é santa em virtude da autonomia da sua vontade”.⁶

Essa autonomia, entretanto, seria exercitada cotidianamente por este indivíduo, como patrimônio da história da sua própria vida, a qual, a partir dessa intervenção sofreria profundo abalo oriundo da modificação de sua estrutura orgânica original. Deve-se lembrar que, segundo Habermas, o resultado das modificações teve como mentor uma terceira pessoa. Assim, ele se reporta que “*as condições orgânicas iniciais para sua futura história de vida escapavam da programação e da manipulação intencional feita por terceiros*”.⁷

Essas condições, diz o filósofo alemão, ainda ressaltando sobre a autonomia da vontade de um ser que vier a ter sua formação manipulada por outro – supostamente seus genitores - estaria em relação de dependência do seu mentor, restringindo a simetria havida entre indivíduos que sejam livres e também iguais. Relata o frankfurtiano

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 chance de estabelecer a simetria da responsabilidade, necessária para o relacionamento entre peers [iguais]”. (HABERMAS, 2004, p. 20-21).

É nesse contexto que o filósofo alemão salienta a separação filosófica relativa a “ser um corpo vivo” e “ter um corpo”, ou, no vocabulário alemão “*Leib sein*” ou “*Körper haben*”. Nesse caso, essa probabilidade de intervenção, impõe que determinado

⁶ KANT, Fundamentação da Metafísica dos Costumes, p. 64.

⁷ HABERMAS, 2004, p. 19

corpo antes considerado à mercê da natureza orgânica, termina por ter constricta sua liberdade, a partir dos estritos interesses de uma terceira pessoa. Conforme Habermas *“O que antes era “dado” como natureza orgânica e podia quando muito ser “cultivado”, move-se atualmente no campo da intervenção orientada para um objetivo”*.⁸

Ressurge, nesse caso, o que dantes era cogitado por Kant entre estar integrado na esfera da condição de indisponibilidade, passando para o “reino da liberdade”

Aquilo que Kant incluía no “reino da necessidade” transformou-se com a visão teórico-evolucionista num “reino do acaso”. A técnica genética está deslocando a fronteira entre essa base natural indisponível e o “reino da liberdade” (HABERMAS, 2004, p. 39).

E é a partir desse cenário que seria possível discernir o que seja “corpo”, do que seja “corpo vivo”. Este, representado pelo próprio indivíduo, atuando em suas capacidades subjetivas de autorreflexão e de autocompreensão, de maneira que possa agir com autonomia. Já o primeiro, pode-se compreender não mais que uma agregação de determinadas funções biológicas que estão submetidas aos desígnios naturais de meros objetos.

É de curial pertinência imaginar que o genitor responsável por impor um remodelamento na conformação genética de seu filho, estará propenso à eventualidade de sujeitar-se ao inconformismo desse indivíduo modificado, estando ele insatisfeito com os resultados de sua estrutura física e não podendo 59ela59ica-la ao estado que seria o original, podendo até revoltar-se com esse estado e buscar satisfações junto aos genitores/mentores, compondo, nesse caso, uma responsabilização assimétrica. Nesse ponto, Habermas acrescenta

Com efeito, ele pode se colocar de modo reflexivo perante seu processo de formação, elaborar uma autocompreensão revisória e compensar, de maneira aprofundada e retrospectiva, a responsabilidade assimétrica entre pais em relação à educação de seus filhos. (HABERMAS, 2004, p. 20-21).

É de sintomática presunção que o indivíduo que teve sua estrutura modificada geneticamente possa se indignar com o fato de ter sido objeto de experiência de interesse alheio à sua vontade e não como finalidade em si. Diante desse contexto, imagina-se questionar a possibilidade de se estabelecer uma autotransformação das pessoas com a finalidade de aumentar a autonomia delas ou estaríamos diante de um

⁸ HABERMA S, 2004, p. 17

cenário que tal fato contribuiria para solapar a autocompreensão normativa do indivíduo que dá curso à sua vida, reconhecendo essa mesma autonomia diante dos outros. Habermas indaga essa circunstância da seguinte maneira:

Podemos conceber a autotransformação genética da espécie como caminho para o aumento da autonomia do indivíduo – ou com isso estaremos minando a autocompreensão normativa de pessoas que conduzem suas próprias vidas e consagram o mesmo respeito umas às outras? (HABERMAS, 2004, p. 41).

Esse cenário de incertezas e de preocupações alimenta as mais diversas teorias, seja no campo do que se denominou chamar de conservadorismo, seja na dimensão liberal, donde resultam as condições propícias para o desenvolvimento da biotecnologia, desprovida do aparato de controles, restrições e regulamentações.

Obviamente que práticas eugênicas devem ser objeto de estudos, evoluções e melhoramentos biológicos, os quais, a despeito dos seus grandes e engenhosos benefícios, quando envolve vida humana, não devem esquivar-se de ponderar sobre os preceitos morais que regem a dignidade humana. Esta, exatamente constitui a grande preocupação de Habermas, ao dispor

(...) a “dignidade humana”, entendida em estrito sentido moral e jurídico, encontra-se ligada a essa simetria de relações. Ela não é uma propriedade que se possa “possuir” por natureza, como a inteligência ou os olhos azuis. Ela marca, antes, aquela “intangibilidade” que só pode ter um significado nas relações interpessoais de reconhecimento específico e no relacionamento igualitário entre as pessoas. (...) 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. (Habermas, 2004, p. 47).

Conforme sabemos, na Idade Média a preocupação central residia nos ditames da revelação divina. Já no renascimento a ênfase sai do teocentrismo para o antropocentrismo, calcado pelo uso da nossa racionalidade. Ela nos fornece consciência da nossa liberdade, pois não é somente ter liberdade, mas ter a consciência que temos essa liberdade. E obtemos isso por meio da razão, sendo exatamente ela quem vai nos conferir dignidade, a dignidade dessa personalidade humana.

Pico della Mirandola (1463-1494), humanista e filósofo italiano, desenvolveu importante estudo sobre a dignidade do homem em sua obra “Discurso sobre a dignidade do homem” (1486)⁹. Segundo ele, o ser humano é mediador, tem a

⁹ PICO DELLA MIRANDOLA, G. Discurso sobre a dignidade do homem. Lisboa: Edições 70, 2006.

capacidade de ser autoconstruído. Os animais estão presos à sua natureza (cão do avô igual ao cão do neto e não muda a natureza, pois estão presos a ela), mas o indivíduo humano não, ele pode mudar a sua natureza. Ele se assemelha a um ser divino, e pode ser quem ele quiser ser. Ele se autoconstrói no decorrer de sua vida e não possui um destino traçado que deva seguir à risca. Ele pode escolher viver como um animal na natureza ou pode se aproximar do divino, tendo essa possibilidade de escolha. É o ser mais digno de toda criação porque tem liberdade para tal. É o grande milagre da criação de Deus, justamente por não possuir seu destino traçado, pois é dono de suas escolhas. Ele não tem o destino previamente traçado.

Mirandola (2021) estatui que os animais possuem uma natureza diametralmente oposta aos humanos, porque eles não são livres, possuindo uma natureza determinada, definida e que não é livre. Por tudo isso, o humano é um milagre vivente, intermediário “entre o tempo e a eternidade”. Ou seja, o tempo que está presente em seu corpo (nasce, cresce, envelhece e morre) e a eternidade de sua alma.

O homem é um ser oriundo de fora da cadeia de criação divina, onde tudo é definido e pré-determinado. Ele é um ser que se impõe pela liberdade de contemplar a obra majestosa da criação e inclinado a admirá-la. E este ser é quem tem a capacidade, por via de sua razão e liberdade de contemplar e apreciar essa criação divina. Nesse sentido, por meio de sua razão o humano pode escolher como viver a sua própria vida (seja como animal ou como ser divino ou mesmo alheio à essas duas opções). Aqui reside a sua liberdade e, por conta de tudo isso, o indivíduo humano é um ser digno, tendo nessa dignidade o suporte da razão que lhe proporciona a livre escolha. Então esse milagre que é o homem, tem que ter sua dignidade respeitada e reconhecida. Segundo Mirandola

A mim, que pensava no significado dessas afirmações, não me eram satisfatórias as muitas razões que são apresentadas por muitos a propósito da excelência da natureza humana: que o homem, familiar com as criaturas superiores, soberano das inferiores, é o intermediário entre elas; que, pela agudeza de seus sentidos, pela penetração de sua razão e pela lucidez de seu intelecto, ele é o intérprete da natureza; que, interstício entre a eternidade imóvel e o tempo transitório, é (como dizem os persas) cópula, ou seja, himeneu do mundo, e, segundo, o testemunho de Davi, apenas um pouco inferior aos anjos. (Mirandola, 2006, p. 29).

A autonomia da vontade deve andar sempre junta com a responsabilidade. O ser humano para evoluir, uma vez que é livre, tem que fazer as escolhas conscientes, sem coação, pois as escolhas realizadas a qualquer maneira não representam virtude

para o homem. Escolher as coisas pelo que somos, seria o exercício legítimo da liberdade humana.

O ser humano não está conscrito a limitações que o impeçam de seguir na direção que você queira caminhar. Mirandola, suscita o pensamento divino atuante sobre sua criação, ao expor que

Eu te coloquei no centro do mundo, a fim de que daí possas observar mais comodamente tudo o que existe no mundo. Não te fizemos nem celeste nem terreno, nem moral nem imortal, a fim de que tu, como livre e honorário executor e escultor de ti próprio, te modelasses na forma que tu mesmo preferisses. Poderás degenerar-te até as formas inferiores, que são feras; poderás, por decisão de teu espírito, regenerar-se até as superiores, que são divinas. (MIRANDOLA, 2006, pág. 35).

Pelo que se observa do ilustre pensador italiano, a tônica da dignidade humana reside na faculdade que o homem tem de raciocinar, exercício que o permite assenhorar-se da compreensão de sua liberdade. Segundo ele, a diferença entre o humano configurado no mundo natural, do homem descrito no mundo divino, onde ele se mostra como que mediador, repousa exatamente na habilidade de apresentar-se como feitor dele mesmo, de seu itinerário de vida, ao contrário dos animais, os quais serão sempre os mesmos, independentemente dos anos, posto ser da sua natureza e, por outro lado, os homens exercem a capacidade de estabelecerem-se naquilo que sua consciência pretender ser. Por isso, assegura Mirandola¹⁰, o homem desponta tal como a personagem mais digna da criação divina, uma vez que é o único ser que impõe ao seu futuro o caminho orientado, diferente dos demais seres. O destino do homem, somente ele pode dar curso.

Denota-se dessa visão renascentista a promoção da pessoa humana como detentora da liberdade e autonomia de prover seu próprio destino, a partir da compreensão do que lhe seja mais pertinente perseguir e sem a influência de outrem a lhe traçar prévio itinerário. Essa é uma condição humana e a ela é intrínseca a soberania de sua dignidade.

Na tradição modernista é atribuída à filosofia kantiana os alicerces teóricos da feição de dignidade relativa à pessoa humana. Nesse caso, o pensamento dele tem condão de imperativo categórico. Diz ele:

¹⁰ MIRANDOLA, 2006, pág. 36

Age de tal forma que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro sempre também como um fim e nunca unicamente como um meio. (KANT, Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos, pág. 52).

Atribui-se a Kant também o pioneirismo em assentir que ao indivíduo humano não é lícito conceder valor (aqui concebido como preço), de maneira que ele deverá sempre ser reputado em um fim em si mesmo, em vista da sua qualidade autônoma, conquanto seja um ser racional.

As trilhas que determinam os caminhos da evolução das experiências práticas reprodutivas seguem no compasso das preocupações da filosofia e nos ditames reclamados pela ordem legal. As duas vertentes, antes citadas, devem percorrer os avanços nos quais possam alinhar uma busca de equilíbrio, mas progredindo sempre de maneira desafiadora, principalmente pela aliança técnico-científica, mas cada faceta deve contribuir com suas perspectivas autônomas e entrelaçadas.

Nesse diapasão segue o raciocínio lúcido do, ainda vivo, jurista brasileiro Fabio Konder Comparato (2003), ao tratar justamente dessa temática, porém envolvendo especificamente a clonagem em seres humanos, também objeto de nosso estudo, tendo como alicerce as lições kantianas, a qual considera que o indivíduo humano nunca deve ser coisificado, destacando ainda a exigência constante de renovar o discernimento do que seja dignidade da pessoa humana:

O jurista inicia sua reflexão dessa questão indagando sobre o que dizer dessa prática eugênica, diante do princípio máximo de respeito para com a dignidade humana. E pontua que a única experiência admissível, no plano ético, seria que a clonagem humana fosse utilizada apenas com finalidades terapêuticas (em doenças degenerativas, a exemplo do Mal de Parkinson e de Alzheimer), no mesmo indivíduo que teve as células clonadas. E arremata arguindo que fora desse contexto, qualquer outro exercício de engenharia genética ou em fecundação artificial, transgride veementemente o preceito kantiano, no qual o indivíduo humano jamais poderá ser objeto de experiência para obtenção de uma finalidade alheia à sua natureza, uma vez que ela será sempre vista como um fim em si mesma¹¹.

No mesmo sentido, o também jurista brasileiro, Jorge Miranda, enuncia em sua obra Manual do Direito Constitucional, tomo IV, que apesar de ser inegável reconhecer

¹¹ COMPARATO, 2003, p. 292.

que o princípio da dignidade do indivíduo humano tem origens reconhecidas na filosofia kantiana, resta inquestionável que o entendimento que dele advém, atualmente extrapola o enunciado de simples liberdade racional. De acordo com este jurista, seria necessário refletir para assimilar aquilo que o princípio da dignidade da personalidade humana tem como pressuposto que o indivíduo, tendo como finalidade em tudo, representa um ser real de quem as mínimas necessidades concretas jamais poderão estar submetidas àqueles padrões abstratos tradicionais. Segundo ele:

Em primeiro lugar, a dignidade da pessoa é a da pessoa concreta, na sua vida real e cotidiana; não é de um ser ideal e abstrato. É o homem ou a mulher, tal como existe, que a ordem jurídica considera irreduzível e insubstituível e cujos direitos fundamentais a Constituição enuncia e protege. Em todo homem e em toda mulher estão presentes todas as faculdades e humanidade. (MIRANDA, Manual do Direito Constitucional, 1993, Coimbra, pág. 169).

Versando sobre a questão da dignidade, porém antecipando a noção sobre o que representa a “pessoa” propriamente dita, antes de adentrar no campo da dignidade, o filósofo e escritor Álvaro L M Valls em sua obra “Da Ética à Bioética”¹² remete indagações prévias sobre o significado do termo, a origem dessa expressão e a sua força, ressaltando enfim se seria possível discorrer sobre dignidade e sobre respeito sem envolver a pessoa. Segundo ele

Dignidade e, conseqüentemente, respeito, são os termos fundamentais no trato com os humanos. Dignidade e respeito costumam acompanhar uma terceira expressão: dignidade da pessoa, respeito à pessoa humana. (VALLS, 2004, pág. 128).

Após discorrer sobre o cidadão no Antigo Império Romano, singularmente quanto a sua condição de equivalência entre pessoa e cidadão, acrescenta que essas condições lhe impunham respeito na Urb, enquanto que no contexto do Cristianismo havia a distinção dessa pessoa com uma entidade divina, porém aquela sendo criada à “*imagem e semelhança de Deus*”. Nesse caso, conforme preleciona VALLS, “*O conceito de pessoa valeria, por extensão, a todas as criaturas humanas, e até mesmo os inimigos possuíam a dignidade de pessoas, devendo, portanto, ser respeitado e até amados*”.¹³

O autor ainda esclarece que na atualidade as pessoas sensatas compreendem que é mais salutar procurar um mundo no qual o indivíduo cuide de não fazer qualquer

¹² VALLS, Álvaro L. M. Da ética à bioética. Petrópolis (RJ), Ed. Vozes, 2004

¹³ VALSS, 1994, pág. 129.

mal a alguém, do mesmo modo que não quer receber maldade de ninguém, diante de uma perspectiva de realidade que os humanos se tratassem como uma grande família, atuando sempre numa atitude de mútuo respeito. Nesse sentido, ao respeitar o outro, demonstra querer-lhe bem, de modo que a recíproca venha acontecer com ele, aconteça pra si e para os demais.

Essa temática também envolve os casais contemporâneos, quando procuram os novos métodos de procriação. As técnicas de fertilização modernas têm levantado problemas no campo da bioética e demandam, cada vez mais, um conjunto de atitudes interdisciplinares, sensibilidade e inteligência.

O deslocamento da divisa atual no dilema sobre o que é disponibilizado pela natureza e que se encontra livre e desimpedido à humanidade pelos conhecimentos alçados através da medicina genética é capaz de profundas alterações no que tange a autocompreensão da moral. Aquelas teorias reguladoras da autocompreensão, na atualidade estão fundadas na compreensão de indivíduos que normalmente agem como pessoas livres e em compasso de igualdade. No campo da denominada engenharia genética, o contexto de ingerência do indivíduo tem especial relevância para a produção e aferição de sua identidade e sua individualidade, considerando que ela é capaz de colocar em risco, ameaçando o autoentendimento deste indivíduo, ponderando-o, nesse caso, como integrante de uma espécie humana. Habermas concebe essa situação, compreendendo que a moralização desta natureza humana se estabelece tal como uma fisionomia de “*autocompreensão ética da espécie*”. E é justamente ela que se encontra associada com a maneira que o homem entende a si próprio, pertencente e relacionado a uma espécie.

Para Habermas (2004) o indivíduo nasce inconcluso do ponto de vista biológico, neste caso dependendo e necessitando de inúmeros recursos normativos, jungidos à noção de dignidade humana, o que vem a ser também a autocompreensão ética dessa espécie, ou seja, de pessoas livres e com responsabilidade. Segundo ele, as atitudes morais precisam ser compreendidas como uma solução construtiva em relação aos estados dependentes e carentes advindos daquela inconclusão do arcabouço orgânico, bem como da vulnerabilidade constante da subsistência corporal. Portanto, essa proposição é fundamental, uma vez que essa vulnerabilidade do corpo é compreendida como peculiaridade central dessa autocompreensão ética e existencial da pessoa humana. Isso constitui um preceito de moralidade apto a

percepção atinente à dignidade da vida humana. Nesse caso, o indivíduo não se reconheceria como o singular construtor de sua própria história, se viesse a ser objeto de manipulação genética. Assim, preceitua Habermas: “[...] a autonomia é, antes, uma conquista precária de existências finitas, que só conseguem ‘se fortalecer’ quando conscientes de sua vulnerabilidade física e de sua dependência social.”¹⁴

Habermas¹⁵ é de opinião que as técnicas da engenharia genética aplicadas aos seres humanos, modificaram os limites entre aquilo que naturalmente acontece na vida, com aquilo que vem como resultado de escolhas unilaterais, de maneira a modificar a autocompreensão contemporânea das pessoas humanas, tidas como indivíduos livres e iguais. Por conseguinte, tais questões devem necessariamente ser consideradas a partir de uma ética da espécie.

No campo da eugenia, a linha que separa o que seja natural, daquilo que seja artificial é muito tênue, quando se projeta uma visão ética admissível nas práticas de aperfeiçoamento de características humanas. Têm-se como pressuposto de naturalidade tudo aquilo que preserva e fortalece o que já existe na espécie humana e pode ser considerado concebível, mas o contrário disso, será inaceitável. Essa posição, defendida por Habermas, remete ao seu refratário ponto de vista de que a natureza humana possa ser corrompida. Nesse compasso, quaisquer manipulações nos embriões humanos que visem o melhoramento físico e mental do futuro ser, são inaceitáveis do ponto de vista ético e configurados como práticas artificiais..

Nesse contexto, é curial compreender que o ponto fulcral dessa bifurcação (natural x artificial) consiste em que existe um arcabouço fisionômico e de aparência naturais que caracterizam a estrutura física e mental do ser humano, de maneira que quaisquer alterações, advindas da biotecnologia que atinjam essa estrutura, conferindo-lhe caracteres artificiais são inadmissíveis. Reforçando esse entendimento, aquilo que é considerado natural, a partir da composição biológica do indivíduo, é considerado natural, enquanto que as técnicas eugênicas de melhoramento tornam a espécie artificial e seria repudiada no campo da ética da espécie.

¹⁴ HABERMAS, 2004, p.47-48

¹⁵ HABERMAS, 2004, p. 39-40

Alguns argumentos em contrário afiguram reduzir essa compreensão habermasiana, inclusive quando se analisa essa questão sob a visão dos fármacos que atuam no corpo físico e mental visando proporcionar resistências aos males ou deficiências do indivíduo e às patologias que agridem essas pessoas. No mesmo sentido, os defensores dessas alegações aduzem que as próteses que contribuem para a locomoção e atuação de membros (superiores e inferiores) constituem também elementos artificiais inoculados nos indivíduos.

Essa parece ser uma visão distorcida do pensamento do filósofo frankfurtiano, pois não se afigura coerente imaginarmos que qualquer aparato extra-corpo que propicie benefício na constituição biológica do indivíduo tenderia a esbarrar em um desfecho absolutamente fora de propósito, a cogitar-se de incorporação artificial. E isso acontece tendo em vista que qualquer suporte tecnológico que almeje melhoria de algum órgão primário do corpo humano que tenha deficiência na sua atuação normal e que amparam aquelas funções mantenedoras da vida e, ainda, que projetam melhor qualidade de vida, não adentram ao caráter artificialista que resulta da distinção formal entre aquilo que é concebido como natural. Não há de considerar que antibióticos, óculos, aparelhos ortodônticos e outros que ajudam na manutenção das funções orgânicas e, sendo inquestionáveis nesse auxílio, deva-se outorgar-lhe caráter antinatural. Nesse caso, estamos a falar claramente sobre os efeitos eminentemente terapêuticos que apontam para o fortalecimento das funções atinentes às necessidades humanas cotidianas e todas estão estreitamente compatíveis com a natureza humana. Aqui residem inclusive técnicas que visem a facilitar a inclusão social do indivíduo na sociedade, ao contrário do critério seletivo das técnicas artificiais de melhoramento genético que se apresentam com caráter seletivo e de exclusão social.

Portanto, admitir a interferência genética no indivíduo é afetar a percepção de identidade própria da pessoa humana, posto que o indivíduo manipulado geneticamente não pode ser considerado um indivíduo humano pronto, acabado, tendo em vista que padece de interação social em sua comunidade linguística de onde poderá ser reconhecido mutuamente por cidadãos que atuam providos de autonomia.

2.2.1. Dignidade da pessoa humana em Habermas e seus reflexos

A ideia central da dignidade da pessoa humana em Habermas, está centrada no direito tácito do indivíduo humano ter relacionamento com as outras pessoas de sua mesma espécie, numa conjuntura em que se identifique como um desses membros e pertencente ao mesmo grupo social, o qual envolve pessoas eticamente livres e moralmente iguais, guiados por normas comuns, de tal forma que se modificarmos nossa genética, correremos o risco da incerteza de nossa identidade. Segundo ele

Os desenvolvimentos notórios e temidos da tecnologia genética afetam a imagem que havíamos construído de nós enquanto ser cultural da espécie, que é o “homem”, e para o qual parecia não haver alternativas. (...) A partir dessa perspectiva, impõe-se a questão de saber se a tecnicização da natureza humana altera a autocompreensão ética da espécie de tal modo que não possamos mais nos compreender como seres vivos eticamente livres e moralmente iguais, orientados por normas e fundamentos. (HABERMAS, 2004, p. 56-57).

Ao discorrer sobre dignidade humana e dignidade da vida humana, Jürgen Habermas, principia suas considerações a partir das projeções de aceitação e incorporação sobre a utilização de embriões utilizados em pesquisa, bem como do denominado Diagnóstico Genético Pré-Implantação (DGPI). Dizia ele que as reflexões de natureza filosófica polemizavam enquanto tinham como objeto a questão do aborto. Acrescenta que, no caso alemão, essa questão foi regularizada, tolerando-se a interrupção de gravidez até a décima segunda semana de gestação, porém tal prática sendo considerada ilegal, embora não fosse efetivamente apenas criminalmente. Noutra senda, o assentimento abortífero poderia ter o permissivo legal, se comprovada situações de risco para a grávida.

A partir desse contexto, este cenário ganhou discussão potencial por toda Europa, refletindo ainda em outros continentes, reproduzindo a centralização dos discursos em duas tendências dominantes, a saber, aqueles que se filiaram ao “Pró Life”, ou seja, que defendiam o conservadorismo que impunha uma absoluta proteção de embriões fertilizados; e, de outro lado, aqueles com inclinações para o “Pró Choice”, caracterizado pelos que se filiam à defesa do direito de autodeterminação da genitora no que se refere à liberdade de decisões que deliberam sobre se próprio corpo. Habermas pondera, contudo, que, relativamente a aceitação do DGPI, “as

mesmas convicções normativas não dão origem as mesmas tomadas de partido como na questão do aborto".¹⁶

Habermas questiona que a utilização do DGPI que obsta possível aborto, rejeitando células-tronco eventualmente defeituosas, difere da suspensão da gravidez, posto que, no primeiro caso, existe uma colisão de direitos entre a autodeterminação da mulher e a proteção do feto. E, no outro campo, a colisão se estabelece quando os genitores, considerando o embrião como sua propriedade material, optam pelo nascimento do filho, porém refutam o DGPI, caso o embrião não se adequar ao modelo de saúde de sua preferência.

Aqui reside um dos pontos fulcrais que Habermas observa com maestria peculiar sobre essa questão. Ao estabelecer escolhas dessa ordem, por livre decisão do genitor, resta patente que essa intervenção sugere, de maneira inequívoca, manifestação – consciente ou inconsciente – de deliberada instrumentalização da pré-existência do futuro indivíduo, considerando-o em sua subjetividade, arquitetado a partir de predileções do produtor, expectativas pessoais e mesmo de influências de padrões e valores dominantes e de intervenção opinativa de terceiros. Nesse caso, procede-se por escolhas de um arranjo de atributos genéticos almejado para o genoma.

Ainda discorrendo sobre o debate entre a “defesa da vida” e da “liberdade de escolha” no contexto do aborto, Habermas é evasivo na sua posição, mas observa que ambas as facetas desprezam que o embrião é detentor de direitos fundamentais que são inalienáveis, uma vez que considerados indisponíveis no âmbito da dignidade humana, garantida pela Constituição. Assim, qualquer investida de estabelecer fronteira efetiva, do ponto de vista moral, envolvendo uma equidistância correspondente entre a fecundação ou o papel dos gametas, na primeira linha, e o nascimento, na segunda, projeta um fator arbitrário. Segundo a visão habermasiana, essa matéria que versa sobre a continuidade induz a busca de determinar um princípio absoluto e definitivo, inclusive no campo de regulamentos, tendo como pressupostos as hipóteses ontológicas. Segundo ele:

Sendo assim, as hipóteses ontológicas fundamentais do naturalismo científico, das quais deriva o nascimento como cesura relevante, não são de forma

¹⁶ HABERMAS, 2004, p.42

alguma mais triviais ou mais “científicas” do que as hipóteses metafísicas ou religiosas, do pano de fundo, que sugerem uma conclusão contrária.

E acrescenta:

Todavia, se eu estiver certo, essa tese de continuidade vai antes de encontro a ambas as tentativas de estabelecer um início “absoluto” e definitivo, também no aspecto normativo, a partir de proposições ontológicas. (Habermas, 2004, p. 45).

O frankfurtiano indaga sobre a possibilidade de solução dessa questão a partir de convenções morais homogêneas que favoreçam algum dos lados, considerando que a inconstância de nossas impressões varia conforme a evolução das fases do embrião.

Habermas destaca não haver imprecisão sobre o valor essencial da vida humana em estágio embrionário, mas o fundamento normativo que embasa uma exigência de proteção desse feto parece estar racionalmente encarnado ou admitido no seio da sociedade, seja na linguagem pretendida pelo empirismo, seja quanto aos contornos da religião. Segundo ele:

Somente as proposições ideologicamente neutras sobre aquilo que é igualmente bom para todos podem ter a pretensão de ser aceitáveis para todos por boas razões. A pretensão de uma aceitabilidade racional distingue as proposições sobre a solução “justa” para os conflitos de ação das proposições acerca do que é “bom pra mim” ou “para nós” no contexto de uma história de vida ou de uma forma de vida partilhada. Ainda assim, esse sentido específico de questões sobre justiça admite uma conclusão com “base na moral”. (Habermas, 2004, p. 46).

No entendimento desse filósofo, apenas essa “determinação” do âmbito moral seria capaz de dar luz e esclarecimentos do conjunto dos eventuais detentores de direitos e de deveres morais, inobstante hajam demarcações ontológicas controversas.

Nesse diapasão, o arcabouço de leis de determinada comunidade é criado pelos seus membros, para regular aquelas relações que reclamam a exigência de um corpo normativo para essa finalidade. Assim, esses indivíduos se relacionam com a imposição de obrigações mútuas para o controle dos procedimentos e práticas morais entre si, coibindo excessos, a partir do regulamento imposto. Por extensão desse comprometimento moral dos indivíduos, os animais são favorecidos numa proteção legal, conquanto tratar-se de seres que estão à mercê de sofrimentos. Apesar disso,

conforme afirma Habermas, “*eles não pertencem ao universo dos membros que dirigem uns aos outros ordens e proibições intersubjetivamente reconhecidas*”.¹⁷

À luz desse entendimento, o frankfurtiano busca confirmar que a “dignidade humana” atrela-se nessa simetria de relações; ou seja, ela não corresponde a um atributo que alguém possa dispor por natureza, a exemplo “*da inteligência ou os olhos azuis*”. Antes disso, preleciona Habermas, ela se refere a uma intangibilidade que somente goza de sentido a partir das “*relações interpessoais de reconhecimento recíproco e no relacionamento igualitário entre as pessoas*”¹⁸. Aqui também ele diferencia essa intangibilidade de indisponibilidade¹⁹, posto que na ordem pós-metafísica o problema de convivência com a vida embrionária não se cogita de ser entendida a partir de uma concepção reducionista, tanto do homem como da moral.

Entendo o comportamento moral com 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. Com efeito, a subjetividade, que é o que faz do corpo humano um recipiente animado da alma, se constitui a partir das relações intersubjetivas para com os outros. 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. (Habermas, 2004, p. 47).

Para Habermas, a dependência de um indivíduo para com o outro estampa a vulnerabilidade humana. Este indivíduo expõe de maneira desamparada as máculas, das quais ele normalmente sujeita-se, a fim de desabrochar sua identidade e salvaguarda da sua integridade. Dessa forma, a autonomia pessoal é atributo que se aperfeiçoa quando o ser se conscientiza de sua vulnerabilidade e dependência social. Nesse horizonte, é no contexto emaranhado de conexões de reconhecimento e de legitimidade que os indivíduos, a partir de regulamentos, são capazes de expandir sua identidade pessoal e sua completude física, sendo, assim, capazes de instituir regras e preceitos morais. Daí porque, a autonomia humana somente se consolida quando estes entes compreendem sua desproteção física e sujeição social. Conforme o pensamento habermasiano, é na demarcação dessas fronteiras de identificação

¹⁷ HABERMAS, 2004, p. 47

¹⁸ Idem, p.47

¹⁹ Idem, p. 47.

reguladas que estes indivíduos se aprimoram e estabelecem sua identidade pessoal e intangibilidade física.

Habermas colhe do pensamento de Helmut Plessner e Arnold Gehlen para esclarecer que

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 (Habermas, 2004, p. 48-49).

E, colhendo também dos preceitos de Hanna Arendt (*Vita Activa*, München, 1959), acrescenta que

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 partilhado intersubjetivamente. (HABERMAS, 2004, pág. 49).

Portanto, apenas após desproteger-se do ventre da mãe, o recém-nascido introduz-se no ambiente de outros indivíduos com quem passa a interagir por meio da linguagem. Enquanto feto, ele não tem condições de ser considerado um indivíduo já pronto, uma vez que somente na esfera pública e partir de diálogos compartilhados, ele vai se aperfeiçoando concomitantemente como indivíduo e como ser racional

O frankfurtiano parece reconhecer que é nesse universo de conexões de comunicação e correspondências mútuas que se estabelece um processo comunicativo, no qual a criança, nas primeiras idades, começa a perceber-se e a ser observada como um membro individualizado e interativizado. É também quando inicia sua formação identitária, de onde se reconhece exatamente tal como pessoa e como membro associativo de sua comunidade, ao tempo que se constata distinto dos demais em sua unicidade, o que o torna moralmente insubstituível. Na perspectiva de Habermas, é nesse processo individualizante que se opera a comunicação linguística, ou seja, na formação de um discurso racional dialogado que se aprimora e se consolida o patrimônio cultural da pessoa, diante das várias concepções distintas que fluem em busca do consenso.

Em sua tese, o filósofo da Teoria do agir comunicativo alega que mesmo antes de adentrar ao espaço público das relações sociais, ainda na vida uterina, o ser humano já se encontra protegido pela legislação, embora não seja efetivo portador de

direitos. Além disso, nesse período, os genitores acalentam sua feição e carinho, dando contornos de comunicabilidade com o feto e um pequeno processo antecipado de socialização. Relativamente a esse contexto da vida uterina, Habermas assim se posiciona:

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 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, 2004, p. 51).

Habermas ainda chama atenção para uma certa lei das inumações em um Estado da Alemanha, onde os natimortos e os abortos clínicos são tratados com bastante respeito em razão da vida perdida. Uma inovação nesta lei propunha que estes fetos deveriam ser sepultados, de maneira anônima, em cemitério com túmulos coletivos. Embora tendo reação diversa daquela sociedade, denota-se que as reações de deferência com os mortos tendem a se enunciar por formas diferentes de sepultamento.

Não obstante, segundo o filósofo, ultrapassadas as fronteiras de determinada comunidade moral, na sua particularidade, não parece razoável que se passe a agir desprezando as normas e tradições e manobrar deliberadamente sem barreiras ou limitações. Noutra senda, alude que representações jurídicas moralmente impregnadas, a exemplo de “direito humano” e de “dignidade humana”, tendem a diminuir sua potencialidade crítica em razão de uma imoderada difusão não reflexiva. Nesse caso, a distinção entre direitos fundamentais e bens passíveis de prioridade em razão de sua conformação, não podem ser confundidos. Refletindo sobre essa situação, Habermas assim pondera:

O caráter dos entraves morais, difíceis de definir, que regulam o trato com a vida humana antes do nascimento e após a morte explica a escolha de expressões semanticamente flexíveis. A vida humana também desfruta, em suas formas anônimas, de “dignidade” e exige “respeito”. Se podemos recorrer ao termo “dignidade”, é porque ele cobre um amplo espectro semântico e apenas evoca o conceito mais específico da “dignidade humana”. (HABERMAS, 2004, p. 52).

O filósofo frankfurtiano entende que as acepções que até então se cingem manifestamente à noção de honra, consideradas historicamente, permitiram dúbias interpretações do vocábulo “dignidade”, especialmente naquilo que se refere a

interpretação de um caráter jungido ao status social da pessoa. E a partir dessas demonstrações efetivas de uma dignidade específica, se subtrai a “dignidade humana”, universalmente considerada no seu âmago e que concerne ao indivíduo como tal. Porém, segundo o filósofo, a partir desse emaranhado de relações que direcionam para a “dignidade humana”, bem assim ao “direito humano”, é pertinente lembrar que a comunidade moral de indivíduos iguais e livres subsistem em modos determinados de vida e no seio de seu ethos.

