

UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E DA EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

QUÉTLIN NICOLE MEURER

A EUGENIA: UM ESTUDO A PARTIR DO CONTRAPONTO ENTRE A TEORIA  
BIOCONSERVADORA DE JÜRGEN HABERMAS E A TEORIA LIBERAL DE RONALD  
DWORKIN

CAXIAS DO SUL

2015

QUÉTLIN NICOLE MEURER

A EUGENIA: UM ESTUDO A PARTIR DO CONTRAPONTO ENTRE A TEORIA  
BIOCONSERVADORA DE JÜRGEN HABERMAS E A TEORIA LIBERAL DE RONALD  
DWORKIN

Dissertação de Mestrado apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Everaldo Cescon

Caxias do Sul

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Universidade de Caxias do Sul  
UCS - BICE - Processamento Técnico

M598e Meurer, Quétlin Nicole, 1982-  
A eugenia : um estudo a partir do contraponto entre a teoria bioconservadora de Jürgen Habermas e a teoria liberal de Ronald Dworkin / Quétlin Nicole Meurer. – 2015.  
71 f. : il. ; 30 cm

Apresenta bibliografia.  
Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2015.  
Orientador: Prof. Dr. Everaldo Cescon.

1. Eugenia. 2. Ciência - Filosofia. 3. Bioética. 4. Habermas, Jürgen, 1929-. 5. Dworkin, Ronald Willian, 1931-2013. I. Título.

CDU 2. ed.: 613.94

Índice para o catálogo sistemático:

1. Eugenia	613.94
2. Ciência - Filosofia	001.1
3. Bioética	608.1
4. Habermas, Jürgen, 1929-	1HABERMAS
5. Dworkin, Ronald Willian, 1931-2013	1DWORKIN

Catalogação na fonte elaborada pela bibliotecária  
Roberta da Silva Freitas – CRB 10/1730



## UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

*“A eugenia: um estudo a partir do contraponto entre a teoria bioconservadora de Jürgen Habermas e a teoria liberal de Ronald Dworkin”*

Quetlin Nicole Meurer

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 11 de dezembro de 2015.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Everaldo Cescon (orientador)  
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Paulo César Nodari  
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Keberson Bresolin  
Universidade Federal de Pelotas

**CIDADE UNIVERSITÁRIA**

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil

Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03 – CGCTE 029/0089530

## **AGRADECIMENTOS**

A minha família que sempre me incentivou a querer mais, especialmente a minha mãe e ao meu marido pelos cuidados amorosos com a Maria Eduarda, que me permitiram concluir a presente dissertação. E, também, a tia Maria Luísa F. Bampi, sempre disposta a ajudar.

Ao meu estimado orientador, Prof. Dr. Everaldo Cescon, minha admiração intelectual, pelo seu comprometimento com a docência, o meu obrigado por ter me aceito como orientanda neste trabalho, pelo suporte crítico, pela sua tranquilidade em meu auxílio e pela confiança de que eu chegaria ao final.

Aos demais professores, pelos ensinamentos transmitidos no decorrer do curso.

A nossa secretária do programa de Mestrado em Filosofia, Daniela Bortoncello, por sua presteza, sua amizade e pelas palavras de incentivo.

Por fim, mas não menos importante, aos colegas de curso pelos momentos de convivência.

É o nosso DNA que nos distingue das demais espécies e nos torna as criaturas criativas, conscientes, dominantes e destrutivas que somos.

James Watson

## RESUMO

A bioética, a genética e, em especial, a eugenia, tem suscitado grande interesse e preocupação das diversas áreas do conhecimento. Se por um lado as descobertas na área da genética possibilitam a descoberta de cura de determinadas doenças, por outro, leva à conseqüente preocupação sobre a ética das condutas humanas nessa área e a temida limpeza racial. Diante disso, o presente trabalho faz o contraponto entre a concepção bioconservadora de Jürgen Habermas e a concepção liberal de Ronald Dworkin, considerando os antagonismos de ambas as teorias sob o ponto de vista ético e moral. Após contextualizar o problema no horizonte filosófico, em primeiro lugar, são apresentados os argumentos habermasianos contra a eugenia liberal através da análise da obra *O Futuro da Natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* Explicitam-se os argumentos de Habermas em favor de uma ética da espécie a partir dos conceitos de igualdade, reciprocidade, autonomia, autodeterminação, dignidade, além da autocompreensão dos indivíduos como seres livres e iguais. Busca-se, portanto, reconstruir a estratégia argumentativa habermasiana. Posteriormente, criticam-se os argumentos bioconservadores de Jürgen Habermas, principalmente em relação à eugenia positiva (melhoramento humano) e ao fundamento de suas ideias em relação à compreensão normativa das relações humanas. Aborda-se o debate em torno da questão de pós-humanidade com apoio na teoria liberal de Ronald Dworkin, uma vez que tal estágio é considerado conseqüência da biotecnologia e perfaz um ponto crucial de discórdia entre ambas as teorias. O filósofo estadunidense firma a sua posição a favor de um direito à liberdade reprodutiva e, em conseqüência, favorável à submissão dos meios de melhoramento humano à liberdade de escolha individual. Assim sendo, este trabalho pretende fornecer elementos para que se constatem os limites da manipulação genética, de modo que cabe à moralidade e à ética preencher o vácuo do destino criado pela biotecnologia, tendo como fim a manutenção da espécie e da natureza humana.

**Palavras-chave:** Bioética; Eugenia; Jürgen Habermas; Ronald Dworkin.

## ABSTRACT

Bioethics, genetic and in particular, eugenics, have aroused great interest and concern in several knowledge areas. The discoveries in genetics make it possible to discover the cure of certain diseases, on the other hand, leads to consequent concern about the ethics of human behavior in that area and the dreaded racial cleansing. Thus, the present work is the contrast between the bioconservative design Jürgen Habermas and the liberal conception of Ronald Dworkin, considering the antagonism of both theories from an ethical and moral point of view. After contextualizing the problem in the philosophical horizon, first, they present the Habermasians arguments against liberal eugenics through the analysis of the work *The Future of Human Nature: towards a liberal eugenics?* It will explain the Habermas's arguments in favor of the ethics of the species from the concepts of equality, reciprocity, autonomy, self-determination, dignity, beyond the self-understanding of individuals as free and equal beings. Searching, therefore, to reconstruct Habermas's argumentative strategy. Later, criticizing the bioconservatives arguments of Jürgen Habermas, especially in relation to positive eugenics (human enhancement) and the foundation of their ideas in relation to the normative understanding of human relationships. The debate around the issue of post-humanity with support in the liberal theory of Ronald Dworkin, as this stage is considered a result of biotechnology and makes a crucial point of disagreement between the two theories. The American philosopher picks a side in favor of the right of reproductive freedom and, consequently, in favor of the submission of the means of human improvement to freedom of choice. Therefore, this paper aims to provide elements for which they verify the boundaries of genetic manipulation, so that it is up to morality and ethics to fill the vacuum of fate created by biotechnology, taking aim at maintaining the species and the human nature.

**Keywords:** Bioethics; Eugeny; Jürgen Habermas; Ronald Dworkin.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 HABERMAS, O BIOCONSERVADORISMO E A EUGENIA.....	13
1.1 Diferença entre ser um corpo e ter um corpo.....	15
1.2 Natureza humana: encantamento versus desencantamento .....	19
1.3 Eugenia negativa e eugenia positiva: definições habermasianas .....	22
1.4 Autodeterminação.....	28
1.5 Dignidade humana e dignidade da vida humana.....	32
1.6 Questões de direito a serem regulamentadas. ....	37
1.7 Leve apreciação crítica do pensamento habermasiano.....	41
2 O CONTRAPONTO DE RONALD DWORKIN À TEORIA DE JURGEN HABERMAS DE UMA ÉTICA DA ESPÉCIE. ....	43
2.1 Ronald Dworkin: a igualdade e a liberdade.....	46
2.2 Escolha e acaso.....	49
2.3 A questão social.....	55
2.4 O que seria brincar de Deus? .....	57
2.5 As questões legais.....	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	64
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	69

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa insere-se na bioética e na filosofia moral e versa sobre o tema da proteção ao patrimônio genético individual e coletivo por se tratar de uma questão ética. Está fundamentada no direito à identidade genética da pessoa humana, por sua natureza, e na proteção da integridade do patrimônio genético, em benefício das futuras gerações e em respeito à autonomia e autodeterminação do sujeito. O interesse pela investigação procede do fato de que não obstante o extraordinário avanço das pesquisas biotecnológicas, estas trazem situações complexas que requerem definições, em prol de uma proteção da vida humana e sua essência enquanto espécie, a fim de não comprometer e modificar o ser humano a ponto do futuro biológico do homem se tornar uma questão social.

O projeto genoma humano desencadeou uma série de discussões internacionais a respeito da evolução das pesquisas genéticas, seus limites e sobre os princípios basilares a serem respeitados na sua implementação. Com o genoma decifrado, a comunidade científica e a sociedade vislumbraram a possibilidade de cura de inúmeras doenças. Entretanto, surge a questão relacionada à modificação genética para o bem comum ou para a eugenia.

Nesse sentido, discute-se o fato de que o progresso científico pretende deixar o discurso ético para trás. A ciência e a tecnologia têm buscado alternativas para a evolução com a finalidade de tornar o ser humano mais apto geneticamente. As pesquisas na área da vacinação até a clonagem permitem uma discussão por parte da sociedade acerca dos problemas relacionados. Se por um lado as descobertas na área genética possibilitam a cura de determinadas epidemias que assolam ou assolaram a sociedade, tais como a peste negra, por exemplo, por outro, possibilitam a tão temida limpeza racial. O tema da eugenia, especialmente as suas implicações, tem suscitado grande interesse e preocupação filosófica, agregando-se às preocupações de profissionais de diversas áreas como bioética, genética, saúde, direito, filosofia, sociologia, além de diversos outros segmentos.

Podemos afirmar que a ciência e a técnica avançam sobre tudo que diz respeito aos homens e têm se convertido em um problema central e premente da existência humana. A princípio, a tecnologia parece ser dotada somente de atributos positivos. Porém, faz-se necessária uma ética da tecnologia, ou seja, de uma responsabilidade humana sobre as condutas relativas à mesma, em especial, à manipulação genética. Se a ética, em geral, ocupa-se do que é correto ou mesmo incorreto na conduta humana, a ética aplicada trata das questões relevantes para a humanidade. A eugenia tornou-se uma questão social a fim de que o gênero humano não sucumba a destruição. A diversidade genética enquanto um fenômeno natural e

social que constitui o humano deve ser pensada com o intuito de proteger o ser humano não coisificá-lo bem como para que não fique em risco diante de uma eugenia liberal.

Quando pensamos em ciência, imaginamos que deve ser produzida por si mesma, que se basta como meio e fim. Isso porque a técnica moderna tem objetivos pré-fixados e é dialética, ou seja, o mesmo elemento pode ser causa e efeito ao mesmo tempo, o que torna o processo infinito. Por isso, a ciência pode se tornar uma ciranda viciosa, com objetivos apenas financeiros. Diante de tais fatos, o pesquisador deve ter clareza de sua responsabilidade pelos resultados que gerar.