2.2.2. Reflexos da dignidade da pessoa humana no Direito

A temática do direito à vida invade a seara de várias áreas do conhecimento, como deve ser tanto nas ciências da natureza, como nas ciências humanas. No campo do direito, os juristas J. J. Gomes Canotilho e Vital Moreira expõem suas opiniões sobre o Direito à Vida, ressaltando que ele representa *“logicamente, um direito prioritário, pois é condição de todos os outros direitos fundamentais”* (Constituição da República Portuguesa anotada. São Paulo; Revista dos Tribunais; Coimbra Editora, 2007, v. I, p. 446).

O primeiro jurista acima destacado ainda esclarece que *“a positivação de direitos fundamentais significa a incorporação na ordem jurídica positiva dos direitos considerados ‘naturais’ e ‘inalienáveis’ do indivíduo”* (pág. 347).

Convém aqui distinguir, nas palavras da jurista Carla Pinheiro²⁰, a diferença no que tange os conceitos de direitos humanos e de direitos fundamentais; conquanto o primeiro está a destacar aqueles que são referentes aos seres humanos, todos, indistintamente, desprovidos de discriminação; enquanto que os direitos fundamentais, representam os que se referem àqueles indivíduos que se encontram vinculados a um determinado Estado.

Importante frisar que tais direitos, além de serem de natureza pública subjetiva, fato que, per si, implica o dever do Estado de não ofender a vida do particular, também atuam com sua ação coativa e irrestrita de conferir proteção aos direitos supra mencionados. Nesta singularidade, importa ao Estado, por exemplo, não torturar, a fim de garantir a segurança e convívio fraterno dos seus compatriotas, como ainda não matar, imputando penalidade a quem o faz, garantindo o direito à vida, aqui englobada as fases de nascer, de viver e de morrer com dignidade.

Sobre a vida uterina e primeira infância, importante acentuar que a própria Assembleia Geral da ONU, nos idos de 1959, versando sobre a Declaração dos Direitos da Criança, já havia reconhecido essa proteção da vida embrionária, ao formalizar que: *“À criança, dada a sua imaturidade física e mental, precisa de proteção legal apropriada, tanto antes como depois do nascimento”*²¹

²⁰ PINHEIRO, Carla. Direito Internacional e direitos fundamentais. São Paulo: Atlas, 2001; p. 22-23.

²¹ ONU – Organização as Nações Unidas. Declaração dos Direitos da Criança – 1959.

Raciocinando por este prisma, é lícito interpretar que não somente o direito à vida, mas também à expectativa de nascimento, bem como o direito de nascer, são tutelados por nosso direito, ao menos na legislação pátria.

Porém, lastreando a extensão de direitos em nossa legislação, é pertinente suscitar a questão da criminalização do aborto, cuja prática não é punível apenas quando se tratar de condição terapêutica com a finalidade de salvar vida da pessoa gestante, e também diante da situação de aborto dito humanitário. Ou seja, naquelas situações cuja gravidez advém de estupro, contanto que haja prévio consentimento da mulher grávida. Destarte, é possível uma conclusão de que, no contexto da criminalização abortífera, tendo a vida como bem sujeito à tutela do Estado, a legislação busca a proteção da vida, mesmo antes do nascimento.

Um interessante fragmento extraído do Jornal do Brasil, edição de 03/03/1998, informa que Claudio Viana de Lima discorre o seguinte ocorrido:

Dr. Bernard Nathanson, o rei do aborto nos Estados Unidos (em 2 anos, praticou 60 mil), converteu-se no campeão da defesa da vida do feto. Usou pioneiramente o ultrassom para acompanhar um aborto. Fez um vídeo em que se pode ver a tortura até a morte do feto, um ser vivo em desenvolvimento. Ante a agressão da aparelhagem de sucção à vácuo, introduzida no útero grávido, o feto se amedronta, se movimenta, se encolhe e busca, em pânico, sobreviver. Luta pela vida, sugado. Imediatamente antes da morte, enquanto ainda lhe é permitido, o feto abre a boca, em silencioso grito de desespero, no esquitejamento final... Nathanson convenceu-se de que o feto é um ser vivo na extensão da palavra. (Jornal do Brasil de 03/03/1998, p. 9, apud ZIMMERMANN, Augusto. Curso de Direito Constitucional. 2. Ed. Rio de Janeiro; Lumen Juris, 2002, p..261)

Não obstante a esses fatos, a proteção jurídica do embrião ainda não encontra o mesmo respaldo daquela conferida ao nascituro. Estudos sobre essa questão respaldam que o legislador pode conferir idêntica proteção, desde que ela advenha de uma opção política do Estado, porém sem condão arbitrário, posto ter a necessidade de um fundamento que justifique a norma, a partir do interesse manifesto da sociedade. Nesse caso, essa justificação teria ainda como parâmetro orientações científicas, principalmente quanto à reprodução assistida. Contudo, sempre alinhada pelo máximo respeito à dignidade da pessoa humana, uma vez que o direito à vida, além de prioritário, representa condição prévia em relação a todos os outros direitos fundamentais.

O debate sobre a conformação do direito à vida, ao tempo de considerar-se direito fundamental e sua extensão à vida, independentemente de seus titulares,

suscita novo conflito hermenêutico. Conforme sintetiza a professora, Dra. Ana Claudia Scalquette²²:

A ótica acima descrita, a nosso ver, simplificaria muito a discussão em relação ao fato de se proteger o embrião, pois, acima da discussão de ser ou não titular de direitos, o que se protege é a própria vida enquanto valor, independentemente de seu titular. (SCALQUETTE, 2010. p. 48).

E seguindo o passo da discussão no sentido das intervenções genéticas, complementa a mesma autora:

Se, de um lado, se busca o avanço da ciência e, possivelmente, a descoberta para a cura de várias doenças que abalam a humanidade, de outro, está em jogo a preservação de uma vida em potencial, cujo titular da proteção também é o homem coletivamente considerado. (SCALQUETTE, 2010, p. 49).

A linha do debate jurídico sobre a temática da “dignidade da pessoa humana”, tida como princípio protegido constitucionalmente, encontra defesa balizada do hoje ministro do Supremo Tribunal Federal, Min. Alexandre de Moraes, que em proeminente lição nos esclarece que

A dignidade é um valor espiritual e moral inerente à pessoa, que se manifesta singularmente na autodeterminação consciente e responsável da própria vida e que traz consigo a pretensão ao respeito por parte das demais pessoas, constituindo-se um mínimo um mínimo invulnerável que todo o estatuto jurídico deve assegurar, de modo que somente excepcionalmente, possam ser feitas limitações ao exercício dos direitos fundamentais, mas sempre sem menosprezar a necessária estima que merecem todas as pessoas enquanto seres humanos. (MORAES, Alexandre de. Direito Constitucional. 17. Ed. São Paulo: Atlas, 2005, p. 31).

De toda essa polêmica talvez seja possível inferir que a “dignidade” representa ao mesmo tempo um fundamento, fonte e também princípio. Da sua peculiar importância despontam intelecções que atingem praticamente a totalidade dos demais institutos jurídicos, o que se lhe alicerça para a extensa rede protetiva dos direitos fundamentais, e nessa amplitude, aos direitos humanos fundamentais.

Em flagrante receio aos progressos da engenharia genética, no confronto com o princípio da dignidade humana, Ana Claudia Scalquette, manifesta sua preocupação com os futuros desdobramentos da proteção à dignidade da pessoa humana, aduzindo que

“Quando abordamos o direito à vida, abordamos o direito de viver, de nascer e o direito a uma vida digna, mas como conjugar esse direito natural, inerente a

²² Reproduzido em MIGLIORI, Alfredo Domingues Barbosa; SCALQUETTE, Ana Claudia; LIMA, Cíntia Rosa Pereira de. BERSTEIN, Gilberto [coordenadores]. Dignidade da vida humana. Ed. LTR, São Paulo, 2010.

todo e qualquer ser humano, com as novas descobertas da medicina, especialmente na área da engenharia genética?

Há muito para refletir, mas o parâmetro de respeito integral à dignidade da pessoa humana, individualmente considerada ou enquanto coletividade – ‘espécie humana’ – deverá nortear todas as futuras decisões político-legislativas, para que se possa preservar o que temos de mais essencial”. (Scalquette, 2010, p. 54).

O desenvolvimento científico das últimas décadas permitiu progressos significativos em técnicas biocientíficas e isso tem provocado uma onda de novas reflexões seja no campo da filosofia, seja na vertente específica do Direito, fazendo com que muitos especialistas despertem para os supostos riscos que a banalização de determinadas práticas pode desencadear.

No cenário das evoluções atinentes às técnicas biomédicas, é possível destacar algumas aplicações já tornadas cotidianas em nossa sociedade, a exemplo dos aparelhos que mantêm doentes vivos artificialmente, dependentes dessas engrenagens; análises diagnósticas que aferem deformações cerebrais ainda no feto da futura criança; diagnóstico de possibilidades de evolução de algumas doenças ainda na vida intrauterina; produção de células-tronco com a finalidade de pesquisa científica; procedimentos de inseminação artificial e seus correlatos, dentre outros.

Na perspectiva desses avanços muitas famílias buscam se valer de institutos biotecnológicos para conferir dignidade ao falecimento de seus entes e, para tanto, buscando recursos nas alternativas da eutanásia, na ortotanásia e na diastanásia. Por outro lado, gestantes recorrem à justiça a fim de abortar embrião anecéfalo, respaldando a polêmica sobre o denominado “aborto eugênico”. E mais, casais sondando clínicas especializadas em reprodução assistida para fazer valer seus anseios pessoais. Nesse cenário, parte desses anseios procuram valer-se de técnicas eugênicas para conceber desejos pessoais dos genitores em influenciar e modificar os atributos genéticos dos futuros filhos, visando dotá-los de características pré-definidas, tais como modificação do volume físico, coloração dos olhos, cor da pele, entre outras, conferindo a possibilidade factível de criarmos uma nova geração eugênica.

É, portanto, nesse diapasão que suscitam debates no campo filosófico sobre os contornos éticos e também jurídicos que essas experiências podem desencadear, considerando o ser humano como objeto desses ensaios, a partir de experimentos com células-tronco humanas.

A reprodução humana assistida representa a técnica que propõe desencadear um projeto parental através da comunhão artificial de gametas dos dois sexos pela união das células germinativas de cada um deles, a fim de originar uma nova criança. Referido procedimento médico é utilizado ainda para demover ou suplantam alguma incapacidade ou mesmo adversidade física natural do indivíduo, mas também pode ser concebido para finalidades ilícitas ou ainda não reguladas normativamente. Isso decorre das circunstâncias próprias dessa técnica, onde não é coibido ao especialista da saúde fazer identificação das características genéticas daquelas células germinativas dos genitores e também dos embriões. Nesse caso, poderá ele valer-se da condição de médico para efetivamente impedir o avanço de alguma doença genética no embrião, mas também para assegurar a existência de certas características hereditárias. Dito de outra forma, esses procedimentos podem ser desenvolvidos por fertilização ou por inseminação artificial.

Sem necessidade de discorrer sobre referidas técnicas, hodiernamente cogita-se que estão sendo produzidos embriões que ultrapassam ao necessário da normalidade e esse excesso esteja sendo destinado, desautorizadamente e sem o permissivo legal, para pesquisas científicas. E mais que isso, algumas dessas pesquisas teriam finalidades escusas ou não reguladas por lei. No âmbito das pesquisas científicas se noticia a utilização de células embrionárias para a indústria cosmética, diminuição da calvície, alteração da libido, supressão de rugas, etc. Referidas práticas alimentam um mercado clandestino, no qual jovens garotas são cooptadas para engravidar e abortar até o terceiro mês, a fim de vender o feto para a finalidade de satisfazer essas demandas.

Diante dessa nefasta conjuntura, a jurista Renata da Rocha, em excepcional artigo que faz capítulo do livro *Dignidade da Vida Humana*²³, assim se posiciona

(...) é possível constatar que, se por um lado, a medicina, com o conhecimento da técnica da fertilização in vitro, ofereceu solução aos reveses relacionados ao desejo humano natural e legítimo de procriar, por outro, fez surgir uma questão jurídica extremamente complexa relacionada à possibilidade de uso desses embriões para outros fins, que não a realização do projeto parental. (ROCHA, 2008, p. 118).

Ainda no que tange à manipulação de células-tronco embrionárias de humanos, novas e constantes preocupações remetem à sociedade, visto que a engenharia

²³ ROCHA, Renata da. *O direito à vida e a pesquisa com células-tronco: limites éticos e jurídicos*. Rio de Janeiro: Campus Elsevier, 2008

genética, no âmbito de sua produção, é capaz de manipular referidos órgãos, podendo efetivamente interceder e transformar o perfil hereditário de determinado indivíduo. Já no que tange a engrenagem utilizada para essas finalidades, a saber, o DGPI (Diagnóstico Genético Pré-Implantação), com o qual é possível, a partir do isolamento de uma célula embrionária reconhecer, a partir de exames, patologias genéticas de natureza hereditária, possibilitando ao médico executor diagnosticar milhares de doenças congênitas. Apesar disso, a ciência ainda não é capaz de dimensionar os efeitos a longo prazo, de um isolamento dessa natureza, em uma fase tão precoce da vida.

Outras preocupações do DGPI remetem ao fato que, a despeito dele visar o diagnóstico de doenças ainda no embrião humano, tem causado muitas polêmicas pelo fato de estar sendo utilizado como instrumento de seleção de atributos genéticos, tais como cor da pele, dos olhos, sexo, aprimoramento intelectual, porte físico, além de outras características. No bojo dessa intervenção manipulada, os genes que demonstrarem caracteres indesejáveis ou anômalos não são aproveitados para inocular no útero receptor e são descartados ou encaminhados para outras investigações científicas.

Daí nova polêmica se instala, quando se cogita dos impasses éticos e jurídicos que resvalam na ponderação conceitual sobre o que seja “indesejável” e “anômalo” e mesmo quem seria a personagem com autoridade para estabelecer esse conceito. Raciocinando sobre esse dilema e vislumbrando uma hipótese de regulação para esse problema, a jurista Stella Maris Martinez²⁴ assim esclarece:

Estabelecerão os Estados um ‘controle de qualidade’ que defina quais as características devem ter os seres humanos para integrar-se à comunidade? Embora estas opções possam desenvolver-se em determinadas ideologias, parece-nos claro que devem merecer repúdio absoluto por parte de um Estado Social e Democrático de Direito, em cuja estrutura filosófica não podem merecer acolhida. O respeito à dignidade humana impede taxativamente todo tipo de discriminação. (MARTINEZ, 1998, p. 258).

Notadamente que as experiências com embriões humanos, as quais visam as pesquisas científicas que resultam na manipulação das células-tronco embrionária, podem possibilitar experimentos de várias categorias, inclusive aqueles de natureza

²⁴ MARTINEZ, Stella Maris. Manipulação genética e direito penal. São Paulo: IBCCrim – Instituto Brasileiro de Ciências Criminais, 1998

eugênica, seja no plano da eugenia negativa ou na eugenia positiva, conceitos estes já discutidos alhures neste texto, sendo desnecessária sua recapitulação.

O processo histórico da humanidade, através de experiências infaustas, a exemplo do programa eugênico produzido na Alemanha nazista, veio se aperfeiçoando e paulatinamente foram criados diplomas legais para a regularização dessas manipulações, sempre tendo como referência principal o temor de afronta a dignidade da pessoa humana. Assim, surgiram no mundo jurídico exemplos como a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, dentre outras legislações subsequentes, que estabeleciam mais rigores no trato das pesquisas envolvendo seres humanos. Apesar disso, é certo que não existem limites para a capacidade criativa do homem e seu viés de quebrar barreiras até então consideradas intransponíveis. Na atualidade, a despeito de controles normativos, novos rumores surgem envolvendo pesquisas científicas que manipulam os genes humanos. Novamente, temendo pelas sequelas dessas possíveis ingerências genéticas no futuro da humanidade, MARTINEZ assim se manifesta:

A magnitude desses avanços demonstra a possibilidade real de levar a cabo programas de eugenia ativa, nos quais, mediante a manipulação genética, se defina o sexo, a cor dos olhos, ou a contextura física dos indivíduos por nascer. E mais ainda: não é descartado imaginar a seleção hipotética de um indivíduo perfeito – segundo os cânones culturais vigentes em determinado momento histórico – e a subsequente produção, mediante clonagem, de seres humanos em série, idênticos ao modelo; ou, ao contrário, supor a criação de seres de baixíssimo nível intelectual, mas dotados de extraordinária força física, aos quais se destine a realização das tarefas mais rudes. (MARTINEZ, Stella Maris. Op. Cit. p. 31).

A despeito de se tratar de uma hipótese, resta claro que estamos diante de uma possibilidade factível, inclusive porque fatos recentes indicam já haver experimentos envolvendo a criação de seres híbridos, tendo o ser humano e seus dotes de racionalidade como matriz desse tipo de experimentação.

Refletindo sobre essas possibilidades da técnica, em confronto com as premissas da ética, é importante ponderar sobre a questão que desperta sobre as possibilidades que a técnica for capaz de produzir e, com mais temor, que seus resultados venham a ser considerados socialmente concebíveis e consentidos diante da ética e do direito. Aqui se verifica claramente um possível confronto entre as possibilidades da técnica e as disposições da ética. A despeito de que, nessa pesquisa tratemos dos seres humanos, prioritariamente, esse conflito já existe de longas datas

no trato com os vegetais, especialmente quanto à produção de sementes transgênicas, ou mesmo em relação a outros animais, quando se trata de controle de doenças e de crescimento antecipado para efeito de abate.

Em sábia manifestação sobre as diversas vertentes da ética (aristotélica, utilitarista e kantiana), novamente o professor de Filosofia, Álvaro L. M. Valls, nos traz uma importante conceituação de ética, a qual produz um efeito marcante sobre a temática aqui debatida. Conforme o ilustre catedrático

Estamos supondo, portanto, que a ética, porquanto moral fundamentada por uma reflexão (espontânea ou sistematizada), sempre tem um respaldo argumentativo, procura mostrar-se racional, e busca a universalização, quer dos interesses, quer de uma natureza comum, quer de um agir segundo máximas que possam constituir-se em leis universais. A busca da argumentação fundamentadora é extremamente importante numa situação de pluralismo de valores e de globalização da sociedade. Os interesses grupais, do clã, da família, da corporação ou mesmo da equipe de pesquisadores não podem mais dizer a última palavra, assim como a moral de uma confissão religiosa não pode ser imposta aos que não compartilham desta". (VALLS, 2004. p. 172).

Os questionamentos que envolvem a vida e a sua manipulação genética não podem ser debatidos somente sob o crivo da medicina – aqui também envolvida a biologia – e sua ordem jurídica. Eles devem envolver os especialistas de outras tantas áreas do saber humano, uma vez que fundamenta uma prospecção para o futuro da humanidade e, nesse sentido, não seria razoável crer que ele seja objeto de avaliação exclusiva de geneticistas ou daqueles que laboram com as legislações.

Essas divagações não devem se prender apenas aos critérios técnicos ou de manipulação de processos metodológicos. O mesmo professor VALLS também chama atenção para essa tênue distinção entre “natural” e “artificial”, quando avaliados no contexto da filosofia. Diz ele que

A diferenciação entre o “natural” e o “artificial”, ou do “natural” e do “tecnológico”, é uma diferenciação filosoficamente muito questionável, uma vez que ao homem é natural usar de artes, artifícios e técnicas ou tecnologias. Dito de maneira direta: o artificial também é natural ao homem; melhor falar de uma complementaridade de “natural” e “cultural. (VALLS, 2004, p. 173).

O que VALLS quer dizer, em outras palavras, é que hodiernamente não cabe mais falar nessas questões desfiguradas de um contexto macro de entendimento e de envolvimento de diversas especialidades. Diria mesmo diante de um pluralismo de valores, não autoritários, de maneira que, pelo menos possamos intencionar; ou cogitar de juízos éticos que sejam capazes de serem justificados racionalmente. Para

esse mister é necessário, acima de tudo, um diálogo participativo, considerando que o discurso e o debate representam as veias que fluirão o consenso.

Ao longo desse texto muito se tem falado sobre normas, regras, legislações e princípios. Posteriormente ainda trataremos dessas questões, mas o momento cabe esclarecer sobre a distinção precípua entre o que representa regra e o que comportam os princípios. Os princípios, em conformidade com a raiz da palavra, fazem referência à noção de origem, início, base, causa, razão. Segundo o jurista Miguel Reale

(...) princípios são 'verdades fundantes' de um sistema de conhecimento, como tais admitidas, por serem evidentes ou por terem sido comprovadas, mas também por motivos de ordem prática de caráter operacional, isto é, como pressupostos exigidos pelas necessidades da pesquisa e da práxis. (REALE, Miguel, 1998, p. 305).

Embora possa haver dificuldade de conceituar este termo, do ponto de vista jurídico, ele representa um preceito, ou, nas palavras de José Afonso da Silva ²⁵: *“princípios são ordenações que se irradiam e emantam os sistemas de normas, são ‘núcleos de condensações’ nos quais confluem valores e bens constitucionais”*.

Decorre dessa interpretação, que os princípios têm força coercitiva e são obrigatórios, impondo-se que sejam respeitados por toda coletividade, uma vez que derivam de normas. Na extensão desse sentido, importante distinguir regras de princípios, atentando que estes, como dito, advêm daquelas. No inteligente e balizado entendimento do Prof. Gilberto Bergstein²⁶, *“enquanto as regras estão atreladas a um elevado grau de determinação material e de precisão de sentido, os princípios são abertos, polissêmicos e indeterminados”*. Justamente nesse sentido, Humberto Ávila²⁷ conclui que *“a ‘regra’ tem um conteúdo descritivo ou uma dimensão imediatamente comportamental. Por outro lado, ‘princípio’ tem um conteúdo finalista, ou seja, um objetivo a ser concretizado”*

Conclui-se que a sobreposição dos princípios na estrita comparação com as regras, reside no fato deles serem mais flexíveis e aptos a apreender as transformações sociais, econômicas e políticas de uma sociedade e adaptar-se à

²⁵ SILVA, José Afonso da. Os princípios constitucionais fundamentais. Disponível em <https://core.ac.uk/download/pdf/79072948.pdf>

²⁶ BERGSTEIN, Gilberto. *A informação da relação médico-paciente*. São Paulo: Saraiva, 2014

²⁷ ÁVILA, Humberto. *Teoria dos princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos*. 6. Ed. ampl. e atual. São Paulo. Malheiros, p. 275

conformidade da justiça. Nesse sentido falar-se dele sobre a dignidade da pessoa humana e inviolabilidade do direito à vida. Estes, deverão estar ordenados aos reclamos sociais do estágio histórico, no qual são utilizados, de modo a nivelar ou contrabalançar o progresso científico e a valoração do ser humano.

Os textos doutrinários capitulam as funções dos princípios em fundamentadora, interpretativa, diretiva, integrativa e limitativa. Todas elas são refletidas no momento de impasses e conflitos advindos, por exemplo, quando utilizados para prolongar artificialmente uma vida em estágio terminal, ao tempo em que devem harmonizar os princípios da inviolabilidade do direito à vida e da dignidade do indivíduo humano.

2.2.3. Meditando sobre uma reconstrução do pensamento de Habermas

Retornando ao contexto da teoria desenvolvida pelo filósofo germânico, sua defesa veemente pelo controle normativo sobre o desenvolvimento de pesquisas que tendem a viabilizar a eugenia positiva para um futuro bem próximo, comporta, por outro lado, uma investigação que possa reforçar seu entendimento ou redimensioná-lo em linhas transversas, a partir das leituras de novos autores que pregam entendimentos controversos sobre a matéria, mas também à luz daquelas tendências do passado filosófico que contribuíram para o pensar crítico, deixando raízes profundas que ainda sustentam novas concepções.

No prefácio de sua Teoria do Agir Comunicativo, Habermas suscita uma abordagem que alimenta a combinação entre construções teóricas e suas “reconstruções históricas” atinentes às concepções de alguns teóricos sociais renomados, entre eles, Marx, Durkheim, Adorno, Horkheimer e Lukács. Em sua visão, estes autores devem sempre serem tratados exegeticamente, em diálogos virtuais, uma vez que suas produções ainda podem oferecer muito para a realidade contemporânea. O propósito dessa reconstrução seria resgatar contribuições daqueles autores, de maneira crítica e suplantando eventuais deficiências, mas aproveitando de suas produções para com elas ir além do que foi produzido.

Essa seara de entendimento também deve valer para pensar criticamente a produção intelectual do próprio Habermas e com isso elevar seu potencial de entendimento, porém também submetê-lo ao crivo de críticas que possam reconstruir seu pensamento filosófico.

Debruçando-se sobre a ideologia habermasiana, uma análise superficial da linha de sua defesa no campo da eugenia, nos permite reconhecer que seu pensamento tem vínculos diretos com a herança kantiana, em vários enfoques, sobretudo quando se trata de eugenia liberal. No livro que constitui a base do presente estudo e em outros escritos do frankfurtiano, várias conformidades e equivalências aos conceitos de Kant, inclusive no que tange ao dever de beneficência, como também ao dever indireto em relação ao mundo dos animais irracionais.

É possível distinguir de pronto a dicotomia entre “justo e bom” presentes nas obras de Habermas, cuja reflexão distintiva remete diretamente ao posicionamento

kantiano. No mesmo sentido, ocorre quando o Habermas recorrentemente aduz quanto a universalidade dos valores e quanto ao respeito para com a humanidade do indivíduo humano, mormente na fase embrionária. Nesse caso, acode-se à ética kantiana, ao defender que os recursos da biotecnologia moderna consistiriam, em alguns casos, numa prática de instrumentalização do indivíduo humano, consoante a manipulação genética da vida humana, ainda mais considerando a fase pré-pessoal a ser modificada. Uma preocupação instrumental entre a possibilidade de modificar objetos e pessoas dotadas de dignidade.

No que se refere aos concernidos, o pensamento habermasiano parece fundar-se no princípio moral kantiano, sob o qual deve-se renunciar universalmente à perspectiva unicamente pessoal (eu) para valer-se do entendimento coletivo (nós), configurada intersubjetivamente. Diante de uma ótica inclusiva, o frankfurtiano pretende conceber direitos aos embriões a serem fertilizados, tendo em vista que eles ainda não têm poder de diálogo.

Conforme dito anteriormente, a linha argumentativa de Habermas confrontando com a eugenia liberal, vale-se de muitos pensamentos da filosofia kantiana. Outro exemplo disso ocorre quando o frankfurtiano defende um agasalho jurídico contra manipulações genéticas de aprimoramento, que ela intitula de legado genético não manipulado. Nesse caso, ele se baseia na concepção do direito inato para com a liberdade. Contudo, sua linha de pensamento faz-se parecer evasivo, considerando que, no primeiro plano o direito inato, diferentemente de quaisquer direitos a coisas externas, as quais são sempre adquiridas, diz respeito a algo que advém através do nascimento; e, de outro lado, o direito inato para com a liberdade é entendido com uma circunstância imprescindível para alcançar todos os outros direitos. Na condição de direito específico, ele alcança a liberdade autônoma do sujeito valer-se do uso de seu corpo e de suas outras faculdades, representando um direito de um indivíduo relativamente a si mesmo, ou sobre aquilo que ele internamente possui.

Nesse campo de raciocínio, é de se admitir que o direito inato à liberdade é dotado da exigência correspondente de universalidade e reciprocidade, que, no caso, impõe aos indivíduos e aos legisladores a não se intrometer no ambiente de liberdade de ação da pessoa, mormente quanto a não exigir que terceiros admitam suas formulações ideológicas, ainda que sob o dever de beneficência ou mediante a conduta de caridade.

Não obstante, Habermas também defende uma proteção normativa do embrião, porém sustenta sua tese em pressupostos morais quando se refere à fórmula da humanidade, aparentemente sujeito a alguma ontologia axiológica que possa conferir capacidade para a vida humana em fases que são questionáveis no contexto de várias legislações recentes. No presente caso, o frankfurtiano pretende que algo será passível de proteção jurídica, mesmo não sendo efetivamente reconhecido como pessoa. O conflito tem como suporte a dedução elementar na qual um ser humano deveria ser merecedor de proteção jurídica e de direito somente se reconhecido como pessoa humana.

Ainda por influência kantiana, Habermas busca associar a justificação sobre a imputabilidade dos atos e atitudes humanas a uma determinada identidade autoimposta pela pessoa humana. Nessa mesma linha, Kant defendia que as atitudes dos indivíduos são imputáveis, sendo passíveis de responsabilização, uma vez que dotado de uma grandeza inteligível de preferências de máximas. Nesse sentido, o filósofo do agir comunicativo defende que as pesquisas da biotecnologia têm consequências que podem ser imputadas de responsabilização, considerando que a pessoa manipulada geneticamente pode ser impossibilitada de empreender uma autocompreensão revisória ao implementar as pretensões alheias no manuseio de seu “poder ser si mesmo”

Em várias passagens de suas ilações, principalmente na obra *O Futuro da Natureza Humana*, Habermas sustenta argumentos kantianos, como o utilizado por este na *Metafísica dos Costumes*, a saber: o que defende que a humanidade deve ter respeito indireto para com os seres irracionais da natureza; sua análise crítica sobre a instrumentalização da vida pré-pessoal humana; a crítica sobre as intervenções eugênicas, as quais diminuiriam a liberdade. Conforme relata Charles Feldhaus²⁸, estes argumentos estariam presentes quando Habermas se posiciona

a favor de um dever indireto para com a parte irracional da natureza, a crítica à instrumentalização da vida humana pré-pessoal do embrião (a qual retoma a fórmula da humanidade do imperativo categórico de Kant), o critério do consenso contrafactual (que retoma a fórmula da humanidade, particularmente na versão do reino dos fins, que implica a possibilidade de o concernido compartilhar o fim da ação), e a exclusão de intervenções eugênicas que supostamente limitariam a liberdade ética da pessoa geneticamente manipulada no futuro – isso também retoma, de certa forma, as considerações

²⁸ Charles Feldhaus Doutor em Filosofia - UFSC Professor Adjunto da Universidade Estadual de Londrina – UEL

de Kant sobre o dever de beneficência e apresenta estrutura similar à abordagem desse autor sobre o tema. (Feldhaus, 2011, p. 26).

E completa o ilustre comentador habermasiano ressaltando que além disso o frankfurtiano encontra certo embaraço no compromisso com a metodologia da humanidade kantiana, que já fora “considerada um critério normativo independente, para alguns até teleológico e não deontológico, como pretende ser a ética de Kant” (Feldhaus, 2011).

A sustentação crítica de Habermas sobre a eugenia liberal tem fundamentos consistentes e que devem sempre servirem de referência para o caminho que tende a percorrer a liberdade de pesquisa, sobretudo no que tange à manipulação de embriões humanos. Não obstante, é necessário também perceber que a estratégia utilizada por ele para a defesa de suas teses encontra óbices ou, no mínimo, a necessidade de repensar suas bases conceituais. Exemplo disso é perceptível quando confronta a relação dos concernidos como fator de participação livre sobre as escolhas futuras. Neste caso, por não ser dotado de sciência ele não participaria de um consenso presumido sobre sua eventual manipulação genética. Dessa forma, conforme o pensamento do filósofo alemão, haveria consenso presumido diante daquelas intervenções genéticas que promovessem a lógica da cura, mas não dos aperfeiçoamentos, porém em ambos os casos não haveria qualquer participação do concernido.

Em outro momento, quando Habermas defende proteção jurídica do embrião quanto aquelas intervenções genéticas que visam o aperfeiçoamento das qualidades e habilidades do futuro indivíduo (defesa da herança genética sem manipulação), ele se fundamenta numa concepção referente a direito inato para a liberdade. Mas, segundo alguns comentadores, a exemplo de Feldhaus, sua posição neste caso é dúbia e evasiva, uma vez que o direito inato, a despeito de ser distinto de qualquer direito a artigos externos, os quais são todos adquiridos, ele se refere antemão a uma aquisição advinda do nascimento. Ademais, ressalte-se, esse direito inato para com a liberdade representa a circunstância imprescindível relativa a todos os outros direitos. Na condição de direito específico, ele envolve a liberdade unipessoal de valer-se dessa autonomia de uso e usufruto do próprio corpo e outras faculdades da pessoa, para o exercício de liberdade em relação a si mesma. Nessa condição, o direito inato, induz a obrigações e responsabilidades correspondentes relativas à imposição sobre

universalidade e reciprocidade, de maneira que compele o legislador e outros particulares a não interferir no universo de livre iniciativa do indivíduo, mormente para forçar a estabelecer suas convicções de vida, ainda que valendo-se do dever de beneficência ou de caridade.

Outra observação que merece reflexão da ótica habermasiana diz respeito à questão da instrumentalização da vida humana, consoante atuação da engenharia genética quando aplicada na medicina reprodutiva, ainda que o embrião, formalmente, não possa ser reconhecido como uma pessoa humana no sentido rigoroso e moral desta expressão vocabular. Duas circunstâncias concorrem para caracterizar formalmente a instrumentalização, quais sejam, a vida humana sendo produzidas a partir da satisfação de determinados condições (controle de qualidade) e guiado por opções valorativas de outras pessoas (heteronomia), ou seja, uma terceira pessoa decide sobre alguém que sua vida é passível, ou não, de ser vivida dignamente. Essa é uma situação de aparente contradição, conforme alertado por Feldhaus

É importante ressaltar que a objeção da instrumentalização não se aplica apenas a eugenia liberal, ou a eugenia positiva, mas à eugenia negativa também, pois está implícita a sua prática a concepção segundo a qual apenas os seres humanos que correspondam a certo padrão de qualidade são dignos de nascer, caso contrário, a intervenção deve ser realizada para corrigir o defeito genético ou então deve ser interromper a gestação (Feldhaus, 2011, p. 80).

Parece perceptível que a estratégia habermasiana neste caso se apresenta com certa escassez de clareza em relação as suas objeções envolvendo a eugenia positiva, o DGPI, como também até mesmo quanto a eugenia negativa.

No contexto dessas observações também merece destaque o que foi observado pelo ilustre professor de Filosofia da UFMA, Wescley Fernandes Araújo Freire²⁹, em seu artigo “Breves considerações sobre a relevância das imagens morais” para a Biotecnologia, quando destaca uma controvérsia semântica por imprecisão vocabular na obra *O Futuro da Natureza Humana*. Segundo ele

Acredito que teria sido mais adequado recorrer ao conceito de “ser humano” e não de “pessoas”, pois “pessoas não podem ser clonadas, subjetividades não podem ser “duplicadas geneticamente”, visto que constituem biografias cujos projetos éticos de vida se formam no contexto de integração social mediado linguisticamente e simbolicamente. (Freire, 2019, p. 51)

²⁹ Doutor em Filosofia pela UERJ. Bolsista (BD) FAPEMA. Professor Assistente do Curso de Ciências Humanas da UFMA

Neste caso, o ilustre professor tratava da temática das imagens morais no cenário da eugenia liberal e se referia à necessidade de transparências da biotecnologia e a utilização moralmente injustificada do aperfeiçoamento humano, especificamente no que se refere à clonagem de pessoas.

2.3 Aspectos da eugenia liberal e o conflito bioconservador

Confrontando com as ideias de Habermas, os defensores da eugenia liberal se multiplicam e endossam suas razões justamente nos supostos benefícios de uma nova ordem, na qual a liberdade de ação encontre respaldo para decisões sobre a autonomia sobre o corpo. Nesse sentido, proclamam a fragilidade do homem quanto à sua autossustentação, mas enaltecem a qualidade de sua racionalidade, da imaginação, da capacidade de aprendizagem, adaptação, inventividade e curiosidade, dentre outras, as quais podem compensar suas deficiências naturais ou impotência orgânica. Esses fatores se manifestam no indivíduo humano por intermédio da sua capacidade de criação, de produzir ferramentas e de sua aquisição de conhecimentos. O indivíduo humano é, por natureza, um criador e desenvolvedor de ferramentas, exatamente porque delas depende para sua sobrevivência. Na medida que desenvolvem tais ferramentas, se apropriam da técnica, tornando-se dependente dela, inclusive por razões biológicas. E, nesse sentido, a técnica se tornou inseparável de sua condição de sobrevivência e necessidade para sua performance evolutiva.