Pode-se afirmar, assim, que a evolução das ciências e da técnica trouxeram a possibilidade de fazer manipulações de genes a ponto de modificar e reinventar a espécie humana. Surge a potencialidade de se criar uma raça livre de anomalias ou doenças indesejáveis. Entretanto, o homem deste século ilude-se ao deslumbrar-se com o progresso científico. Ele acredita que a tecnociência e mesmo a eugenia criaria uma sociedade mais feliz e uma vida melhor. Porém, não se pode afirmar que pesquisas com a propaganda do bem-estar humano estão livres de suspeitas mercadológicas, políticas, sociais e mesmo raciais. A promessa de uma comunidade feliz acaba por ser o modo de persuasão a favor da política da pesquisa com o genoma humano. Essas pesquisas, contudo, em geral, têm um caráter meramente lucrativo com resultado final pouco voltado ao social. Uma vez que a qualidade de vida deveria ser o objetivo perseguido pela ciência, as invenções tecnológicas devem ser proporcionadas a todos os indivíduos, maximizando o princípio da igualdade. Isso não ocorre com a eugenia, principalmente com a eugenia positiva. Além disso, mesmo que a eugenia pudesse beneficiar toda a comunidade, independentemente da classe social, temos o problema da autonomia, da autodeterminação e da perda da essência do ser humano.

Ficam evidentes, portanto, as questões éticas vinculadas às possibilidades de ação na área da engenharia genética: é permitido ou indicado identificar as doenças hereditárias de um ser humano? Pode ser defendida a utilização de exame gênico antes do nascimento? Quais são as consequências de o homem tornar-se geneticamente transparente? Existe um direito ao desconhecimento genético? Que limites devem ser fixados às pesquisas na área da engenharia genética? Todas essas questões remetem a uma questão ética principal: que critério ético-normativo utilizar para discriminar os casos de intervenção genética permitidos, mas não prescritos, dos proibidos, a fim de fundamentar uma intervenção genética moralmente justificável? Todos esses questionamentos, de uma forma ou de outra, serão discutidos ao longo deste trabalho.

A pesquisa se dará através de referencial bibliográfico. Faremos uma análise

interpretativa a partir da leitura das principais obras e de artigos de pesquisadores da área, que fornecem teses importantes para a compreensão e a reflexão dos principais conceitos de conduta ética. Após, utilizaremos a pesquisa bibliográfica para análise comparativa entre os argumentos favoráveis e que, em contrapartida são desfavoráveis, à eugenia. Adota-se, assim, o método analítico, hermenêutico e dialético, pois além de demonstrar dedutivamente os argumentos em resposta ao problema de pesquisa, também são confrontados, mediados e interpretados segundo critérios éticos e morais.

Desta forma, a presente pesquisa objetiva analisar as práticas eugênicas modernas a partir das diferenças argumentativas das teorias de Jürgen Habermas e de Ronald Dworkin, com a finalidade de fazer um contraponto entre elas. Sendo o primeiro um autor considerado bioconservador e o segundo um liberal, o que evidencia os pontos de vista opostos entre eles.

No primeiro capítulo, analisa-se a obra *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?*, o objetivo do mesmo é de firmar um ponto de vista a partir da posição habermasiana dos conceitos de igualdade, simetria, reciprocidade, autonomia, autodeterminação, dignidade, além, é claro, da definição de natureza humana enquanto seres da nossa espécie. Apresentam-se os argumentos expostos por Habermas em favor da tese da indisponibilidade da natureza humana no âmbito da eugenia, principalmente no que se refere à eugenia positiva. Neste contexto, inicia-se o capítulo com a diferença entre ser um corpo e ter um corpo, passando-se pela abordagem do encantamento e desencantamento da natureza humana. Para melhor compreender o pensamento do autor explica-se a diferença entre eugenia negativa e eugenia positiva através das definições habermasianas. Além disso, fez-se necessária a abordagem de algumas questões de direito a serem regulamentadas. Tendo em vista que qualquer teoria possui alguns pontos nevrálgicos, há uma breve apreciação crítica do pensamento habermasiano.

Já em um segundo momento, ou seja, no capítulo seguinte, confrontam-se os antagonismos presentes nos conceitos bioconservadores de Jürgen Habermas com os conceitos liberais de Ronald Dworkin, em que se avalia se a intervenção genética é justificável sob ponto de vista ético e moral. Dworkin aborda temas como liberdade e igualdade, bem como as questões sociais benéficas expostas pela eugenia. Não estaríamos brincando de Deus ao transpor a barreira entre a escolha e o acaso no âmbito genético. Bastaria apenas definir questões legais, de regulamentação da prática eugênica.

Salienta-se que apesar de diversos autores discutirem a questão, Habermas possui uma obra dedicada exclusivamente ao tema, abordando-o pontualmente sob o ponto de vista do manipulado e sua dignidade enquanto ser da espécie humana. Por outro lado, a escolha de

Ronald Dworkin para contrapor a teoria de Habermas foi realizada em virtude do mesmo ser um filósofo liberal que busca evitar a tomada de decisões fundamentada na preferência pessoal em detrimento da racionalidade. Ao mesmo tempo, suas reflexões sobre a filosofia moral e a filosofia política o fizeram um intelectual reconhecido. Como liberal, aborda os princípios relacionados aos direitos fundamentais e individuais a partir de uma dimensão moral e política. A igualdade é um dos princípios considerados mais relevantes em sua teoria e que também baliza muitos de seus posicionamentos com relação a questões sociais e éticas.

## 1 HABERMAS, O BIOCONSERVADORISMO E A EUGENIA

Neste primeiro capítulo serão abordadas questões relativas ao pensamento habermasiano a respeito das modificações genéticas, em especial, a eugenia. Cabe ressaltar que algumas questões podem ser consideradas hipotéticas, pois dependem de certo progresso científico ainda não alcançado. Na obra *O Futuro da Natureza Humana: A caminho de uma eugenia liberal?*, o autor questiona-as pontualmente, o que servirá de base para o capítulo.

Habermas (2010), na obra supracitada, contrapõe os possíveis usos da engenharia genética: a cura de determinadas doenças versus a escolha consumista de traços da aparência e personalidade desejáveis pelos progenitores. Para firmar seu ponto de vista, o filósofo discute conceitos como igualdade, reciprocidade, autonomia, dignidade, além da natureza humana enquanto seres da espécie. Habermas põe em realce a necessidade de uma ética da espécie. Todas essas questões serão abordadas ao longo deste capítulo a fim de entender porque este filósofo é tido como bioconservador.

Abordando-se inicialmente o conceito de sociedade, pode-se afirmar que, segundo o autor, primeiramente se buscava o que era uma vida correta por modelos postos pela religião ou mesmo pela metafísica. Com a transformação social da família e o liberalismo político, que reage ao pluralismo ideológico e à individualização dos estilos de vida, tais mudanças põem um ponto final nessa evolução com base na religião, dando início ao que podemos chamar de evolução liberal com vistas, também, ao social. Nesse sentido, Habermas (2010) afirma:

A “sociedade justa” deixa ao critério de todas as pessoas aquilo que elas querem “iniciar com o tempo de suas vidas”. Ela garante a todos uma mesma liberdade para desenvolver uma autocompreensão ética, a fim de formar uma concepção pessoal da “boa vida” segundo capacidades e critérios próprios. (HABERMAS, 2010, p. 5, grifos do autor).

Segundo Habermas (2010), a filosofia prática não renuncia totalmente a reflexões normativas. Ainda se limita, por muitas vezes, a questões sobre justiça. Entretanto, é imprescindível elucidar o ponto de vista moral para a adoção de critérios de julgamento das ações, a fim de se estabelecer o que é bom para o indivíduo em particular e, ao mesmo tempo, de interesse de todos. Argumenta o filósofo: “À primeira vista, a teoria moral e a ética parecem se deixar guiar pela mesma pergunta: ‘o que devo fazer, o que nós devemos fazer?’” (HABERMAS, 2010, p. 5)

No entanto, esse “dever” não tem a conotação kantiana. O dever de Habermas diz respeito ao que devo fazer por mim, na primeira pessoa, e que, posteriormente, poderá

beneficiar a coletividade. Importante se torna saber quem somos e quem queremos ser pois temos liberdade para essa escolha de concepção de “boa vida”. Essa pergunta não é respondida da mesma forma por todas as pessoas e, sem sombra de dúvidas, depende do contexto. Por isso torna-se difícil uma resposta universal e definitiva. Contudo, as convicções condicionam efetivamente a vontade quando se encontram inseridas numa autocompreensão ética que coloca a preocupação com o próprio bem-estar a serviço do interesse pela justiça.

Ao elaborar sua teoria, Habermas cita Kierkegaard como o primeiro a responder questões éticas sobre o fracasso ou o êxito da própria vida, tendo como base o conceito de “poder ser si mesmo”, com formalismo que proíbe proteção em relação às questões éticas propriamente ditas. O importante resume-se ao prazer desejado e ao momento. O indivíduo, desta maneira, preocupa-se essencialmente consigo mesmo. Nesse sentido, segundo Habermas (2010, p. 09) o homem recobra a consciência de sua individualidade e de sua liberdade. Ao se emancipar do enraizamento inicial de agir conforme padrões preestabelecidos, ganha um distanciamento de si mesmo que lhe permite uma continuidade e uma transparência da própria vida que o torna capaz de adotar determinadas responsabilidades em relação aos próprios atos e de compromisso com seus semelhantes.

Assim, “toda a atenção se destina sobretudo à estrutura do poder ser si mesmo, ou seja, à forma de uma auto-reflexão ética e a uma escolha de si mesmo, determinada pelo interesse infundável em que o projeto de vida tenha êxito”. (HABERMAS, 2010, p. 10). Para ter êxito, avalia criticamente se está agindo de forma a se tornar o que realmente é ou o que gostaria de ser. Em decorrência disso, tudo o que é estabelecido por essa liberdade de não seguir padrões pré-estabelecidos pertence a esse sujeito, não pelo seu livre arbítrio, mas por ser o “redator” das coisas que vive<sup>1</sup>.

Na concepção de Habermas (2010), enquanto basearmos a moral apenas no conhecimento humano para critério de investigação de si, como faz Kant, não haverá motivação para praticarmos os julgamentos morais que fazemos. Por isso, concorda com

---

<sup>1</sup> Segundo Kierkegaard (*apud* HABERMAS, 2010, p. 11 e p.17) também responsável perante Deus. O autor está convencido de que a forma de existência ética, produzida a partir do esforço próprio, só poder ser estabilizada na relação do fiel para com Deus. Para Habermas Kierkegaard não chega a combater o sentido cognitivo tanto quanto o equívoco intelectualista da moral. Se a moral pudesse impulsionar a vontade do sujeito cognoscente mediante apenas bons argumentos, não se poderia explicar aquele estado de desolação que o crítico da época de Kierkegaard sempre volta a apontar e que se refere a uma sociedade esclarecida do ponto de vista cristão e convencida da infalibilidade de sua moral, mas profundamente corrupta. Este último usa a palavra pecado e não culpa, porém com a mesma significação. Isso se deve ao fato de que, ao interpretar a culpa como pecado, podemos perceber o quanto necessitamos de uma absolvição a fim de reestabelecer a ordem afetada pelas manipulações genéticas, bem como a integridade da possível vítima. Por isso, em Habermas (2010, p. 12) somente essa promessa de salvação constitui a ligação motivadora entre uma moral incondicionalmente exigente e a preocupação consigo mesmo.