Segundo os liberais, a humanidade se desenvolve e aprimora seus conhecimentos e ferramentas permanentemente e seu inter-relacionamento com a natureza sempre foi dependente da evolução técnico-científica e, nesse processo, há tempos perpassou a fronteira entre a técnica que ampara e mantém a vida, para aquela que aprimora sua qualidade. É exatamente por mediação do conhecimento técnico que o homem se emancipou em relação à natureza, reduzindo o seu condão de destino. Assim, na concepção liberalista, a aliança entre técnica e ciência libertou o homem, a partir do estímulo e do poderio de disposição das coisas. Na concepção do filósofo alemão Wolfgang Kersting³⁰

Existem, atualmente pessoas - e não são poucas – que creem que essa história da liberdade não terá um final feliz, que nossa civilização científico-técnica encontra-se numa crise que fatalmente desembocará numa catástrofe; pois nosso conhecimento moral não consegue acompanhar o ritmo do conhecimento que nos dá poder de dispor das coisas. O progresso técnico-científico ameaça disparar e deixar a moral para trás; pois o repertório de conhecimento moral tradicional é inteiramente insuficiente para oferecer uma orientação confiável e passível de assentimento geral nos novos campos de ação. De início, entretanto, a perplexidade moral não foi particularmente perturbadora, já que a incerteza de um tratamento moral da natureza exterior

³⁰ KERSTING, Wolfgang. Liberdade & liberalismo. Ed. EDIPUCRS. Porto Alegre, 2005

podia ser compensada por argumentos prudenciais com boa base científico-causal. (KERSTING, 2005, p.83).

Nessa visão liberalista, houve um agravamento da situação a partir da progressiva disponibilidade técnica relativa à natureza humana interna, uma vez que o aprimoramento da capacidade da medicina, a partir das técnicas de reprodução, aliada à tecnologia genética, passa a questionar nossa autocompreensão tradicional. Nesse momento, o suporte que alimentava a indisponibilidade humana inicia seu estremecimento, enquanto a biologia alarga seu aparato de destino e a constituição genética do homem se torna paulatinamente ao alcance da nossa disposição. Àquelas informações até então consolidadas e aceitas sobre nossa fragilidade, passam a surgir alternativas bem sensatas e melhor equilibradas. A participação de outras áreas do conhecimento recrudescer novos rumos. As novas práticas de fertilização artificial suplantam a sina da infertilidade dita natural e o diagnóstico pré-implantação passa a evitar e controlar chagas hereditárias.

As novas pesquisas com células-tronco tendem a ultrapassar problemas e limitações orgânicas, através de aproveitamento de tecidos de embriões. Nessa torrente, novos experimentos genéticos permitem a eliminação de diversas doenças hereditárias, através de ingerências corretivas no acervo genético. Ainda nesse processo evolutivo, a técnica evolui e aprimora os recursos da eugenia negativa e nessa comunhão de liberdade, que favorece ao planejamento de uma vida autodeterminada, essa eugenia negativa permitirá o caminho aberto para a eugenia positiva, uma vez que o plano terapêutico que diminui os males se tornará gabaritado como parâmetro de potencialização genética, onde os genitores poderão valer-se para conciliar o patrimônio genético de seus filhos à luz de seus desejos e escolhas pessoais. Com isso, o indivíduo será capaz de se livrar das imperfeições tradicionais e construir seu próprio destino pela capacidade de seu arcabouço genético, a partir do qual, permitirá que sua autocriação cultural se convole em autocriação natural.

Esse ideal, porém, conflita com a potencial liberdade de escolha, sujeita a padrões morais tradicionais e a falta de regramento moral na sociedade atual. O embate de novéis éticas que buscam frear a onda emancipatória relativa à medicina reprodutiva não pode encontrar respaldo diante das evidências morais explícitas.

No conceito liberalista, em nossa sociedade, o referencial da compreensão tradicional do que seja moral espelha-se naquele indivíduo apto de sentimento e

raciocínio, compreendido como personagem moral e autônoma, atuando com seus semelhantes, a partir de vínculos de reconhecimento definidos por uma simetria jurídica. Essa relação se alicerça em eixos fulcrais da consideração recíproca e do respeito e presteza. Tal circunstância baliza nossas noções morais e oferece o arcabouço de experiências, onde as esperanças e temeridades morais são talhadas. Daí decorrem as diversas repercussões relativas a aspectos negativos da consciência e prática, tais como o tormento, a dor, a miséria, humilhação, a exploração e outras degradações do nosso imaginário, cedendo a acepções que conduzem um norte de nossas estruturas morais. Não obstante, apesar da busca de conceituação satisfatória sobre direitos humanos e dignidade humana, ainda permanece perene um quadro de ilustração mental de situações de sofrimento e penúria. Porém, caso essas noções desocupem a linha imaginária das experiências e ideias, eles não terão mais o suporte que alimentam o sofrimento e certamente perderão seu entendimento sobre o universo da vida.

Esses liberais reclamam que, diante de uma visão tradicional, o DGPI sustenta um conflito moral sobre sua compatibilidade com a dignidade da vida humana, e somente seria reputada como digna de existência, caso se desenvolvesse com um exame genético prévio. Porém, segundo eles, do DGPI é realizado em embriões com fase de 8 células, ou seja, quando o organismo é minúsculo e microscópico, de maneira que as discussões sobre dignidade e direitos humanos não teriam a mesma essência. Dentro do aparato da bioética, a conceituação sobre esses valores éticos tem início quando completadas essas fases de desenvolvimento biológico e não se considera este estágio. Nesse caso, somente se qualificaria como sujeito de direitos a partir do momento da fecundação. Desse modo, seria inadequado trazer esses valores, pois representariam apenas concepções discursivas ou pregações linguísticas impróprias. A partir da fecundação, abre-se um leque de proteções jurídicas e inviolabilidades, consoante um direito natural, inclusive naqueles casos sob os efeitos da experiência eugênica. As ações da engenharia genética, conforme os liberais, tomam o caráter de singularidade natural, dotando esse processo como uma espécie de naturalização científica do indivíduo humano, concebendo essa programação genética uma concepção de nova moralização evidente da natureza humana.

Reforçando essa tese, Kersting assim preleciona

A tentativa de colocar a dinâmica da tecnologia biológica e genética sob a proscricção da moral, baseada nos direitos humanos, só é possível quando a moral baseada nos direitos humanos não é mais entendida como autoexpressão normativa de uma sociedade moderna e secular, mas é redefinida nos moldes de uma ontologia de valores e interpretada como expressão do valor e da sacralidade da vida humana. É natural que nesse caso se utilize a linguagem da religião cristã. Entretanto, independentemente de se operar com os elementos interpretativos da criação, da animação e da condição de imagem de Deus ou de se recorrer à tradição de uma metafísica impessoal da natureza, em ambos os casos lança-se mão de uma abrangente ontologia normativa de fundo, por cima da qual a história da autointerpretação social há muito já passou. Com efeito, a compreensão pré-moderna e pré-científica de natureza está experimentando uma renascença no debate sobre a bioética e a ética genética. (KERSTING, 2005, p. 87-88).

As justificativas liberalistas seguem no resgate das alterações de cunho ecológico, quando se pretendia sacralizar a natureza, tentando escudá-la das investidas tecno-científicas. Já no caso da ética genética, igual pretensão teria sido na busca de libertar a natureza humana diante da técnica humana, esquecendo que a segunda é parte integrante e indissociável da primeira, posto que os indivíduos sempre fizeram uso da técnica para alcançar seus desejos e minimizar suas privações e deficiências. Os entraves encontrados pela humanidade muitas vezes foram transformados em tabus e regulamentados como indisponíveis. Novamente aqui Kersting apresenta sua racionalidade ao expor que

Isso faz com que o ser humano interessado em autodeterminação desapareça do conceito de direito humano, da mesma maneira como o ser humano sofredor, maltratado e assassinado desaparece do conceito de violação dos direitos humanos: as violações de direitos humanos tornam-se, então, violações de valores abstratos. Essa reinterpretação ontológico-axiológica do conceito de direito humano também é acompanhada, muitas vezes, de uma reabilitação do destino e da conclamação a aceitar com humildade a realidade dada e desistir de mudar o que pode ser mudado; pois as pessoas que declaram a pesquisa de embriões inadmissível do ponto de vista da moral jurídica, não podem dar outra informação ou explicação àquelas que esperam do progresso da tecnologia genética um término de grandes sofrimentos para si e para outras pessoas, também para seus filhos e filhas. (KERSTING, 2005, p. 88).

Verificando então o avanço da moral, relativa aos direitos humanos, envolvendo todas as fases do pré-natal de desenvolvimento ovular, ditam os liberalistas que se pode incorrer no perigo de esfacelamento conceitual dessa moral nos direitos humanos que ainda estão influenciadas pelas pregações linguísticas da Idade Média.

Nessa senda, caso os atributos normativos que conferimos a nós mesmos devam ser expandidos às várias etapas de evolução da vida humana, as fronteiras de ordenação da medicina reprodutiva e da tecnologia genética estarão explicitadas. Assim, se ambas não podem existir e, se não existem, extingue-se suas perspectivas

futuras e retiram do Estado constitucional a legitimidade de atuar sobre o aborto, as pesquisas com embriões excedentes e as células-tronco, uma vez que todas elas são moralmente condenáveis no entendimento daqueles que se alinham no rigor da defesa dos direitos humanos.

Outro filósofo de perfil liberalista e que defende uma linha de raciocínio similar neste aspecto e calcada no ideal de “vida boa”, é o estadunidense Ronald Dworkin³¹. Discorrendo sobre o aborto e relativamente às pesquisas sobre células-tronco, ele entende existir um conflito de entendimento sobre a responsabilidade e a autoridade do Estado, o qual estaria numa linha de interpretação dual de valores, envolvendo o prenúncio da sciência, calcada em interesses e alguma coisa que tenha valor intrínseco, no tocante à proteção da vida humana. Versando sobre a possibilidade de limitações às pesquisas envolvendo embriões humanos, Dworkin entende que um feto somente seria portador de direitos se for dotado de sciência, ou seja, que fosse dotado das capacidades de sensações e de sentimentos de maneira consciente e que antes disso o Estado não poderia intervir sobre ele.

Conforme traduzido pelo comentador habermasiano brasileiro, Charles Feldhaus, em seu livro “Natureza Humana, liberdade e justiça: um estudo a respeito da posição de Habermas acerca da biotécnica”³², o filósofo estadunidense acima referido, teria um posicionamento moral sobre o aborto e os efeitos das pesquisas genéticas. Nessa linha de raciocínio, este filósofo liberalista concebe um futuro de equilíbrio nas relações sociais, pautado nos ideais da justiça distributiva, conferindo direito a quem possa usufruir das vantagens científicas da biotecnologia, despreocupado com o equilíbrio social. Nesse aspecto, Feldhaus destaca a linha de raciocínio de Dworkin, sobre a questão

Referente às considerações de justiça, Dworkin novamente manifesta-se a favor da continuidade da pesquisa baseada nos prospectos de cura de doenças e enfatiza que não considera uma postura adequada, diante de questões de justiça distributiva, combater desigualdade impedindo que certas pessoas usufruam os benefícios da biotécnica somente por que, no início, os preços serão proibitivos. A justiça distributiva deve buscar a repartição da riqueza, e não nivelar por baixo, impedindo que os mais favorecidos tenham acesso aos bens da ciência contemporânea. Permitir que os mais favorecidos

³¹ DWORKIN, R. A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade: Martins Fontes, 2005.

³² FELDHAUS, Charles. Natureza Humana, liberdade e justiça: um estudo a respeito da posição de Habermas acerca da biotécnica. Ed. CRV. 2011. Curitiba.

economicamente usufruam a nova tecnologia trará benefícios diretos ou indiretos aos demais cidadãos. (FELDHAUS 2011. p. 75-76).

À luz do pensamento liberalista, as divagações e ponderações de possibilidades são próprias do arcabouço cognitivo da Idade Moderna, uma vez que esse período é marcado pela racionalidade relativa, carente de certezas. Coibir os riscos e perigos faz parte de uma lógica global, a qual não dispomos mais, diante de uma sociedade pluralista dotada de demandas competitivas e economia concorrente. Assim, a vida moderna ultrapassa o reino das evidências sobre direitos humanos e passa a ser carregada de avaliação de bens. Agora a lucidez nos encaminha para um cenário renovado a respeito de uma moral deliberativa, pluralista e afeta a controvérsias, conformada num plano de hipóteses científicas, de natureza experimental e suscetíveis de revisões, as quais se fortalecem diante de uma discussão aberta e mediante regras democráticas.

Os liberalistas defrontam diretamente contra as concepções de Jürgen Habermas, alegando que o pluralismo impõe seus discursos no sentido de uma imparcialidade sobre a visão de mundo, de forma que sejam necessários pressupostos que possam ter validade geral, clamando pelo que seja benéfico a todos, inobstante a diversidade de credo e das éticas existentes. Então, Habermas, tomando como referência organizações sociais de indivíduos livres e iguais, se valeria dessa hipótese de neutralidade na autocompreensão da realidade da vida moderna, estabelecendo alegações com o intuito de ostentar que o plano do DGPI e da manipulação genética seja incompatível com o padrão da autodeterminação individual. Porém, conforme os liberalistas, referida proposição não prospera numa sociedade liberal, pois seus membros tendem a não conferir relevância moral ao que possa ser entendido como intangível na predisposição hereditária. Nesse sentido, diante de filosofia que preze pelo senso de liberdade, a alternativa de disponibilidade do genoma não retrata um transtorno moral, mas um problema de natureza política. Toda técnica que represente possibilidade de exercício da liberdade, deve ser submetida ao crivo do controle político, de onde deve se alinhar um complexo de normas que impeçam medidas exorbitantes contra a técnica e confira confiança e segurança aos consumidores. Na compreensão de Kersting

Se a tese habermasiana estiver correta, porém, o liberal terá de corrigir essa visão, então, por razões de autoconservação lógica e consistência normativa, ele terá de estar disposto a impedir que a tecnologia genética interfira nas predisposições hereditárias humanas; pois, segundo Habermas, o direito a

autodeterminação implica o “direito a uma herança genética não-manipulada”. Só se esse direito for respeitado, poderemos continuar a nos entender como “autores integrais de nossa história de vida” e nos reconhecer mutuamente como pessoas que agem de maneira autônoma. (KERSTING, 2005, p. 93-94).

O discurso liberalista argumenta ainda que nesse momento da História, os indivíduos se auto relacionam como sujeitos morais, autônomos e que se reverenciam reciprocamente em condições de liberdade e igualdade, numa relação simétrica. Essas condições são fundamentais para a convivência na modernidade e as instituições constituídas devem obedecer à essa ordem, e ela representa o alicerce da política, seja da ciência e da técnica. Proclamam que o DGPI e a eugenia chocam com as circunstâncias de manutenção da autocompreensão prática da modernidade, em razão da indisponibilidade da natureza humana representar uma parte inseparável da autoimagem do indivíduo, tido como sujeito moral e autônomo. Nesse caso, para Habermas, renegar às alternativas seletivas que possam alterar características orgânicas, a partir da engenharia genética, torna-se imprescindível para preservar a autocompreensão prática do indivíduo, em razão de sua autoconservação como pessoa autônoma e sujeito moral.

Para além disso, o discurso habermasiano, segundo os liberalistas, necessita esclarecer as dependências causais, não sendo razoável calcar-se em suspeitas ou previsões duvidosas ou controversas em suas consequências. A pregação do frankfurtiano sujeita-o à utilização da norma de intersubjetividade jurídica e eticamente simétrica tendo-a como referência avaliativa e valorativa. O objeto de suas alegações é comprovar que o DGPI, ou seja, a eugenia seletiva, e as práticas que alteram a conformação genética da pessoa produzem resultados danosos no seio da ética da identidade e ética da autonomia, uma vez que rotulam os indivíduos acometidos, segregando-os do seu entorno de reconhecimento social. Ele não demonstra a ocorrência de dependências causais, limitando-se a indicar relações conceituais. Também teria de esclarecer como essa programação genética vai solapar a vertente de igualdade moral dos indivíduos e tornar ameaçadora sua identidade pessoal.

Nossa condição de autores de nossa vida e nossa condição de membros com direitos iguais da comunidade moral pressupõe, portanto, a naturalidade de nosso desenvolvimento genético? Será que a otimização do equipamento genético dos filhos equivale a uma determinação alheia? Será que o fato de alguém saber que sua dotação genética foi submetida a um controle de qualidade acarreta um sentimento de alienação e coisificação? Será que a gente se sente objeto de uma montagem alheia, embora a gente mesmo nem existisse ainda na época em que essa vontade alheia se manifestou? A metáfora da autoria de nossa vida verte um otimismo autodeterminístico que

não é coberto pelos fatos da vida humana. Nossa vida não é um texto por nós elaborados, que escrevêssemos numa folha em branco. Nossa vida se parece, antes, com a tentativa de colocar alguns fragmentos de textos nas lacunas de uma folha há muito já preenchidas. E, nesse sentido, é preciso dizer ainda que, tanto a forma como examinamos a folha já preenchida em busca de brechas, quanto nossos próprios fragmentos de texto são, eles mesmos, resultado de características genéticas e educacionais que já encontramos em nós, das quais não podemos nos livrar, porque nós a somos. Somos o entrançamento, o concurso ou atuação conjunta de características que, em seu total, de modo algum se devem à nossa decisão. (KERISTING, 2005, p. 96).

A filosofia calcada no liberalismo eugênico sustenta que os indivíduos humanos não criam a si mesmo e não possuem liberdade desprovida de pressuposições. Da mesma maneira, eles não têm controle de estimativas de sua vida. Apesar disso, se concebem como autores dessa vida e entrecruzam várias ocorrências de sua ação, relacionando aquilo que lhe sucede apenas para compor sua própria biografia. Nesse contexto, é impossível demover o seu histórico de socialização de sua própria alma; do mesmo modo, é impraticável dissociar suas particularidades genéticas de seu sangue, uma vez que uma coisa representa a complementação da outra. Considerando toda essa conjuntura, indagam os liberalistas, sobre a razão de haver diferença, caso os genitores sejam os mentores essenciais da história de socialização de seus filhos, ao mesmo tempo ainda alterarem o material genético deles, a partir da percepção paterna de melhor qualidade genética? É possível conceber que, tendo os pais educado seus filhos, dotando-os de certos atributos de caráter, posições ideológicas e atitudes representativas, não induzam uma possibilidade para desconfiar da autoria absoluta sobre nossa história. Porém ao indivíduo programado geneticamente seria crível considerá-lo externo ao seu ambiente e à sua vida, sendo taxados como objeto de determinação de outrem? Nesses e em outros aspectos da formação moral e de caráter humano, dizem os liberais, por certo que um favorecimento de manipulação genética ao educando propiciaria mais confiabilidade e segurança, posto que fora desse plano ele estará bem mais passível aos fracassos e infortúnios da vida social.

Uma outra questão que os liberalistas rebatem no pensamento habermasiano se refere à correspondência entre socialização e a eugenia. Na razão dos liberais, o frankfurtiano defende que socialização confronta com planificação eugênica, uma vez que, no segundo caso, os filhos se veem na “infeliz” condição de não poderem exercer uma posição revisória de suas características, o que acarreta uma assimetria na relação, fato que não acontece quando a relação é derivada da educação. Contudo,

pugnam os liberalistas, esquece ele que os “planificados” terão a oportunidade de assimilarem, de maneira reflexiva, seu processo de socialização, podendo corrigir os atributos de caráter que dele derive.

Os liberalistas também argumentam que todos os filhos perpassam pela adolescência, fase em que a rebeldia latente os faz voltar-se contra várias posturas defendidas pelos genitores. Posteriormente eles podem retomar os caminhos traçados pelos pais e percorrem aquele itinerário planejado, mas também podem, a partir da própria história vivenciada e de sua autonomia e conquistas pessoais, estabelecer consigo uma disposição revisória daquilo que sua educação e seu contexto social delineou. Não obstante, esse tipo de revisão não se opera nos traços daqueles que foram objeto de alteração genética. A isso implica reconhecer que seja possível até demover da aparência física aquelas peculiaridades genéticas que herdamos dos antecessores, mas será difícil desprender do acervo hereditário aqueles ideais e expectativas genéticas dos genitores. Dessa forma, há que se reconhecer que não são as repercussões oriundas da programação genética que alimentam a razão da recusa pela opção de eugenia, mas os propósitos dos genitores que se expõem nessa programação. Uma vez transformados no ideal paterno de qualidade genética, o indivíduo passa a executar em sua vida as intenções de quem o programou. E a funcionalidade dessa possibilidade de autonomia, oriundas da engenharia genética, provoca uma espécie de instrumentalização do descendente.

As críticas contra Habermas continuam em outra vertente. Agora supõem que, traduzindo o pensamento dele, a medicina deveria rejeitar qualquer espécie de intervenção terapêutica no patrimônio genético, pois em todas elas ocorreria um tipo de assimetria, uma vez que as deliberações dos genitores e a intervenção médica teria que ser posteriormente consentida pelo filho, inclusive nos casos que visem corrigir a difusão de traços patológicos. Porém, os liberalistas discordam e indagam a razão de ser coerente presumir-se que os indivíduos não queiram ter determinadas chagas ou predisposições patológicas hereditárias? Nesse caso, dizem eles, havendo uma preferência, de consentimento geral, de eliminação dessas doenças, é também razoável prever que isso legitima o tratamento programado do patrimônio hereditário. No caso vertente, Habermas estaria propenso a condenar a eugenia liberal apenas porque, no âmbito das predileções paternas, não se verificam preferências universalmente aceitas e nesse processo, elas se dariam pelas opções individuais de

um terceiro. E, nesse ponto, reside a contraposição ética que media a intervenção genética clínica e aperfeiçoamento do patrimônio genético, tendo como parâmetro a distinção entre preferências universais e preferências não-generalizadas.

Perquerindo pelo ideal de “vida boa”, os liberalistas buscam alimentar suas concepções no horizonte do que seja bom, buscando abrigo naquilo que se procura evitar na vida cotidiana. Assim, tudo que seja defeituoso, que cause infelicidade tende a ser reprimido da vida moderna, alcançando um senso comum social; enquanto que, aquilo que traz satisfação e felicidade divide a opinião geral. Nesse diapasão, a atuação do Estado sempre tende a se voltar para a intolerância exclusiva do que seja ruim e intolerável, contudo, não se direciona ao cumprimento do que seja bom.; esta ação cabe à ação individualizadas dos cidadãos.

Se, dizem os liberalistas, verificamos essa prática na vida social cotidiana, onde se diferencia o mal do bem no trato com as pessoas, não parece razoável que tal atitude não seja aplicada em relação experiências eugênicas. O senso comum permite razões universais positivas para conceber uma vida harmônica e exitosa, como também abriga motivos negativos para uma vida harmônica e exitosa

Diante desse paradigma, os liberalistas entendem que ninguém, em sua consciência, repudiaria ou incriminaria seus genitores que, visando um bem para o filho, eliminasse de sua estrutura orgânica, mediante programação genética, males oriundos de patologias hereditárias; lhe impusesse maior vigor físico que a média das pessoas; o dotasse de longevidade, visão privilegiada, coloração dos olhos, cor e nuance dos cabelos, inteligência privilegiada, talento nas ciências, artes e tecnologia, capacidade de memorização rápida, entre outros atributos positivos. Não havendo reprovação nesse sentido, a programação genética se apresenta legítima.

O estigma habermasiano, na visão liberalista, pode ainda ser contestado no momento que somamos ao debate a importância da ética da autonomia, quando se pode conceber uma iniciativa sobre as preferências neutras de qualidades, as quais são potencialmente indubitáveis e desejáveis para a vida humana e, nesse contexto, não haveria de se reprovar a atitude dos pais que, velando por seu futuro filho, opte pela sua concepção a partir de uma programação genética. Tomando por base essa ética da autonomia, não se poderia cogitar de esse fato venha a dar sentido a uma espécie de alienação ou inferiorização de alguém, uma vez que todas as

competências que a criança adquirirá estão sob a égide de convenções universalmente aceitas. Versado sobre esse aspecto e em contraposição à Habermas, Kersting pontua

Ele precisa pressupor que decisões relativas à otimização eugênica levem as pessoas por elas afetadas à exclusão da sociedade comunicativa, que elas venham a carregar pela vida inteira a marca de Caim da coisificação, que sejam separadas das relações de interação dos livres e iguais como se fossem corpos estranhos. A eugenia liberal tem – esta é a suposição – como consequência ou apartheid social. Dessa maneira, Habermas vira de cabeça para baixo o usual cenário de medo que adverte contra a eugenia, porque com ela se geraria uma nova elite baseada no desempenho que empurraria os outros, os que ficaram em seu estado natural, os pobretões genéticos, para fora de todas as posições econômicas, políticas e sociais importantes. (KERSTING, 2005, p. 102).

O pensamento liberalista acentua que o grande tópico a ser debatido, no trato da eugenia liberal, reside na questão de se permitir que os genitores exerçam a livre vontade de melhorar o acervo genético dos futuros filhos, através de uma coleção seletiva de propriedades físicas e intelectuais. Aqui não convém tratar de geração laboratorial de seres humanos, tendo como base um catálogo de opções. A questão fulcral reside, segundo eles, na conexão biológica envolvendo genitores e seus filhos, onde aqueles desejam seus futuros rebentos com determinados traços genéticos considerados geralmente como positivos e, no contexto de uma sociedade liberal, essa circunstância é absolutamente admissível. Dessa forma, conforme os liberais, as possibilidades aventadas por Habermas sobre as possíveis sequelas de inferiorização, alienação e coisificação, concernentes à ética da espécie não merecem prosperar.

2.3.1. O problema do transumanismo

Para o filósofo e bioeticista australiano Julian Savulescu, a pós-humanidade representa uma dentre várias formas de vida, a qual tem como particularidades “seres originalmente evoluídos ou desenvolvidos a partir de seres humanos, mas significativamente diferentes, de tal modo que não são mais humanos em qualquer aspecto significativo”³³. Essa etapa viria diante da utilização de processos de manipulação embrionária e de manejos artificiais da vida, de seu patrimônio genético, de modo a consumir uma transformação da espécie, no caso a humana. Dessa maneira, pela própria iniciativa do indivíduo humano ele produziria melhoramentos orgânicos em sua natureza, resultando que ele não seria mais considerado humano tal como verificamos hoje em nossa espécie.

Essa concepção, embora ainda hipotética, tem como base os avanços da biotecnologia e tem provocado protestos e contraposições, notadamente perante aqueles que advogam que esta suposta e temida futura realidade venha a provocar efeitos maléficos que comprometam drasticamente a natureza humana, bem como tudo que tem se fundamentado nela. Inquietam-se ainda pelo receio da instrumentalização biológica da genética humana, uma vez que, segundo essa corrente de pensamento, tal fato seria capaz de abalar profundamente a humanidade, atingindo negativamente aqueles valores essenciais e substanciais da espécie. Trata-se de uma corrente reconhecida como anti-melhoramento humano, também denominada de bioconservadora, que defende a preservação de sua essência e sua intocabilidade, uma vez que representam o alicerce dos valores humanos mais relevantes.

E nessa tendência de pensamento encontra-se justamente Jürgen Habermas que se posiciona contrário a disponibilidade da natureza humana perante aos apelos da artificialização. Para ele, a natureza humana é dotada por alguns traços peculiares que fornecem aos indivíduos características de vulnerabilidade e de precariedade. Tais circunstâncias servem de alicerces para respaldar nossas impressões e percepções, bem como os laços sociais que nos vinculam como entes de uma

³³ SAVULESCU, J. The human prejudice and the moral status of enhanced beings: what do we owe the Gods?. In: SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. (Eds.). Human enhancement. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 211-250.

comunidade de iguais, consumando nossa autocompreensão ética comunitária, nossa autonomia, autenticidade e dignidade.

Por seu turno os defensores do transumanismo³⁴ alegam que essa corrente de pensamento está calcada em teorias consideradas de grande relevância ética, com suporte na filosofia, tendo em sua feição uma grande abrangência de defensores, apesar de nem todos defenderem o mesmo contexto ideológico. Ele envolve uma gama de concepções que remete a interpretação de questionamentos filosóficos, outros sociais, tecnologia e conceitos éticos. Contudo, seu principal foco funda-se na concepção de melhoramentos do aparelho físico e mental do indivíduo humano, de tal forma que venha a favorecer o indivíduo humano, a partir do aumento de suas faculdades potenciais e elevando-o a patamares de recursos muito além daquelas capacidades dos indivíduos humanos comuns. Nesse sentido, o transumanismo concebe uma estrutura de pensamento tendo como pressuposto o aprimoramento da natureza humana, através da eugenia positiva, buscando sua constante evolução a partir dos recursos das biotécnicas.

Trata-se, assim, de corrente de pensamento que não alinha uma conceituação única e que se desenvolve gradativamente, principalmente nas últimas três décadas, tendo uma tradição a partir do denominado humanismo secular, com reflexos no Iluminismo; Sua linha mestra está calcada no aprimoramento da natureza humana a partir dos efeitos da biotecnologia, reforçada por outros meios racionais com a finalidade de dotar o ser humano de maior capacidade física, aumento da sua longevidade, aprimoramento intelectual a fim de conferir um melhor controle aos estados mentais do indivíduo. Serve-se de tecnologias como a engenharia genética, realidade virtual, inteligência artificial, entre outras.

O matemático e filósofo sueco Nick Bostrom³⁵, é um dos mais representativos defensores do transumanismo. Segundo ele, os pós-humanistas advogam a versão na qual as tecnologias de aperfeiçoamento genético humano teriam de ser

³⁴ “Movimento cultural e intelectual que afirma a possibilidade e desejabilidade de se melhorar fundamentalmente a condição humana através da razão aplicada, especialmente pelo desenvolvimento e ampla disponibilização de tecnologias visando eliminar o envelhecimento e melhorar consideravelmente as capacidades físicas, intelectuais e psicológicas dos seres humanos”. Fonte: Agar N. *Humanity's End: Why We Should Reject Radical Enhancement*. Cambridge MA: MIT Press; 2010

³⁵ BOSTROM, Nick. Em defesa da dignidade pós-humana. Universidade de Oxford. Ano: 2005, p. 204.

amplamente disponibilizadas e também que as pessoas deveriam ter total liberdade de escolher sobre que tecnologias poderão utilizar para si mesmo (liberdade morfológica). Defendem também que os genitores tenham a liberdade de escolher que modalidades de tecnologias reprodutivas sejam utilizados para a gestação de sua prole (liberdade reprodutiva). Acreditam ainda, que, mesmo que haja riscos que necessitem ser identificados para serem evitados, essas tecnologias que melhoram as características humanas oferecerão um grande potencial a serviço das necessidades e benefícios humanos. No decorrer de pouco tempo esses melhoramentos irão transformar as futuras gerações em seres pós-humanos, que, por sua vez, serão capazes de usufruir de maior longevidade e saúde plena, com recursos intelectuais bem maiores em relação aos indivíduos atuais, podendo adquirir novas sensibilidades e habilidades de controle das próprias emoções. Nessa dimensão, ter-se-á uma perspectiva de maior inteligência para recepcionar a evolução tecnológica e, concomitantemente, favorecer a defesa dos direitos humanos e as distinções individuais, podendo ainda agir contra ameaças individuais e coletivas, a exemplo de armas biológicas nas mãos temidas de terroristas e combatendo suas sequelas colaterais sociais.

Na visão dos transumanistas, a sociedade está à mercê da ação de grupos determinados que consideram outros grupos humanos como inferiores e buscam submetê-los a uma espécie de escravidão ou massacre. Temendo essa possível investida, os governantes criaram legislações, concedendo poderes para algumas instituições exercerem poderes coercitivo e punitivo para coibir e acautelar o exercício de ações exorbitantes e que extrapolem o senso comum e a paridade de relações sociais. Não obstante, tais instituições devem atuar com diligência, independentemente das diferenças de dotes físicos e/ou intelectuais de seus membros. As sociedades do presente convivem com uma realidade onde permeia grande números de indivíduos com rendimentos e potencialidades físicas e mentais restritas, ao tempo em que nela também existe uma coletividade de indivíduos com aptidões e habilidades mais fortes e talentosas em diversas áreas de atuação. Nesse sentido, dizem, incluir indivíduos com capacidades e habilidades ampliadas não implica objetivamente em aumentar as diferenças, provocar desníveis sociais e provocar ondas atrocidades como genocídio e escravidão.

A versão transumanista alega que o receio de sua perspectiva na sociedade advém de dois motivos básicos. O primeiro seria por conta da possibilidade desse cenário trazer aos novos humanos um estado de degradação para a própria espécie; o segundo, seria a preocupação de que o pós-humanos viriam a representar uma espécie de ameaça ou intimidação aos humanos ditos comuns. Sobre a primeira preocupação, eles alegam que muitas das oferendas da natureza, tais como as moléstias, o envelhecimento precoce, dificuldades de cognição, sofrimentos desnecessários, são constantemente indesejáveis e não teriam de ser naturalmente aceitas, pois o senso comum da sociedade as rejeita. A repulsa a estes males é tão inaceitável que não é mais admissível que alguém se valha da dependência das ações da natureza como horizonte do que seja aspirado ou considerado consensualmente correto. Na contramão desse caminho, os transumanistas advogam que deveríamos reconstruímo-nos juntamente com a natureza de cada um, em conformidade com preceitos humanos e com as aspirações pessoais.

O futuro projetado pelos transumanistas não cogita de estabelecimento de uma sociedade estática, submetida a uma gestão de castas; não vislumbram cidadãos desumanizados e desprovidos de dignidade. A ideia acalenta uma vigorosa defesa pelas liberdades reprodutivas, mas adversa às eventuais tentativas de controlar o destino do mundo, através de restrições dessas liberdades. Nesse sentido, defendem que as pessoas possam se valer de suas próprias consciências para deliberarem sobre as técnicas de aperfeiçoamento artificial das capacidades humanas, decidindo sobre que é acham ser correto para si e para sua família. Ao contrário da ação estatal de proibição, pregam pela informação e debate público como meios adequados que possam incentivar o restante das pessoas a escolherem com discernimento a uma gama de opções na área médica que potencializam capacidades e habilidades e outras escolhas de melhoramentos.

O segundo receio está na preocupação de uma eventual difusão de conflitos entre os humanos comuns e os pós-humanos, representando, estes últimos, uma ameaça para a sobrevivência dos primeiros, mormente quanto ao intuito de haver uma sobreposição de espécies superiores sobre as supostamente inferiores, o que poderia consumir um estado de exploração e escravização indesejáveis. Em reação, os adeptos do pós-humanismo sustentam que o decorrer da História sempre se deparou com o amas de pessoas ou grupo de pessoas que se arvoraram ao exercício de

domínio de poder, submetendo uma grande parcela da sua comunidade ao nefasto exercício da escravidão ou massacre.