Kierkegaard.

Deste modo, as situações de desenvolvimento e mudanças em que nos encontramos hoje são de que as novas biotecnologias ampliam as possibilidades de ação humana já conhecidas abrem campo para novas intervenções no corpo que repercutirão na vida e na natureza huma. Isso porque essas intervenções que alteram o corpo acabam por alterar a concepção que se tem do corpo, ou seja, da subjetividade do sujeito sobre si mesmo. Para melhor compreender a teoria habermasiana, se faz necessário começar a análise pela compreensão da dualidade existente entre *Körper e Leib*.

### 1.1 Diferença entre ser um corpo e ter um corpo

Há mais de duas décadas tem-se discutido, principalmente na Alemanha, a diferença entre o que é ser um corpo (em alemão: *Leib sein*) e o que é ter um corpo (*Körper haben*). Essa distinção conceitual, apesar de ser atribuída, muitas vezes, a Merleau-Ponty, foi realizada pelo antropólogo filosófico Helmuth Plessner. Ele introduz a distinção em um ensaio de 1925, escrito em colaboração com o pesquisador comportamental holandês Frederick Jacob Buytendijk. Segundo Krüger (2010, p.258) é surpreendente que Plessner propôs esta distinção por meio século, sem nunca conseguir chegar a uma espécie de explicação didática disso. Em primeiro lugar, para Plessner, e ainda hoje, a questão decisiva relativa à distinção entre *Körper* e *Leib* é: De quem e para quem esta distinção é feita? A distinção, na visão de Plessner, só faz sentido para pessoas que ocupam um lugar na vida, e não aquelas acima dela (entidades divinas) ou os que estão abaixo dela (animais puramente instintivos). Além disso, Krüger explica que para Plessner:

a comparação antropológica deve ser executada não apenas verticalmente, isto é, através da comparação de formas de vida humanas e não humanas, mas também horizontalmente, ou seja, dentro das socioculturas de *Homo sapiens* ao longo da história. Claro, as três categorias de "Corpo" (*Körper*), "organismo vivo" (*Leib*), e "pessoa" não significam três distintas entidades no sentido ôntico. Estamos em vez confrontados aqui com uma distinção entre os vários modos em que a vida de uma pessoa é levada. (KRÜGER, 2010, p. 260, tradução nossa).

Apesar de ser ponto de discórdia, a metodologia no desenvolvimento da distinção entre *Leib* e *Körper* leva em conta processos fenomenológicos, hermenêuticos, e mesmo a dialética, ou tipo transcendental. Plessner contrasta o corpo vivido (*Leib*), com o corpo (*Körper*), através de fenômenos que as pessoas desfrutam de imediato, de forma direta, e, em parte, de modos arbitrários de acesso. O *Körper* é disponível apenas por meio de mediação e desvios indiretos, por exemplo, por meio de terapia, da experiência, ou da reflexão. O corpo

vivido (*Leib*) sintoniza-se direta e imediatamente ao seu ambiente no seu modo de aparência. Descobrir suas dimensões corpóreas (*Körper*), no entanto, exige os desvios acima mencionados, laboratório, trabalho, experimentos e de mediação. Por essa razão um dualismo psicofísico necessariamente não pode dar conta da unidade do eu e do organismo. Diferentemente do animal de organização superior que é seu *Körper* e tem esse corpo também como *Leib*, o homem é o seu corpo enquanto *Leib* e tem-no simultaneamente enquanto *Körper*. Por isso, o organismo se manifesta com um duplo aspecto segundo Honnfelder (1998) como corpo enquanto *Leib*, que forma uma unidade indissolúvel com o eu e como *Körper* que pode ser utilizado como ferramenta e, nesse sentido servir para intervenções genéticas.

Assim, segundo Krüger (2010), se pudéssemos tirar uma conclusão geral de tudo isso, não seria de um novo dualismo. Seria que só através da integração destes dois modos há formação comportamental, ou seja, física e psíquica. A forma de tal integração, para Krüger (2010, p.263) deve ser determinada numa base individual: “Todos riem, mas cada pessoa ri de forma diferente. Todo mundo chora, mas cada pessoa chora diferente”. Assim, Plessner entende haver duas direções no comportamento humano: uma a partir de dentro para fora, indo para o ambiente circundante e, por outro lado, outra a partir do exterior e do exterior de volta para dentro, entrelaçadas no espaço e no tempo. Assim, quando Plessner introduz a ideia de uma pessoa e sua comparação vertical com formas de vida não-humanas, ele o faz da seguinte maneira:

(...) uma pessoa experimenta a si mesma a partir do lado de fora como tendo um corpo (*Körper*) como outros organismos. Ela pode ter um corpo na medida em que ela participa das práticas de mediação e reflexão no mundo externo. Uma pessoa tem um corpo, na medida em que ele pode servir como representante dela, que é intercambiável com ele ou até mesmo pode ser substituído. No entanto, uma pessoa se mostra igualmente para o interior como viver como um corpo (*Leib*), isto é, como existente no ou através deste corpo vivo. Na medida em que ela vive como e através do *Leib*, este não pode servir como seu representante et nunc, nem são os dois intercambiáveis, nem pode substituí-la. (...) Uma coisa não tem o corpo vivido no mundo exterior com tem um corpo. Ele é bastante experiente (*erlebt*) e viveu (*gelebt*) aqui e agora no mundo interior da pessoa. Assim tempo vivido ou a viver é irreversível para ela que vive, como Plessner enfatiza repetidamente contra todas as tentativas de substituir tempo vivido com o tempo corpóreo. (KRÜGER, 2010, p. 267, tradução nossa).

Observa-se, ainda, que nesse mesmo sentido, Husserl criticou o dualismo mente-corpo, entendendo que somos um corpo e não que temos um corpo. (BARCO, 2012). Também parte da diferença etimológica entre *Leib* (nosso próprio corpo) e *Körper* (corpos inanimados) existente no idioma alemão: o primeiro possui vontade própria, animação e sensibilidade; o segundo, não.

O que nos interessa, neste momento, é o *Leib* e o sentido que o torna mais que uma mera coisa. Como explica Barco (2012, p. 4), “o corpo funciona passivamente, percebe a si próprio e fornece os dados para sua própria constituição e, enquanto algo transcendente, não deixa de ter uma multiplicidade de aparências correspondente”. Na teoria de Husserl, o amínico e o corpóreo mostram-se juntos e, conseqüentemente, simultâneos. É uma unidade psicofísica. O corpo visto como matéria é inseparável de sua consciência, sendo o primeiro, responsável pela constituição material e o segundo, pela intuição do primeiro. Nesse sentido, nosso corpo é que nos possibilita toda a experiência com o mundo que nos cerca: “a praxis do Eu no mundo, e de fato uma proto-práxis [Urpraxis] que é co-fundante e funciona de antemão para todas as outras práxis” (HUSSERL, *Husserliana XIV*, p. 328, *apud* BARCO, 2012, p. 7). Isso porque o “eu” só se manifesta no mundo pelo *Leib*, através de um ato que poderia ser visto como de autoconsciência:

A característica distintiva do Leib como campo de localização é pressuposição para suas seguintes características que o distinguem de todas as coisas materiais. Particularmente, é precondição para o fato de, já tomado como Leib (nomeadamente, como a coisa que tem um estrato de sensações localizadas) é um órgão da vontade, o único objeto que, pela vontade do meu Eu puro, é imediatamente e espontaneamente movimentável, e é um meio para a produção mediada de movimentos espontâneos em outras coisas (HUSSERL, *Ideas II*, §38, p. 151-152, *apud* BARCO, 2012, p. 10).

Assim, podemos afirmar que todas as possibilidades do ser humano são dadas pelo seu corpo (*Leib*). Se o corpo não pode, o “eu” também não poderá. Para Krüger, 2010, o homem não se sustenta a si mesmo para ser alguém que poderia ou pode ter que assumir o papel de Deus. Cada pessoa deve vir a modificar ou criar a si mesma vivendo.

Diante disso, surge a preocupação com a autocompreensão dos sujeitos em relação ao modo como desejarão utilizar as novas descobertas da biotecnologia: se de maneira autônoma, segundo considerações que possuem pela formação democrática da vontade, ou de maneira arbitrária, tendo em vista preferências subjetivas, que serão possíveis de realização tendo em vista um mercado de consumo. Habermas defende que:

não se trata de uma atitude de crítica cultural aos avanços louváveis do conhecimento científico, 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, 2010, p. 18).

Essa preocupação se deve ao fato de o ser humano ter a tendência ao exagero. Não seria diferente ao poder escolher as características de seus descendentes, por suas preferências subjetivas. Logo, precisamos considerar a possibilidade de intervir no genoma humano como uma liberdade que precisa ser normativamente regulamentada, a não ser que entendamos que

essas preferências subjetivas não precisem de nenhuma autodelimitação, que os sujeitos serão capazes de se autogerirem e não ultrapassarem os limites dessas manipulações. Ele esclarece que normatividade deve aproximar-se da nossa consciência implícita em nossas atividades e pensamentos cotidianos com a finalidade de nos considerarmos autores de nossa própria história e responsáveis pelo que fazemos e dissemos.

Inicialmente nossas condições biológicas escapavam de qualquer intervenção, o que podemos considerar como apropriação de si mesmo e responsabilidade própria, ou seja, sem responsabilidade de terceiros sobre o que definitivamente escolhemos ser, o “ser si mesmo”. Hoje, o que a genética nos mostra é algo totalmente diferente. Podemos manipular duas seqüências diferentes de cromossomos e estas podem desencadear algo imprevisível. Assim, no momento em que pudermos dominar as manipulações genéticas:

(...) essa contingência discreta revela-se como um pressuposto necessário para evidenciar o poder ser si mesmo e a natureza fundamentalmente igualitária das nossas relações interpessoais. Com efeito, um dia quando os adultos passarem a considerar a composição genética desejável dos seus descendentes como um produto que pode ser moldado (...) eles estarão exercendo sobre seus produtos geneticamente manipulados uma espécie de disposição que interfere nos fundamentos somáticos da autocompreensão espontânea e da liberdade ética de uma outra pessoa. (HABERMAS, 2010, p. 19).

Isso resulta no não estabelecimento de limites entre pessoas e coisas, conforme apontado anteriormente, e poderá gerar insatisfação por parte dos descendentes a respeito das escolhas feitas pelos seus pais, quem sabe até pedidos de indenização, como bem exemplifica Habermas, uma vez que essas escolhas são, a princípio, irreversíveis e ao descendente caberá aceitá-las como fatalismo ou sentir ressentimento.