Destarte, a nossa sociedade sempre esteve sob o risco de ser submetida ao jugo de algum grupo seletivo de humanos e sob ameaça de ser submetida à escravidão ou mesmo de um massacre. A fim de combater essa natureza de despotismo, foi que modernamente as sociedades criaram e implementaram leis e respectivas instituições para garanti-las, através de sanções e poder coercitivo, visando a prevenir ação nociva da tentativa de escravização ou massacre de uns para com os outros. Contudo, o resultado eficaz dessas instituições independe de que todos os cidadãos tenham os mesmos talentos e capacidades. Nessas circunstâncias, Bostrom assim defende:

Sociedades modernas e pacíficas podem ter um grande número de pessoas com capacidades físicas ou mentais reduzidas juntamente com outras muitas pessoas que podem ser excepcionalmente fortes fisicamente ou saudáveis ou intelectualmente talentosas de várias formas. Acrescentar pessoas com capacidades tecnologicamente aumentadas a essa já ampla distribuição de habilidades não significaria necessariamente rasgar o tecido social ou desencadear o genocídio ou a escravidão. (BOSTROM, Nick, p. 209)

À luz dessa teoria, argumentam, que projetar um cenário aterrorizante de ameaça, a partir da assunção de indivíduos modificados por via da engenharia genética, dentro da sociedade, ou mesmo precipitar conflito e condenação atinente à sua suposta natureza deteriorada, não remete a nenhuma maneira razoável de debater essa questão. Conforme os ideólogos do transumanismo, tudo isso representa apenas uma suposição de ficção científica, com direção distorcida e que deve ser absolutamente discernido do cenário presente. Tais deduções resultam de nossas inquietações mais prementes em busca de decisões bem delineadas com vistas a um aperfeiçoamento gradual das capacidades físicas e das habilidades intelectuais da vida humana, como também de sua longevidade e saúde plena.

Ainda no que tange a um suposto conflito entre a dignidade da pessoa humana, comparada à dignidade do indivíduo pós-humano, Nick Bostrom entende que são situações compatíveis e também complementares. Essa dignidade seria pautada entre aquilo que efetivamente somos e aquilo que temos potencial de nos converter, diferente de se imaginar que ela tem origens casuais ou genealógicas. Aquilo que somos pode ter origem no DNA, porém também advém das condições sociais e tecnológicas de nosso meio. Nesse cenário, a natureza humana confere uma maior amplitude e dinâmica, realizada parcialmente pelo homem e pode ser aprimorada. No

contexto histórico, de tanto que já avançamos e conquistamos pela ciência e tecnologia nas últimas décadas, comparado à nossas origens, já poderíamos imaginar-nos parecer pós-humanos. Entrementes, apesar dessa evolução da capacidade humana, com contribuições biológicas e outras exteriores, nada contribuiu para que houvesse a perda de status moral nem para qualquer processo de desumanização. Do mesmo modo, se nossos descendentes vierem a se tornar algo como o que denominamos hodiernamente de pós-humanos, deveras que isso não implicará em perda da dignidade.

No transumanismo não se cogita da necessidade de comportamento que induzam diferença substancial dos recursos tecnológicos de melhoramento da vida humana e outras alternativas possíveis de aperfeiçoamento. Nas palavras seguras do Nick Bostrom:

Ao defender a dignidade pós-humana, nós promovemos uma ética mais inclusiva e humana, uma que irá aceitar as pessoas tecnologicamente modificadas do futuro assim como os humanos do tipo contemporâneo. Nós também removemos um duplo critério distorcido do nosso campo de visão moral, permitindo que percebamos mais claramente as oportunidades existente para progressos adicionais do humano. (BOSTROM, Nick, pág. 213-214).

Aos transumanistas, conforme se percebe, a consumação do transumanismo nada haveria que influenciar em eventuais distorções sociais, e não se cogita de qualquer óbice para a ascensão pós-humana, uma vez que elas representam uma evolução das qualidades humanas. A convivência temporária com os homens essencialmente naturais seria apenas a fase de uma nova realidade.

As investidas dos conceitos liberais no campo da eugenia tomaram um rumo notadamente crescente, incapaz de se prever em suas consequências, mas ainda passíveis de uma discussão no campo filosófico. A vertente transumanista ganhou corpo, tendo como frontal oposição as posições defendidas Harbemas, concepções essas classificadas de bioconservadoras. Aliás, pode até parecer intrigante rotular um filósofo da envergadura de Habermas como um bioconservador, principalmente ele, oriundo de uma formação marxista e sendo um grande representante da teoria crítica advinda da Escola de Franckfurt, embora de que seus conceitos não se alinhem à perspectivas pessimistas de seus pares daquela escola. Entretanto, sobre essa rotulação, o filósofo alemão apenas retrucou que jamais imaginou ter seu nome associado a alguma exposição de natureza conservadora, diante de algum argumento

político, porém, creditou que no âmbito dessas intervenções biotécnicas o referido termo lhe cabia muito bem.

Por outro lado, a linha que segue essa nova corrente de pensamento filosófico, rebate radicalmente os pressupostos defendidos pelo filósofo frankfurtiano e o empurra para um abismo terminológico e reducionista que o sujeita a uma espécie de vetusta corrente de pensamento. O termo transumanista teria sido cunhada, para os efeitos atuais da biotecnologia, pelo biólogo Julian Huxley – irmão de Aldous Huxley -, no ensaio *Novas Garrafas para Vinho Novo* (1957), quando descreveu que:

A espécie humana pode, se assim o desejar, transcender-se – não apenas esporadicamente, indivíduo aqui de uma maneira, um indivíduo ali de outra maneira – mas em sua totalidade, como humanidade. Precisamos de um nome para esta nova crença. Talvez o transumanismo sirva: homem permanecendo homem, mas transcendendo a si mesmo, ao perceber novas possibilidades de e pela sua natureza humana.³⁶

Seguindo na linha do que já foi dito anteriormente, os defensores dessa corrente transumanista advogam a conveniência de aperfeiçoar as condições do ser humano, valendo-se de uma razão aplicada e consoante uma perspectiva interdisciplinar que viabilize as condições de oportunidade para essa finalidade. Segundo eles, os seres humanos são naturalmente defeituosos justamente por serem humanos e nascerem com recursos de sobrevivência inferiores a outros animais. Dessa forma, a alternativa mais adequada para suplantando essas “deficiências” seria pelo recurso da ciência, em comunhão com a tecnologia, visando o aperfeiçoamento da espécie. E, para esse objetivo, deve-se extrapolar os limites da natureza humana forçosamente impostos por suas limitações da estrutura biológica. Nesse caso, deve-se usar dos talentos da ciência para dinamizar seus recursos e habilidades físicas, seja emocionais e intelectuais, libertando-se de todo e qualquer sofrimento.

Os transumanistas confrontam com Habermas aduzindo que os expedientes das biotécnicas não deveriam limitar-se somente à eugenia negativa, posto que deveríamos redimensionar o que ora representamos como seres, desacorrentando-se dos nossos limites e aprimorando nossos dotes (físicos e psicológicos), a fim de nos tornarmos melhores em todos os aspectos, possibilitando, dessa forma, um controle sobre a vida e gozando de benefícios mais rápidos e eficazes, com amplas

³⁶ (Huxley 1957).

possibilidades de criação de uma nova espécie que, inclusive, pudesse promover uma longevidade indefinida.

O confronto entre as correntes de pensamento também se estabelece justamente no que concerne à instrumentalização sobre a natureza humana e na sua livre manipulação, numa ótica daquilo que é permitido, ou não, manejar e alterar, sem que se perca aquilo de essencial existente na espécie humana. De seu turno, como já visto alhures, Habermas defende o suporte da natureza humana, a começar das relações ditas simétricas entre os indivíduos da mesma espécie, dotados de autocompreensão ética, respeitando a dignidade humana, sua liberdade e autonomia e, nesse contexto, velando pela segurança dos direitos constitucionais do embrião, tido já como membro da espécie humana.

Na contramão desse pensamento, os transumanistas objetam essa ideia ao sustentarem que a natureza humana, sem o suporte positivo da biotecnologia, não seria boa ou mesmo sequer necessária, de maneira tal que ela pode, sim, ser objeto de intervenções genéticas para promover uma vida mais seletiva. Defendem que a ausência daqueles atributos e peculiaridades que nos identificam como seres humanos, tais como não ter visão ou audição, representam anormalidades, as quais poderiam ser supridas pela engenharia genética, justificando que, nesse caso, estar-se-ia justamente prevenindo desigualdades na espécie, promovendo uma posição de justiça social a partir dos recursos biológicos. Seria tal como uma busca natural pela normalidade no contexto filosófico. Nesse compasso, aduzem, a fase pós-humanidade representaria uma experiência laboratorial benéfica, na qual os indivíduos suplantariam tudo aquilo que poderia resultar em dor, desconforto ou sofrimento para a si, cabendo ao próprio homem escolher as técnicas que melhor benefícios possam lhes trazer.

A corrente transumanista refuta veementemente as reflexões de Habermas no que tange aos conceitos de autocompreensão ética do homem, de onde nos identificamos como agentes únicos do nosso percurso de vida, atuando com autonomia, uma vez que na fase pós-humana superar-se-ia as deficiências e limitações das disposições humanas do contexto atual. Do mesmo modo, repelem os argumentos de que não haveria convivência pacífica no período de convivência comum entre os humanos comuns e os aqui considerados pós-humanos, desprezando-se também a ausência de reconhecimento mútuo entre as partes.

Para essa corrente de pensamento liberalista, a essência humana deriva do desempenho da pessoa, adstrito à sua conformação que se modifica em razão do ambiente no qual se desenvolve, ou seja, associação entre genes e ambiente, não se tornando imutável, ao contrário de pautar-se em sua própria natureza, como pensam os bioconservadores

A corrente de pensamento dos transumanistas é seguida por diversos filósofos que se dividem em conceitos bem similares, mas que atuam sempre a favor das intervenções das biotécnicas nas mutações genéticas com objetivos do aprimoramento das capacidades da natureza humana, sejam elas físicas, mentais ou emocionais. Dentre eles destacamos Ronald Dworkin, pensador que será objeto representativo dessa vertente filosófica, mas que defende uma linha de visão liberal bem peculiar. Convém, antemão, destacar, conforme prelecionado por Charles Feldhaus que

Dworkin classifica sua própria posição como um tipo de individualismo ético. Ele traça uma distinção entre dois tipos de valores: separados ou independentes de interesses particulares; e derivados de interesses particulares, a qual constitui um elemento essencial dessa sua concepção normativa. (Feldhaus, pág, 207-208).

Aqui cabe inserir um debate sobre a possibilidade de ingerência formal do Estado para regular as pesquisas e práticas eugênicas, especificamente no que tange ao melhoramento das aptidões físicas, mentais e cognitivas do indivíduo humano. Em importante manifestação, o filósofo e economista nipo-estadunidense Francis Fukuyama, anteriormente já referenciado, sugere que diante dos progressos obtidos nas pesquisas em biotecnologia seria imprescindível uma ingerência política do Estado, mas que ela deveria ter um caráter universal, a fim de que possa ter resultados minimamente desejados. Ele pontua:

Que deveríamos fazer em resposta à biotecnologia, que no futuro combinará grandes benefícios potenciais com ameaças que são tanto físicas e manifestas quanto espirituais e sutis? A resposta é óbvia: deveríamos usar o poder do Estado para regulá-la. E se essa regulação se provar além da capacidade de algum Estado-nação, deverá ser feita em bases internacionais". (FUKUYAMA, 2003, p. 23).

Habermas, por seu turno, pondera preocupação sobre o lapso temporal que distancia o momento em que se opera determinado avanço biotecnológico em descompasso com o tempo no qual a esfera pública assimila para sua autocompreensão. Cada procedimento demanda um intervalo de ação que raramente

são coincidentes, quanto mais em se tratando do ritmo das inovações na biotecnologia. Apesar disso, a ação político normativa do Estado não pode se abster de discutir e agir na conveniência do necessário. Não obstante, relativamente a assunção de “fatos consumados”, segundo ele, é necessária uma postura político-normativa, calcada em fundamentos morais que regulamentem essa relação de fatos extemporâneos e desencontrados. Conforme ele

Já no âmbito de uma reflexão jurídico-política moralmente fundamentada, a referência à força normativa do factual apenas reforça o temor público cético que a dinâmica sistêmica da ciência, da técnica e da economia produza faits accomplis [fatos consumados]. (HABERMAS, 2004, p. 25).

A preocupação do filósofo alemão reside em pontuarmos se é admissível considerarmos as ingerências no genoma humano tal como uma projeção de liberdade que necessitaria ser normatizada ou, por outro lado, a partir de uma auto permissão de transmutações que não necessitariam ser autodelimitadas. Sobre esse conflito entre e normatividade, assim ele se posiciona

Devemos considerar a possibilidade, categorialmente nova, de intervir no genoma humano como aumento de liberdade, que precisa ser normativamente regulamentada, ou como autopermissão para transformações que dependem de preferências e que não precisam de nenhuma autolimitação? (HABERMAS, 2004, p. 18).

De seu turno, Dworkin, valendo-se do arcabouço teórico da justiça com equidade de John Rawls, manifesta inquietação sobre a intromissão do Estado nessa matéria, por tratar-se de valores peculiares e inerentes ao ser humano, aduzindo que as decisões nesse espaço de ação social caberiam ao senso de liberdade dos princípios teológicos do indivíduo, de maneira que não caberia a intervenção estatal sobre as decisões particulares de vida boa. Conforme seu pensamento, desprezar um justo motivo individual representaria uma afronta à essência valorativa deste indivíduo. Este filósofo, assim, defende que o poder estatal não deve interferir para regulamentar pesquisas que envolvam diretamente a engenharia genética.

Sua concepção liberalista concebe que não há qualquer salvaguarda estabelecendo que os avanços na biotecnologia poderão acentuar o que denominamos de injustiças liberais. Dessa forma, uma vez que os descompassos socioeconômicos já existem, os governos poderiam promover uma justiça distributiva, operando uma busca de igualdade pela base, desde o nascimento dos indivíduos governados. Essa igualdade aqui deve considerada no sentido de oportunidades e

possibilidades com resultados semelhantes, contudo adstrita a uma valoração de comprometimento à vida humana. Essa tese concebe dois pilares de sustentação, sendo um deles o princípio calcado na igualdade de importância, o qual se refere à relevância que a vida de um indivíduo venha a ter alguma repercussão que não seja algum desperdício; já o outro princípio advém do compromisso final que cada indivíduo possui associado à conquista ou êxito de suas preferências para dotar sua vida, ou seja, que ele seja cômico de suas opções de vida, desprovido de ingerências alheias à sua vontade. Agindo assim, segundo Dworkin, os seres humanos tendem a adquirir certo nível de igualdade em alguns parâmetros, ainda que se alcancem desigualdades em outros. Para tanto pontua que

Há uma atração imediata na ideia de que, se a igualdade é importante, deve ser principalmente a igualdade de bem-estar que importa, pois o conceito de bem-estar foi inventado, ou pelo menos adotado, pelos economistas precisamente para definir o que é fundamental na vida, e não o que é apenas instrumental. (DWORKIN, 2005, p. 7).

Ainda tratando sobre os aspectos de igualdade, o filósofo estadunidense esclarece que a denominada igualdade de bem-estar não deve ser o único elemento a ser apontado em busca do ideal de igualdade e este não serviria para atender necessidades e vontades que variam conforme a fisiologia da pessoa. Dessa maneira, mesmo criando-se um meio-termo para esse conceito que satisfaça a uma coletividade, ainda assim não se poderia afirmar que seria possível uma melhor distribuição de igualdade, uma vez que nunca faltarão exceções na distribuição dos recursos aptos a satisfazer as necessidades de parcela da população. Destarte, o sentido de igualdade resultaria ante a satisfação ou desilusão de determinadas predileções individuais, jungidas à condição de consciência de cada pessoa. Nesse compasso, aduzem os transumanistas, a eugenia tenderia a incorporar uma liberdade de conquista, podendo igualar os indivíduos no contexto de êxito total. Considerando assim que as noções de bem-estar individuais são díspares, seria crível pensar que o entendimento pessoal sobre o êxito próprio de cada indivíduo também será distinto, podendo-se assegurar que aprimorando geneticamente somente poucas pessoas, a autocompreensão quanto a si mesmo seria também afetada. Nesse contexto, Dworkin sentencia que

Ninguém pode, razoavelmente, lamentar-se por não ter tido a vida que alguém com poderes físicos ou mentais sobrenaturais, ou com a duração da vida de Matusalém, teria tido. Assim, ninguém tem uma vida menos bem-sucedida, filosoficamente, do que a vida que tem. Contudo, é possível lamentar-se

razoavelmente por não ter tido os poderes normais ou a duração normal de vida que a maioria das pessoas tem (DWORKIN, 2005, p. 41).

Uma reflexão singular sobre esse fragmento acima, induz ele figurar em sintonia com a defesa de Habermas quanto à eugenia terapêutica. Não obstante a isso, é importante pensar nas possibilidades de atingir a igualdade de êxitos, caso não tivéssemos contenções e restrições no sentido da eugenia dita positiva. Noutra senda, Dworkin manifesta-se sempre resolutivo quanto ao progresso das pesquisas da engenharia genética, quanto mais no seu potencial de solução para todos as deficiências do organismo humano

O filósofo estadunidense segue sua trilha liberal e, certamente amparado na teoria de justiça distributiva de John Rawls, sugere uma acepção que idealiza uma espécie de igualdade calcada na paridade de recursos, concebendo que na coletividade os indivíduos inicialmente detenham os mesmos recursos em igualdade de condições para suas sobrevivências. Nesse cenário teórico, imagina as circunstâncias de mercado de satisfação material, onde cada pessoa possa livremente escolher o destino a administrar esses recursos. Uma vez que todos estejam em paridade de condições similares de exercício dos bens, o viés de liberdade conduz as diferenças das preferências que mais lhes aprazem, posto que cada indivíduo possui conceito próprio de bem-estar.³⁷

Na linha de entendimento de Dworkin (2005, p. 455) liberdade e igualdade são qualidades supostamente distintas, contudo a realidade das interferências mesquinhas dos indivíduos pode autorizar limitações de liberdade com o fito de oportunizar a igualdade. Segundo ele, a humanidade tem como maiores bens a vida e a saúde, tendo o restante menor relevância, podendo ser renunciado em benefício daqueles bens. Com base nesse pressuposto, qualquer ação que concerne à saúde deve necessariamente ser aplicada com igualdade, ainda que no bojo de coletividades desiguais. A consecução desse preceito, porém, conflita com outras contingências atreladas ao perfil de individualidade de cada indivíduo, consoante seu caráter e aspirações e são essas aspirações que determinam nossas escolhas. Por isso é

³⁷ *“Muitos acreditam que aquilo que consideramos as liberdades moralmente importantes – liberdade de expressão, religião e pensamento, e liberdade de escolha em assuntos pessoais importantes, por exemplo – deveria ser protegido, a não ser nas circunstâncias mais extremas, e relutaríamos em pensar que se devesse restringir essas liberdades em nome de maior igualdade. (...) declarar nossa intuição de que a liberdade é um valor fundamental que não se deve sacrificar à igualdade. (...) não pela insistência de que a liberdade é mais importante que a igualdade, mas mostrando que essas liberdades devem ser protegidas segundo a melhor definição de igualdade distributiva”.* (DWORKIN, 2005, p. 158-159)

justificável e legítimo optar-se por modificar aspectos da personalidade, de cujas ações nos levam ao arrependimento de termos agido motivado por aspirações pessoais da nossa personalidade. Essa modificação atestaria a liberdade, uma vez que propicia que nosso lastro de decisões seja coerente com as definições e medidas igualitárias.

No que tange ao debate em relação às sequelas da engenharia genética, residem opiniões calcadas sobre os vários interesses envolvendo a eficácia e a regulamentação desses procedimentos. As alegações que versam contrárias à engenharia genética se fundamentam em preceitos peculiares, tal como inerentes à dignidade da vida humana. Fora desses argumentos, não haveriam motivos para a sociedade questionar essas medidas. Conforme Dworkin, os recursos da engenharia genética, intervindo nas modificações do embrião não ferem a autonomia do indivíduo, nem mesmo os pressupostos de igualdade, uma vez que não alteram a imagem dessas pessoas na qualidade de livres e iguais.

Destaque-se também uma complexa e polêmica relação entre e tecnociência abordada em um nível sociológico por Habermas. Maurício Fernandes (2014)³⁸, aponta para algumas contribuições acerca desse embate, principalmente lembrando que a posição agnóstica que Habermas se apresenta nesse contexto de envolvimento, não se podendo cogitar de uma teologização de seus pressupostos filosóficos. Porém, remete para o grau de importância nas ponderações experimentadas pela sociedade atual, de maneira que as ingerências teológicas se verificam cada vez mais pulsantes, apesar da celeridade com que marcha a industrialização e a expansão da economia se movimentam.

Apesar de manter-se dissociado do caráter religioso, Habermas busca nessa condição, alguns subsídios que atualmente se configuraram raros na sociedade e contribuíram para a fragmentação de “*vínculos de coesão entre os indivíduos*”. Nesse sentido, apesar dos notáveis progressos tecnocientíficos em nossa sociedade, nela mesma intensificaram carências na construção de sentidos, o que revitaliza a força da religião.

As sociedades modernas alcançaram um grande progresso mediante ao conhecimento tecnocientífico, mas também acentuaram suas insuficiências na

³⁸FERNANDES, Maurício. A religião e os limites da técnica: aproximações e distanciamentos a partir do pensamento de Jürgen Habermas. 2014

produção de sentido, o que corrobora com a não assertividade do prognóstico pessimista sobre religião. Esta não fora extinta pelo conhecimento tecnocientífico, como também provou estar viva e revitalizada dentro das sociedades modernas, com uma voz tão forte que implica em um conflito com as visões de mundo seculares. (FERNANDES, 2014, p. 72).

Apesar dessa importante conotação de peso da teologia, ela parece ser absolutamente ignorada pelos liberais que buscam um viés no pensamento utilitarista para reforçar seus ideais. A exemplo da eugenia terapêutica de Habermas, Dworkin sugere que uma demanda de exames de prognósticos possa ser ofertada de maneira coletiva e igualitárias a todos que se interessassem por saber as doenças genéticas que eventualmente viessem a ser acometidos, contanto que conscientes previamente das sequelas da intervenção, inclusive sobre os riscos de suas informações genéticas ficarem disponíveis a terceiros. No caso, cada indivíduo decidiria e teria permissão para aferir individualmente os proveitos e conveniências desses prognósticos, sem a ingerência de legislação ou governo. Somente para o controle das informações genética é que caberia a interferência normativa, considerando que elas têm caráter sigiloso e evitam eventuais problemas sociais que a falta de rigor nesse sentido poderia causar pelo uso indiscriminado dessa técnica. Ele também argumenta não representar qualquer problema a circunstância de pessoas mais afortunadas adquirirem vantagens acrescidas em razão do valor econômico das terapias, posto que tais benefícios não extrapolam a vantagem de mais expectativa de vida. Uma vez que os mais afortunados possam remunerar essas vantagens, ter-se-á maior estímulo às pesquisas, podendo gerar benefícios universais incalculáveis, inclusive a possibilidade desses recursos estarem posteriormente disponível a todos. De outro modo, tais recursos não surgiriam com a proibição da pesquisa, considerando que com o impedimento das evoluções das pesquisas apenas estar-se-ia promovendo um processo de igualdade com nivelamento por baixo.

Refletindo sobre essa situação e analisando sobre o prisma de Dworkin, Feldhaus pontua que

Dworkin não parece acreditar num 'determinismo genético forte', uma vez que um genótipo idêntico nem sempre resulta em fenótipo idêntico. A influência do meio e da alimentação não pode ser desconsiderada. Se a diversidade deve ser protegida, que tipo de valor utilizar-se-á para isso? Um valor dependente baseado no interesse de todos de viver em um mundo pleno de diferenças ou um valor independente dos interesses. Dworkin não acredita que disponibilizar a engenharia genética poderia levar a uniformidade tanto alarmada pelos opositores. Ela poderia ser o resultado provável de uma eugenia estatal nos moldes do projeto nazista de uma raça ariana. Para esse filósofo, tal como para outros pensadores simpáticos a nova eugenia, remover a coerção é remover a

própria coisa que torna as políticas eugênicas repugnantes. (FELDHAUS, pág. 76).

Para este filósofo estadunidense, refletindo à luz dos conceitos utilitaristas, apesar do descompasso econômico-social, privilegiando a poucos, referida situação no campo dos benefícios da engenharia genética justifica-se porque pode possibilitar a extensão de benefícios a todos e, mesmo que privilegiando a alguns em detrimento de outros, possibilitaria que o nível médio de bem-estar pudesse se tornar mais igualitário.

Dworkin, indo além dessas circunstâncias, preconiza que não se deveria coibir que as famílias pudessem valer-se de exames prognósticos prévios para planejar o futuro dos filhos, a fim de precaver consequências maléficas na formação dos mesmos. Uma vez proibida pesquisas nesse sentido, poder-se-ia comprometer estes estudos, não permitindo o combate a doenças hodiernamente tidas como incuráveis. Defende, portanto, uma ampla liberdade nas pesquisas genéticas, inclusive aquelas que diagnostiquem o monitoramento de embriões, para, a partir de intervenções genéticas, propiciar-lhe as condições de escolha de um melhor espécime.

Novamente recorremos à sapiência do Prof. Dr. Charles Feldhaus, para quem, segundo críticas corriqueiras, a seleção de características físicas poderá provocar uma espécie de supremacia de determinado sexo, podendo-se supor que este seria o masculino, pois vivemos diante de uma sociedade de perfil machista. Sobre essa situação ele adverte:

Entretanto, Dworkin ressalta que a técnica de seleção de sexo já está disponível faz algum tempo e nenhuma tal tendência se difundiu. É preciso também atentar para o fato de que a preferência pelo sexo masculino ou feminino assim como por certas habilidades, é uma questão cultural de certo modo. Outra objeção, nessa linha, consiste na difusão de traços de aparência, temperamento, porte físico, gosto, entre outros. Todavia, as suposições científicas e motivacionais dessa objeção parecem problemáticas. Não se mostra crível que cada propriedade possa ser identificada com apenas um alelo. A gama de alternativas de escolha vai se ampliar com tais técnicas, e não o contrário, conforme Dworkin. (FELDHAUS, p. 76).

Ele acrescenta que *“essa é uma das principais divergências entre Habermas e Dworkin, contudo, é uma divergência de natureza técnica e controversa, por isso não decidida apenas com base em argumentos filosóficos”*.³⁹

³⁹ Charles Feudhaus, *Natureza humana, liberdade e justiça: Um estudo a respeito da posição de Habermas acerca da biotécnica*. I ed – Curitiba, PR, CRV, 2011, pág. 76.

Nesse ponto recrudescem o conflito entre transumanistas e bioconservadores, suscitando o grande embate de Habermas para quem os indivíduos nascem naturalmente dependentes do seu plano genético e assim se concebe futuramente como pertencente à sua espécie. Porém, sendo objeto de programação genética, cria uma dependência oriunda da disposição individual de outrem e com o qual o futuro ser não tem como se relacionar, conquanto tal situação remete a uma relação assimétrica entre ambos, vez que referida situação se torna imutável e apenas prevalecendo o desejo unilateral de uma das partes. Por seu turno, Dworkin rebate todas as argumentações arrazoadas no campo da engenharia genética, as quais considera bioconservadoras, principalmente quanto a perda da natureza humana, justificando que tais não representam motivo suficiente para abolir essas pesquisas e que, no entanto, não existem parâmetros suficientes para certificar os eventuais danos às pessoas. Segundo ele, haveria um processo natural de avanço das pesquisas que seria recepcionado gradualmente pelas legislações, como de resto tem ocorrido no processo de evolução social e científico da humanidade. Conforme ele defende, não se pode arguir contra a esperança que representa essa evolução tecno-científica, considerando que ela tende a atenuar os defeitos e imperfeições com as quais algumas pessoas nascem na atualidade, de maneira que, a despeito dos riscos, os benefícios das experiências se justificam por si.⁴⁰

Para este pensador liberal, a essência dos princípios de justiça está respaldada no direito individual que deve ser examinado de maneira igualitária. Cada pessoa deve decidir como quer viver e ser senhor do seu próprio destino. Nesse prisma, os direitos fundamentais somente se justificariam a partir do senso comum de igualdade, uma igualdade de cunho liberal, sem interferência estatal. Os avanços científicos contribuem para avançar-se nas conjecturas normativas

Dworkin defende a tese que difere a igualdade pela política (advinda dos programas governamentais de distribuição de benefícios) da igualdade como direito (direito do cidadão opor-se às políticas socioeconômicas do governo); ou seja, prega pelo direito de tratamento igualitário de serem respeitados àqueles que se opõem a caminhar na direção defendida pelo Estado. Consoante essa consideração, ele volta a advogar que, ainda que as modificações genéticas provoquem discrepâncias

⁴⁰ Dworkin (2005), p. 611

sociais, não resistem os argumentos que legitimem regulamentações legais inibitórias dessas experiências, posto que, neste caso, haveria ofensas às garantias fundamentais de justiça. Segundo ele:

Interferir na liberdade de escolha de um homem para fazer o que ele quiser constitui, por si e em si mesmo, um insulto à humanidade, uma transgressão que pode ser justificada, mas que nunca poderá ser apagada por considerações concorrentes. (...) Se uma pessoa tem direito a alguma coisa, então é errado que o governo a prive desse direito, mesmo que seja do interesse geral proceder assim. (DWORKIN, 2002, p. 412-414).

Discorrendo sobre essa analogia que envolve as posições de Habermas e Dworkin, no campo das pesquisas eugênicas, Charles Feldhaus sintetiza as diferenças substanciais entre ambos e opina categoricamente sobre a questão

Para Dworkin, a eugenia liberal terá efeitos à estrutura geral de nossa moral convencional e revogará o paradigma da responsabilidade da natureza vigente. Esse é um ponto no qual Habermas e Dworkin concordam, mas a concordância termina aí, pois este, como se observou anteriormente, buscou mostrar a ausência de base racional e axiológica na reação de oposição à engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva; aquele identifica violações de valores éticos e contradições entre o liberalismo e a eugenia liberal. A diferença de posições em parte se deve ao fato de “Dworkin não refletir muito, no entanto, a respeito de como a pessoa submetida à programação eugênica pode ser afetada”, foco principal da estratégia argumentativa de Habermas. (FELDHAUS, p. 79)

Ao que se percebe, os passos da evolução histórica parecem não incomodar os defensores da eugenia liberal e eles apontam se tratar de uma linha etária de acontecimentos que irá favorecer o ideal transumanista. Segundo eles, embora haja atualmente uma repulsa com os resultados das biotécnicas, aplicadas ao aperfeiçoamento genético dos seres humanos, essa resistência gradativamente irá se arrefecendo e não trará empecilhos morais, nem regulamentares doravante. Nessa visão, advogam que a ciência tem de evoluir constantemente e aquilo que ora se apresenta como preocupante do ponto de vista moral, tende a ser obscurecido, normalizado e aceito socialmente à medida que o tempo avança. Outros fatores poderão contribuir para essa futura realidade e até mesmo os apelos de mercado contribuirão no sentido de convencimento gradativo da população em relação às supostas melhorias do arcabouço físico e mental dos futuros indivíduos. Sequer levantam preocupação quanto a possíveis desníveis sociais, na medida em que a assunção de uma geração de transumanos poderia trazer como seqüela dessa revolução biotecnológica.

As pesquisas abrem o horizonte epistêmico de legitimação de suas práticas, perdendo o referencial de uma fronteira entre a pesquisa e nosso agir moral. O

mercado passa a direcionar a pesquisa. Por mais bem-intencionados que sejam os pesquisadores que se debruçam sobre as bancadas dos laboratórios neste momento, acreditar em uma pesquisa sem interesses, e que sua boa intenção será a guia mestra de tais pesquisas é romantismo e utopia. O mercado dita cada passo a partir das necessidades por ele mesmo engendradas no cerne das relações sociais, e se utiliza dos meios informacionais na criação e propagação de metáforas mercadológicas com o fim de sedimentação e estabilização das práticas que possui interesse em implantar. Algo que podemos enxergar no cenário atual em relação às biotécnicas é capacidade potencialmente viável de extinção de uma gama de patologias com as quais convive nessa espécie. Porém, quando vemos, os direcionamentos impostos pelo mercado reduzem tais pesquisas à reprodução humana, à produção de alimentos e fármacos seguindo os interesses mercadológicos de grandes indústrias do agronegócio e laboratórios. (FERNANDES, p. 112)⁴¹.

Nesse enredo, não vislumbram qualquer problema referente a uma coletividade seletiva que poderia se impor sobre as demais, tendendo a provocar discrepâncias de todas as ordens. Argumentam que isso não seria nenhum problema, pois a história, segundo eles, tem promovido impactos sociais relevantes, os quais foram sendo absorvidos pela população e adaptados na conformidade dos interesses e conveniências de cada grupo social. Além disso, argumentam, a partir de um viés rawlsiano, que eventuais políticas governamentais tenderiam a equilibrar essa nova relação.

Nesse particular, Habermas, replicando a filósofa Elisabeth Beck-Gernsheim, admite essa suposta marcha de acontecimentos relativamente a essas intervenções, contudo, alerta para a premência de uma onda ético-normativa que possa monitorar esses preocupantes avanços biotecnológicos. Ele adverte que a norma caminha em descompasso com a evolução das pesquisas científicas e, para além disso, a publicidade dos feitos das inovações biotecnológicas é escassa, perpassando apenas pela comunidade científica e sem grandes repercussões na esfera pública, de maneira que seus resultados percorrem uma via, muitas vezes escusa, e delineada para uma visão mercadológica, cujos os interesses são questionáveis do ponto de vista moral.

A torrente de inovações no campo da biotecnologia realmente avança em passos largos, defrontando-se com as imposições ético-morais. As preocupações denominadas bioconservadoras parecem não resistir aos impulsos da indústria tecno-

⁴¹ FERNANDES, Maurício. Sobre o conceito de técnicas em Jünger Habermas – Traços de uma Filosofia da Técnica. (Tese de Doutorado (UNISINOS), ano 2018)

científica. Ao tempo em que discorreremos em conceitos e suposições supostamente futuras, deparamo-nos com recente notícia do lançamento do programa alemão de úteros artificiais, o qual projeta gerar até 30.000 bebês anualmente, a partir de uma nova tecnologia onde os genitores poderão selecionar características físicas de seus filhos, com opções seletivas a partir de uma espécie de menu (cardápio de ofertas). Trata-se de um projeto do biotecnólogo alemão Hashem al-Ghaili desenvolvido no laboratório EctoLife. Ali, os futuros bebês serão desenvolvidos fora da barriga das mães, acomodados em cápsulas tecnológicas construídas para o desenvolvimento dos mesmos, sem qualquer contato com os genitores.

A justificativa do projeto se sustenta no pretexto de ajudar casais inférteis, às mulheres que por algum motivo perderam o útero, bem como auxiliar países que convivem com acentuado déficit populacional. O projeto prevê um “pacote de elite”, no qual a clientela poderá escolher as características físicas (coloração dos olhos, tonalidade da pele, altura, força física, aperfeiçoamento da inteligência) e embrionárias que pretende conferir ao seu futuro filho e, após, implantá-las no útero artificial. No mesmo pacote também é possível inocular alternativas tecnológicas capazes de evitar doenças hereditárias. Conforme declaração do biotecnólogo que o projetou

"O EctoLife, a primeira instalação de útero artificial do mundo, é totalmente alimentado por energia renovável. Segundo a Organização Mundial da Saúde, cerca de 300 mil mulheres morrem de complicações na gravidez. O útero artificial EctoLife foi projetado para aliviar o sofrimento humano e reduzir as chances de cesáreas. Com EctoLife, partos prematuros e cesáreas serão coisas do passado", (Revista Metro, Edição de 13/12/2022)

As cápsulas foram arquitetadas para reproduzir as condições ambientais do feto em um útero materno. Possuem telas que monitoram todo desenvolvimento do feto, podendo inclusive serem acompanhados por um aplicativo instalado em telefone celular. O sistema, calcado em inteligência artificial, ainda controla toda fase de crescimento do bebê, acompanhando seus sinais vitais, e relatando possíveis anomalias genéticas; além disso, contém alto-falantes que propõem palavras e músicas para o bebê, sugerindo uma espécie de familiaridade com as vozes dos pais biológicos.

Realmente, ao que se percebe, antes de refletir um avanço na engenharia genética, trata-se de um grande empreendimento econômico que tende a ganhar

corpo e, talvez, se sedimentar na sociedade. Conforme a propaganda publicitária do projeto, seu idealizador conclama que “o processo de nascimento é feito pressionando um botão”. E, comentando sobre a fase final do procedimento, aduz que “depois de descarregar o líquido amniótico do útero artificial, você poderá remover facilmente seu bebê da cápsula de crescimento”, para desfechar que “tudo está perfeitamente desenhado para que você e seu parceiro possam aproveitar o processo de entrega”. E conclui dizendo: “Nosso objetivo é fornecer a você uma prole inteligente que realmente reflita suas escolhas inteligentes”,

Conforme se denota da própria linguagem do biotecnólogo criador do projeto, trata-se de uma nítida campanha comercial que busca promover o advento do primeiro “útero artificial”, buscando convolar o sentimento de maternidade com a utilidade dos recursos biotécnicos para fins econômicos. Não se cogita sequer de tratar da sentimentalidade ou do carinho materno tradicionalmente levado ao feto por ocasião de seu desenvolvimento no ventre materno. Muito menos, ainda, superar o drama da assimetria advinda dessa relação entre criador e criatura.

Até o momento, o projeto, embora pronto, empaca em barreiras éticas, a partir do debate bioético e normativo. Porém, conforme dito anteriormente, o lapso temporal parece representar uma barreira insignificante para pesquisadores, tal como o idealizador desse projeto. Em suas palavras

Se essas restrições éticas forem relaxadas, dou 10 a 15 anos até que o EctoLife se torne amplamente utilizado em todos os lugares. (...) 'Acréscete a isso cinco anos de conscientização e educação pública para ajudar as pessoas a se tornarem mais receptivas à tecnologia. (Hashem al-Ghaili, Revista Tempo, edição de 13/12/2022).

Meditando sobre a questão supra apresentada, não é difícil compreender as preocupações de Habermas sobre os procedimentos de semelhança da fabricação de seres humanos, mas também remete ao conflito suscitado sobre o paradoxo advindo da disponibilidade e indisponibilidade técnica que espelha a autoinstrumentalização da vida humana e da sua, não menos importante, hipótese do crescimento natural que principia o debate entre “ser um corpo” e “possuir um corpo”.

Racionando, porém, acerca do conflito entre a evolução biológica e a moralidade social, o filósofo frankfurtiano acena para a problemática que envolve a possibilidade de clonagem humana e quaisquer outras formas de manipulação

irreversível do embrião, posicionando-se refratário a essas intervenções que induzem ao melhoramento artificial da espécie.

Sobre esse posicionamento do filósofo alemão, atento para a indiferença da consciência com que o indivíduo oportunizou seu genoma para efeito de clonagem, Fernandes destaca que

Habermas argumenta (...) que as novas intervenções biotécnicas criam um corpo estranho nas relações em decorrência da assimetria entre a primeira pessoa e seu designer, uma vez que o processo de reificação é irreversível. A pessoa clonada não poderá exercer sobre seu designer uma ação semelhante. A estrutura vital de nossa autocompreensão ética passa pela assunção de papéis no interior dos grupos sociais, que são marcados pela simetria (FERNANDES, 2018, p. 115)

Ele assenta sua visão pelo viés antropológico acreditando que os indivíduos humanos são providos de carências que sustentam a imprescindibilidade de precauções e necessidades que comprometem atribuições no seio das comunidades familiares que, no seu contexto histórico, podem sofrer modificações, porém quando se observa a manipulação biogenética, estabelece-se uma esfera determinante que arruína essa probabilidade. Isso determina uma espécie de sujeição irreversível no indivíduo manipulado geneticamente por outrem, tornando instável a construção da identidade e a autocompreensão do indivíduo clonado.

O filósofo alemão se acode de sua visão sobre a vida boa ou vida correta, sustentada pelos recursos da ética da espécie e buscando uma moralização da natureza humana, e passa a direcionar sua perspectiva para uma ressacralização dessa natureza. Apesar disso, não se rende aos postulados da revelação divina, posicionando-a no contexto que desloque o indivíduo de uma certa autorreificação.

2.3.2. Eugenia liberal e aprimoramento cognitivo

As discussões que versam sobre o aprimoramento cognitivo têm repercussões em vários campos de estudos, mas sobretudo no ambiente da filosofia, mormente no que tange à ética aplicada. O advento e disseminação da biotecnologia representa uma referência que se possibilita intervenções que podem ampliar significativamente o potencial cognitivo do indivíduo. Nesse horizonte é perceptível tendências filosóficas que navegam favoravelmente e outras refratárias à utilização dessas tecnologias, as quais ainda não são dominadas em plenitude sobre seus efeitos, nem mesmo por alguns filósofos que se dividem em concepções pouco fecundas e noutras oportunidades de cunho eminentemente ideológico, algumas vezes desprovidas de suporte experimental e científico.

O aprimoramento cognitivo seria genericamente definido como intervenções que ampliam habilidades cognitivas, ou seja, que aprimoram essas aptidões e capacidades humanas de desenvolvimento de inteligência. Ele advém como produto de diversas operações não-terapêuticas atuantes no funcionamento cerebral e que aumentam a performance dessas funções cognitivas em um patamar muito superior àquele considerado normal.

Certos raciocínios que pregam a favor desse aprimoramento cognitivo, muitas vezes têm como base a liberdade individual e, nesse caso, uma vez que a incolumidade física e mental de outrem não esteja correndo riscos, cada pessoa teria o direito de autonomamente decidir sobre seu interesse, ou não, na utilização dessas ferramentas tecnológicas que propiciam expandir as fronteiras de sua capacidade cognitiva. E acrescentam esses pensadores, que não caberia a outrem e mesmo ao Estado intervir nessas escolhas.

Nessa linha de pensamento favorável à utilização maciça das tecnologias de aprimoramento cognitivo, situa-se o pesquisador Marcelo Araújo, titular da cadeira de Filosofia do Direito da UFRJ e professor de Ética da UERJ. Para ele, calcado na suposição de obrigação, o aprimoramento cognitivo deveria ser proporcionado pelo Estado, inclusive na vertente de saúde pública, a exemplo da vacinação em massa da sociedade.

Contrariando a linha de pensamento de filósofos como Michael Sandel, Francis Fukuyama e Jürgen Habermas, que reputam que o empenho na ascensão do aprimoramento cognitivo, tanto individual como coletivo, representa algo moralmente equivocado, uma vez que situa-se diante de uma aplicação não natural, ou não advinda da causalidade, fato que representaria um propósito temerário para a natureza humana.

Visando defender sua tese, o Prof. Marcelo Araújo, suscita a suposição de exame e experimento de embriões humanos que possam conter distúrbios genéticos. Nessa investigação hipotética, os cientistas percebem o problema em determinados embriões e buscam a correção pela via terapêutica. Nesse momento, eles têm o controle da correção terapêutica. Porém, ainda na linha da hipótese, eles detectam que no procedimento genômico pode haver alguma mutação não prevista que provoque posteriormente o nascimento de bebês com deficiência cognitiva e que a única alternativa seria submetê-los a um procedimento novo, o qual permitiria erigir a capacidade de cognição daquelas crianças a um nível considerado normal. Nesse caso, indaga o professor, haveria o dever moral de oportunizar aquelas crianças a esse novo procedimento? Segundo ele, é possível admitir-se que todos consentissem com essa responsabilidade. Contudo, algumas pessoas poderiam justificar que nesse caso, estaríamos diante de uma terapia, de um tratamento do problema e não de um aprimoramento.

Araújo, então prossegue com sua linha hipotética, aproveitando o mesmo cenário exemplificado pela correção em embriões com distúrbios genéticos. No caso, agora, após descobrir a solução corretiva desses embriões, eis que, por consequência, ocorre uma mutação gênica que provoque o nascimento de crianças superdotadas, de elevado nível cognitivo. Nesse caso, também um novo procedimento poderá reverter essa elevação cognitiva e tornar aquela criança com rendimento intelectual igual à média dos demais. Diante dessa nova situação, teríamos também uma responsabilidade moral de interceder na capacidade intelectual dessas crianças? Araújo reputa ser mais que razoável que a sociedade admitiria não ter essa obrigação moral perante referidas crianças. Segundo ele,

As crianças que estão acima da média, no que diz respeito ao desempenho cognitivo, são algumas vezes chamadas de “superdotadas”, como se elas tivessem sido agraciadas com uma espécie de “dote” natural. Às vezes, esse “dote” é também chamado de “dom.” As crianças superdotadas são geralmente

incentivadas a cultivar a própria inteligência. E isto pode ser feito, por exemplo, através de programas de educação especial. (Araújo, 2017, p. 3-4)

Araújo também defende que os governos, em todos os níveis, deveriam garantir a todas crianças superdotadas o acesso aos programas de educação especial dirigidas a elas, pois igualmente aos alunos com déficits de aprendizagem, elas também fazem jus a programas de educação especial, em razão da natureza de suas altas habilidades. Isso poderia garantir que estes superdotados não se sentissem desestimulados e permitiria que eles desenvolvessem adequadamente seus potenciais intelectuais. Nesse cenário, o rendimento.

Informa o professor carioca que o rendimento de superdotados em ambiente escolar propício é normalmente superior ao daquelas crianças consideradas normais, mas tal relação não deve ser considerada injusta, uma vez que programas de educação especial têm a finalidade de explorar justamente essas competências cognitivas especiais. Ademais, não seria justo se propor tolher essas capacidades e podar aqueles “dons” ou “dotes” de crianças naturalmente nascidas com elas.

Nessa linha de pensamento, sugere Araújo, uma vez que não faça sentido tolher essas “capacidades naturais”, por qual razão seria moralmente injustificado, dotar as crianças normais das mesmas capacidades que os superdotados, imputando-lhes artificialmente os procedimentos genéticos para que alcancem igualdade com os superdotados?

Por outro lado, numa vertente crítica aos conceitos do professor carioca, os pesquisadores Fabiana Pompermayer, Murilo Mariano Vilaça e Maria Clara Dias, no ensaio Aprimoramento Cognitivo: Técnicas e Controvérsias⁴², chamam atenção para a utilidade implícita que alguns pesquisadores promovem sobre as técnicas de aprimoramento cognitivo. Segundo eles

Recorrentemente, a cognição é compreendida como capacidade de memória e processamento de informação. Dentro desta perspectiva, aspectos relacionados ao ambiente externo e aspectos emocionais costumam ser negligenciados. Uma concepção mais robusta do processo cognitivo deveria não apenas incorporar estes aspectos, mas integrar a cognição à nossa capacidade imaginativa e a nossas respostas emocionais às situações vividas e ao nosso entorno. Desta forma, o aprimoramento cognitivo deixa de ser pensado apenas como a melhoria de uma capacidade humana específica e

⁴² POMPERMAYER, F.C.L.; VILAÇA, M.M.; DIAS, M.C. Aprimoramento cognitivo: Técnicas e controvérsias. Portal de periódicos UFSC. *ethic@*, Florianópolis, v. 20, n. 1, 57-87. Abr. 2021. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/79915>

passa a ser compreendido como aprimoramento humano, em geral. (POMPERMAYER, F.C.L.; VILAÇA, M.M.; DIAS, M.C, 2021, p. 3).

Contudo, Araújo novamente critica os filósofos que pregam pelos perigos de nos afastar demais de uma imaginária “linha de normalidade”, exceção feita apenas àqueles casos que tenham sido agraciados pela natureza com dons e talentos especiais. No seu entendimento essa concepção é incorreta, pois é necessário que aceitemos, mesmo que implicitamente, visões metafísicas a fim de que aceitemos também, como pregam alguns bioconservadores, a presunção na qual essa “linha da normalidade” compreenda certo caráter normativo. Além disso, é mister que se indique que os desempenhos intelectuais dos indivíduos não são estáticos, são diferenciados. E embora o QI da população mundial tenha crescido nos últimos cem anos, ele não ocorre de maneira linear nos diversos países. Trata-se, pois, do fenômeno reconhecido de “Efeito Flynn”.

O Efeito Flynn faz referência aos ganhos havidos nas medições de inteligência no decorrer do tempo e recebe dessa denominação em homenagem ao psicólogo estadunidense James R. Flynn, que foi o primeiro pesquisador a documentar essa análise. Segundo essas pesquisas, realizada em mais de 25 países, cada nova geração de indivíduos vem superando a antecessora no que tange aos escores sobre testes de coeficiente de inteligência. Dados dessas pesquisas revelam que os proveitos quantificados em QI representam cerca de 3 pontos por década, o que equivale a 7,5 pontos por geração, considerando as crianças em idade escolar e de cerca de 5 pontos no seio dos adultos. A pesquisa apresenta muitas variáveis, seja em relação a indivíduos com níveis menores ou maiores de habilidades e entre países distintos.

Sobre o Efeito Flynn muito já foi discutido pelos seus efeitos diversos, ensejando várias novas pesquisas, mas é possível atestar que o acréscimo do QI nas pessoas tenha razão em função da conjugação de vários fatores, a exemplo da nutrição, educação compulsória das crianças e surgimento de labores crescentemente mais exigidos do ponto de vista cognitivo, além de outros fatores, tal como a deficiência de iodo na população, o que contribui para certo retardo mental das crianças.

A tese de Marcelo Araújo questiona que, quaisquer que sejam as vias que impeçam o bom rendimento intelectual, devem ser replanejadas e os incrementos da

tecnologia genética deverão ser implementados para elevar o nível da capacidade intelectual, de maneira que nenhuma criança não tenha rendimento abaixo daquele considerado normal. E vai além, se podemos elevar o nível geral de capacidade intelectual, através do aprimoramento cognitivo dessas crianças, por que razão não o fazer? Na verdade, pensa ele, dever-se-ia promover esse aperfeiçoamento tal como uma política de saúde pública. No confronto temporal dessa meta, seguramente, com o passar dos anos, os escores de normalidade certamente iriam progredindo paulatinamente.

Araújo discorre sobre o emaranhado de relações, tarefas e recursos que dispomos atualmente, num truncado mundo de inovações que nos obriga a racionar com várias interações, ao contrário do passado recente. Nessa circunstância, menos que comparar o QI de um cidadão da atualidade ao daquele vivido nos séculos passados, é mais importante distinguir que “testes de QI servem para avaliar nossa capacidade para lidar com os desafios cognitivos típicos da vida moderna, e não a nossa capacidade de lidar com as tarefas do mundo pré-industrial” (Araújo, 2021, p 10).

Ainda na visão de Araújo, as discussões a respeito do aperfeiçoamento cognitivo estão relacionadas ao incremento de novos procedimentos que visem ampliar nosso rendimento intelectual sobre várias tarefas que sejam cognitivamente significativas. Tais procedimentos compreendem a utilização de várias técnicas diferenciadas, inclusive a possibilidade de recorrer-se para edição de genomas e triagem de embriões. Segundo o professor carioca “Esses ‘novos procedimentos’ têm o potencial para ajudar às pessoas a lidar com os desafios da vida moderna, e a explorar as oportunidades que a vida moderna oferece” (Araújo, 2021, p. 10).

Para ele, portanto, o aprimoramento cognitivo será tão imprescindível no futuro, como foram os programas vacinais em massa, visando dotar o sistema imunológico da população apto na defesa de doenças a que fomos outrora expostos, ou mesmo que não nos encontrávamos efetivamente capazes de confrontar.

2.3.3. Considerações sobre as imagens morais

Para o destacado escritor neozelandês Nicholas Agar, professor de ética da Universidade de Waikato e pesquisador sobre eugenia liberal, os genitores detêm direito pleno de fazer uso da engenharia genética com a finalidade de favorecer o aperfeiçoamento de determinadas habilidades e capacidades físicas, comportamentais e cognitivas de seus descendentes, a partir de seus critérios pessoais de valores. Teria sido ele um dos primeiros pesquisadores do gênero preocupado com as analogias entre os recursos da engenharia genética voltadas para o aprimoramento genético e as novas vertentes eugênicas do séc. XX. Nesse sentido, apreensivo com o desgaste e desconfiança resultante desse embate, teria ele, a partir de artigo publicado em 1988, cunhado o termo “eugenia liberal”, para mencionar as técnicas mais recentes propiciadas pela engenharia genética, em contraposição à visão anterior da eugenia. Nesse sentido, pontuou ele:

Enquanto a velha forma de eugenia buscou produzir cidadãos com base em um único modelo centralizado, a marca distintiva da eugenia liberal é a neutralidade do estado. Acesso a informação sobre toda a gama de terapias genéticas irá permitir aos futuros pais olhar para seus próprios valores ao selecionar melhoramentos para seus futuros filhos. Eugenistas autoritários acabariam com liberdades procriativas comuns. Liberais, ao invés disso, propõem a extensão radical delas (AGAR, 1998, p. 137).

Um dos principais divisores entre as duas correntes, na visão de Agar, reside no fato de que, para essa nova ordem, é desnecessário, e até mesmo recomendável, total distanciamento da intervenção estatal sobre as intervenções e preferências eugênicas dos cientistas e genitores, respectivamente. Isso se daria em razão da liberdade que os pais teriam sobre suas escolhas reprodutivas, sendo condenável a interferência do Estado sobre a independência individual e seletiva das preferências paternas. É nesse sentido que ele assim se manifesta

Não há argumento para mostrar a superioridade global de um plano de vida sobre todos os outros, daí a barreira contra programas eugênicos direcionados pelo Estado. Contudo, sob a luz de dado conjunto de valores parentais, certamente há planos de vida melhores ou piores. Dentro de certos limites, as escolhas eugênicas dos pais podem presumivelmente favorecer os valores predominantes em seus planos acima daqueles predominantes em outros (AGAR, 1998, p. 146).

Do fragmento acima pode-se destacar duas ilações interessantes, sendo a primeira aquela que assevera pelo assentimento paterno como relevância primordial que deve, segundo ele, ser respeitada por todos; e, segunda, o destaque para a

conveniência de alguns limites que também estariam adstritos às escolhas autônomas dos genitores. Ainda sobre a primeira assertiva, Agar advoga que essa ampla liberdade que tinham os genitores de valerem-se das antigas técnicas, onde eles buscavam modelar os filhos nos aspectos físicos, cognitivos e comportamentais, também estariam aptas a abarcar as manipulações dos mesmos pela via do genoma. Nessa linha de pensamento, ele afirma:

Eu defendo a ideia de que a liberdade dos pais para influenciar a direção da vida de seus filhos engloba escolhas sobre a modificação de seu DNA embrionário. Expressões familiares dessa liberdade [...] envolvem escolhas sobre para que escolas enviar as crianças, como alimentá-los, quem conta como uma companhia adequada depois da escola, se devem ser dadas instruções religiosas, e outras do mesmo tipo (AGAR, 2008, pp. 60-61).

Nicholas Agar avalia que os bioconservadores e as vertentes liberais analisam de maneira diversa sobre as causas, os sentidos e os objetivos que sobrepõem as imperfeições biológicas do homem. No contexto do aperfeiçoamento humano interpela quais seriam as boas escolhas morais. Contudo, filiando-se antemão à eugenia liberal, aduz que por ela seria possível viabilizar as questões morais, sem se desconectar com a essência da vida humana, ainda que sua utilização se limite ao incremento de maior potência física e psicológica das nossas futuras gerações.

Diante desse contexto, segundo ele, é possível compreender a eugenia liberal tal como um plano onde a última decisão sobre o aprimoramento das qualidades e habilidades humanas dos futuros indivíduos estariam sob a responsabilidade paterna, a partir dos valores por eles concebidos. Dessa forma

Não há argumento para mostrar a superioridade global de um plano de vida sobre todos os outros, daí a barreira contra programas eugênicos direcionados pelo estado. Contudo, sob a luz de dado conjunto de valores parentais, certamente há planos de vida melhores ou piores. Dentro de certos limites, as escolhas eugênicas dos pais podem presumivelmente favorecer os valores predominantes em seus planos acima daqueles predominantes em outros (AGAR, 1998, p. 146).

O filósofo neozelandês alerta para um panorama futuro, onde a conjunção entre seres humanos e pós-humanos se estabelecerão e de como estes indivíduos poderão se relacionar, a partir de convenções morais de paridade de relacionamento, a quem caberia essa iniciativa e se realmente haveria aceitação bilateral das partes.

As inovações oriundas da engenharia genética, na visão de Agar, projetam os futuros humanos a procurar melhorias, as quais podem estar além da nossa compreensão atual. Nisso reside uma das preocupações dos bioconservadores sobre

esse progresso, além da escassez de juízos morais que esclareçam as fronteiras axiológicas da utilização da biotecnologia no aperfeiçoamento humano. Aqui também reside a indagação sobre quais seriam as boas escolhas morais no dilema entre biotecnologia e aperfeiçoamento humano.

Segundo Agar, seria mais fácil à sociedade responder positivamente às experiências propostas da eugenia liberal se a imagem moral advinda dela e do aperfeiçoamento humano se encontrasse “corretamente descrita”. Isso adviria a partir de interpretações morais corretas sobre as vantagens da biotecnologia no aprimoramento da vida humana. E nesse compasso de assimilação, será possível admitir as vantagens das práticas eugênicas no aprimoramento da vida humana, em outros seres vivos, sejam animais ou vegetais, consoante os interesses e finalidades instrumentais em benefício da humanidade.

Os conflitos advindos do pluralismo de opiniões e vivências sobre o padrão de “vida boa” reclamam a busca de uma forma de consenso que abrigue e torne viáveis as fronteiras morais do senso de liberdade entre as pessoas que se alinham à eugenia liberal, sejam defensores do transumanismo e pós-humanismo, na contenda com os bioconservadores. As opiniões de determinados grupos sociais alheios poderão ser incompatíveis com outros, os quais tendem a repudiá-las; enquanto que nossas opiniões, opções e comportamentos pessoais também tendem a impactar algumas sensibilidades alheias.

A busca da “vida boa” nessas circunstâncias implica numa espécie de pacto social calcado em estratégias político-filosóficas que sejam viáveis para conciliar os conflitos das liberdades no seio de uma sociedade que seja liberal. Agar entende que as imagens morais serviriam para ajustar a identificação e distinção moral necessárias acerca das preferências e predileções que possam ser permitidas ou não, uma vez que possam impactar o sentido da pessoa.

Nicholas Agar suscita os dois emblemáticos exemplos de eugenia liberal. Primeiro a do banco de espermatozoides projetados por dois ganhadores do prêmio Nobel, onde estariam depositados materiais genéticos de virtuosos cientistas, grandes negociantes e excepcionais atletas, a fim de que os genitores pudessem escolher os sêmens daquele banco, a fim de reproduzir em seus filhos a herança genética melhor sucedida aos seus sucessores biológicos; Segundo, o exemplo do casal de lésbicas

surdas que aspiravam a produção de um filho com a mesma deficiência delas, tendo que vista a criança com as mesmas deficiências das mães, posto que assim se desenvolveriam melhor naquela família do que outras crianças sem as mesmas deficiências. Porém, Agar sustenta que ambos os argumentos estariam sujeitos a severas refutações.

Visando delinear uma conjuntura de cunho biotecnológico que seja apta a desenvolver uma avaliação moral conveniente e apropriada, Agar sugere o método das imagens morais, o qual consiste em uma metodologia visando uma ética de aperfeiçoamento humano, que consiste numa investida visando envolver o conhecimento científico, aliado à prudência moral diante do cenário de dilemas morais que conjuguem a biotecnologia empenhada na saúde e o aperfeiçoamento humano. Esse procedimento tem a finalidade de associar o entendimento das moralidades daquelas circunstâncias que compreendem as técnicas de aprimoramento humano, seus usuários e defensores, os refratários à eugenia positiva, os atores ainda sem posicionamento definido, além de adeptos do transumanismo e do pós-humanismo. Agar defende que

As descrições moralmente transparentes das tecnologias de aprimoramento possibilitam a quem afetarão entender melhor os resultados que produzirão e a forma como os produzirão. Os defensores do aprimoramento têm o dever de fornecer tais descrições. No entanto, essas descrições impõem obrigações recíprocas a pessoas suspeitas de aprimoramento. Eles devem mostrar que suas críticas são devidamente dirigidas às tecnologias, e não apenas às caricaturas delas (AGAR, 2004, p. 23).

O professor neozelandês acrescenta que as imagens morais favorecem a minimizar a falta de familiaridade das pessoas sem informações adequadas sobre as técnicas de aprimoramento. Assim, a metodologia das imagens morais busca elucidar sobre o propósito da condição humana, avaliando questões sobre a moralidade do aperfeiçoamento genético e os impactos resultantes dele, ainda propor alternativas no estilo de vida, sem deixar de nortear a aferição moral quanto as desaprovações e anuências quanto o aprimoramento da nossa espécie.

Para seu desiderato, o neozelandês inicia sua proposta pela exposição de conjunturas referencias, que ele chama de imagens morais, sobre a utilização dos recursos da biotecnologia, a fim de sugerir princípios morais que seriam aplicados posteriormente na aferição moral do aperfeiçoamento da espécie. Reconhecendo dificuldades para a construção desses preceitos que confirmam segurança para

situações vindouras a partir de um suporte de conhecimento moral, Agar recorre àquilo que ele denomina de “otimismo pragmático”. Conforme ele preleciona:

O otimismo pragmático abstrai intencionalmente de considerações de risco e viabilidade para se concentrar nas metas que motivam o desenvolvimento de tecnologias de aprimoramento. Ele permite o tipo de discussão moral que devemos ter antes que as tecnologias sejam empurradas sobre nós. Quando os cientistas nos dizem que isolaram os genes da inteligência e aperfeiçoaram as técnicas para transferi-los, precisaremos nos envolver em um tipo diferente de investigação moral, aquela informada pelos riscos associados às tecnologias como eles atualmente defendem e estimam de como igualmente são alcançados para os fins definidos para eles (AGAR, 2004, p. 34).

Na visão de Agar (2004, p. 34) esse otimismo pragmático pressupõe que os avanços e fronteiras das capacidades inerentes à biotecnologia, diante de um cenário ideal, remete a noção primeira sobre o caminho satisfatório e o inaceitável; remete avaliação, em princípio, da conveniência das obrigações que teriam que dirigir o aprimoramento da espécie, como também do leque de liberdades que a biotecnologia pode possibilitar. Ele também elenca três fatores que o motivaram a valer-se da formulação das imagens morais, são elas? a) defesa rígida, lógica e plausível do aperfeiçoamento da espécie humana, diante dos perigos e receios morais e científicos; b) Escassez dos preceitos morais em dispor de diretrizes normativas sobre o que é “certo” ou razoável e o que é “errado” ou não razoável acerca dos indivíduos, cuja vida se aplica a manipulação genética; e c) Esclarecimento sobre os procedimentos decisórios éticos relativos à utilização das técnicas de aprimoramento genético (Agar, 2004, p.39)

Para o geneticista neozelandês o ponto nuclear deste método consiste em proceder a analogia sobre imagens morais a partir de hábitos e rotinas domésticas e não domésticas atreladas ao aprimoramento genético. Uma vez que essas imagens sejam bem recepcionadas, fica perceptível que seriam consideradas como “certas”, do contrário, seriam manifestamente “erradas”. Nesse contexto, uma análise coerente, descritiva e comparativa dessas imagens morais de procedimentos “familiares” e “não familiares” poderá indicar uma analogia pertinente e propícia sobre essas práticas de aperfeiçoamento genético. Nessa linha, entende Agar (2004, p. 39) aquelas imagens que sejam reacionárias ao aprimoramento, convergem em noções negativas e aquelas, ainda que aprovadas, demonstrarão os receios sobre o aprimoramento, porém balizarão um juízo mais proveitoso. Acrescenta ainda que esse método não

pretende suceder os princípios morais em sua atribuição sistematizadora e justificadora de nossos institutos morais.

A percepção do Prof. Wesley Freire remete a outras ilações sobre a segurança e falibilidade da metodologia das imagens morais de Agar. Segundo ele

Se as intuições morais não são divinas, sujeitas a mudanças e sempre possíveis de contradizer a idealidade de uma imagem moral; se teorias morais podem colidir com intuições morais; se intuições morais não são guias sistematicamente confiáveis para tomada de decisões no campo ético; se intuições morais falham em alcançar aspectos genuinamente morais das/nas interações sociais, então se questiona: como o método das imagens morais pode superar esses obstáculos e compatibilizar-se com as intuições morais sobre o emprego das tecnologias de aprimoramento? A coerência das imagens morais deveria sobredeterminar as intuições morais?

Estas questões não são suficientes e adequadamente esclarecidas por Agar no contexto do Capítulo 3 da obra *Liberal Eugenics*, o que nos permite pôr em dúvida a proposta e alcance do método das imagens morais como guia para nossas condutas em casos de dilema moral envolvendo o uso de biotecnologias de aprimoramento. (Freire, 2019, p. 54)

O geneticista neozelandês acrescenta em sua tese 5 exemplos de dilemas morais – alguns relativos ao aprimoramento genético - para justificar sua estratégia de pensamento sobre as imagens morais, respectivamente negativas e positivas, calcadas em critérios de coerência.

A primeira delas refere-se à edição de felicidade/prazer na contramão de Terapia da felicidade/prazer. Agar sugere a criação de pessoas mais felizes, com propensões diminuídas à ansiedade, raiva, depressão, etc. Tal circunstância seria alcançada controlando determinados cromossomas que interferem nessas sensações. A edição de humanos “mais felizes” seria justificável moralmente, tendo em vista o princípio que maximiza a felicidade/prazer em detrimento do sofrimento/dor. Assim, os pais que não optassem por essa felicidade dos filhos não estariam instrumentalizando a vida futura e seriam tachados de negligentes

A segunda, refere-se a editar a inteligência humana, calcado em manipulação de genes. Agar, faz um paralelo dessa intervenção com a prática trivial de uma pessoa que busca os serviços de um técnico de informática para correção ou melhoramento de desempenho da memória de um computador e aduz ser uma espécie de instrumentalização da espécie humana sustentada pelo Imperativo Categórico kantiano e o Princípio da Dignidade.

O terceiro exemplo de Agar refere-se ao tema “Caça a raposas x Uso de chimpanzés em experimentos, contexto envolvendo dor com experiências com

animais. Em ambos os casos o elemento dor está presente, sendo que os experimentos visariam benefícios médicos em favor dos humanos. Contudo, a preservação da incolumidade física do homem em detrimento de animais não parece uma atitude coerente.

O quarto argumento de Agar se refere ao conflito Ato de Guerra x Crime, suscitando neste caso o ataque a Pearl Harbor pelos japoneses e o evento de atentado ocorrido em 11 de setembro nos EUA. Com base nas imagens morais, em seus argumentos o neozelandês sustenta que o primeiro caso representa um caso típico de guerra, envolvendo exércitos e efeito militar; já o atentado de 11 de setembro não teve a mesma dimensão, os assassinos não eram soldados e não abalaram as forças de segurança militar estadunidense. Seriam, portanto, imagens morais diferenciadas

Sobre o quinto exemplo: Células-tronco: pesquisa biométrica ou terapia. Trata-se de um impasse marcado pela falta de informação dos filósofos morais e pela falta de transparência dos cientistas. A metodologia das imagens morais procura dissipar aquelas dificuldades morais atinentes ao caso. Nesse caso, o problema fulcral consiste em estabelecer a imagem moral

Em lúcida análise sobre o pensamento agariano, o Prof. Wescley Freire alerta para algumas possíveis deficiências no pensamento do neozelandês, e salienta que desprovido de sentido de princípios morais, a metodologia calcada em imagens morais se sujeita a uma oratória verborrágica, posto que fundamentadas em exemplos de imagens de raciocínios, e, de outro lado, em episódios fantasiosos, tal como na experiência suscitada da cultura muda, onde mães com deficiência de audição pretendiam implementar o gene da surdez no filho para melhor comunicação. Em sua opinião:

“Descrições ideais” e “analogias” baseadas na consistência (coerência) lógica acerca de práticas atuais “familiares” e “não familiares” de aprimoramento não são suficientes para alcançar uma compreensão moral e justificação normativa das biotecnologias. (Freire, 2019, p. 66).

No sentido idêntico, informa o ilustre docente da UEMA que na proporção que a onda de incertezas dos cientistas quanto a interação dos genes humanos entre si, as funções desempenhadas e a heterogeneidade da esfera que produz herança genética aos indivíduos, o proclamado “otimismo pragmático” apenas evidenciará seu caráter de simples “postulado moral”. E acrescenta:

Se, por um lado, o “otimismo pragmático” de Agar se afasta de considerações morais de caráter não lógico e metafísico (AGAR, 2004, p. 35), por outro parece ignorar o pluralismo das formas de vida ética. Como Agar espera lidar com indivíduos que se orientam segundo doutrinas compreensivas (filosóficas, morais e religiosas) – especialmente no caso de cidadãos religiosos, que formam suas “visões de mundo” conforme os dogmas da religião? Estariam eles excluídos do debate público sobre os usos da biotecnologia, da eugenia liberal e do aprimoramento humano, por não serem capazes de (se) afastar (do) elemento metafísico que a religião introduz no processo de elaboração dos seus argumentos morais? Essa discussão possua contornos inapropriados para o “otimismo pragmático” de Nicholas Agar. (Freire, 2019, O. 66).

No contexto de tantas visões e teorias que alimentam o universo da eugenia liberal, sobretudo quando se apresentam justificativas de uso moral no aprimoramento da espécie e as escolhas que permeia a multiplicidade de predileções, é necessário que se atenha também sobre a segurança das experiências e a advertência sobre as cautelas das eventuais consequências dos resultados.

O noticiário cotidiano nos informa que não são incomuns os casos de pessoas que se utilizam de garagens residenciais como laboratórios, a fim de desenvolverem suas experiências no campo da informática e também da biotecnologia. Não raros são os casos de anônimos que despontam rapidamente para a fama e riqueza, a partir de suas invenções nestes laboratórios improvisados. No mesmo sentido, agem os hackers para adentrar nos bancos de dados de instituições financeiras, centros de pesquisa e outras instituições que preservam sigilo em seus arquivos. Aqui também parece residir preocupação relevante, pois os riscos de acesso aos bancos de dados tidos como mais seguros podem não resistir ao lastro de criatividade desses anônimos. Implica dizer que estamos diante da possibilidade de que algum curioso possa acessar e hackear informações preciosas dos laboratórios de biogenética e desenvolver autonomamente experimentos que não estejam devidamente autorizados pelo controle bioético praticado pelos cientistas. Mais que isso, este anônimo que tenha razoável conhecimento da área poderá desenvolver experimentos ousados que impliquem grave violação normativa e que venha a interferir na vida normal da sociedade.

Não é tão difícil ponderar-se sobre experimentos envolvendo seres híbridos, cogitando do aproveitamento da inteligência e racionalidade humana para comutar em outras espécies, nem mesmo o desenvolvimento de tecnologias que venham a influenciar poderosamente como potencial armamento biológico clandestino a influenciar nas relações de conflitos entre nações.