Na medida em que um indivíduo toma no lugar de outro uma decisão irreversível, interferindo profundamente na constituição orgânica do segundo, a simetria da responsabilidade, em princípio existente entre pessoas livres e iguais, torna-se limitada. Perante nosso destino determinado pela socialização, preservamos fundamentalmente uma liberdade diferente da que teríamos com a produção pré-natal de nosso genoma. (HABERMAS, 2010, p. 22). Entende-se que quando da criação dos filhos se estabelece uma simetria entre a forma direcionada pela educação dada pelos pais e a forma com que os filhos se portam relativamente a essa educação. Entretanto, havendo manipulação na fase embrionária, os filhos deixariam de estabelecer essa simetria e de exercer uma autocrítica a respeito do que são ou gostariam de ser. A responsabilidade pelo que são pertenceria exclusivamente aos genitores, pelo menos na perspectiva orgânica.

Para Habermas, o que antes era dado como natural e podia apenas ser cultivado, agora pode

ser modificado por meio de uma intervenção orientada para um fim:

na medida em que o corpo humano também é compreendido nesse campo de intervenção, a distinção fenomenológica de Helmuth Plessner entre “ser um corpo vivo” (Leib sein) e “ter um corpo” (Körper haben) adquire uma atualidade impressionante: a fronteira entre a natureza que “somos” e a disposição orgânica que “damos” a nós mesmos acaba se desvanecendo. (HABERMAS, 2010, p. 17).

Assim, levanta-se a questão da incerteza nas discussões sobre engenharia genética e sobre a natureza humana. A indagação assume a possibilidade de que a manipulação de genes poderia levar a uma nova compreensão da natureza humana, ou, em alternativa, assume que alguns filósofos pensam que essa manipulação poderia resultar em uma nova compreensão da natureza humana. Desta maneira, a preocupação é se a intervenção tecnológica, a nível genético, altera a natureza humana.

## **1.2 Natureza humana: encantamento versus desencantamento**

Harold Baillie (2005) refere que a ética tem sentido trágico, uma vez que reflete sobre os acontecimentos passados com apenas uma ligeira capacidade de antecipá-los ou prevê-los. Particularmente com a engenharia genética, o ritmo da mudança e a novidade dos resultados ameaçam eliminar a ética. Dada essa crítica implícita, Baillie (2005) se volta para a tradicional distinção entre a terapia genética e melhoramento genético (explicados posteriormente), com insuficiência para estabelecer qualquer compreensão clara e, muito menos, limites para as possibilidades da engenharia genética. Baillie (2005) sinaliza que terapia e melhoramento só podem ser evitados por um controle, um exame das raízes metafísicas da personalidade. Assim, as modificações do corpo poderiam melhorar a situação da alma, até mesmo a sua sabedoria, sem alterar a sua natureza.

Com essa posição sugere que já houve alteração significativa da nossa natureza simplesmente quando nos juntamos a sociedade, de modo que não há nenhuma objeção inerente para promover mudanças. Baillie (2005) propõe uma discussão mais positiva do problema. Ele identifica a pessoa com a realidade de um corpo com órgãos, a "posse" do corpo pelo seu próprio ser. Esta realidade é ao mesmo tempo a causa da união das partes do corpo e o resultado desta unidade. Como tal, a posição evita a distinção corpo / alma, ao ver o relacionamento como um alinhamento de potência e ato. Desta forma, a pessoa vai além do corpo, fazendo mais do corpo do que é. Utiliza esse sentido da vida como uma descoberta para argumentar contra qualquer posição que apresenta a vida como um plano, algo que é "conhecido e reconhecido", ou, pelo menos, cujas capacidades básicas são conhecidas e

reconhecidas.

Por isso, em seus ensaios Baillie (2005) tem a preocupação de definir e defender um conceito de natureza humana enraizada na tradição do direito natural, mas também tem apelo mais amplo. Utiliza-se de argumentos como o da mercantilização da reprodução. Nesse sentido, evidencia que a objeção moral à intervenção tecnológica na reprodução e na genética não é baseada na metafísica ou conservadorismo, mas na ética da lei natural. Para ele, o código genético que determina a forma do corpo não pode substituir a alma. Argumenta convincentemente que o que nos faz nós mesmos é o que fazemos de nós, as nossas escolhas de ação e nossa autorrepresentação em ação; e isso não é redutível ao material que constitui o nosso corpo. Por isso, o que é moralmente censurável sobre intervenção tecnológica na reprodução é que ela mascara nossa natureza de nós mesmos: nós não somos feitos como as coisas são. Devemos descobrir nossos fins e nossos eus, escolhendo nossas ações. Baillie (2005) fornece uma posição a partir da qual deve-se pensar os limites para intervenção tecnológica na reprodução com base nos apelos à autonomia, auto-propriedade e nas intuições sobre o que é moralmente admissível. Zaner (2005) em consonância com essas ideias, argumenta que o nascimento por processos tecnológicos implica, primeiramente, em eliminar ou perturbar gravemente a nossa consciência pré-reflexiva da intersubjetividade e, segundo, introduzir o fato de que nossa composição genética é escolhida por alguém. Assim, segundo ele, a concepção, fecundação e gestação por processos naturais ocorrendo em um ambiente uterino é condição necessária para a vida humana. Ou seja, passa a concluir que o desenvolvimento fetal considerado normal, ou seja, sem intervenção, corresponde ao desenvolvimento humano, sendo condição necessária para a vida humana.

Assim, se somos a favor de preservar a nossa natureza humana, talvez devêssemos primeiro considerar a questão do que nos tornou tão seres humanos. Para isso, a noção de metafísica é uma parte importante dessa consideração. Compreender o metafísica nos ajuda a identificar tanto elementos na natureza quanto na natureza humana que devem ser preservados, como também entender o que pode ser necessário para preservar a nossa natureza humana. Assim, Baillie (2003) afirma:

A noção do sagrado refere-se ao que é santo ou que tenha sido santificado por sua conexão com uma divindade. Por exemplo, o teólogo medieval Tomás de Aquino usa o termo para descrever a ciência da revelação; para ele, o sagrado refere-se a Deus e suas ações, e posteriormente, para o que tem sido revelado a nós sobre ele. Revelações do sagrado é para nosso benefício, e embora o entendimento humano é limitado a fraqueza do nosso intelecto, afirma Aquino - revelação é um incentivo e uma oportunidade para melhorar nossa sabedoria sobre a natureza do mundo e nosso lugar nele. De acordo com Aquino, os seres humanos são criados à "Imagem e semelhança de Deus". O significado disso é que uma imagem carrega o sinal de sua

origem e de um aspecto do original. Nos seres humanos, a imagem de Deus é encontrada na "alma intelectual", que abriga razão e a possibilidade de julgamento. O resto do mundo animal carrega um "traço" em vez de uma imagem de Deus - ou seja, provas de Deus e seu design, mas não qualquer elemento que permite a razão e o juízo. (BAILLIE, 2003, p.29 , tradução nossa).

De acordo com este ponto de vista, a natureza humana é sagrada, pois somos criaturas que compartilham da natureza de Deus. Através da nossa natureza compartilhada, em particular as nossas capacidades racionais, nós somos capazes de aprender sobre a natureza de Deus e vir a entender que tudo tem uma dependência completa em Deus. Modernamente, principalmente em relação à bioética, podemos afirmar que a ideia da metafísica é a de que o nosso relacionamento com outras coisas baseie-se na moral. Desta forma o sagrado/metafísica pode ser uma reação emocional à violação de um limite do valor intrínseco. Baillie (2003), portanto, sugere que a noção do sagrado pode nos ajudar com as questões éticas levantadas pela engenharia genética:

Avanços técnicos na engenharia genética vão realmente alterar muito com desconhecidas e imprevisíveis maneiras nossa natureza humana, mas apenas a natureza de alguns. Porque a enorme diversidade genética da humanidade, (...) terá apenas um efeito limitado. Aqueles indivíduos que são projetados (e sua descendência) irá incluir apenas uma pequena proporção da totalidade. Sua importância é ampliada pelo simbolismo da sua origem, e até certo ponto, pelo sucesso da intenção do engenheiro em trazer as melhorias físicas prometidas pela engenharia genética. Mas os outros vão ter uma visão diferente da perfeição. (...) podem visualizar a engenharia genética, como um meio para restaurar, manter ou melhorar a saúde, a fim de continuar uma vida dedicada à autocompreensão e, talvez, a sabedoria. Essas diferenças podem criar tensões sociais. Mas um apelo ao sagrado não vai estabelecer linhas claras entre o permitido e o inadmissível. (BAILLIE, 2003, p.31, tradução nossa).

Assim, podemos afirmar que para Baillie a dificuldade reside em tentar usar o sagrado como uma categoria normativa, até porque o desencantamento do mundo surgiu a partir da racionalização.

Com a racionalização, foi retirado do homem a busca de explicações na esfera religiosa e mítica, as quais geravam uma diferente forma de aceitar as coisas na vida prática. Assim, o homem, através do processo de desenvolvimento de sua capacidade intelectual, dotado de razão, encara o mundo inserindo a reflexão racional e enfraquecendo o encantamento que dominava o mundo e, portanto, a sua vida.

Deste modo, pode-se perceber que a racionalização contribuiu para o desencantamento, pois estando inserido e sendo capaz de transformar seu espaço na sociedade, o homem não precisaria mais recorrer a forças dotadas de credence. Estamos submetidos a um processo de intelectualização.

Porém, parece que no decorrer dos séculos, mesmo com a capacidade intelectual adquirida pelo homem, o mesmo encontrou outras formas de encantamento. Isso coloca o ser humano diante de um novo processo de desencantamento, agora do mundo influenciado pela tecnologia e pela ciência.

Com os avanços oriundos de áreas como as ciências naturais e a biotecnologia, somos colocados diante de um mundo desprovido de encanto, ou seja, de magia. Isso acontece porque há uma racionalização das pessoas devido ao progresso científico. Essa intelectualização, juntamente com a racionalização leva o ser humano a crer que tudo pode ser determinado pela razão. Assim, pode-se asseverar que o desencantamento é, na filosofia de Max Weber, um processo de intelectualização pelo qual estamos passando há séculos. A magia não se faz mais necessária para agradar aos espíritos a quem são atribuídos poderes, porque existe a razão e os meios técnicos que suprem tudo isso. Weber afirma que “o destino da nossa época caracteriza-se por uma racionalização e intelectualização, e, sobretudo, pelo desencantamento de mundo” (WEBER, apud LAZARTE, 2001, p. 78). O desencantamento se dá, portanto, na desvalorização de seres abstratos e misteriosos para a concretude de objetos. Lazarte (2001) afirma que Weber parte do capitalismo como exemplo que influencia o homem a querer exercer poder e autoridade sobre as mínimas coisas. Entretanto, com todas essas mudanças o homem não se tornou realmente desencantado pelas coisas do mundo. À medida que ele desapegava-se dessas questões místicas alienava-se em relação às coisas mundanas, tornando-se escravo de si mesmo, pois, insatisfeito, acaba por transferir sua insatisfação para o desejo de ter sempre mais; vive sempre buscando conquistar mais espaço. Isso o leva, também, a cobiça de intervir inclusive sobre si mesmo. E, desta forma, começa o processo de desencantamento de sua própria natureza.

Paralelo a isso, percebe-se que o mundo se tornará mais uma vez encantado, não pelos seres espirituais, mas por ele próprio, como por exemplo, com a tecnologia que o coloca desejando sempre ter mais. Isso ocorre porque a partir do momento em que o homem se liberta do mundo mágico de seres espirituais, acaba por se influenciar por outros meios, sendo aprisionado novamente, não pelas forças encantadas, mas pela prisão que o mundo lhe coloca através do avanço da tecnologia, bem como pelo desejo de dominação do mundo e dele próprio.