Não obstante a tudo isso, faz-se necessário esclarecer que as expectativas de intervenção nos embriões humanos, carrega consigo novas acepções e discrepâncias na discussão pública sobre a eugenia, consoante a possibilidade de redução da incidência de genes considerados nefastos e a elevação daqueles genes tido como mais benéfico e próspero para as futuras gerações. Enquanto se trate da denominada eugenia negativa, maiores preocupações não parecem resistir, contudo ao conceber-se a eugenia positiva, como fator de melhoramento das qualidades e competências humanos, restam inquietações que merecem maiores debates e busca de consensos.

Para além das preocupações com o próprio processo de evolução dessa natureza de eugeniização, teme-se, contudo, que essa suposta sucessão de realidades, de condão essencialmente liberal, se torne disponível apenas para certas camadas da sociedade, sem o alcance político de toda sociedade. Essa apreensão também reside diante da pregação liberal do direito individual de escolha e das indefinições conceituais do modelo ideal de ser humano imaginado pelos eugenistas, ou seja, a natureza não tem como definida o protótipo que se apresente como modelo de vida feliz, em contrapartida daquele que não mereça tal definição.

Os desejos individuais dos genitores sobre as futuras qualidades e habilidades de seus filhos, podem ter ressonância indireta no conjunto da sociedade. Essas vontades paternas muitas vezes advêm de concepções dominadoras e opressoras que podem repercutir no pressuposto de liberdade diante dos desiguais. Remete-se, pois, a desconsideração com o “diferente” diante de um cenário de desiguais, propiciando um modelo ideológico que possa ser viabilizado, para uma nova sociedade mais vigorosa e saudável, com a extinção implícita do “diferente”

Não havendo condições de conceber-se supremacia racial pela natureza da espécie, cogita-se da alternativa de um mapeamento de grupos genotípicos. Mas, mesmo em se tratando de acesso aos mecanismos de prevenção de doenças, ainda não se consideram ações de saúde pública que se mostrem abrangentes para a população indiscriminadamente. Implica suscitar o debate relativamente àquelas pessoas detentoras de genes defeituosos que poderiam não serem atendidas pelos programas de saúde pública – se é que eles existissem -, deixando à mercê um descompasso de igualdade no seio social e um evidente processo excludente. A despeito disso, tanto Ronald Dworkin, quanto Nicholas Agar, como visto alhures, defendem a autonomia individual da vontade para os interessados nas intervenções

genéticas e que, não seria a falta de condições de acesso a essas oportunidades que poderiam causar desequilíbrio na sociedade, pois, segundo eles, o avanço nos estudos e experimentos no campo da engenharia genética tenderiam a beneficiar a coletividade como um todo. Apesar de assim defenderem, não explicitam de que maneira esse suposto benefício atingiria a essa massa populacional.

No bojo dessa discussão, é importante trazer à tona que muitos projetos na área de saúde têm se esquivado de priorizar determinadas ações e segmentos, com medidas injustificadas e disfarçadas de caráter eugênico. No centro desse debate, também floresce, inadvertidamente, tensões sociais urbanas, onde, não raro, determinados grupos veladamente defendem a noção de eliminação de outros grupos ameaçadores, a exemplo de comunidades indígenas e indigentes, conforme relatado corriqueiramente no noticiário nacional.

Noutra senda de discussão, necessário também debater sobre padrões e estereótipos que grupos de domínio costumam difundir visando colher dividendos de várias ordens. Trata-se, então, das crenças disseminadas sobre as concepções de beleza (feio x bonito), seja de indivíduos superiores e inferiores, bem como de pessoas normais e anormais. Nesse cenário, como se proceder um confiável amparo nas pretensões de neutralidade da ciência, ou mesmo dos cientistas, no que tange à utilidade social dos avanços obtidos dos experimentos da engenharia genética? É importante esclarecer quanto a defesa que fazem os geneticistas contemporâneos, no momento em que defendem os avanços de suas pesquisas visando uma boa e feliz procriação, principalmente quando eles buscam as vias de legalização de suas pesquisas. Por outro lado, eles mesmos se esquivam de debater sobre a transparência hodierna de suas experiências, mormente sobre o que estes experimentos já produziram no passado e mesmo da possibilidade de futuras condutas reprováveis do ponto de vista ético e social.

Em meio aos debates que suscitam os dilemas oriundos da biotecnologia, verifica-se uma preocupação de conduta ética restrita aos seres humanos, nas relações havidas entre genitores e filhos e entre indivíduos e cientistas. Como visto, essa relação ainda carece que amadurecimento, conquanto o processo de evolução das biotecnias tem uma expectativa de larga escala de progressos. Contudo, enquanto esses conflitos e inquietações cingem-se, ao menos no primeiro momento, entre os experimentos em embriões humanos, outro filósofo alemão atenta para as

preocupações com a técnica e de como seu uso imoderado poderá causar um enorme perigo para a humanidade e ao meio ambiente. Trata-se de Hans Jonas⁴³, cuja obra “Princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica” representou um marco na filosofia contemporânea. Este preceito, para além de tratar-se de princípio ético, possibilita uma expectativa de debate crítico diante dessa era dominada pela tecnologia.

Apreensivo com os contornos de domínio da técnica, Jonas cunhou um novo imperativo categórico, o qual nos induz para além das responsabilidades consigo e com as demais pessoas humanas: “age de tal forma que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica sobre a terra” (Jonas, 2006, p. 41). Observe-se que referido imperativo tem um condão de ordenamento social, visando uma ação coletiva, consoante a amplitude para bem público, diferente do individual.

Na obra acima mencionada, Jonas avalia que a função da técnica antes da modernidade tinha uma postura de subordinação diante da natureza, porém já no séc. XVII passa a assumir uma posição instrumental de domínio sobre a natureza, tornando-se um instrumento substancial de controle a serviço do homem para conhecer a natureza e poder dominá-la.

Os avanços da técnica, segundo Jonas, se consolidam no séc. XIX, e nessa torrente ele proclama um princípio de responsabilidade em razão das ações humanas. Este princípio traz consigo o temor de seu crescente poder tecnológico, uma vez que no futuro poderia trazer potenciais perigos para os seres humanos e ao meio ambiente.

A ética da responsabilidade pregada por Jonas alcança dimensões que se relacionam estreitamente com a bioética. Na contemporaneidade ela, necessariamente, deve expandir seu alcance para além da humanidade, reconhecendo todo conjunto da biosfera como campo de sua ação. Nesse horizonte, a bioética tende a ocupar determinada ética, enquanto que a biologia, deve ater-se

⁴³ Hans Jonas (1903-1993) foi um filósofo alemão. É conhecido principalmente devido à sua influente obra O princípio responsabilidade (publicada em alemão em 1979, e em inglês em 1984). Seu trabalho concentra-se nos problemas éticos sociais criados pela tecnologia.

aos valores éticos, bem como à realidade fática biológica com o fito de buscar-se um equilíbrio geral do ecossistema.

Para Jonas é justamente essa ação, agora e cada vez mais, superpoderosa que devemos temer; num sentido mais profundo o sucesso da técnica deve ser temido em vista de representar um potencial perigo a humanidade e a natureza como um todo⁵. Jonas parte da constatação

Conforme Jonas, o Princípio Responsabilidade corresponde a uma postura ética que envolve o reino animal, reino vegetal, ao mineral, compreende a biosfera, inclusive a estratosfera, todos eles com parte dinâmica no contexto da responsabilidade. O raciocínio que se projeta sobre as incertezas do futuro do planeta resulta de um engano ou incorreção que ocorreu na humanidade ao distanciar o homem do conjunto da natureza, embora seja ele integrante umbilical da própria natureza. Assim, unicamente o surgimento de uma ética calcada na grandiosidade o ser, resultaria em um sentido realista dos entes em si. Nesse diapasão, para “, porém (...) somente uma ética fundada na amplitude do Ser pode ter significado” (Jonas, 2006, p. 17). Dessa maneira, poderemos entender que pessoas detentoras da capacidade de discernimento e da liberdade de atuar com responsabilidade diante dos nossos próprios atos. Em sua obra “Memórias”⁴⁴, Jonas ainda pontua que “o mais importante que devemos reconhecer é a realidade transformadora do homem e seu trato com o mundo, incluindo a ameaça de sua existência futura” (Jonas, 2005, p. 349).

De acordo com o pensamento deste filósofo alemão, a obrigação com futuras gerações representa um dever da geração atual, inobstante os seres sejam nossos descendentes ou não. Ele adverte que, na medida que os perigos do futuro sejam presumidos, com mais energia e premência teremos que agir no presente. Nesse cenário, aquela responsabilidade que cada pessoa tem para consigo, deverá ser intrínseca àquela que ela deverá atuar em referência aos demais seres da natureza, conferindo um elo de solidariedade que englobe a humanidade entre si e quanto à natureza à qual está jungida.

O modelo de ética da responsabilidade que se coaduna com o princípio da responsabilidade, implica em raciocinar a respeito da gama de relações do indivíduo,

⁴⁴ JONAS, Hans. Memórias. Madrid: Losada, 2005.

conforme sua própria ação e as sequelas destes atos, ou seja, pretende compreender que tipo de responsabilidade se afere diante das consequências da ação daquele agente.

Não é mais justificável uma ação destituída de responsabilidade. Uma ética que tenha em vista o futuro, começa agora e necessariamente deve salvaguardar as gerações futuras das sequelas daquelas atitudes hodiernas exercidas sob o manto de mundialização da técnica, uma vez que seus efeitos são imponderáveis e eventualmente perigosos.

Os progressos da engenharia genética já permitem conceber-se o aumento da longevidade humana e até mesmo a imprevisibilidade de sua duração; a manipulação da inteligência do homem e outros controles genéticos do embrião humano, sem indagar-se socialmente se isso é benéfico para a espécie humana. Nas palavras de Jonas “Esta questão tangencia nada menos do que todo o sentido de nossa finitude, a postura diante da morte e o significado biológico geral do equilíbrio entre a morte e procriação” (Jonas, 2006, p. 57-58).

No cenário histórico da filosofia, os pressupostos éticos tradicionais, inclusive aqueles que tenderiam à perpetuidade, a exemplo da ética kantiana, se apresentam insatisfatórios para justificar os desafios da contemporaneidade. Kant balizou seu imperativo consoante um agir individualizado, autônomo, pretendendo que a ação humana se torne universal. Além disso, esta ação visa as relações interpessoais especificamente entre indivíduos humanos. Na realidade hodierna, contudo, os progressos da tecnociência deixam margens de expectativas que seus experimentos sejam capazes de provocar danos substanciais, não somente ao próprio homem, mas também a incontáveis espécies da vida animal e vegetal, ao reino mineral, respaldando seus efeitos no desequilíbrio da natureza. Hans Jonas, por seu turno, se propôs a construir uma ética pautada em novos questionamentos, os quais somente se justificam se calcados numa estrita preocupação com o futuro do planeta, envolvendo o equilíbrio com as vidas que nele habitam e suas estruturas inorgânicas, numa relação que não requeira lei universal para seu entendimento.

A proposta de ética cunhada por Hans Jonas, visando a precaução com futuro e o respeito com a biosfera, tem os pressupostos de uma conduta em favor da vida. Esses cuidados advêm como resultado da prudência relativamente à técnica e a

ciência e visam um progresso sustentável. É possível, porém dizer que a proposta de ética de Jonas seja mais teórica e, inclusive, metafísica, enquanto que a bioética tem sentido mais prático e converge a atribuições morais, oriundos das manipulações científicas.

3. RESSACRALIZAÇÃO DA NATUREZA HUMANA

3.1 Ressacralização e Moralização

Um simples passeio no tempo da História irá nos demonstrar que a religião se desenvolveu como um fenômeno sem precedentes e inexorável para a compreensão dos povos. Ela também sempre esteve presente quando da análise de outras ciências humanas, seja no mundo ocidental ou oriental. A presença de religiosos no aparato de poder dos monarcas da Idade Média e dos líderes de nações na Idade Moderna, são sintomáticos e o papel desenvolvido na influência das decisões governamentais foram bastante importantes. De outro lado, tomando o Ocidente como referência, singularmente no contexto europeu, em estudos modernos, verifica-se que muito autores que versam sobre o contexto político-social perceberam que no decurso da modernidade houve uma certa transferência do cerne da vida social no sentido da periferia. Da mesma forma, também várias atribuições estratégicas que eram desempenhadas pela religião relativamente a funções de comando e representatividade no seio das sociedades, foram se deslocando para o controle de outras instituições que surgiam paulatinamente, determinando à religião uma expressiva perda de poder e importância nas decisões institucionais. Talvez isso tenha ocorrido muito em razão da superação da divindade e da assunção das posturas de laicidade implementada nos Estados. Nesse contexto, a religião diminui sua relevância tanto ideológica, como social e institucional. É justamente a essa gradativa diminuição de destaque e importância no cenário das decisões institucionais que se caracteriza de maneira genérica como secularização.

De outro lado, no período que inicia os anos 70 do século passado, a dimensão da influência do projeto da modernidade entrou em certo declínio e sua força passa a ser questionada em suas referências principais. E, no vácuo dessa realidade, a religião, segundo alguns filósofos, se apresenta como retomada de alternativa para superação, considerando que ela, embora tida como ultrapassada, ainda resistia como elemento referencial e, mais que isso, iniciava um novo ciclo de proliferação de várias movimentações religiosas. Portanto, nesse momento histórico, já não se cogitava de falar sobre a decadência da religião, conforme preconizado pela teoria da secularização, mas, sobretudo, compreender seu sobrepujamento diante das instabilidades e incertezas geradas pela modernidade, tomada em seu efeito global.

Assim, recomposta sua força operante, sua serventia e aplicabilidade diante dessa novel realidade, estaria a ser exposta e recorrente, em virtude de esclarecer essa reação da religião na atualidade.

Essa é, sem dúvida, uma arena onde especialistas se debatem, inclusive na discussão controversa sobre a noção disseminada do termo “secularização”, expressão do que seria ‘sem religião’. Nesse embate, alguns dos teóricos da sociologia defendem que a concepção de secularização detém consigo os elementos potenciais para interpretar, pela vida da religião, o ambiente conturbado da globalização e também da pós-modernidade.

O projeto de modernidade representa um processo social e histórico, originado na Europa que tem como natureza fundamental uma conotação de mundo de caráter profano e pluralista, além da descentralizado, de maneira que sua interferência tende a abalar as instituições, as tradições e os conhecimentos, consumando um panorama social mutável e impreciso. Além disso, tem como característica o predomínio do individualismo e da razão instrumental, recorrendo sempre a uma visão de otimismo no progresso do processo histórico da humanidade. Nesse contexto, se envolve meticulosamente na sociedade, desestruturando os alicerces da experiência, os institutos constituídos, provocando uma onda de contrassensos dúbios e instáveis.

Dessa forma, a modernidade, a seu modo, confunde e modifica a função até então exercida pela religião naquelas sociedades ditas tradicionais, onde atuava como esfera de legitimação e integração, mobilizando suas diversas camadas sociais. Essa mobilização, segundo alguns teóricos, tenderia a uma evolução sistemática desse processo, cuja finalidade ensejaria a uma nova ordem social desprovida de religião.

Alguns fatores tenderiam a fortalecer essa suposta tendência, sobretudo se considerar-se o gradativo afastamento da religião dos centros de decisões, deslocando-a para as margens da nascente sociedade europeia moderna; e nessa escalada, valorizando o pensamento liberal e científico, ao tempo em que esvaziava o predomínio da perspectiva religiosa como ordem de sentimento moral; e, ainda, demovendo os reflexos dos ícones e marcas simbólicas dos aparatos das agremiações religiosas.

Essas notas prévias desse período da secularização têm repercussão direta no cenário da discussão envolvendo os estudos de ressacralização e da moralização da natureza humana, que serão objeto de debate no presente tópico.

No âmbito da polêmica que compreende uma ética da espécie, lembra Habermas que os contornos da moderação pós-metafísica colidem com seus limites, considerando que na atualidade a filosofia não pode mais se esquivar de posicionar-se sobre os problemas de conteúdo, no momento que a compreensão ética da espécie, dotada de linguagem, adentra em cena. É necessário suplantar o dilema entre reputar as intervenções no nosso genoma tal como uma ampliação da liberdade, a qual necessita ser regulamentado por normas de alcance geral, ou, de outro lado, caminhar para um autoconsentimento no sentido das transmutações determinadas por preferências individuais que estariam livres de autolimitação. A opinião de Habermas se conforma na busca de normatizações, uma vez que, segundo ele, apenas nesse sentido seria possível o estabelecimento de fronteiras para eugenia positiva.

Conforme já ressaltado anteriormente, a liberdade de manipulações do genoma humano acarreta ingerência corporal de autocompreensão involuntária, bem como sobre a liberdade ética individual, tendo por consequência o surgimento de uma espécie de relação desconhecida. Essa decisão de intervenção é irreversível na estrutura orgânica de outrem, acarretando desnível frontal na relação simétrica de responsabilidades numa comunidade de cidadãos livres e iguais, ao tempo em que impõe também limites. Essa situação interfere em nossa sensibilidade moral, considerando que traz à tona uma modalidade anormal e inesperada na relação de conhecimento que já se encontra institucionalizada no seio das sociedades modernas. A preocupação e defesa do frankfurtiano é no sentido de que essas intervenções da engenharia genética sejam banidas da realidade do mundo contemporâneo, num cenário onde a via normativa tornaria indisponíveis aquelas situações em que a biotecnologia atual converteu em disponível. É nesse sentido que ele sugere um disciplinamento normativo sobre essa independência de pesquisa biotecnológica, induzindo que seria preferível a assimilação de uma espécie de sentimento tradicional que determine a repulsa em relação a essas inovações da engenharia genética.

Aqui reside a sua intenção de uma busca de ressacralização, algo que desperte novamente o encantamento sobre a natureza interna, a partir do resgate de

escrúpulos ou superstições artificiais sobre a desilusão da natureza exterior, fruto justamente dessa ampla autonomia e dinamismo que ostenta a ciência e a técnica. Com isso, propicia-se a revalorização da compreensão ética do gênero humano, que assegura, por seu turno, continuarmos a nos identificar reciprocamente como indivíduos que procedem e se comportam com autonomia.

Habermas entende que no decorrer desse desencantamento houve um consumo desenfreado desse legado de tradições, produzindo muita inflexibilidade na vida social moderna, a qual não mais se alimentava de suportes metassociais e não reagia mais com às disposições da secularização. Contribuiu para esse cenário uma certa reformulação moral e intelectual daquelas tradições religiosas. Por isso, é necessário que essas tradições realimentem seus ímpetus morais, consoante brotos de comunicação que estão atuantes no mundo da vida. Isso representaria, segundo ele, um redimensionamento reflexivo da Modernidade e não uma espécie de novo encantamento.

Diante desse cenário, o frankfurtiano entende que as polêmicas que envolvem as inovações das técnicas da biotecnologia, relativamente aos embriões de humanos, não alcançam uma argumentação neutra ideologicamente e sem prejulgamento daquele status moral sobre a vida humana em seu estágio prematuro. Tal circunstância não parece concebível para o conjunto de cidadãos diante da sociedade secular (Habermas, 2004, p. 44). O debate gira em torno daqueles que entendem que o embrião humano representa tão somente um aglomerado de células, diferentemente do neonato, o qual, nesta condição, arremete-se da dignidade humana, admitindo-se seu sentido rigorosamente moral. Em contraposição, existem aqueles que consideram a fecundação dos óvulos humanos, como o princípio substancial do transcurso de evolução especificamente individualizado e autocontrolado, uma vez que todo indivíduo determinável biologicamente da espécie humana deverá ser reconhecido como pessoa potencialmente portadora dos direitos fundamentais.

Habermas entende que, caso o debate relativo ao reconhecimento da garantia constitucional da dignidade humana, fosse para ser definido consoante razões morais impositivas, fatalmente esses questionamentos referentes à técnica genética, não extrapolariam a seara de questionamentos morais comuns, apesar de seu reconhecido suporte antropológico. E, nesta senda, as circunstâncias ontológicas centrais referentes ao naturalismo científico, de onde emana o nascimento tal como

corte significativo, não seriam mais tão banais ou mesmo mais científicos em comparação àquelas possibilidades metafísicas ou mesmo religiosas, a ponto de pretender-se conclusões contrastantes. Tanto um, como o outro lado, se apoiam na circunstância de que qualquer investida que busque definir uma fronteira precisa e moralmente significativa, relativamente entre a fecundação ou ao amontoado de gametas, considerados de um lado; e o nascimento, do outro lado, perceberá que, entre eles, junte-se algo aleatório, uma vez que desde as origens orgânicas, primeiramente floresceria uma vida sensível a qual, posteriormente, viria a se tornar pessoal. Por isso, Habermas indaga que

Não seria, pois, arbitrário resolver o fenômeno da ambivalência dos nossos sentimentos e intuições, que mudam aos poucos conforme avaliam a questão do embrião nos estágios iniciais ou intermediários ou a do feto nos estágios mais avançados do desenvolvimento, por meio de estipulações moralmente unívocas, em favor de um lado ou de outro? (Habermas, 2004, p. 45).

Habermas entende que o comportamento moral representa uma resolução construtiva relativa às carências e dependências advindas da imperfeição do arranjo orgânico, bem como da suscetibilidade constante da configuração corporal, sobretudo no período da infância, em estágio de doença ou de senilidade. A regulamentação legislativa sobre as relações interpessoais representa uma rede tênue de proteções de determinadas casualidades, na qual a vulnerabilidade física do indivíduo encontra-se exposta. Nesse contexto, é o conjunto dessas relações e interações possíveis entre as pessoas que reclama essas regras, sendo também capaz de impô-las socialmente. Assim, apenas os membros das comunidades consideradas serão capazes de instituir e impor regras morais entre si e também de exigí-las, uns em relação aos outros. No mesmo sentido, é também nessa teia de relações legitimadas de reconhecimento onde os indivíduos mantêm e desenvolvem sua identidade pessoal e sua integridade física. É nessa linha de raciocínio que Habermas compreende que unicamente após o instante em que o vínculo simbiótico que associa a genitora de seu rebento é rompido, é que ele adentra ao ambiente externo das relações com outros homens e inicia o processo de comunicação. Implica dizer que, enquanto este ser abriga-se sob a dependência do ventre materno, individualmente considerado, ele ainda não se estabelece como sujeito pronto

O precursor da teoria da ação comunicativa advoga a relevância de uma autocompreensão ética da espécie concebida em algumas tradições e modos de vida,

as quais também almejavam uma moral comum que tivesse validade universal, aduzindo que tais intenções não foram totalmente superadas, de maneira que não se pode deixar de absorver delas a intencionalidade da precedência do justo sobre o bom. Diz ele que, da mesma maneira que as renomadas religiões universais, também as doutrinas metafísicas e, por seu turno, aquelas tradições humanistas, também legaram conteúdos que alimentaram positivamente a formação de nossa experiência moral, tal como a indisponibilidade da natureza humana. Nesse diapasão, seja de um modo ou outro, todas elas encadeiam certa autocompreensão antropológica conciliada a uma certa moral autônoma. As divagações e reflexões religiosas do indivíduo e de seu mundo, advindas do período áureo das civilizações tradicionais, confluem, de alguma maneira, no sentido de uma estreita autocompreensão ética da espécie, a qual ampara essa moral. Assim, na medida em que estejam harmonizadas uma com a outra, o primado do justo em relação ao bom não representaria qualquer problema.

3.2. Ressacralização Satisfatória

A temática da religião se transformou em um dos focos essenciais nas pesquisas de Habermas, ao menos nos últimos vinte anos, período coincidente com o novo olhar que o filósofo passou a refletir sobre a importância da religião no debate público e também com suas intelecções sobre a relação do sagrado e o universo secular, diante da democracia ocidental contemporânea. Anteriormente, ele concebia a empreitada religiosa a partir de uma relação privada do indivíduo, mas sem admiti-la no ambiente das sociedades racionalizadas, sendo desnecessária para orientação na conduta das pessoas que as adotasse. Por seu caráter privado, portanto, essa crença religiosa não haveria que exercer nenhuma função ou atribuição no ambiente da esfera pública no mundo secularizado.

Até então, Habermas não acatava qualquer influência do legado mítico e religioso sobre a modernidade secularizada, porém esse contexto passa a se alterar durante os anos 90 do século passado, momento em que ele muda de postura e se convola a estudar e reconsiderar sua visão sobre a religião em seu contexto universal e a influência dela no secularismo. A partir dessa nova etapa, o frankfurtiano revê suas teses e começa a admitir que as tradições religiosas têm, sim, reproduções de cunho moral, as quais poderão ser valiosas diante de debates públicos em relação às mais variadas questões, inclusive nas hipóteses de promover um vínculo dialógico produtivo diante da religião em relação ao secularismo nas democracias contemporâneas. Embora ainda preserve o predicado secular do Estado e de outras instituições, ele passa a admitir a relevância dos conteúdos religiosos perante os debates públicos, ainda que estes devam traduzir suas predições fundamentais no sentido de uma linguagem de apanágio público e secularizado.

Segundo a concepção habermasiana sobre a influência da religião, ela contribui para o debate público, na medida em que mantém acesa a sensibilidade relativamente ao que fracassou diante do mundo secular, de maneira a preservar no pensamento muitas grandezas oriundas do convívio, tanto social, quanto pessoal da humanidade, de onde os arranjos de racionalização socioculturais determinaram estragos irremediáveis. Habermas salienta que o ordenamento liberal se sujeita aos comandos de solidariedade dos cidadãos de suas respectivas comunidades e sem as contribuições dessas tradições, essas comunidades estariam desprovidas de contribuições morais indispensáveis na formação de seu povo. Por isso, a importância

dos recursos da religião para conferir mais sentido aos indivíduos, ainda que diante de uma modernidade secularizada. Nesse novo contexto repensado por ele, a religião deve ter espaço de atuação nas sociedades modernas, a partir da conjunção de seus preceitos morais em comunhão adaptada para a consecução de um discurso racional, ante os pressupostos da razão comunicativa.

Ainda que pareça um tanto controverso, Habermas repudia qualquer espaço de recepção para a metafísica na sociedade moderna, uma vez que hodiernamente vivemos sob as vertentes do período pós-metafísico, contudo, ele não se caracteriza obrigatoriamente como pós-religioso. É crível supor, segundo a concepção habermasiana, que ultrapassamos a estação da metafísica, mas não se pode dispensar as contribuições relevantes da religião. Para essa interpretação meio paradoxal, Habermas não aponta uma solução filosófica, e confere ao intérprete de sua leitura algumas dúvidas.

No contexto da teoria política, onde se labora a partir de fundamentos normativos, bem como em razão das conjunturas funcionais do Estado, considerado democrático e de direito, o conflito que opera, de um lado o secularismo e, de outro, a religião, põe sob ameaça a unidade inerente a uma sociedade que seja multicultural e plural. Assim, na opinião deste filósofo alemão, este Estado se fortalece a partir da comunhão de cidadãos solidários que se relacionam e se respeitam mutuamente, atuando como pessoas livres, iguais, no seio de determinada comunidade política. Para ele, existe a necessidade de conciliar os recursos intelectuais daquelas ciências socialmente institucionalizadas, na comunhão com o Estado secular e ainda da moral universalista para se ajustarem a determinada sociedade pluralista que busca sua autodeterminação. Ainda segundo ele, além da pertinácia da presença religiosa no contexto das sociedades hodiernas, como fenômeno social, a filosofia, por seu turno, tem que considerar tal circunstância também como um embate de cunho intelectual.

Habermas sugere que nasce uma certa polarização, no momento em que o naturalismo científico e a religião se confrontam no ambiente de uma sociedade pluralista, demonstrando um certo compadrio, qual seja: quando as duas vertentes não se dispõem à autorreflexão, ambas podem expor a risco a coesão existente na comunidade política, uma vez que o contexto moral em que convivem os cidadãos reclama das duas correntes a identificação e aceitação dos limites existentes entre fé e saber. O Estado liberal então se legitima, de maneira autossuficiente, consoante

fundamentos que não dependem de conceitos e tradições religiosas e nem metafísicas. Contudo, é pertinente reconhecer que, na visão habermasiana, as tradições morais religiosas são excluídas do debate público, por isso, recomenda a noção de pós-secularismo, considerando que tanto a religião, quanto o secularismo devem se envolver diante de uma ordem de aprendizagem adicional diante dos embates públicos.

Na concepção habermasiana, o secularismo persiste em crer que as modalidades de pensamento arcaicos advindos dos cânones religiosos teriam sido ultrapassados com o advento da secularização aqui no Ocidente. Todavia, a concepção pós-metafísica confere interações falibilistas com essas vertentes, através de um processo reflexivo acerca dos limites que demarcam cada um deles. Nas palavras de Habermas (2007) a concepção pós-metafísica questiona “*tanto as sínteses das ciências naturais como das verdades reveladas*”.

Nesse sentido, o filósofo alemão previne-se dos conceitos reducionistas que possam esvaziar alguma perspectiva de diálogo, bem como de debate público com os preceitos religiosos. Assim, ele admite certas carências de seus estudos relativamente a uma ética universal da fraternidade, sobre uma utópica comunidade solidária, e ainda, a respeito de certa dignidade que seja igualitária e perene no seio dos cidadãos. Raciocinando sobre essa temática ele declara:

O cristianismo não é apenas uma figura precursora para a autocompreensão normativa da modernidade ou um simples catalisador, pois o universalismo igualitário, do qual surgiram as ideias de liberdade e de convivência solidária, de conduta de vida autônoma e de emancipação, da moral da consciência individual, dos direitos humanos e da democracia, é uma herança imediata da ética da justiça judaica e da ética cristã do amor. Fomos nos apropriando criticamente desta herança, deixando-a, porém, inalterada, apesar das inúmeras reinterpretações. E, hoje, inclusive, não temos alternativas com relação a essa tradição, pois, mesmo quando confrontados com os desafios atuais de uma constelação pós-nacional, continuamos a nos alimentar dessa substância (HABERMAS, 2003, p.199).

Uma importante reflexão do frankfurtiano exprime que o confronto entre a mútua inserção existente entre o cristianismo e a metafísica clássica teria gerado o dogmatismo teológico, como também o apoderamento de argumentos próprios da cristandade em favor da filosofia, tais como autonomia, responsabilidade, justificação, recordação, história, recomeço, retorno, emancipação, renúncia, internalização, incorporação, individualidade, inovação e comunidade. Ele indica que vários preceitos bíblicos teriam sido assimilados ao longo dos tempos com exclusividade pelos

adeptos de religiões distintas, como também daqueles não crentes, de maneira a extrapolar as fronteiras de um povo religioso específico. Ele ainda destaca como exemplo a concepção de homem à semelhança de Deus, comparando com o ideal de dignidade do homem, universalmente concebido e respeitado de maneira igualitária e incondicional. Além disso, destaca a construção religiosa da “tolerância”, a qual no período do Iluminismo se afigura como um conceito atinente ao direito.

Habermas defende que seria insensato não considerar esse legado tradicional e rotulá-los tal como um resquício obsoleto na história, uma vez que essas tradições ainda mantêm grande e potencial valor de inspiração e estímulos. Nesse diapasão, sustenta ele, nada têm de absurdo ou irracional, uma vez que ainda nutrem previsões e sentimento racionais e a grandeza instrutiva de disposições realistas e justificáveis.

Pelas considerações habermasianas, seria possível deduzir que ele buscou posicionar-se nas querelas recentes a respeito da relação envolvendo religião com política, tendo como cerne o ideário rawlsiano sobre razão pública e as atribuições dos credos religiosos nos contornos da política democrática. Noutra circunstância, também seria possível ponderar sobre o nexos causal entre filosofia pós-metafísica e a religião, cenário do qual o frankfurtiano extrai a seguinte reflexão:

O pensamento pós-metafísico assume uma dupla atitude perante a religião, porquanto ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender. Ele insiste na diferença entre certezas de fé e pretensões de validade contestáveis em público; abstém-se, porém, de adotar uma presunção racionalista, a qual levaria a pretender decidir por si mesmo sobre o que é racional e o que não é nas doutrinas religiosas. Entretanto, os conteúdos dos quais a razão se apropria por tradução não constituem necessariamente uma perda para a fé. Além disso, uma apologia da fé, elaborada com meios filosóficos, não é tarefa da filosofia, que continua agnóstica (Habermas, 2007, p. 162).

Esse fragmento personifica a linha de consideração do filósofo alemão a respeito da importância dos preceitos religiosos, sob uma perspectiva agnóstica e que deve ser compreendido tal como uma aplicabilidade harmoniosa e dialética no processo de secularização. Dessa maneira, ele não entende que tal represente uma ruptura relativa às reflexões filosóficas daquelas pretensões de verdades religiosas, as quais se mantêm dissociadas da filosofia e dos princípios por ela concebidos.

Habermas se lança em busca dessa expressão dialógica de aceitação universal, onde a religião tenha força ativa na esfera pública e também que a sociedade secular não seja tolhida de suas contribuições morais. Nesse cenário, vale destacar a lúcida interpretação do Prof. Wesley Freire que em sua tese de doutorado

intitulada “A institucionalização dos processos de aprendizagem em Habermas” (2021), reconhece a dificuldade da intenção habermasiana em transpor os conteúdos semânticos morais seculares de maneira laica para a compreensão em processos de aprendizagem envolvendo cidadãos religiosos e os seculares. Segundo Freire,

Neste caso, a aprendizagem política da solidariedade civil consiste numa tarefa cooperativa que requer dos cidadãos o reconhecimento mútuo e o respeito igualitário pela ‘perspectiva do outro’. A prática social da aprendizagem política representa a sensibilidade epistêmica (caridade hermenêutica) e social, bem como o compromisso político da racionalidade prática pós-metafísica em lidar com os paradoxos e desafios de uma época pós-secular que exigem práticas sionormativas institucionalizadas como possibilidades reflexivas de ação transformadora das consciências situadas no horizonte destrancendentalizado dos discursos práticos mobilizados na esfera pública como ‘espaço das razões’ onde ocorrem os processo de aprendizagem social. (Freire, 2021, p. 386).

O ilustre professor da UFMA reclama para os empecilhos que as manifestações de intolerância religiosa podem causar nessa empreitada de aprendizagem solidária e, do mesmo modo quanto a exacerbação de poder político advindo de agentes que pretendam utilizar-se do aparelho do Estado para impor sua vontade unilateral, maculando o princípio da neutralidade e o direito à liberdade de alternativas e diversidades de modo de vida, caracterizando desrespeito à aceitação de outros grupos sociais e ultrajando os alicerces sociais de solidariedade. Apesar disso, esclarece

Isso não significa superestimar o papel do consenso para ao coerção normativa legítima e ignorar a importância do conflito social como elemento dinâmico que compõe o processo de individuação (formação da subjetividade) e identidades sociais com suas pretensões estéticas de “vida boa”, afetivas, práticas, normativas e políticas. (Freire, 2021, p. 386).

Freire aduz compreender o propósito de Habermas no sentido de justificar a imposição epistêmica sobre a interpretação dos conteúdos morais religiosos, no contexto da ‘razão pública prática’, embora com suas concepções imprecisas e impasses empíricos. Essa intenção é compreendida “enquanto crítica à face laicista e secularista que amplia os limites do liberalismo político para tratar dos problemas dos direitos culturais iguais e do multiculturalismo na política” (Freire, p. 386-387)

A leitura de Habermas nos permite compreender que o legado semântico dos dogmas religiosos continuam perenes como matriz de estímulos e impulsos inspiradores para os devotos – que pode utilizar-se dos preceitos religiosos numa discussão política, que tenha por parâmetros éticos, conduzidos numa relação simétrica de participação -, como também para aqueles indivíduos que estariam

propensos a integrar uma linha de aprendizagem conflitante com aquele secularismo ativista, do qual Habermas passou a repelir. O filósofo alemão, aparentemente, se afasta da aceção de mundo secularizado, firmando uma passagem envolvendo o ateísmo com o agnosticismo no cerne das reflexões pós-metafísicas.