### **1.3 Eugenia negativa e eugenia positiva: definições habermasianas**

Não podemos negar que a ciência nunca deixou de evoluir e, diante disso, muitas

questões se impõem em função de uma eugenia ética. Em 1973, por exemplo, descobriu-se a maneira de recombinar artificialmente genes que compõem o genoma humano. Já em 1978, após empregadas as descobertas em diagnóstico pré-natal, chegou-se à inseminação artificial. Essa inseminação *in vitro* permitiu mudanças nas relações de parentesco, uma vez que óvulos puderam ser doados ou, até mesmo, congelados. Assim, segundo Habermas (2010), com a junção da técnica genética com a medicina reprodutiva foi possível chegar ao que hoje conhecemos como método de diagnóstico genético de pré-implantação (DGPI – diagnóstico genético de pré-implantação).<sup>2</sup> Também se tornou possível criarmos tecidos humanos a partir de células-tronco embrionárias, o que futuramente poderá suprir a necessidade de transplante de órgãos a partir de doação dos mesmos. Além disso, vem se pesquisando a possibilidade de intervenção no genoma humano para evitar as doenças mais graves que sempre preocuparam a sociedade.

Entretanto, essa possibilidade terapêutica ainda invoca questões morais que devem ser analisadas quando tratamos da relação entre o embrião e a chance de desenvolver a cura de determinadas doenças. Enquanto alguns podem pensar que não permitir o avanço das pesquisas genéticas poderia ser um retrocesso nesse campo científico, existe, por outro lado, um temor, moralmente justificado e fundamentado, de que essas pesquisas nos conduzam a uma eugenia liberal. Habermas entende da seguinte forma:

um provável cenário de desenvolvimento de médio prazo poderia se apresentar da seguinte forma: na população, na esfera pública da política e na esfera parlamentar, impõe-se inicialmente a ideia de que o recurso ao diagnóstico genético de pré-implantação deve ser considerado *por si só* como moralmente admissível ou juridicamente aceitável, se sua aplicação for limitada a poucos e bem definidos casos de doenças hereditárias graves que não poderiam ser suportadas *pela própria pessoa potencialmente em questão*. Posteriormente, (...), a permissão será estendida para intervenções genéticas em células somáticas (...) a fim de prevenir essas doenças hereditárias e outras semelhantes. (HABERMAS, 2010, p. 26, grifos do autor).

Não sendo totalmente contrário às manipulações, cabe informar que o filósofo classifica a eugenia em dois tipos: uma para fins terapêuticos (eugenia negativa) e outra de aperfeiçoamento (eugenia positiva), com finalidade puramente estética de melhoramento da espécie. Com essa classificação, acaba por ser parcialmente favorável a uma eugenia negativa.

---

<sup>2</sup> O *diagnóstico genético de pré-implantação* (grifos no original) torna possível submeter o 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 de transmissão de doenças hereditárias. 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, do contrário, seria efetuada após o diagnóstico pré-natal. (HABERMAS, 2010, p. 24).

Isso porque a pessoa que recebe modificações genéticas, a seu ver, sejam elas de fins terapêuticos ou de melhoramento da espécie, não participa da decisão, sendo apenas o objeto dessa decisão. Desse pensamento resulta que as intervenções genéticas de ordem negativa são justificáveis, já que o sujeito destinatário da intervenção genética, se pudesse escolher, provavelmente optaria pela intervenção. Entretanto, a modificação para melhoramento da espécie, motivada puramente por preferências dos pais, não se legitimaria. No seu entendimento, o sujeito que sofre tais intervenções sofrerá com seu autorreconhecimento como ser de nossa espécie, podendo, igualmente, não se reconhecer como livre e único, mas como algo criado (produzido).

Dessarte, conforme Rohling (2013, p.171) diferentemente da eugenia apenas como uma intervenção tecnológica na natureza biológica do ser humano, a eugenia liberal seria a disposição destas intervenções à livre vontade dos progenitores, tal qual leis de mercado sem intervenção do Estado. Desta sorte, com a classificação de Habermas (2010), separando a eugenia positiva (injustificada) da negativa (justificada em termos), estaríamos levando em conta a própria pessoa em questão. Com essa permissão gradual daríamos à ciência e à técnica determinado tempo para evoluir, garantindo a possibilidade de um êxito maior.

Entretanto, há limites muito tênues entre o que seria uma eugenia positiva e o que seria uma eugenia negativa, considerando que, muitas vezes, a terapia passa por um aperfeiçoamento genético. Um exemplo disso é o diagnóstico pré-natal: antes de supormos uma engenharia de melhoramento humano não houve reflexão social a respeito, tornando a prática habitual, sem sequer nos darmos conta das questões morais que se impõem. Com a possibilidade de escolhermos os melhores embriões, já se torna difícil, hoje, respeitar as fronteiras entre a seleção de fatores hereditários indesejáveis e a otimização de fatores desejáveis. Habermas entende da seguinte forma:

À aplicação da técnica de pré-implantação vincula-se a seguinte questão normativa: “é compatível com a dignidade humana ser gerado mediante ressalva e, somente após um exame genético, ser considerado digno de uma existência e de um desenvolvimento? Podemos dispor livremente da vida humana para fins de seleção? (...) nos perguntamos se gostaríamos de viver numa sociedade que adquire consideração narcísica pelas próprias preferências ao preço da insensibilidade em relação aos fundamentos normativos e naturais da vida. (...) A partir desse ponto, destaca-se a combinação normativa e discreta entre a *intangibilidade* da pessoa, ordenada moralmente e garantida juridicamente, e a *indisponibilidade* do modo natural de sua representação corporal. (HABERMAS, 2010, p. 28-29, grifos do autor).

No que diz respeito a isso, ressalta-se que o autor não é contra o desenvolvimento científico:

Não adota uma atitude de posição radical ao desenvolvimento científico enquanto tal, mas sim, uma oposição ao prejuízo que a disponibilidade e uso não regulamentado desta tecnologia poderiam causar a autocompreensão normativa de pessoas que agem de maneira responsável e autônoma (FELDHAUS, 2005, p. 310).

Discute, a partir de então, o porquê de nos sentirmos perturbados com essa ideia. O problema inicial estaria na falta de autonomia dessas crianças que nasceriam pré-determinadas, ou seja, não inteiramente livres. Logo, a questão de ser censurável, portanto, está voltada a motivos que vão além da justiça e da igualdade:

A manipulação de genes toca em questões relativas à identidade da espécie, sendo que a autocompreensão do homem enquanto um ser da espécie também compõe o contexto em que se inscrevem nossas representações do direito e da moral. (...) e afeta a autocompreensão de uma pessoa geneticamente programada. 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, 2010, p. 32-33).

Os avanços da tecnologia nos levam à tecnicização da natureza humana por tornar disponível o ambiente natural de modo contínuo. Habermas (2010, p.33), entretanto, defende que “aquilo que a técnica vem oportunizando precisa se tornar indisponível por meio do controle moral”. Invoca Kant para concluir que a pesquisa biotecnológica amplia a natureza das opções humanas, alterando o conjunto de nossa natureza moral. Esse controle moral, portanto, tem origem na teoria kantiana, de que o homem não pode ser meio, mas fim em si mesmo. Gonçalves Feio (2010) assim explica:

Não é possível falar dos limites da biotecnologia sem tematizarmos questões morais e é neste ponto que nosso esteio teórico de Habermas é Immanuel Kant, na medida em que a noção de “não-instrumentalização” da espécie é fulcral para que se tenha um ponto de apoio sólido de argumentação. A “formulação-meta” do imperativo categórico exorta-nos, e Habermas observou muito bem isso, a tratar toda pessoa “em qualquer momento e ao mesmo tempo como objetivo em si mesma”, mas “nunca utilizá-la apenas como meio”. Tal “formulação-meta”, segundo Habermas, “constitui a ponte para a formulação legal”. (GONÇALVES FEIO, 2010, p. 761, grifos do autor).

Como não existem critérios neutros e imparciais para criação de normas em relação à regulamentação de práticas de engenharia genética humana, o ser humano deve impor limites à prática eugênica tendo em vista a ética da espécie. Esta questão leva Habermas a mostrar a moralização pós-metafísica, em uma sociedade pluralista, em que a fundamentação da moral não pode se basear em questões religiosas ou ideológicas. Segundo Gonçalves Feio (2010, p. 762), “trata-se de uma fundamentação da moral que não é ontológica ou dedutiva”.

Para Feldhaus (2005) a teoria de Habermas demonstra que não existem critérios na moral convencional capazes de avaliar os casos difíceis da biotecnologia com vista à manipu-

lação do material genético.

Entende, Habermas, portanto, que moralizar a natureza humana como asserção de uma autocompreensão ética da espécie é prerrogativa para considerarmo-nos autores da nossa história, reconhecendo-nos mutuamente como pessoas autônomas. Esse controle só poderá ser feito à medida que o homem não se deixar apenas levar pela falsa aparência – liberdade e autonomia de moldar sua própria vida através da genética. As regras normativas não podem simplesmente se ajustar às condutas morais. Para Feldhaus (2007) Habermas explica claramente que ser autônomo implica em “ser orientado pelas intenções e aspirações propriamente de si mesmo e a experiência de estar em casa em seu próprio corpo, e isso implica que seja mediante processo natural”. No mesmo sentido, Dutra (2005a, p. 260) afirma que “mexer na natureza humana altera o auto entendimento do homem como eticamente livre e moralmente guiado por normas”.

É claro que hoje a maioria das modificações genéticas são proscritas. Porém, isso não se deve ao fato apenas dos riscos corridos, mas, segundo o autor, a uma necessidade de moralização da vida humana. Essas normas devem surgir para intervir na liberdade de pesquisa e no desenvolvimento da técnica genética como um todo a fim de não deixar o ser humano perder o encanto com sua natureza externa. Por isso Habermas afirma que:

(...) podemos ter um quadro totalmente diferente se entendermos a “moralização da natureza humana” no sentido de autoafirmação de uma autocompreensão ética da espécie, da qual depende o fato de ainda continuarmos a nos compreender como únicos autores de nossa história de vida e podermos nos reconhecer mutuamente como pessoas que agem com autonomia. (HABERMAS, 2010, p. 36, grifos do autor).

Na teoria de Habermas, a eugenia liberal não pode ser permitida uma vez que desconsidera conceitos espirituais e teológicos, além da autonomia e da liberdade – não depende de nenhuma concepção particular de bem viver. Prejudicaria a autonomia, uma vez que esses indivíduos não seriam autores da própria história e, quanto à liberdade, na medida em que destrói relações simétricas entre seres humanos livres e iguais.

Uma primeira solução apontada por Habermas (2010) seria a garantia jurídica de um patrimônio genético, ou seja, de uma herança genética sem intervenções artificiais. Assim, garantindo primeiramente esse direito, a possibilidade de uma eugenia negativa, justificada pela medicina, em um primeiro momento não seria decidida. Somente quando houver uma regulamentação das práticas genéticas, poderemos falar em uma eugenia negativa, ou seja, aquela voltada à eliminação das patologias. Antes disso, toda eugenia se torna potencialmente perigosa, uma vez que coisifica o corpo, tornando o próprio ser humano objeto inanimado.