Habermas, elevando o alcance de sua teoria, ainda destaca que algumas práticas ateístas dos marxistas absorveram conceitos da tradição religiosa, a exemplo da filosofia da esperança existente em Bloch, ou no afimco relacionado à salvação, concebido por Benjamin, e, ainda, nas preocupações negativistas e naquelas expectativas mais invisíveis de Adorno.

No contexto de suas divagações é possível distinguir que a concepção pós-metafísica adota uma postura dual em relação à religião, qual seja, “ele é agnóstico e está, ao mesmo tempo, disposto a aprender” (Habermas, 2007, p. 162). Assim, ele visa perquirir uma linha mediana no confronto entre a religião e o cientificismo, ressaltando uma postura crítica e criteriosa que se alinhe a um direcionamento unilateral, tanto de um lado, quanto de outro. Ele sustenta que “A consciência secular que se tem de viver em uma sociedade pós-secular, reflete-se filosoficamente na figura do pensamento pós-metafísico” (Habermas, 2007, p.159). E vai além ao sustentar que a onda secularista necessita absorver muito dos cânones religiosos e nunca buscar desprezar suas contribuições morais. Diante disso, é perceptível, portanto, que o filósofo alemão assume uma posição de mediania entre o cientificismo e a religião.

O filósofo alemão entende que os preceitos dogmáticos das religiões cultivam a sensibilidade para aquilo que fracassou no processo de secularização, de maneira que conserva, na sua trajetória, vários aspectos que fortalecem nossa convivência social, inclusive naquelas circunstâncias de sistematização da racionalidade cultural que tiveram relevantes e irreparáveis estragos. Na essência desses preceitos estão presentes relevantes expressões humanísticas e éticas, as quais hodiernamente continuam a sustentar noções de solidariedade humana, como também suscitam elementos para o culto das expressões afetivas no seio das sociedades modernas.

No contexto desse debate, Habermas censura o fundamentalismo contido no âmago da religião, especialmente quando ele desrespeita a grandeza secular próprias das instituições, ao mesmo tempo em que questiona criticamente sobre uma natureza

de secularismo que enxerga nos preceitos religiosos apenas atitudes irracionais e desprovida de valor. Ou seja, ele pondera uma espécie de balança equilibrada, sujeitando suas críticas e atenuantes aos dois lados.

É no centro dessa gangorra que este filósofo alemão ressalta que os livros sagrados e as práticas de seus devotos seriam dotados de percepções a respeito da ausência moral, da salvação e também no que tange à tendência do espírito de salvação àquelas vidas consideradas desenganadas. Nesse diapasão, o debate público não poderia esquivar-se das contribuições do vocabulário religioso, ainda que haja escassez de certa noção e base pós-metafísica e estrutura discursiva de normatizações

Em razão disso, avalia ele, sempre que o vocabulário religioso transferir argumentos instigadores e influenciadores e que não devam ser desprezados, a visão filosófica, ainda que motivada pelo cerne pós-metafísica, jamais deverá desconsiderar ou anular os efeitos vantajosos das contribuições religiosas, mesmo que encarada no ambiente da consciência pós-metafísica.

Perscrutando sobre essa posição habermasiana, o professor de filosofia Mauricio Fernandes (2014) atenta para a posição do filósofo alemão, classificando-o como bioconservador, porém não ortodoxo, merecendo maior reflexão sobre suas posições, uma vez que singularmente heterogêneas, porém dotadas de profundas meditações no campo das biotécnicas. No cenário da ressacralização, este comentador destaca da interpretação do pensador alemão dois momentos a serem compreendidos de maneira distintas.

Preliminarmente, o frankfurtiano identificaria uma ressacralização “questionável”, categorizando-a como as condutas e experimentos tratados originalmente no contexto da biotecnologia, estreitamente jungida à natureza humana. Seria assim denominada em razão do seu caráter controverso, uma vez que se baseia em tabus artificiais oriundos do interior da cultura científica, a qual, num mesmo compasso determina seu fascínio desencantando e reencantando o mundo.

Posteriormente, segundo o Prof. Maurício Fernandes (2014), Habermas identificaria uma ressacralização denominada de “satisfatória”, a qual se caracterizaria pelos métodos de amparo e complemento referentes a conteúdos não objetificantes implícitos no mundo-da-vida. Ela seria interpretada como certa recuperação ao

ambiente intelectual enraizado em substâncias não coisificadas, as quais poderiam permitir o suprimento de subsídios aptos a manterem satisfatórios os elos de unidade e harmonia sociais. Permitiria também a reabilitação das dissensões interiores no mundo-da-vida, oriundos da celeridade com que se operaram suas discrepâncias sistêmicas desde o prelúdio da modernidade. Este cenário propicia aos componentes do grupo social seu consentimento ou recusa às manipulações da biotécnicas ou, pelo menos, habilitam os indivíduos a repensarem sobre as ficções e devaneios disseminados pela onda progressistas do aparato biotecnológico. A “ressacralização satisfatória”, portanto, resgata o indivíduo de uma posição reificadora autoimposta, permitindo-lhe liberdade para uma reflexão de seu reposicionamento acerca dos caminhos que possam tomar tanto as pesquisas, como as intervenções no campo da biotecnologia.

3.3 Ética e Deontologia

A deontologia trata do estudo sobre as normas e princípios e apresenta uma grandeza jurídica que se assemelha à ética e se aprimora para além dela, uma vez que se origina de preceitos legais que disciplinam as profissões. Ela está presente nos debates dos negócios, da administração pública, no âmbito da transparência das gestões públicas e privadas, nas discussões das ações políticas etc. Fala-se ainda em deontologia legal, ou seja, aquela representada pela totalidade de regramento éticos impostos por lei, ou seja, pelo Estado, com as cominações e sanções jurídicas.

A preocupação com a disciplina ética vem desde o Código de Hamurabi (mais remota lei de nossa História), que já regulamentava o comportamento ético profissional. Muitas outras legislações sucederam este Código, passando pela Grécia antiga, Império Romano e Idade Média. Porém, foi no século XX, quando o desenvolvimento tecnológico ganhou mais relevo e a produção científica se intensificou, seja no aprimoramento de cultivares, de medicamentos e tratamentos de várias enfermidades, que esta reflexão axiológica se estabeleceu com mais intensidade, conferindo oportunidades de criação de associações de classes que foram paulatinamente disciplinadas. Sobre essa questão, o consagrado jurista Edmundo Oliveira assim ressalta:

Por tudo isso, a tendência moderna é no sentido de regular o exercício de todas as profissões por normas de éticas e por leis do Estado, que resguardem a disciplina, a moralização e a boa imagem que o profissional tem obrigação de exibir ao público. (OLIVEIRA, Edmundo, 1998, p. 5)

Nossa sociedade contemporânea exige que haja relações entre as pessoas carregada por discussões éticas, seja na política, nos negócios, referente ao meio ambiente ou diante de outras esferas de relações. Ou seja, hodiernamente tudo tende a evidenciar a ressurgência da filosofia ética, através da assunção de novéis vertentes de pensamento e proliferação dos debates, podendo surgir, no seio dessas discussões, progressos no universo axiológico. Na prática, percebe-se que, cotidiana e progressivamente, novas esferas da vida e categorias profissionais se abrigam sobre a matéria do dever.

O objeto da presente pesquisa trata dos problemas advindos da eugenia liberal positiva e, nesse compasso, novas reflexões axiológicas tendem a ganhar corpo e dimensão diante das discussões morais que envolvem essa questão, notadamente quanto ao desenvolvimento de pesquisas médicas e seu horizonte de disciplinamento.

Foi resultante desse debate que foram construídas as bases da bioética, ainda por volta dos anos 70 do século passado. Trata-se, pois de uma especialidade do conhecimento que opera de forma transdisciplinar, sofrendo influências da Medicina, Biologia, Sociologia, Teologia, Direito, Psicologia, além de outros ramos de conhecimentos.

Nas precisas lições de Matilde Carone Salibi Conti, a bioética

É um ramo de conhecimento que se preocupa basicamente com as implicações ético-morais decorrentes das descobertas tecnológicas nas áreas da Medicina e Biologia. Busca entender o significado e alcance dessas descobertas, com o intuito de lançar regras que possibilitem o melhor uso dessas novas tecnologia. Ressalte-se, todavia, que essas regras são desprovidas de coerção, são apenas conselhos morais, par a utilização eticamente correta das novas técnicas. (CONTI, 2001, p. 10)

A bioética pretende valer-se da interlocução entre os envolvidos para dar suporte a supressão de eventuais divergências no campo moral, tendo como mediação a ética discursiva cunhada por Habermas, sugerindo argumentações multilaterais dos envolvidos, a partir de uma conjuntura de simetria, a fim de possibilitar razões e contrarrazões dos fundamentos e valores de cada parte. Trata-se do princípio da ética discursiva do referido filósofo alemão, que se sustenta na ótica dos paradigmas morais, com base nas relações recíprocas. Segundo a escritora e filósofa Jacqueline Russ (1999):

“Habermas associa, pois, ética e princípio da comunicação transparente. É a razão comunicativa – concebida como potência intersubjetiva procedendo por meio de regras transparentes e imparciais – que rege a abordagem de Habermas, a qual se refere às normas de utilização do discurso, que permitem aceder ao campo ético”. (Russ, 1999, p.57).

No contexto deste estudo, os parâmetros da deontologia terão como foco central as relações envolvidas na bioética, adstrita principalmente em análises no campo da medicina e da biologia. No caso, debater-se-á os preceitos deontológicos da medicina, os quais envolvem mais especificamente a manipulação referente ao genoma humano. Entretanto, no que concerne à manipulação da vida humana, outras esferas devem ser conjugadas, sobretudo nos planos científico, jurídico, político, social e, com mais profusão, o moral.

Hodiernamente, considerando os avanços das novas técnicas e da evolução das biotecnologias, os embriões, principalmente humanos, passaram a se tornar potenciais pacientes, a partir de várias das suas atribuições orgânicas, inclusive com a possibilidade de intervenções e terapias no núcleo uterino. Dessa maneira, uma vez

diagnosticado quaisquer naturezas de deformações, o médico estará ante a circunstância de poder interferir ao deparar-se com situações como esta, sendo certo que ele deverá estar devidamente preparado, do ponto de vista ético, para enfrentar tais possibilidades que venham a se apresentar.

As revoluções biotecnológicas têm possibilitado diagnósticos paulatinamente mais antecipados sobre as deformações e disformidades dos fetos examinados, de maneira que na atualidade já é possível identificar-se, pelas técnicas da ultrassonografia e de análise bioquímica, tais problemas por volta do terceiro mês de gravidez. Porém, deformações de maior relevância, que impactam conflito com vida externa ao ventre materno, tais com o diagnóstico de anencefalia, suscitam questionamentos significativos e polêmicos no campo da bioética, no momento em que o médico tenha que intervir. Em casos como este, é comum que a família manifeste pela intervenção médica, no sentido de interromper a gestação. É necessário, assim, que diante de tais situações, haja uma apreciação mais apurada de cada caso, a fim de evitar procedimentos inconvenientes, como também recorrendo à participação de outros profissionais, principalmente da área de psicologia. Sobre esta matéria, o ginecologista, catedrático do Departamento de Ginecologia e Obstetrícia da MADEC PUCRS, Prof. Plínio Vicente Medaglia Filho, assim pontua:

E o que pensar sobre as malformações graves, porém não incompatíveis com a vida ao nascer? O grande questionamento principia no momento em que o casal opta em realizar um estudo citogenético sem indicação médica precisa, para apenas 'selecionar' um filho normal. Não se trata de uma forma de eugenismo? [...] Seria eticamente correto um filho abandonar seus pais, quando da velhice de ambos, por estarem acometidos de doença incapacitante do tipo sequelas graves e virtude de acidente vascular cerebral? E diz com autoridade: Para filhos triados e perfeitos exige-se também pais perfeitos? Esses são argumentos que, no mínimo, exigem profunda reflexão.

Que *status* moral possui o feto? São inúmeras as posições filosóficas que tentam determinar em que momento o feto pode ser considerado como uma pessoa. E mais, se portador de algum defeito perde ele a condição moral de ser considerado com respeito, como qualquer ser humano? Muitas vezes este questionamento chega a ser constrangedor." (MEDAGLIA FILHO, 1998, p. 8).

Substantivamente no que se refere a consumação abortífera de um feto acometido de anomalia grave, via de regra instala-se muitas inquietações e aflições, inclusive em razão de que vários são os médicos que atuam nessa especialidade que

não compactuam com a prática do aborto, mesmo nessas circunstâncias e a consideram inconveniente.

Um dos grandes problemas na relação entre norma jurídica e fato social é o descompasso temporal entre ambos. O segundo é muito dinâmico e se altera com bastante rapidez, enquanto que a primeira demanda mais tempo, até pelas circunstâncias de seu itinerário de legitimação. Nesse sentido, até mesmo a assimilação social de fato inédito no mundo científico, mesmo na medicina, nem sempre conta com o apoio e compreensão de toda comunidade profissional que opera com a questões específicas, a exemplo da legalização parcial do aborto.

Por outro lado, têm-se ainda que considerar as questões relativas ao ônus que recai sobre o Estado em relação à assistência e previdência, por exemplo, às crianças portadoras de deficiência. Nos países desenvolvidos o Estado tende a acolher tais crianças e inseri-las em programas sociais de atendimento e inclusão, enquanto que no caso brasileiro, normalmente essa responsabilidade ainda se apresenta sob o encargo da família. Embora nosso país tenha avançado gradualmente nesse acolhimento, ainda persistem muitas precariedades nesse atendimento.

Na relação temporal entre fato social e evolução científica ainda tem como desproporção a questão relativa ao binômio certeza e probabilidade. No caso da medicina que opera com embriões, o que prepondera é a certeza e a plena convicção. Refletindo ainda sobre essa condição e a postura ética profissional, novamente MEDAGLIA FILHO (1998) assevera que *“A ética não está, como se tem dito, atrasada em relação à ciência, mas os cientistas tentam praticá-la dentro de um contexto no qual as leis ainda não foram estabelecidas”*.

Os avançados estudos da atualidade já permitem várias técnicas de manipulações genéticas, as quais já empreendem possibilidades de reprodução planejada, escolhas por determinadas qualidades e aperfeiçoamentos, seleção por sexo, possibilidade de aumento da longevidade, dentre outros. Tais evoluções, muitas delas não abrigadas pelo campo normativo, suscitam polêmicas discussões sobre a extensão das interferências biológicas nos corpos de humanos, estejam eles vivos ou mortos. Ainda assim, a legislação pátria, de teor eminentemente técnico-jurídico, coíbe manipulações que sejam relacionadas aos Organismos Geneticamente Modificados (OGM), destacando dentre várias outras técnicas, aquelas relacionadas

ao manejo genético sobre células germinais de humanos; a produção de embriões de seres humanos designados a se prestar como substância biológica disponível. Contudo, ainda é o componente ético que, sobremaneira, deve atuar na conduta do profissional da área biotecnológica. Na compreensão de Matilde Conti (2001):

O grande nó relacionado com a questão da manipulação da vida humana não está na utilização em si de novas tecnologias ainda não assimiladas moralmente pela sociedade, mas no seu controle. E esse controle deve ocorrer em patamar diferente ao dos planos científicos e tecnológicos: o controle é Ético. É prudente lembrar que a Ética sobrevive sem a ciência e a técnica: sua existência não depende delas. A Ciência e a Técnica, no entanto, não podem prescindir da Ética, sob pena de unilateralmente, se transformarem em armas desastrosas para o futuro da humanidade, nas mãos de ditadores, de minorias poderosas ou mal-intencionadas. (CONTI, 2001, p. 85)

No horizonte desse entendimento, denota-se que a ética atua como ferramenta de prevenção e prudência para combater excessos e exorbitâncias presente e futuras, posto que, em tese, as alterações e manuseios da vida devem acontecer consoante um padrão de referências que identificam a cidadania, respeitando a liberdade de criação científica, porém adstrita a um modelo ético responsável, que sirva de referência para atenuar os conflitos e conjugar razões morais para as inovações, que são próprias do desenvolvimento da humanidade.

Um dos procedimentos eugênicos mais reprovados pelo cristianismo refere-se à clonagem humana, considerada como a mais tirana das metodologias e também a que mais escraviza no contexto do manuseamento das práticas genéticas. Assim considerando, nesse processo (clonagem) verificam-se degeneradas aqueles vínculos essenciais de um ser humano, seja pela consanguinidade, filiação e a procedência hereditária, podendo ocorrer fenômenos totalmente alheios aos padrões comuns e tradicionais das famílias.

No passado praticamente não havia demandas éticas a serem reclamadas, de maneira que quando surgia alguma, ela era solucionada em conformidade com os padrões do legado hipocrático. Porém, com os avanços tecnológicos e as novas capacidades médicas de curas de doenças e várias intervenções em outras anomalias, surgiram novos problemas éticos que precisavam de novas decisões. Essas novas decisões deveriam compreender algo mais além da ação curativa e relativa ao prolongamento saudável da vida, para se estender à sua qualidade.

Um estudo publicado em 1966 pelo médico e professor Henry K. Beecher, denunciou excessos e hostilidades em desfavor de pacientes envolvidos em

pesquisas científicas em clínicas americanas, onde foram utilizadas pessoas vulneráveis como uma espécie de cobaias. Os pesquisadores selecionavam pessoas com debilidade mental, prisioneiros, recém-nascidos, idosos, dentre outros e, dentre tais agressões, consta experimentos como inoculações de células vivas cancerígenas em alguns desses vulneráveis, principalmente os senis, visando extrair material imunológico oriundo dos organismos desses pacientes. Tal circunstância implicava em séria violação aos preceitos da beneficência, da não maleficência e também do consentimento informado.

Os avanços da engenharia genética têm provocado aflições pelas possibilidades de manipulações dos embriões humanos, podendo produzir seres humanos congêneres em série, como também mutações genéticas para criação de seres híbridos. Nesse contexto, cogita-se, e é possível, a “produção” de seres humanos inferiores, destinados somente aos labores comuns e repetitivos que não envolvessem o poder de raciocínio e que representariam uma casta de pessoas inferiores, os quais teriam como negada a possibilidade de se reconhecerem como resultados das contingências naturais.

Conforme já discutido anteriormente nesta pesquisa, existe um assíntonia preocupante na relação temporal que separa o avanço das criações biotecnológicas e o descompasso com sua compatibilidade com a norma jurídica. Nesse sentido, o vácuo provocado nessa relação termina por estimular os cientistas, que vêm nessa distorção, maiores motivos para avançarem em suas pesquisas e experiências, desprezando o viés ético resultante desse empreendimento. Assim, faz-se necessário uma articulação do Direito para intervir de modo disciplinador sobre as fronteiras da liberdade nas pesquisas relativas às manipulações tentadas cotidianamente pela engenharia genética. Por certo que a ausência desse disciplinamento poderá inclusive favorecer a criação de artifícios beligerantes, a exemplo de armas biológicas de manejo facilitado, mas de efeito genético imprevisível. A esse respeito, já no final do século XX, alertava o periodista científico Ignácio Fernandez BAYO que

Cientistas britânicos advertiram para a possibilidade de antes do fim da próxima década ser possível fabricar armas biológicas especialmente criadas para causar doenças infecciosas mortais em populações geneticamente determinadas, como certos grupos étnicos, mediante técnicas da engenharia genética. A possibilidade de que venham a cair em mãos de grupos terroristas ou de determinados países com conflitos étnicos os levou a abrir um debate que permita ao mundo antecipar-se ao problema, desenvolvendo meios de prevenção e resposta. (BAYO, 1999, p. 34),

Ele ainda alerta que esses armamentos biológicos tendem a ser uma das aflições do séc. XXI, tal como aconteceu com os artefatos nucleares na segunda metade do séc. XX, com a diferença que os artefatos biológicos seriam mais descomplicados e menos onerosos para serem produzidos. Aduz ainda que tais artefatos ainda não tiveram grande disseminação, em razão das incertezas quanto à possibilidade de infecções também atingirem os próprios construtores.

No âmbito de nosso país, a Carta Magna protege a engenhosidade científica, comparando-a a um direito fundamental e fomentando-a como diretriz da área científica e consumando o direito à liberdade de pesquisa e do labor investigativo na produção biotecnológica. Por seu turno, esse mesmo texto constitucional também consagra como princípio fundamental a dignidade da pessoa humana, repercutindo um sentido de equilíbrio, na medida em que nenhuma investigação científica poderá ser levada adiante, caso se utilizem de técnicas e metodologias que afrontem ou ponham em perigo a dignidade da pessoa humana no contexto de itinerário vital. Percebe-se, portanto, que a liberdade científica não é plena e absoluta, encontrando fronteiras inevitáveis quando confrontada com a preservação e integridade do indivíduo humano no bojo da sua dignidade. Essas limitações, no entanto, jamais poderão ter como pressupostos as manifestações de caráter preconceituoso ou refratários em relação aos avanços biotecnológicos.

De outro lado, até pouco tempo, todos os contratempos e controvérsias que permeavam as técnicas de engenharia genética, máxime quanto à reprodução assistida, estavam à mercê de uma certa auto-regulamentação pelos critérios deontológicos dos Comitês de Ética ou, ainda, pelas indicações de tratados internacionais de princípios, sem regulamentação no ordenamento pátrio. Essas mediações, todavia, não tinham a capacidade de atingir a totalidade do arranjo profissional e, mesmo esse arranjo também não havia alcançado níveis de complexidade e sofisticação do cenário atual.

Hodiernamente, com os progressos cada vez mais intenso e diverso das técnicas científicas, esse sistema deontológico perdeu força, carecendo de outros mecanismos do Direito para abrigar um equilíbrio e com a finalidade de conduzir um debate mais amplo e participativo, envolvendo outros atores, além da comunidade científica, de maneira a permitir um nível de controle mais formal e eficiente.

Novamente, muito lúcida, portanto, a interpretação de CONTI (2001) ao refletir sobre esse embate, mas ainda nas considerações do Projeto Genoma Humano:

O Projeto Genoma Humano tem uma grande importância porque pode melhorar a qualidade de vida de todos os seres humanos, mas não deve permitir que se utilize para discriminar as pessoas, pois se assim acontecer, estaremos retrocedendo na luta pela igualdade, enfim, pelos direitos humanos. (CONTI, 2001, p. 91).

A jurista alerta ainda para os perigos da denominada genomania, quando alguns cientistas, com natureza determinista, conduzem experiências para sugerir intervenções em indivíduos humanos portadores de genes supostamente motivadores de condutas antissociais, tais como neuroses, psicoses, alcoolismo e até mesmo vícios em drogas.

Ainda no contexto do Direito como norma jurídica e da razoabilidade como princípio, é pertinente ressaltar exatamente que as oportunidades de plausibilidade e de sensatez devem permear a justa medida dos conflitos. É comum entre os juristas proclamarem que o Direito vem a ser uma certa razão dialética do razoável. Portanto, no que tange às manipulações do genoma humano, essa razoabilidade deve sempre ser considerada, na medida em que avançam vertiginosamente os progressos biotecnológicos e este tendem a interferir com inovações surpreendentes no cotidiano das pessoas, uma vez que consigo sempre trazem muitas esperanças, contudo também transportam em seu cerne muitos dilemas éticos, cujas sequelas necessitam de um certo grau de proporcionalidade.

Considerando tudo que foi exposto, é possível perceber que a deontologia, tal como um complexo de normas de condutas profissionais, estaria mais jungida ao campo moral do que ao ético. Estes códigos de posturas profissionais trazem consigo a percepção dos representantes das classes profissionais, no labor de suas atividades, quando atuam através de procedimentos que avaliam sejam moralmente aptos a satisfazer ocorrências singulares e típicas de suas atuações corriqueiras. É razoável crer que o juízo e a percepção ética dessa linha de conduta, caso concebida de maneira antecipada, justificaria a validade embutida naquele regramento profissional.

No contexto da filosofia moral, as prescrições deontológicas dos antigos códigos profissionais não apresentavam um vigoroso suporte ético que abrigassem os valores advindos do princípio da dignidade da pessoa humana ou ainda simetria

de relações entre os envolvidos, de maneira que traduziam apenas os costumes da época, embora estes também representassem justificações morais.

Há meio século atrás a expressão “bioética” era reputada como uma ponte para o futuro pelo bioquímico e oncologista estadunidense Van Renssler Potter que, antes desse ramo de conhecimento, utilizava métodos tradicionais que eram precários para o tratamento terapêutico dos seus pacientes. Nesse compasso, tornava-se forçoso recorrer a uma ética científica que fosse apta a sugerir novas soluções. Após o surgimento da bioética e a disseminação de sua existência e, ainda, aliada à moral sob a ótica da ética kantiana, como também ao princípio da dignidade do indivíduo humano, entre outras contribuições, os preceitos da bioética foram gradativamente assimilados pelos preceitos da deontologia. É nesse sentido que CONSTANTINO expressa sua reflexão

“(…) no exercício da medicina, torna-se impossível pautar a conduta apenas pelas normas do código profissional, pois alguns dos problemas que podem se apresentar nem sempre foram abordados. A reflexão sobre um conflito moral no exercício da profissão, realizada sob o referencial do código deontológico, será, provavelmente, uma visão míope e muito restrita da problematidade ética nele contida. Daí a necessidade da ética propriamente dita e dos seus conceitos de dignidade e autonomia (…)” (CONSTANTINO, et al., 2008, p. 262)

Foi nessa medida que, segundo a UNESCO (2007), as pesquisas biomédicas e a medicina assistencial incorporaram os padrões da bioética, cujos preceitos também foram admitidos em novos códigos deontológicos.

Na contemporaneidade, a humanidade se estabelece novamente ante o impasse que antagoniza a Ciência – considerada como poder realizar – e a Ética – ação de realizar ou não realizar o que se pode -, refletindo a inquietude que acompanha o ser humano desde a última revolução científica, havida na primeira metade do século XX. Ou seja, no momento em que os cientistas em biotecnologia se empenham em pesquisas que avançam assustadoramente no sentido das manipulações genéticas e até sobre a clonagem humana, em sentido inverso, cabe aos juristas a proposição de intervenções legais que, diante de uma relação dialógica, possam assegurar a preservação e proteção do nosso patrimônio genético e a manutenção da espécie, sem que, com isso, obstem os progressos científicos.

A bioética, como área de estudo interdisciplinar, se estabelece como critério para balizar as controvérsias morais e se firma como referência muitas vezes mais

conveniente que a deontologia tradicional, embora estes mesmos códigos já contemplem em seus textos, a gênese da bioética.

Ao se discutir sobre questões deontológicas, é preciso antes ressaltar sobre a relevância das experiências que envolvem seres humanos, como sujeitos de pesquisas para o cerne da bioética. Entretanto, é importante registrar que em nosso país, onde esse debate também aflora com intensidade, atualmente existem vários comandos normativos que primam pela proteção à dignidade do indivíduo como elemento central dos experimentos, mas essa realidade ainda não está tão presente em outros países, mesmo em alguns do denominado Primeiro Mundo.

3.3.1 Bioética preditiva e aprimoramento humano.

A bioética especulativa labora com a evolução das tecnologias presumidas do futuro, em sintonia com as atuais, refletindo e justificando que existe uma progressiva abreviação de distâncias entre ambas, de maneira a cogitar-se de um aumento de interferências em relação ao presente. Nesse sentido, seria prudente, desejável e necessário, do ponto de vista moral, simular uma perspectiva futura para uma atuação ética devidamente aplicada.

Embora a bioética seja organizada principalmente em torno de questões aplicadas na biomedicina (principalmente ética em pesquisa, ética clínica e uso e governança da biotecnologia), desde que a área se estabeleceu nos Estados Unidos aproximadamente há 50 anos, incluía um lado especulativo atraído pelo futuro tecnológico. Inicialmente, a bioética especulativa estava vinculada a possibilidades tecnológicas específicas como métodos artificiais de reprodução, clonagem humana e engenharia genética. No entanto, ao longo das últimas duas décadas, surgiu uma rubrica unificadora de melhoramento humano, ligando discussões especulativas que abrangem uma variedade de possibilidades tecnológicas, como produtos farmacêuticos, integração homem-máquina, engenharia genética e várias possibilidades incluídas no título de nanotecnologia.

O melhoramento humano tornou-se agora um tópico proeminente do discurso bioético, abrangendo não apenas possíveis tecnologias futuras, mas também uma seleção de tecnologias e práticas existentes, como medicamentos que podem melhorar o humor ou aumentar o desempenho em tarefas cognitivas ou físicas. Mesmo assim, os imaginários tecnológicos são essenciais para a maneira como o discurso é estruturado, para a verdadeira preocupação e motivação no sentido de abordar o aprimoramento humano de uma forma que se estenda bem para o futuro possível. Isso reside na ideia de que o presente pode ser entendido como um prelúdio para futuros em que tecnologias de aprimoramento muito mais poderosas existirão.

Nestes cenários, tecnologias de aprimoramento tornaram-se disponíveis podendo ampliar significativamente as capacidades humanas ou modificar tendências comportamentais em cenários que podem mudar a natureza dos relacionamentos íntimos, afetar a autocompreensão dos indivíduos ou perturbar configurações outrora estáveis do mundo social. São discussões sobre esses tipos de tecnologias possíveis

– caracterizadas como disruptivas ou transformadora e marcada por elevados níveis de incerteza técnica e social – que o biólogo e filósofo Ari Stick⁴⁵ (2017) denomina pelo termo “bioética especulativa”.

Para ele, uma vez que estas tecnologias futuras podem remodelar enormemente o eu e o mundo à medida que sabemos disso, algum tipo de intervenção ética proativa parece justificada – especialmente se a alternativa for permitir que a biotecnologia progrida sem o benefício de previsão ética. Por mais razoável que isto pareça, a lógica da especulação empreendedora da bioética não é clara. Quem estabelece o conteúdo desses futuros e por qual método? A intenção é fornecer orientação ética para o desenvolvimento de tecnologias ou para governar como elas são usadas quando chegam? O que acontece quando vinculamos questões éticas relativas às tecnologias existentes a possíveis desenvolvimentos tecnológicos? Como pode a bioética contribuir para uma arena já lotada de olhares especializados para o futuro tecnológico? São abordagens que motivam a presente discussão.

A bioética ganhou destaque na década de 1970, quando o público tornou-se cauteloso em deixar estas questões apenas ao critério de cientistas e médicos. No entanto, ao procurar estabelecer centros de investigação e garantir financiamento, a bioética não se posicionou como antagónica à ciência, mas como um esforço prático que poderia colaborar e ser útil para a biomedicina. Daniel Callahan, que no final da década de 1960 foi cofundador do Hastings Center, o primeiro grupo de reflexão sobre bioética, deixou isto claro na sua visão programática para a área:

A minha opinião é que a disciplina da bioética deve ser concebida de tal forma, e os seus profissionais tão treinados, que sirva directamente – independentemente do custo da elegância disciplinar – os médicos e biólogos cuja posição exige que tomem as decisões práticas. (Callahan, 1973, p. 73).

Como a investigação nas ciências da vida estava agora a atrair um público significativo, as necessidades dos biólogos iam além da tomada de decisões práticas e incluíam comunicar ao público que não se consideravam os únicos árbitros do futuro da humanidade.

⁴⁵ Bioeticista e filósofo contemporâneo Ari Schick, doutor em Filosofia pela Universidade de Michigan nos EUA e pós-doutor pela Universidade de Tel Aviv, Israel, especialista em Filosofia Moral e Bioética e em Filosofia judaica, autor da obra *Bioethics and the legitimation/ regulation of the imagined future*.

Schick (p. 22) relata que os futuros tecnológicos começaram a ocupar um lugar mais central na bioética a partir da década de 1990. A distância percebida entre o presente e o futuro começou a condensar-se e, com isso, as opiniões dos bioeticistas sobre quais as tecnologias que justificavam o aparato regulamentar começaram a avançar no tempo. O início do Projeto Genoma Humano (HGP) e do programa de pesquisa sobre Implicações Éticas, Legais e Sociais (ELSI) que o acompanha foi inquestionavelmente significativo neste sentido. O HGP continua a ser a maior iniciativa estratégica coordenada nas ciências da vida, trabalhando para o objetivo específico de sequenciar um genoma humano completo. A iniciativa de bioética que apoiou foi igualmente orientada para objetivos. O propósito do ELSI, tal como expresso por Eric Juengst, o seu primeiro diretor do programa, era “antecipar as consequências sociais da investigação do projeto e desenvolver políticas para orientar a utilização do conhecimento que produz” (Juengst, 1991, p. 71).

E continua Schick na mesma página, para este fim, o ELSI forneceu um montante de financiamento sem precedentes para a bioética prospectiva e a análise política sobre tecnologias genéticas (um subcampo logo batizado de “genética”), iniciando uma forma de bioética que era ao mesmo tempo prática e orientada para o futuro: na verdade, a bioética especulativa em modo regulatório. Esta nova “ética antecipatória” via as tecnologias e os cenários tecnológicos esperados como futuros já em construção, totalmente fundamentados em programas de investigação em curso e cada vez mais próximos de serem concretizados. Enquanto os imaginários discutidos na bioética profética⁴⁶ anterior tendiam a ser contestados e abertos a interpretações utópicas ou distópicas, a bioética antecipatória projetava intervenções regulatórias em futuros tecnocientíficos, prevendo a chegada de tecnologias que produzissem benefícios e poucos danos por meio do desenvolvimento proativo e da implementação de diretrizes éticas e mecanismos de supervisão.

O progresso tangível do PGH em direção ao seu objetivo definidor diminuiu continuamente a distância entre o presente e uma época futura que a conclusão do PGH iria lançar, uma época em que a engenharia genética seria finalmente possível. Estas expectativas extraordinárias produziram um perfil de risco

⁴⁶ Procura interrogar o significado social e cultural das práticas e tecnologias biomédicas, tais como os efeitos do aumento do controle sobre os processos biológicos na vida social e política e na condição humana em geral. Fonte: Ari Schick.

correspondentemente elevado (em grande parte em termos de consequências sociais negativas). Mesmo quando o HGP tentou gerir a percepção dos seus riscos através do programa ELSI, os aspectos mais especulativos da investigação genética apenas reforçaram a ideia de que as tecnologias genéticas eram inevitáveis, aproximavam-se rapidamente e eram susceptíveis de ter consequências de longo alcance para a sociedade.