Husserlianamente falando, trata o *Leib* como mero *Körper*. Ele ressalta que, por vezes, sob o ponto de vista liberal, a eugenia se justifica como um aumento da autonomia pessoal. Entretanto, não estamos falando de uma autonomia qualquer, mas sim de um deslocamento da fronteira de nossas bases naturais que deveriam ser indisponíveis a ponto de modificar a estrutura de nossa experiência moral. Isso justifica o questionamento acerca dos nossos princípios morais mais básicos, ou seja, os que poderiam nos guiar em relação às nossas escolhas individuais acerca da intervenção genética em uma sociedade justa e humana. Se tomarmos por base que o limite entre o acaso e a decisão autônoma é parte da formação da nossa moral, é possível inferir que as manipulações genéticas podem alterar os julgamentos morais, uma vez que não nascemos sob as mesmas condições. Isso poderia mudar, inclusive, o respeito que as pessoas têm umas para com as outras, uma vez que deixaríamos de nos enxergar como autores responsáveis por nossa própria história de vida.

Assim, a autonomia é uma conquista em função de nossa vulnerabilidade física e dependência de um para com os outros, principalmente na doença, na velhice e na infância. Como a morte significa deixar de estar com seus semelhantes, a vida significa estar entre seus semelhantes. Deste modo, a partir do momento do nascimento não somos ainda uma pessoa já pronta. Apenas quando somos inseridos em uma comunidade e que passamos a interagir com esta é que nos tornamos sujeito. Ou seja, no nascimento temos uma disposição a ser pessoa. Tornamos-nos indivíduos de nossa espécie apenas após nossas relações sociais com nossos semelhantes. Isso se dá através de jogos de linguagem unificados e válidos universalmente, uma vez que através dela os sujeitos se comunicam e se entendem sobre o que está no mundo objetivo. Outrossim, chegam a um consenso intersubjetivo sobre os princípios válidos e verdadeiros para todos (PIZZI, 1994). Pelos atos da fala transformamos o consenso em validade universal:

O discurso da modernidade, além de incapaz de reorganizar o caos que atinge a todos, coisificou não apenas o mundo, mas, inclusive, o ser humano. A multiplicidade de versões sobre o mundo não pode ficar reduzida a um discurso único e monopolista; é preciso resgatar também a coerência dos muitos discursos para que eles se tornem um ato polissêmico que possa reunir, numa unidade harmoniosa, a polifonia das vozes de todos os atores, grupos e culturas. (PIZZI, 1994, p. 14).

Isso significa que a racionalidade passaria a permitir a inclusão dos elementos particulares de cada sujeito, de modo que cada um dos sujeitos possa atuar como tal diante de outros sujeitos, e não como objeto. Ressalta-se que Habermas faz parte da escola de Frankfurt,

da teoria crítica da sociedade, ou mesmo da razão<sup>3</sup> que faz objeção a um progresso técnico científico que desemboca em uma racionalidade econômica e administrativa que conduz a uma sociedade de exploração do homem pelo homem.

À medida que o processo de racionalização define critérios válidos tanto para o sujeito falante quanto para o observador, ele adquire um caráter de universalidade. Com isso, a identidade do sujeito passa a ser uma força que o rege, tornando-o sujeito de um “espírito-ordenador” transcendente que modela a realidade imanente. Esta mediação pelo universal significa o triunfo da igualdade, que se exerce no modelo de uma realidade estável imbuída com sua unidade transcendente. (PIZZI, 1994, p. 18).

Nesse sentido, passou-se a ter uma preocupação com o que se entende por progresso científico, uma vez que, com a razão atrofiada, torna-se possível sustentar que o avanço técnico-científico resolverá todos os problemas da vida do sujeito. Não bastando, trata o sujeito como qualquer outra coisa da natureza, o que faz com que ele perca a consciência de si mesmo. Trata-se da instrumentalização da própria racionalidade. Essa instrumentalização retira a possibilidade de autonomia e autodeterminação do indivíduo: “A autonomia do sujeito reforça a ideia de emancipação (...) emancipação do sujeito ‘com o desenvolvimento da consciência de si’ (...) no sentido de garantir a integridade autônoma do objeto e também do sujeito humano”. (PIZZI, 1994, p. 27). Quanto à autodeterminação, merece um tópico próprio, uma vez que pode ser considerada como um ponto fundamental nessa teoria habermasiana e, talvez, o argumento mais difícil de ser rebatido pelos liberais.

#### 1.4 Autodeterminação

No caso da eugenia, os recursos técnicos advindos da evolução na área da engenharia genética acabam por diminuir a racionalidade, transformando a razão em instrumento para fins estranhos ao homem. Logo, a eugenia ameaça a humanização, ou seja, a ideia do homem enquanto sujeito humano que, sem se desvincular do mundo objetivo e de sua própria subjetividade, se encontra em um contexto social.

Na teoria habermasiana é preciso uma mudança em relação à racionalidade. Essa mudança permitirá, segundo ele,

um processo de emancipação e de formação de uma identidade racional comunicativa livre de coações. Ele concebe o sujeito como alguém capaz de

---

<sup>3</sup> A Teoria Crítica é a tentativa de redefinir um conceito de razão mais amplo, tanto na dimensão teórica, como no plano da prática, de maneira que se possam destruir as barreiras da racionalidade instrumental (PIZZI, 1994, p. 19). A crítica centra-se em um modo de dominação da sociedade avançada que submete a individualidade à totalidade social, restringindo o agir a tal ponto que não resta outra saída senão aderir a essa sociedade. (PIZZI, 1994, p. 27).

participar na vida da comunidade de modo pleno e livre, para integrar-se na rede de relações comunicativas, sem correr o risco de ameaças de qualquer tipo, especialmente da ação-com respeito-a-fins. (PIZZI, 1994, p. 39).

Assim, Habermas entende que deve haver racionalidade da autonomia e da responsabilidade do sujeito comunicativo.

Para Habermas, a razão, enquanto reflexão pura e atividade prática, não pode receber o estigma de um dogmatismo que determine previamente as intenções dos sujeitos. Isso significa que a autonomia só acontece mediante um ato de auto-reflexão no qual o sujeito se compreende como centro da própria consciência e da realidade que o envolve. (PIZZI, 1994, p. 43).

O progresso da autodeterminação e o desenvolvimento da autoconsciência se traduzem na emancipação dos sujeitos livres. Portanto, a intersubjetividade da teoria do discurso torna-se ponto de partida de reconstrução da subjetividade própria de cada sujeito, pois este se produz na relação intersubjetiva, mediada pela comunicação através da linguagem:

A racionalidade ético-comunicativa confere ao sujeito a capacidade de entender-se com os outros, mesmo quando ele se encontra num contexto estranho, numa cultura desconhecida, numa época distante e, sobretudo, em âmbitos da vida que sofreram algum tipo de deformação patológica. (...) Isso permite aos implicados chegarem a um acordo ou discutirem sobre algo pertencente ao mundo subjetivo de cada um. Somente quando o intérprete entende, racionalmente, o contexto dos proferimentos e manifestações, e os reconhece como verdadeiros, é que pode estabelecer comunicativamente uma inter-relação. (PIZZI, 1994, p. 50).

Na prática, deve haver simetria entre os participantes implicados no processo dialógico, tendo em vista que a emancipação pressupõe uma experimentação do diálogo com resoluções que servem de marco para o consenso. Ou seja, acaba por existir uma intersubjetividade mediada pela moralidade e isenta de coação entre os sujeitos. Já o consenso só existe a posteriori, ou seja, o que realmente foi aceito por todos após o discurso.

Diante disso, a ética do discurso de Habermas pressupõe sujeitos livres para falar e agir, o que preserva a subjetividade de cada indivíduo para que, através da linguagem, haja uma interação intersubjetiva para garantir o consenso. Essa intersubjetividade sujeito-sujeito reunida forma um contexto chamado de sociedade que transcende o conhecimento da natureza apenas.

Isso significa que deve haver uma reciprocidade entre a expectativa tanto por parte do falante como do ouvinte, identificada objetivamente pela regra, cuja interação acontece pela partilha por parte de ambos do significado simbólico dessa expectativa. (...) A reciprocidade pressupõe que o sujeito comunicativo tenha a consciência de que está diante de um outro que é também sujeito comunicativo, capaz de linguagem e ação. (PIZZI, 1994, p. 59).

Ser sujeito, portanto, significa antes de tudo poder ser diferente, assegurando sua própria individualização perante os demais sujeitos e, ao mesmo tempo, afirmando-se como

um membro da sua espécie. Em complemento ao agir comunicativo, Habermas se utiliza do conceito de mundo vivido: referência onde os sujeitos se movem e se percebem como “ser-no-mundo” e não como um ser isolado. O sujeito que está no mundo é tomado como um ser privilegiado em relação às demais coisas que existem nesse mundo, somente por pertencer ao gênero humano. O mundo vivido é, portanto, o pano de fundo da teoria do agir comunicativo, sendo o contexto das experiências possíveis, onde acontecem os processos de entendimento.

Pelo conceito de mundo da vida critica-se o fundamento das ciências em geral, em especial o psicologismo. Esse último prega que tudo decorre da vida psíquica e, portanto, a psique é o fundamento de todas as ciências. Como explica Guimarães (2012, p.31) “o movimento fenomenológico desenvolve preocupações radicais com a questão da estrutura da existência humana, para além da ideia de fato psíquico como fundamento de qualquer modo de saber”. O mundo vivido é aquele tal qual se manifesta à consciência humana, a percepção, e não, necessariamente, a totalidade de horizontes alcançados por esta percepção. Assim, a fenomenologia vê os objetos como coisas no mundo da vida, diferentemente das ciências que vem os objetos como fatos:

(...) cada objeto integrante do mundo da vida está aberto à visada imediata da consciência intencional, nos seus infinitos sentidos e significações, mas nenhum objeto deixa de ser o que é. (...) O mundo da vida é o lugar da doxa, da opinião, da formação das mais variadas ideias a partir do sentimento primitivo. (...) é o lugar das nossas percepções imediatas. (GUIMARÃES, 2012, p. 33-36).

Assim, o mundo da vida é correlato da consciência. E, sendo assim:

(...) o mundo da vida é o lugar de todo o diálogo universal e, conseqüentemente, de toda comunicação possível. E, é a comunicação que interliga as subjetividades transcendentais no processo de evidenciação da objetividade do mundo. Ou seja, o ego puro ou transcendental me remete à evidência de um mundo comum a todos pela via da intersubjetividade comunicativa que se expressa na linguagem. (GUIMARÃES, 2012, p. 43).

Não escolhemos nossos filhos e, tampouco, seu futuro. Entretanto, há pelo menos uma década os pais resolveram se tornar maestros da vida dos filhos. Além de exercer sua função natural de educadores, interferem de modo pontual na vida destes tornando-se verdadeiros projetistas no momento em que escolhem as características genéticas do modo que melhor lhes aprouver. Os filhos sempre foram dádivas e merecedores de amor incondicional dos pais. O amor destinado aos filhos nunca foi dependente das qualidades e talentos que estes por ventura pudessem possuir ou vir a adquirir. É claro que o amor incondicional não impede que os pais moldem e dirijam a vida de seus filhos de modo a desenvolvê-los da melhor maneira possível.

Contudo, devemos questionar essa dominação dos pais que deixa de lado o sentido de dádiva da vida. Pois, mesmo que o indivíduo não se sinta limitado pelas escolhas paternas, a maioria de nós sente desconforto em relação aos resultados de uma loteria genética natural e aos valores impostos por nossos pais ao fazerem escolhas genéticas. Os pais acabam por suprimir da criança planejada a possibilidade de ser a segunda pessoa no discurso e incluí-la num processo de compreensão, uma vez que eles a tornam um objeto que escolheram conforme suas preferências. Nesse caso:

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 são irreversíveis, impedindo-a de se compreender livremente como autor único de sua própria vida. Pode ser que seja mais fácil identificar-se com capacidades e aptidões do que com disposições ou até qualidades; porém, para a ressonância psíquica da pessoa em questão, importa apenas a intenção que estava ligada ao propósito da programação. (HABERMAS, 2010, p. 88).

Assim, só no caso de evitar doenças muito graves é que se imagina que o indivíduo afetado teria boas razões para concordar com as modificações realizadas em seu genoma.

A eugenia prejudicaria essa interação sujeito-sujeito, pois não estaria garantida a autonomia desse sujeito, uma vez que não seria livre e igual aos demais de sua espécie. Para Dutra (1993, p. 34), Habermas parte de Husserl para explicar que a objetividade do mundo da vida vem da subjetividade humana e, depende de uma constituição “de uma comunidade de todos os sujeitos possíveis, para os quais o mundo do eu e o mundo dos outros eus estejam postos identicamente”. A diferença em Habermas é que a subjetividade do “eu” tem experiência no seu próprio corpo e o outro “eu” é acessível, num primeiro momento, como outro corpo. Nesse ponto, portanto, torna-se importante a não manipulação genética para reconhecimento de si e do outro. Isso também se faz importante em função da dignidade da vida humana enquanto seres que vivem em sociedade e tem direito à manutenção desta.

O medo da criação de humanos torna-se, com a prática genética, cada vez mais real. O costume de se dispor da vida humana, conforme preferências dos pais, não deixará de afetar nossa autocompreensão, interferindo na história de vida das pessoas programadas, uma vez que estas não farão parte do discurso, o que, em última análise, nos instrumentaliza afetando nosso poder de ser si mesmo. Afeta, por conseguinte, nossa comunidade moral, que exige igual respeito e responsabilidade solidária de um com o outro. Então não podemos dispor do início da história de vida do outro, tampouco de sua liberdade de dar uma forma ética à própria vida.

É preciso tomar cada vez mais consciência dos fundamentos naturais da autocompreensão, pois não refletimos suficientemente em relação à questão da eugenia,

principalmente no que se refere à indisponibilidade do início da história de vida e liberdade do ser humano, como já demonstrado anteriormente. Enfim, ao seu poder ser si mesmo. Temos de ponderar entre uma análise mais cética sobre os desenvolvimentos da técnica genética e um modo de implementação que não possa ser objeto de questionamentos quanto ao seu fundamento ético.

Já Rollin *apud* Baillie (2005) não se utiliza do argumento das reivindicações morais para tratar da modificação genética da natureza humana. Ele verifica em humanos uma distinção controversa entre um *é-telos* e um *dever-telos*, o primeiro, no domínio da biologia moderna; o segundo no domínio do nosso auto-conceito e das nossas concepções do que seria o nosso eu ideal. O *dever-telos* inclui a capacidade de exercer a liberdade e razão e dá fortes razões de porque é moralmente inadmissível modificar alguns humanos para que eles pudessem ter uma vida útil. Isso iria aliená-los do amor e da amizade com os outros seres humanos. De modo mais geral, seria moralmente errado projetar traços em humanos que iriam separá-los radicalmente da companhia humana.

### 1.5 Dignidade humana e dignidade da vida humana

Nesse contexto, Habermas deixa clara a sua percepção quanto à dignidade da vida humana. Para o autor,

(...) 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, 2010, p. 47, grifos do autor).

Habermas faz a distinção entre dignidade humana e dignidade da vida humana. A dignidade humana corresponde, na definição de Sarlet, à:

(...) qualidade intrínseca e distintiva reconhecida em cada ser, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável (SARLET, 2011, p. 73).

No mesmo sentido Honnfelder (1998) faz a distinção entre dignidade de cada pessoa enquanto indivíduo e a dignidade da vida humana quando se trata da dignidade própria do gênero humano, ou seja, daqueles que tem disposição para ser sujeito:

No primeiro sentido, a dignidade cabe a toda pessoa, na medida em que ela é sujeito ético individual, i. é, um ser que se determina para a ação em liberdade por meio da razão. (...) deve reconhecer em termos iguais todas as outras pessoas, às quais cabe essa subjetividade, e conceder esse reconhecimento independente da presença efetiva de determinadas propriedades e do desempenho pessoal do indivíduo atingido. (HONNEFELDER, Ludger. *Crítica Humana e Dignidade do Homem*. In: De Boni, L. A.; Jacob, G. e Salzano, F. (org.). *Ética e Genética*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998, p.93).

Desta forma, podemos afirmar que a dignidade humana consiste no protótipo teórico do ser humano nascido livre e igual aos outros, com capacidade de sentir e de raciocinar (DUTRA, 2005b, p. 328). Com o conceito de dignidade humana pretende mostrar que está em jogo a dignidade, que é do ser humano, independente de sexo, raça, religião ou da posição social.

Já a dignidade da vida humana corresponde a um direito implícito de poder se relacionar com outros seres da mesma espécie, podendo se identificar como um deles. Por isso, a forma de lidar com a vida humana pré-pessoal torna-se pautada por outras questões que não aludem somente a questões de segurança e saúde (dignidade humana), mas a autodescrições intuitivas,<sup>4</sup> a partir das quais nos distinguimos de outros seres humanos e, ao mesmo tempo, nos identificamos como pessoas pertencentes à espécie (dignidade da vida humana). Tal espécie não depende da cultura, mas de nossa universalidade antropológica, do ser homem em qualquer parte. Assim, ao nos alterarmos modificando nossa genética, tornaremos incerta a identidade da espécie. Habermas explica:

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, 2010, p. 56-57).

Teoricamente, em um certo momento dessas manipulações, poderemos ter diversas naturezas-humanas que possuem como relação entre si apenas um ancestral em comum, a exemplo do que ocorreu com outros animais que, pela seleção natural, foram se distanciando uns dos outros e, atualmente, são de diferentes espécies com base em uma espécie inicial em comum. Isso daria início a um novo processo de relações entre as pessoas e, por conseguinte, alteraria a autocompreensão ética da nossa espécie, afetando nossa consciência moral já que não seríamos os únicos autores de nossas próprias vidas, tampouco membros de uma comunidade com direitos iguais, uma vez que diferentes.

---

<sup>4</sup> Thomas Naguel e Thomas McCarthy consideram contra-intuitivo supor que uma pessoa que foi objeto de intervenção genética se sinta determinada por outra pessoa. (HABERMAS, 2010, p. 110).

Habermas (2010) deixa bem claro que não podemos nos voltar contra qualquer tipo de intervenção da técnica na genética. O problema não é a técnica em si, mas o seu emprego e o seu alcance. O filósofo considera o embrião como uma segunda pessoa que, momentaneamente, não pode exprimir sua vontade e que terá de manifestar seu consentimento *a posteriori*. Feldhaus (2007) aponta que Habermas justifica a necessidade de regular as práticas eugênicas negativas e proibir as positivas através do critério do consentimento presumido. Pensando desta maneira, uma intervenção terapêutica de suma importância para a vida desse embrião provavelmente seria ratificada pelo mesmo, posteriormente, já que o mal indubitavelmente é rejeitado por todos. Para Habermas, a força deste argumento advém da impossibilidade de suposição do consentimento na eugenia positiva. A extrema tolerância, ou seja, uma eugenia liberal, poderá não ser ratificada de todo por esse embrião. Não bastando, essa linha é extremamente tênue uma vez que critérios convincentes podem ser elaborados para considerar uma vida saudável como fraca e tendermos a modificá-la sem consentimento:

Atualmente, a pesquisa genética e o desenvolvimento da técnica genética são justificados à luz de objetivos biopolíticos relativos à nutrição, à saúde e ao prolongamento da vida. A esse respeito é comum que se esqueça do fato de que a revolução da práxis de criação, mediante o uso da técnica genética, não se realiza mais no modo clínico da *adaptação* à dinâmica própria da natureza. Ele sugere, antes, a *neutralização* de uma distinção fundamental, que também participa da constituição de nossa autocompreensão enquanto seres da espécie. (HABERMAS, 2010, p. 64, grifos do autor).

Deste modo, passamos a entender que no momento em que a evolução se dá por intervenção de práticas genéticas perderemos a capacidade de diferenciar o produzido da transformação natural. Além disso, deixaremos de ter uma correspondência com os demais seres vivos, uma vez que a nossa vida passa a ser menos vulnerável que a dos demais; a nossa vida passa ao mundo dos objetos manipuláveis:

Quanto mais despreocupada for a intervenção na composição do genoma *humano*, tanto mais o estilo clínico do trato se aproxima do estilo biotécnico da intervenção e confunde-se a distinção intuitiva entre o que cresceu naturalmente e o que foi fabricado, entre o subjetivo e o objetivo até atingir a auto-referência da pessoa em sua existência corporal. (HABERMAS, 2010, p. 66).

Para Dutra (2005a, p. 245) o que incomoda é justamente o fato de que a biotecnologia permite que se possa mexer na linha que divide a natureza do que somos e aquilo que podemos cultivar, mas não alterar.

Aparentemente o domínio da natureza se transforma em um ato de autodominação que modifica nossa compreensão da espécie humana, o que leva a distorções, inclusive, na nossa compreensão universal de conceitos morais, sendo esta última necessária para uma vida

autônoma. A preocupação pontual de Habermas diz respeito às sociedades liberais que, regidas por interesses lucrativos de uma economia de mercado, deixariam as decisões eugênicas a cargo dos fregueses e seus desejos. Ressalta-se que, diferentemente do que argumentam alguns geneticistas liberais, existe uma diferença considerável entre eugenia e educação sob o ponto de vista moral. A liberdade de modificações eugênicas nos filhos deve ser freada no momento em que colide com a liberdade ética destes mesmos filhos. A educação é *a posteriori*, enquanto aperfeiçoamentos eugênicos são *a priori*:

Na medida em que o indivíduo em crescimento, manipulado de forma eugênica, descobre seu corpo vivo também como algo fabricado, a perspectiva do participante da “vida vivida” colide com a perspectiva reificante dos produtores ou artesãos. Pois, ao decidir sobre seu programa genético, os pais formulam intenções que mais tarde se converterão em expectativas em relação ao filho, sem, contudo, conceder ao seu destinatário, o filho, a possibilidade de uma reconsideração. (HABERMAS, 2010, p. 71, grifos do autor).