O discurso atual sobre melhoramento humano inclui debates sobre melhoramento da genética, neuroética e nanoética sem estar preso a qualquer tecnociência específica (potencialmente decepcionante). Conforme Schick

Um imaginário indescritível, mas cada vez mais próximo, no qual várias tecnologias podem ser usadas para melhorar significativamente as pessoas física, cognitiva, emocional ou mesmo moralmente, é agora o substrato sobre o qual se baseia grande parte da bioética especulativa. (Schick, 2017, p. 25)

A gama de evidências que podem ser apresentadas para mostrar que o aprimoramento futuro é iminente, ou já está acontecendo, exige que nossa atenção seja alertada para um número crescente de locais onde a tecnociência vem sendo produzida e interpretada

Tomando emprestados os indicadores de cobertura que aparecem com tanta frequência na literatura sobre melhoramento humano, Schick assevera

(...) eu diria que o melhoramento humano entrou potencialmente numa fase em que existe como um discurso bioético autossustentável. Pode, portanto, ser imune às mudanças de sorte de qualquer programa de investigação biológica, nano ou neuro. Independentemente disso, pelo menos por enquanto, a desilusão com futuros especulativos no âmbito da bioética parece ter sido evitada. (Schick, 2017, p.25)

Ele relata que, após a criação do programa ELSI, a forma dominante de bioética especulativa tem sido antecipatória; isto é, a bioética regulatória foi aplicada às biotecnologias futuras esperadas. Embora a justificação para a ética antecipatória nem sempre seja explicitada, o raciocínio implícito por detrás dela é apelativo: ao se antecipar futuros desenvolvimentos tecnológicos e as suas ramificações sociais, pode-se estabelecer proativamente princípios governantes e diretrizes regulatórias para que as tecnologias futuras não excedam o controle de nossos julgamentos morais considerados e produzam efeitos sociais indesejáveis. E complementa:

Mesmo que não possamos prever todas as questões antecipadamente, podemos ver o suficiente do que estas tecnologias serão capazes de fazer para desenvolver abordagens que serão relevantes quando estes futuros chegarem. Em qualquer caso, qual é o mal em tentar? (Schick, 2017, p. 26)

Em suma, a ética antecipatória afirma ser útil ao preparar orientações éticas antes da chegada de futuras biotecnologias e ter poucas desvantagens significativas.

No cerne da ética antecipatória está uma conjunção de previsão e controle alinhada com a orientação estratégica da tecnociência. Quando um programa de investigação é visto como tendo um objetivo específico, tal como a capacidade de alterar o genoma humano, isto gera um futuro imaginado no qual esse objetivo será alcançado e se a tecnologia é segura e eficaz. Na visão de Schick (p. 27), a partir daí, pode-se imaginar utilizações prováveis da tecnologia e as suas consequências sociais, e depois avaliar quais as aplicações que são moralmente aceitáveis e quais as que não o são. O próximo passo será traduzir estas avaliações em diretrizes que possam ser implementadas quando a tecnologia chegar, para que seja controlada desde o momento em que é implementada pela primeira vez.

Na avaliação de Schick (p. 28), este projeto, embora aparentemente razoável, depara-se com o problema que está no cerne da previsão e avaliação tecnológica clássica: mesmo que fosse possível conseguir reunir o grau necessário de vontade política para promulgar vários regulamentos em antecipação a uma poderosa tecnologia futura, ainda assim seria impossível exercer um controle proativo sobre o futuro tecnológico porque não podemos prever com precisão o curso do desenvolvimento de uma tecnologia verdadeiramente revolucionária, muito menos as suas ramificações sociais. Portanto, segundo Schick, não se pode começar a controlar os efeitos sociais de uma tecnologia transformadora ou disruptiva antes de começarem a ocorrer seus efeitos, momento em que o grau de controle que pode ser exercido é muito mais limitado, conforme já previsto por outros pesquisadores.

Para ele, se o controle total não for possível, então talvez o objetivo de analisar futuros especulativos através das lentes da bioética regulamentar seja mais modesto. Em sua visão,

o envolvimento na ética antecipatória prepara-nos, ou aos nossos sucessores, para tomarmos decisões importantes que surgirão no futuro, elaborando modelos regulamentares apropriados e formulando princípios adequados, ou calibrando-nos para um estado de equilíbrio reflexivo que esteja em sintonia com as exigências desse futuro. (Schick, 2017, p. 26)

Ele aponta que Nicholas Agar, um bioeticista com opiniões bastante convencionais sobre o melhoramento, torna esta estratégia explícita:

É melhor ter princípios que abranjam situações que se revelam impossíveis do que não ter princípios para situações em que subitamente nos encontramos. Adquirir um seguro moral contra os muitos futuros diferentes que as tecnologias de melhoria podem criar exige que pensemos além dos limites da ciência actual. Precisamos de princípios para situações que poderão nunca ocorrer, mas cuja possibilidade não pode ser descartada dado o nosso actual estado de conhecimento. (Ágar, 2004, p. 34)

O filósofo judeu conclui que a necessidade de uma ética antecipatória baseia-se aparentemente na noção de que poderíamos “repentinamente” encontrar-nos com novas tecnologias que parecem totalmente formadas, momento em que estaríamos seriamente carentes de princípios à altura da tarefa de regulá-las.

Parece haver pouca consideração sobre a possibilidade de que abordagens formuladas com bastante antecedência não pudessem ter um desempenho melhor – e provavelmente teriam um desempenho pior – em comparação com aquelas desenvolvidas de forma incremental à medida que uma tecnologia é desenvolvida e implementada. Na opinião de Schick, para que a ética antecipatória funcione como o “seguro moral” que Agar deseja, as tecnologias previstas não precisariam apenas de se desenvolver aproximadamente como previsto. Além disso, precisaríamos de: (i) alcançar uma compreensão suficiente do contexto social futuro de uma tecnologia ainda não existente para oferecer uma análise ética útil; (ii) ter confiança justificável de que as pessoas futuras, apesar de viverem num ambiente tecnológico muito diferente, terão valores e crenças suficientemente semelhantes aos nossos para tornar os nossos julgamentos relevantes para eles; e (iii) têm boas razões para pensar que uma bioética incrementalista engajada e responsiva não funcionaria pelo menos tão eficazmente.

O mesmo filósofo acrescenta que a ideia de segurança moral, na verdade, parece fornecer apenas uma justificativa parcial para a ética antecipatória. É complementada pela preocupação de que as discussões públicas sobre novas tecnologias genuinamente novas e potencialmente desestabilizadoras possam ser politicamente controversas e divisivas. Nesse mesmo sentido, Agar oferece esse exemplo contrafactual:

Suponhamos que antes de 1997 [o ano em que a ovelha clonada Dolly ganhou as manchetes] tivesse havido um amplo debate sobre a clonagem humana, com contribuições de representantes de muitas tradições morais diferentes. Poderíamos agora ter alcançado algum tipo de consenso moral sobre os vários usos que a tecnologia deveria ter. (Ágar, 2004, p. 33)

Schick (p. 27) acrescenta que a ética antecipatória não se destina, portanto, apenas a salvar-nos dos potenciais efeitos nocivos das próprias tecnologias, mas também de debates públicos acalorados, mal informados e irracionais que parecem surgir sempre que a ciência levanta a possibilidade de alterar ou contornar aspectos da vida biológica humana tão essenciais à condição humana, tal como a conhecemos, raramente consideradas meramente contingentes. A esperança, aparentemente, é que se um número suficiente de especialistas em ética conversassem entre si com antecedência e apresentassem as suas conclusões ao público, eles poderiam esclarecer todas as questões relevantes de tal forma que quando a tecnologia chegar já teremos concordado sobre como usá-la – essencialmente o que Juengst tinha em mente para a engenharia genética de linhagem germinativa mais de uma década antes.

Isto também superestima o que um discurso antecipatório poderia realizar. As perspectivas de estabelecer um amplo consenso em relação aos usos de uma possível tecnologia futura profundamente controversa parecem remotas, embora a tecnologia exista principalmente como uma abstração. Schick lembra que aqueles que se opõem à tecnologia não a querem de todo (uma posição que não é intrinsecamente irrealista quando a tecnologia ainda não existe) e são ignorados por discussões sobre utilizações sancionadas e proibidas. Os especialistas em ética com essa inclinação podem debater os detalhes das aplicações apropriadas, mas na ausência de uma questão prática em questão não há incentivo para estabelecer um consenso. Entretanto, uma vez que a maior parte do público desconhece o que está a ser desenvolvido nos laboratórios de investigação, os órgãos reguladores não estão sob pressão para dedicar recursos ao desenvolvimento de diretrizes para possíveis tecnologias futuras e os legisladores também não têm motivos para investir capital político para o fazer.

Fundamentalmente, a ética antecipatória serve para legitimar expectativas porque aplica prematuramente o enquadramento discursivo da bioética regulatória. A bioética regulatória pode ser útil ao perguntar “o que fazemos com as tecnologias que já temos?”, mas transpor esta questão para o futuro (“o que faremos com as tecnologias que teremos?”) evita a questão de quais tecnologias deveríamos ter e por quê – as próprias questões relevantes para as deliberações sobre a direção da pesquisa tecnocientífica. Schick esclarece que o discurso regulatório está tão

impregnado de um sentimento de inevitabilidade tecnológica que ignora questões sobre a relação entre valores sociais, programas de investigação em curso e a conveniência dos imaginários que apontam para o futuro imaginado torna-se uma marca de realismo e pragmatismo. Para Schick (p. 28) “românticos, bioconservadores e neoluditas rabugentos protestam contra o futuro; bioeticistas pragmáticos lidam com isso”.

E ele chama atenção para o fato de que quanto mais pudermos modelar com precisão os efeitos das ações presentes no futuro, mais “reais” estes futuros se tornarão, limitando a nossa gama de escolhas racionalmente aceitáveis. Em muitos casos, isto é altamente desejável porque a crescente “realidade” do futuro obriga-nos a tomar medidas necessárias às quais, de outra forma, poderíamos resistir. O exemplo com o qual a sociedade está familiarizada hoje é o da modelização da relação entre as emissões de carbono e as alterações climáticas, que tem um impacto significativo nas atuais decisões sociopolíticas precisamente porque estas possibilidades de decisão podem elas próprias ser incorporadas no modelo.

Contudo, esclarece ele, na bioética antecipatória o futuro imaginado não é modelado como o resultado potencial de várias decisões presentes; muito pelo contrário: está desconectado do presente e não responde a ele. O modelo simula apenas as interações entre as tecnologias do futuro, os princípios éticos para o futuro e as escolhas sociais no futuro. Dentro do discurso antecipatório, os agentes não estão mais localizados no presente, mas transpostos para a simulação. O presente retrocede e a simulação se torna mais real. Conforme Schick

O futuro imaginado, agora imanente e transformado num modelo autocontido e manipulável, sobrepuja o presente real e “não deixa espaço para qualquer tipo de extrapolação ficcional” que nos permitiria expandir o espaço da agência presente, imaginando o futuro de outra forma. (Schick, 2017, p.30)

A bioética antecipatória transfere os agente do presente para um futuro imaginado que está fora do tempo, mas que exige a nossa atenção presente. Assim, os princípios éticos e as diretrizes desenvolvidas para esse futuro tornam-se ativos e, através deles, o futuro imaginado é manipulado e controlado. O futuro imaginado é assim transformado de uma simples previsão, uma promessa ou um imaginário sociotécnico numa simulação do futuro; um simulacro hiper-real de agência moral idealizada que desloca o agora inerte presente na imaginação moral. A função restante do presente é incorporar o futuro para alcançar uma nova forma preparatória

de agência que não esteja limitada pelas fronteiras epistêmicas normais que restringem a racionalidade.

Ao tempo em que vivenciamos momentos de incertezas quanto ao futuro da engenharia genética, valer-se da capacidade de antever e se adequar ao futuro parece ser essencial para que possamos assegurar que as eventuais mudanças não nos tragam transtornos desnecessários. Prever o futuro permite a indivíduos e organizações se predeterminarem de modo eficaz e eficiente para recepcionar as possíveis adversidades e aproveitarem as oportunidades que ainda virão.

Essa visão representa uma mentalidade concentrada em análises, envolve planejamentos e elaboração programada para enfrentar os cenários que poderão vir a ocorrer no porvir. Trata-se de ação proativa visando compreender predisposições presentes, identificando prováveis e viáveis aplicações de recursos necessários a partir desse diagnóstico e, desse horizonte, efetivar as medidas cabíveis e necessárias para um posicionamento favorável em razão das variações e transformações. Assim considerando, essa visão futurista compreende um arranjo que comporta a idealização, uma análise crítica e uma ação estratégica.

Uma exegese singular sobre essa visão futurista, nos permite supor algumas variáveis, tais como adiantar as mudanças necessárias, estar mais seguro para tomar decisões. Além disso, fomenta a resiliência, ao antever possíveis adversidades, além de uma programação para ações de sustentabilidade a médio e longo prazo.

Considerações finais

A filosofia é um campo de estudo que envolve um universo muito abrangente, sendo certo que está presente em todas as discussões que envolvem o ser humano e outros seres e se aperfeiçoa a partir de novos entendimentos sobre os valores e suas aplicações na vida prática. Ao longo do tempo suas contribuições têm sido relevantes para o aperfeiçoamento das relações entre as pessoas e seu entorno com os aspectos da natureza e das relações teológicas que se inserem no cotidiano dos indivíduos, ocupando um vasto território ainda a ser desenvolvido, conquanto tratar-se de uma dimensão que dinamiza os aspectos cognitivos da mente humana. Em cada área de atuação da filosofia, várias vertentes de pensamento são desenvolvidas e rotineiramente assanham novos desafios para a humanidade.

São, portanto, várias as áreas do saber filosófico que se multiplicam na medida em que novas concepções vêm à luz, aclamando uma dinâmica de funcionalidade interminável. Os pressupostos de grandes pensadores têm contribuído na formação moral dos indivíduos, alteram costumes e alimentam o corpo normativo do Estado, impondo um constante repensar do modelo vigente em qualquer tempo da História. No caso vertente, a análise recai sobre toda problemática dos avanços biotecnológicos, especificamente no que tange ao cenário que compreende a manipulação dos caracteres genéticos dos seres humanos. Tal preocupação, como já foi visto no bojo dessa pesquisa, remonta há muito na História da Humanidade, porém, os novéis avanços, que permitem a possibilidade de assunção de algo que pode ser qualificado como transumano, movimentam diversas áreas do conhecimento e impulsionam correntes de pensamento que, a partir de conceitos morais, tentam justificar o controle ou não-controle das pesquisas, a partir da ação do Estado.

Não obstante tratarmos das concepções morais que sustentam o embate entre liberais e bioconservadores, o sumo deste ensaio está calcado no quanto os efeitos da eugenia positiva poderá acarretar no âmago da dignidade da pessoa humana. O fato de existirem vertentes do pensamento liberal que advogam pela plena liberdade nas pesquisas eugênicas envolvendo seres humanos, não implica necessariamente que estejam diante de uma evolução que não caiba qualquer ingerência normativa, pois já foi observado no passado experiências nesse sentido que acalentavam dissabores injustificáveis para a humanidade, a exemplo da experiência nazista.

Ainda que pudéssemos aplicar apenas os elementos de pressupostos defendidos por Habermas para amparar nossas conclusões, opta-se nesse momento para fazê-la no confronto com as posições liberais, considerando que assim a força do contraditório se opera com mais lucidez para fluir as interpretações que se podem colher desse embate. O momento, assim, nos impõe por uma perspectiva onde as comparações entre as correntes de pensamento imbuem uma linha divisória - às vezes tênue, outras radicais -, mas que estão bem caracterizadas do ponto de vista moral e ético.

Em princípio convém destacar a defesa de Wolfgang Kersting quanto ao descompasso temporal entre as inovações no campo técnico-científico, onde a rapidez deste progresso tenderia a extrapolar reações sociais e regulamentos, desprezando as imposições morais da sociedade. Preocupa tal posição e parece típica de quem arrosta que a evolução, especificamente no campo da eugenia, tem a predisposição de invadir a seara da corporificação moral e pelo apelo à disponibilidade, se impor independentemente de uma aceitação social, o que comporta certo grau de cuidado, posto que o domínio de determinadas áreas que atingem diretamente a sociedade pode se configurar em um exercício de poder preocupante e autocrático.

Ainda sobre Kersting, diante de sua defesa obstinada pela liberação das manipulações genéticas que produzam futuros seres humanos providos de atributos físicos e mentais escolhidos pelos genitores à luz de seus desejos pessoais, observa-se que suas ideias se alinham a uma perspectiva liberal de mercado consumidor, onde a livre concorrência deve imperar, tendo os recursos das mutações genéticas como uma espécie de mercancia. A ânsia de gerar rebentos perfeitos do ponto de vista genético não pode ser capaz de ser seduzida pelas forças comerciais. Essa condição de instrumentalização da espécie parece ressignificar moralmente o indivíduo, desprezando sua autocompreensão enquanto pertencente a uma comunidade de iguais.

Kersting também defende uma ética da autonomia, sobrepondo a vontade dos pais na construção genética dos filhos, desprezando que haveria uma tendência a criar-se uma sociedade de desiguais. Indaga-se: como compatibilizar uma relação socialmente equânime entre pessoas tidas como “naturais” e os pós-humanos?

Sobre este filósofo liberal alemão também é possível distinguir o posicionamento habermasiano quanto a questão consequencialista entre eugenia positiva e as pretensões alheias à vontade do indivíduo programado. Em ambos os casos existe a possibilidade de distinguir referências consequencialistas, mas no caso dos liberais não se questiona se a intervenção genética seria correta ou incorreta, o que importa é perceber o quanto ela potencializa a liberdade de ação. Assim, a eugenia positiva somente se compatibiliza com os ideais liberais, caso não limite as perspectivas de livre arbítrio para a seleção das preferências tanto de vida, quanto de igualdade.

No que tange ao pensamento liberal de Ronald Dworkin, sua linha de raciocínio advoga total liberdade dos avanços científicos desprovida de qualquer possível ingerência limitativa extra, até mesmo da filosofia e sua análise deve sempre ser debatida e solucionada sempre dentro do ambiente científico. Segundo ele, o fator “ética” estaria presente tão somente para publicidade dos resultados obtidos, colocando, assim, total confiança na lealdade e imparcialidade dos cientistas. Convém, contudo, deter preocupação nesse posicionamento, dado que os impactos das inovações no campo da biotecnologia são relevantes e possivelmente não cuidadosamente medidos em consequências por seus criadores, além do que não coloca o debate na esfera pública das discussões que afetam a sociedade.

Quanto à intervenção do Estado para regular interesses na área da eugenia genética, Dworkin repele totalmente essa premissa, aduzindo que ele não poderia interferir no direito líquido e certo dos genitores no processo de reprodução, por se consubstanciar em um desejo de natureza privada, o qual poderia ser exercido, tutelado pela liberdade que os genitores têm de escolha e a paridade de condições entre os demais, num sistema de livre oposição estatal. Os liberais entendem que o feto ainda não se consumou como sujeito de direitos no mundo jurídico e das comunicações. Na contramão dessa hipótese, a linha tida como bioconservadora defende que haja ingerência estatal, tendo em vista a vulnerabilidade dos seres humanos nessa fase de vida.

Para Habermas a dignidade tem como pressuposto uma valoração essencial à pessoa humana, calcada no âmago de uma ética inerente à espécie humana, ao tempo em que alude às condições de simetria de participação com respaldo universal. Ela é intangível e não se apresenta como um bem que eventualmente o indivíduo

admita possuir ou deixar de ter sua posse. Tal como a vida da pessoa humana, ela não está disponível a outrem, justamente por tratar-se da vida de uma espécie humana. Assim, para Habermas, as biotecnias que se aperfeiçoam no sentido de construir um novo protótipo de indivíduo humano, aparentemente agridem toda rede de significados simbólicos que foram alicerçados no decorrer do tempo, de maneira a suscitar suspeitas e dúvidas para o futuro da espécie.

A despeito de toda elucubração desenvolvida pela vertente dos liberais, particularmente quanto a expectativa que se gera de suas teses sobre a capacidade de desenvolvimento que a sociedade poderia atingir com o advento de uma nova era de pós-humanos, quando poderíamos conviver em um mundo desprovido dos malefícios e das limitações físicas e intelectuais da atualidade, parece crível acreditar nos perigos que tais circunstâncias poderão decorrer para os homens. Torna pertinente ainda considerar que, como refletido por June Goodfield, até que ponto os avanços da livre eugenia poderiam abarcar, inclusive já prevendo experiências de combinações genéticas entre seres humanos e outros animais, criando-se novos seres híbridos, e em que conjunturas sociais tais circunstâncias provocaria no equilíbrio social. Para além disso, como controlar o império dos sentidos de poder atuando na supremacia de uns em detrimento de outros e desregulando tudo que já foi construído em nosso processo histórico. Prever a criação de novos seres dotados de novos valores e extirpados de outros tão comumente disseminados nos indivíduos desse momento histórico, entre eles o sentimento de compaixão, solidariedade, respeito, dentre outros, seria muito preocupante e imprevisível. Nesse contexto, não obstante se nos apresente argumentos em contrário, parece razoável inclinar-se aos pressupostos filosóficos defendidos por Habermas, sobretudo quanto à indisponibilidade da natureza dos humanos em confronto com a eugenia positiva, apesar de sua linha de pensamento sugerir um horizonte determinista de consequências.

Apesar disso, é também conveniente esclarecer que as pesquisas eugênicas não podem sofrer repulsa, a ponto de torná-las absolutamente inviáveis pois a liberdade da criação científica deve sempre favorecer o espírito de evolução e mesmo havendo regulação normativa, não produziria o abandono de seus pesquisadores. As pesquisas devem prosperar preservando a natureza humana ou produzindo elementos para fortalecê-la e mitigar os males que lhe ameaçam e erradicando

aqueles que continuam a atormentar o espírito das pessoas e sempre visando benefícios para a humanidade.

Ao adentrar nesta pesquisa com tantas informações sobre as preocupações com os efeitos da engenharia genética sobre a pessoa humana e divagando através das possibilidades, dos riscos e temeridades sobre as questões de melhoramento físico e intelectual do indivíduo, percebe-se o quanto é empolgante tratarmos dessa preocupação, seja do ponto de vista político, seja jurídico ou filosófico. O alcance das novas tecnologias, em uma expectativa de mudanças na pessoa e na sociedade nos conduz a refletir sobre a necessidade de um equilíbrio que satisfaça a evolução das biotécnicas e o aparato de controle que não permita que as adversidades que permeiam as preocupações bioconservadoras se tornem realidade. Insistir na defesa frenética e irrefletida de cada uma das correntes não parece ser o caminho mais salutar, inclusive das aflições e angústias que desafiam as concepções filosóficas da contemporaneidade. Pelo que se pôde perceber, não há nem mesmo por parte do pós-humanistas uma certeza de que as preocupações levantadas pela reação bioconservadora não possam se tornar uma realidade. Ao defrontar-nos com as vertentes aqui debatidas, e tentando-se estabelecer numa posição de neutralidade, percebe-se existir uma nuvem de incertezas e inquietações futuras, as quais, embora preocupantes, não parecem justificar concretamente os auspícios antecipados de barreiras coibitivas por parte do Estado, porém, também não soa razoável que o espírito de liberdade de criação dos pesquisadores não seja objeto de monitoramento oficial. A liberdade do exercício da criação que não presta contas à sociedade, obsta pela satisfação pública dos seus resultados e credita apenas ao seu núcleo laboratorial a publicidade dos seus intentos, o regozijo pessoal do reconhecimento estrito da comunidade científica e o deleite das investidas muitas vezes sombrias do mercado. Tudo isso merece, sim, uma atenção e uma responsabilidade por parte, tanto dos conselhos profissionais, da academia e dos órgãos públicos de exercício de controle e vigilância dessas posturas e sua conveniência com os aspectos morais e éticos que a sociedade, por sua força coativa, cobra dos seus partícipes.

No contexto da discrepância temporal entre a rapidez do poder de criação dos cientistas e o moroso exercício de controle do poder normativo sobre os resultados desses produtos, imagina-se que somente a força coativa das instituições que promovem a conduta no campo da bioética, seria o balizador que poderia conter

excessos. No caso, o poder legislativo conferindo força de coação aos institutos que promovem a bioética, sugerindo que estes possam harmonizar esse viés de desequilíbrio até que um regulamento formal venha a disciplinar a novidade. Talvez a conjugação com a bioética especulativa seja um caminho promissor.

O suporte de regulação normativa e ética se apresenta como um aparato sensível e mediador inteligente das evoluções da engenharia genética voltadas aos homens, podendo algumas tecnologias serem monitoradas com mais cuidados que outras, porém atuando com o exercício de razoabilidade, liberdade e atenção que o caso mereça. Obviamente que, ao se constatar que uma nova tecnologia tenha a faculdade de melhorar a qualidade de vida da pessoa, sem provocar-lhe danos e anomalias manifestas, não caberiam os efeitos coibitivos do Estado, embora, no caso, ainda resista o exercício do monitoramento. Noutra passo, àquelas que se apresentam como risco eminente, o monitoramento convém que seja reforçada numa regulação racional, conforme os preceitos morais que ajustem os interesses múltiplos, sobretudo aqueles amparados no senso comum da sociedade. É preciso compreender que mudanças radicais podem produzir efeitos improváveis de controle e que a sociedade do momento ainda não está efetivamente preparada para conviver e defrontar com situações inusitadas que poderiam ser geradas com o advento de uma nova ordem social provocadas pelos melhoramentos genéticos em alguns poucos cidadãos do futuro. Embora, em termos, alguns entendam que essas práticas biotecnológicas tendem gradativamente a aperfeiçoar as pessoas e suas relações sociais no futuro, ainda assim conflitam e podem desencadear em desníveis sociais condenáveis no campo da moral e da ética.

Por último, à luz de tudo que foi exposto, é pertinente que se busque sensibilizar a sociedade sobre os riscos decorrentes da utilização de experimentos com embriões humanos, máxime quanto as técnicas de aperfeiçoamento de capacidades e habilidades e a transposição de caracteres humanos para outras espécies, sem o devido controle normativo do Estado. Novas pesquisas deverão complementar e mesmo repudiar o conteúdo do presente estudo, porém parece coerente supor que quaisquer delas que versem sobre o genoma humano, devem utilizar-se sempre de condutas éticas como suporte para o melhoramento da nossa espécie.

REFERÊNCIAS

- AGAR, Nicholas. Liberal eugenics. PUBLIC AFFAIRS QUARTERLY, vol. 12, nº 2, 1998, pp. 137-155.
- ARENDT, Hannah. A condição humana. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- ÁVILA, Humberto. Teoria dos princípios: da definição à aplicação dos princípios jurídicos. 6. Ed. ampl. e atual. São Paulo. Malheiros.
- BERGSTEIN, Gilberto. *A informação da relação médico- paciente*. São Paulo: Saraiva, 2014.
- BARROSO, Luis Roberto. MERTEL, Letícia de C Velho. A morte como ela é: dignidade e autonomia individual no final da vida (Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Uberlândia, ano 2010). Disponível em <https://seer.ufu.br/index.php/revistafadir/article/view/18530/9930>
- BAYO, Ignácio F. "Armas biológicas, o novo pesadelo". In: Jornal do Brasil. Internacional. Rio de Janeiro: 1999.
- BOSTROM, Nick. Em defesa da dignidade pós-humana. Faculdade de Filosofia, Universidade de Oxford. Tradução: Brunello Stancioli (Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG), Daniel Mendes Ribeiro, Anna Rettore, Nara Pereira Carvalho. Ano: 2005.
- CALLAHAN, D., 1973. Bioethics as a discipline. The Hastings Center Studies (Report), 1(1), pp. 66–73. <http://doi.org/10.2307/3527474>.
- COMPARATO, Fábio Konder. Ética: direito moral e religião no mundo moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- CONSTANTINO C F, Barros J C R, Hirschheimer M R: Cuidando de crianças e adolescentes: sob o olhar da ética e bioética, Atheneu, São Paulo, 2008.
- CONTI, Matilde Carone Slaibi. Ética e direito na manipulação do genoma humano. Rio de Janeiro. Forense, 2001.
- CORRÊA, Maril. O Admirável Projeto Genoma Humano. In: Débora Diniz (Org.). Admirável Nova Genética: Bioética e Sociedade. Brasília: UnB, 2005. p. 45-71.
- DWORKIN, R. A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade: Martins Fontes, 2005.
- FELDHAUS, Charles. O Futuro da Natureza Humana de Jürgen Habermas: Um comentário. Revista Internacional de Filosofia da Moral, Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 309-319, 2005. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/20241/18613>.
- FELDHAUS, Charles. Natureza humana, liberdade e justiça: Um estudo a respeito da posição de Habermas acerca da biotécnica. 1ª ed. Curitiba. Ed. CRV, 2011.
- FERNANDES, Maurício. A religião e os limites da técnica: aproximações e distanciamentos a partir do pensamento de Jürgen Habermas. 2014. Disponível em <https://repositorio.ufes.br/handle/10/1112>.
- FERNANDES, Maurício. Sobre o conceito de técnica em Jürgen Habermas: traços de uma filosofia da tecnologia. Tese de doutorado. São Leopoldo, 2018.
- FLYNN, J. R. (2006a). O Efeito Flynn: repensando a inteligência e aquilo que a afeta. Em C. Flores Mendoza, & R. Colom (Orgs.). Introdução à psicologia das diferenças individuais (pp. 387-411). Porto Alegre: Artmed.
- FREIRE, Wescley Fernandes Araújo. Breves considerações sobre a relevância das imagens morais para a Biotecnologia. Rev. Interd. em Cult. e Soc. (RICS), São Luís, v. 5, n. 1, p. 39- 68, jan./jun. 2019
- FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano: consequências da revolução da biotecnologia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

GARVER KL, Garver B. The Human Genome Project and Eugenic Concerns. *Am J Hum Genet* 1994; (54):148-58.

GOODFIELD, June. *Brincando de Deus: a engenharia genética e a manipulação da vida*. Tradução Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia, 1994. 208 p. Tradução de: *Playing God: genetic engineering and the manipulation of life*.

GUERRA, Andréa. Do holocausto nazista à nova eugenia no século XXI. *Ciência e Cultura*, Campinas, v. 58, n. 1, 2006.

HABERMAS, J. *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*. Barcelona: Paidós, 2002.

HABERMAS, J. *Teoria do agir comunicativo*. Tradução de Siebeneichle, Flavio Beno. Ed. Martins Fontes. 2012.

_____. *O Futuro da Natureza Humana. A Caminho de Uma Eugenia Liberal?* Tradução de Karina Janine, Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2004.

_____. (2001a) *Escravidão genética? Fronteiras morais dos progressos da medicina da reprodução*. In, HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional: Ensaio político*. Portugal: LitteraMundi.

_____. (2001b) *Progreso Técnico e mundo social da vida*. In, HABERMAS, J. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Lisboa: Edições 70.

_____. *Entre naturalismo e religião*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HEIDEGGER, M. *Que é isto a Metafísica*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.

_____. *Carta sobre o Humanismo*. São Paulo: Abril Cultural, 1979. Coleção Os Pensadores.

_____. *Être ET Temps*. Paris: Gallimard, 1986.

HUXLEY, J. (1957), *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus.

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2006.

_____. *Hans. Memórias*. Madrid: Losada, 2005.

_____. *Hans. Ética, medicina e técnica*. Tradução de Fernando Cascais. Lisboa: Vega, 1994.

JUENGST, E.T., 1991b. The human genome project and bioethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 1(1), pp. 71–74.

JUNGES, José Roque. *Bioética perspectivas e desafios*. São Leopoldo: Unisinos, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução: Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian. 5ª ed. Lisboa. 2001.

_____. Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes e outros escritos*. (Textos filosóficos). Tradução: Paulo Quintela. Edições 70 Ltda. Lisboa. 2007.

KERSTING, W. *Liberdade e Liberalismo*. Trad. Luís Marcos Sander. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

MAI, L. D.; ANGERAMI, E. L. S. Eugenia negativa e positiva: significados e contradições. *Rev Latinoam Enfermagem*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 251-8, 2006.

MARTINEZ, Stella Maris. *Manipulação genética e direito penal*. São Paulo: IBCCrim – Instituto Brasileiro de Ciências Criminais, 1998.

MEDAGLIA FILHO, Plínio Vicente. "Alguns aspectos bioéticos no manejo do feto mal formado". In: *Medicina*. Conselho Federal. Brasília: setembro, 1998.

MELO, Helena Pereira de. *Manual de Biodireito*. Coimbra: Almedina, 2008.

METRO, Revista. Edição de 13/12/2022. Disponível em: Revista Metro, 22/12/2022. Disponível em <https://metro.co.uk/2022/12/13/artificial-womb-facility-is-a-glimpse-of-pregnancy-in-the-future-17926466/>.

MIGLIORI, Alfredo Domingues Barbosa; SCALQUETTE, Ana Claudia; LIMA, Cíntia Rosa Pereira de. BERSTEIN, Gilberto [coordenadores]. Dignidade da vida humana. Ed. LTR, São Paulo, 2010.

MORAES, Alexandre de. Direito Constitucional. 17. Ed. São Paulo: Atlas, 2005.

NERI D. On the concept of eugenics: preliminaries to a critical appraisal. Cad. Saúde Pública [serial online] 1999 Oct [cited 2000 May 31]; 15(1):[13 screens].

OLIVEIRA, Edmundo. Deontologia, erro médico e direito penal. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1998.

OLIVEIRA, José Sebastião de; HAMMERSCHMIDT, Denise. Genoma Humano: Eugenia e Discriminação Genética. Revista Jurídica Cesumar, Maringá, v.8, n. 1, p. 179-191, 2008. Disponível em: < <http://periodicos.unicesumar.edu.br/index.php/revjuridica/article/view/728/564>>.

ONU – Organização as Nações Unidas. Declaração dos Direitos da Criança. Disponível em: https://bvsm.s.saude.gov.br/bvs/publicacoes/declaracao_universal_direitos_crianca.pdf.

PICO DELA MIRANDOLA, G. Discurso sobre a dignidade do homem. Lisboa: Edições 70, 2006.

POMPERMAYER, F.C.L.; VILAÇA, M.M.; DIAS, M.C. Aprimoramento cognitivo: Técnicas e controvérsias. Portal de periódicos UFSC. *ethic@*, Florianópolis, v. 20, n. 1, 57-87. Abr. 2021. Disponível em <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/79915>

RAWLS. J. O liberalismo político. Tradução: Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo. 2 ed. Editora Ática. 1993.

REALE, Miguel, Lições preliminares de direito, 24 ed. São Paulo: Saraiva, 1998

ROCHA, Renata da. O direito à vida e a pesquisa com células-tronco: limites éticos e jurídicos. Rio de Janeiro: Campus Elsevier, 2008.

RUSS, J: Pensamento ético contemporâneo. Paulus, São Paulo, 1999.

SAMPAIO, Laura Cristina Ferreira. A existência ética e religiosa em Kierkegaard: continuidade ou ruptura? 2010. 180 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2010.

SANDEL, Michael. Contra a perfeição: Ética na era da engenharia genética. São Paulo: Civilização Brasileira, 2013.

SAVULESCU, J. The human prejudice and the moral status of enhanced beings: what do we owe the Gods?. In: SAVULESCU, J.; BOSTROM, N. (Eds.). Human enhancement. Oxford: Oxford University Press, 2009

SILVA, José Afonso da. Os princípios constitucionais fundamentais. Disponível em <https://core.ac.uk/download/pdf/79072948.pdf>

SILVA, Reinaldo Pereira e. Introdução ao Biodireito: Investigações político-jurídicas sobre o estatuto da concepção humana. São Paulo: LTr, 2002.

SCHICK, A. "Bioethics and the regulation/legitimation of the imagined future," in Imagined Futures in Science, Technology and Society. G. Verschraegen, F. Vandermoere, L. Braeckmans and B. Segaert, eds. (Routledge: 2017)

UNESCO: Report of the International Bioethics Committee of UNESCO (IBC) on Consent. Nairobi, 2007.

VALLS, Álvaro L. M. Da ética à bioética. Petrópolis (RJ), Ed. Vozes, 2004.

VAZ, Henrique C. de Lima. Antropologia filosófica. São Paulo: Loyola. 11ª ed., 2011

ZUBEN, N. A. V. Bioética e tecnociências: a saga de Prometeu e a esperança paradoxal. Bauru, SP: Edusc, 2006.