Os pais tomam a decisão sem um consenso, ou seja, sem uma reciprocidade comunicativa. Nesse caso fazem as escolhas de acordo com suas próprias preferências, como se estivéssemos falando de algum objeto. Nesse sentido necessário se faz uma proibição da instrumentalização e um poder ser si mesmo, ou seja, se autodeterminar.

Os pais sempre criam expectativas em relação ao que os filhos irão se tornar. No entanto, é diferente quando essas crianças passam a ser determinadas geneticamente. O conhecimento posterior, por esta pessoa, de que foi determinada geneticamente pode intervir na autorrelação com sua existência corporal e psíquica. Essa pessoa se tornaria observadora do que o próprio corpo foi transformado, modificando sua vida vivida uma vez que se espera uma performance diferenciada deste corpo e, talvez, até de sua mente. Como bem argumenta Habermas (2010), é improvável que consigamos ficar serenos em relação à submissão do corpo e da vida à biotécnica. O sujeito programado precisa aprender a conviver com a instrumentalização dos seus genes de modo que esta prática incide em seu fenótipo:

Como dissemos, convicções e normas morais têm sua sede em formas de vida, que se reproduzem sobre a ação comunicativa de seus protagonistas. Uma vez que a individualização se realiza no meio socializante de uma densa comunicação verbal, a integridade do indivíduo depende, de modo especial, do caráter cuidadoso de seu trato com outras pessoas. (HABERMAS, 2010, p. 76).

Desta forma, durante um conflito, os participantes assumem suas posições como primeira e segunda pessoas, com a intenção de se compreenderem e alcançarem o meio-termo entre ambos. Caso houvesse a instrumentalização, esta poderia servir para propósitos de uma das pessoas:

O “si mesmo” do objetivo em si, que devemos considerar na outra pessoa,

manifesta-se especialmente na autoria de uma conduta de vida, que se orienta segundo exigências próprias. Cada um interpreta o mundo a partir de sua própria perspectiva, age conforme os próprios motivos, esboça os próprios projetos, persegue os próprios interesses e intenções e é a fonte de pretensões autênticas. (HABERMAS, 2010, p. 77, grifos do autor).

Utilizando-se da teoria kantiana do imperativo categórico segundo a qual cada pessoa não pode ser tratada como meio e que, desta maneira, devemos chegar a orientações axiológicas universalmente válidas, chegamos à determinação que devemos respeitar a humanidade que existe em cada pessoa. Por conseguinte, somos membros de uma comunidade que não exclui ninguém. O imperativo categórico nos leva às máximas de um querer coletivo e, no caso de conflito, sujeitos autônomos entram no discurso para encontrar a máxima universal aprovada por todos. Assim, todos os projetos de vida são importantes. O projeto moral leva em conta a primeira pessoa, que se manifesta com seus próprios projetos de vida e suas experiências, bem como suas autênticas pretensões. Para que a primeira pessoa disponha do citado acima, é imprescindível que tenha a autoria da condução da própria vida. Então, para a criação da norma moral, é necessária a manifestação de uma coletividade diversificada e intersubjetiva e de sujeitos capazes de dizer “não”. Habermas (2010) sustenta que:

Por essa razão, para a pessoa que emite juízos morais, o próprio poder ser si mesmo é tão importante quanto para a que age moralmente é o ser si mesmo do outro. É no poder do participante do discurso de dizer “não” que a compreensão espontânea de si mesmo e do mundo, pertencente a indivíduos *insubstituíveis*, precisa ser verbalizada. (HABERMAS, 2010, p. 79, grifos do autor).

Assim, julgamos de maneira insubstituível, uma vez que cada um julga por si mesmo. O programa genético que nos modifica poderia interferir no modo como julgamos, pois é preciso, em primeiro lugar, segundo Habermas (2010), que a pessoa se sinta em casa no próprio corpo. Para que isso aconteça, ela deve ter suas experiências durante seu desenvolvimento natural e esse desenvolvimento parece se tornar indisponível na medida em que a pessoa é pré-projetada. Da mesma forma, parece haver uma perturbação no momento em que não se pode distinguir o que foi projetado do que foi naturalmente desenvolvido, o que prejudica o julgamento das questões relativas à humanidade que existe em nós. A pessoa não distingue o que foi projetado do que é natural e perturba-se ao ter que emitir julgamentos *in própria persona*. Além disso, só se julga imputável e fonte de pretensões autênticas quando não se vislumbra com um destino pré-estabelecido, ou seja, quando a pessoa tem consciência de que é autora de sua própria história e tem a disponibilidade de seu destino natural. A pessoa programada sentirá, portanto, limitado seu campo de ação e criação de sua própria história.

Isto posto, deve haver limites morais à eugenia liberal. Não restam dúvidas de que os indivíduos devem ter plena liberdade de seguir seus planos de vida, num espaço ético. Também é claro que dentro das liberdades individuais, podemos fracassar no intuito de ter uma vida o melhor possível. E, deste ponto, indiferente se faz ser ou não uma pessoa programada. Entretanto, a programação se põe diante de questões morais quando modificações de qualidades e disposições desejáveis em um ser humano colocam esse mesmo ser em um plano de vida determinado, restringindo sua possibilidade de escolha de um modo de vida próprio. No tocante às escolhas paternas, a pessoa em questão pode transformar a expectativa dos pais em suas próprias e, em relação a isso, pode ocorrer um encontro de vontades sem que o sujeito se encontre alienado psicologicamente ou furtado de sua liberdade de conduzir uma vida própria. Contudo, os casos distintos não podem ser desconsiderados e estes é que preocupam, os que geram a falta de harmonização.

### **1.6 Questões de direito a serem regulamentadas.**

Com as modificações irreversíveis que uma pessoa toma em relação à composição de outra surge entre elas uma relação que fere a ordem igualitária das relações interpessoais. Ninguém pode depender das escolhas de outro de modo irreversível. Por óbvio os pais geram os filhos; e não ao contrário. Mas na manipulação genética, um único ato do programador, sem consenso, significa uma responsabilidade problemática para o pai que se julga capaz de tal ação. Essa ação impede os filhos de, na idade adulta, saírem da dependência social dos pais, pois têm uma dependência maior que a dependência genealógica pura e simples; a programação suprime a reciprocidade entre pessoas que nasceram do mesmo modo:

Essa relação interna da ética de proteção à vida com o modo como nos compreendemos enquanto seres autônomos e iguais, orientados por fundamentos morais, evidencia-se claramente diante do pano de fundo de uma eugenia liberal. (...) Será que essas gerações se contentarão com uma relação interpessoal, que não se adapta mais às condições igualitárias da moral e do direito? (HABERMAS, 2010, p. 93).

Mesmo sem qualquer discurso ético-filosófico, qualquer um de nós é capaz de intuir que não estamos dispostos a abdicar da liberdade pertencente a qualquer vida humana em prol da técnica, nesse caso específico da manipulação de genes. Nem mesmo o caso de uma vida futura extremamente dolorosa devido a doenças hereditárias, por exemplo, nos permite realizar escolhas que afetam a pessoa sem ouvir o que pensa essa pessoa a respeito de uma vida digna ou não de ser vivida. Essas escolhas, do mesmo modo, transpõem nossa ética para uma balança: deficiência indesejada *versus* embrião rejeitado:

A sensação de que não podemos instrumentalizar o embrião como uma coisa para qualquer *outro* objetivo encontra uma expressão ao se exigir que ele seja tratado antecipadamente como *uma segunda pessoa*, que, *se nascesse, poderia* ter sua própria atitude com relação a esse tratamento. (...) Obviamente, o uso de embriões exclusivamente para pesquisa não pode ser justificado sob o ponto de vista clínico da cura, pois este é talhado para o trato terapêutico com a segunda pessoa. (HABERMAS, 2010, p. 97, grifos do autor).

O problema inicial consiste em uma confiança inexorável na ciência e, por consequência, no desenvolvimento técnico. Em razão disso, a ciência acaba por ser imune às intervenções estatais no que diz respeito aos seus freios. A partir desta perspectiva liberal, desenvolve-se o pensamento de que as questões genéticas não estão sob a tutela do Estado, mas sim dos próprios pais que podem dispor livremente sobre o patrimônio genético de seus filhos. Habermas (2010) assim argumenta:

(...) para os colegas americanos, que pensam de modo pragmático, as novas práticas não suscitam problemas fundamentalmente novos. Mas simplesmente agravam antigas questões relacionadas à justiça distributiva. Essa percepção não-circunstanciada do problema é determinada por uma confiança inquebrável na ciência e no desenvolvimento técnico, mas sobretudo pela ótica da tradição liberal, marcada por Locke ( HABERMAS, 2010, p. 104).

Nesse caso, o Estado não poderia interferir na decisão dos pais porquanto estaria ligada ao direito de reprodução, como uma consequência deste. Entretanto, também pode ser visto como um direito fundamental subjetivo e público que o Estado deve defender. Isso se daria no mesmo sentido da proteção ao nascituro, contra o aborto, por exemplo, uma vez que a criança não nascida não pode defender seus direitos subjetivos por si mesma. Nesse sentido, abre-se uma nova discussão: quando começa a vida? Quando existe o “outro”, essa segunda pessoa do discurso? Tais questões não serão abordadas aqui, pois estamos tratando especificamente do problema da manipulação genética e a questão do início da vida fugiria ao tema propriamente dito. Por isso, consideramos que a partir da concepção já existe este “outro” como uma segunda pessoa do discurso.

Habermas sugere que se faça uma distinção entre a intangibilidade da dignidade humana e a indisponibilidade da vida humana pré-pessoal. A primeira diz respeito ao direito que o ser humano tem de se sentir membro de uma associação de indivíduos livres e iguais, nascidos sob igual condição. Já a segunda refere-se ao direito que os pais têm de modificar seus filhos ao ponto de tirar-lhes o direito de serem autores da própria história, com o arbítrio injustificado dessas pessoas programadoras, quais sejam, os pais.

Entretanto, o Estado tutela o direito fundamental de proteção à vida das crianças não nascidas, denominadas pelo Direito Brasileiro de nascituros. Neste caso, o Estado defende seus direitos subjetivos, uma vez que estas não podem se defender por si mesmas. Tendo por

base esses parâmetros, mudando-se a perspectiva, concluiremos que o direito à vida é superior ao direito à liberdade de reprodução. Por isso temos de discutir a avaliação moral das consequências de uma eugenia liberal.

Os principais argumentos de Habermas para desconstituir as alegações de seus opositores são os de que a pessoa programada não pode mais se considerar como autora única de sua própria história de vida e a de que, em relação às gerações que a precederam, ela não pode mais se considerar ilimitadamente como pessoa nascida sob iguais condições. Esse segundo fundamento interfere diretamente na heterodeterminação quando submete uma pessoa ao arbítrio de outra, de forma a prejudicar essa segunda pessoa como membro de uma comunidade universal dos seres morais:

Os sujeitos que julgam e agem moralmente supõem que entre si haja uma capacidade de imputação; eles atribuem a si mesmos e aos outros a capacidade de levarem uma vida autônoma e esperam uns dos outros igual solidariedade e respeito. (...) o argumento da heterodeterminação (...) não se refere a uma discriminação, que a pessoa em questão sofre em seu ambiente, mas a uma autodepreciação *induzida* antes do nascimento, a um dano de sua autocompreensão moral. Com isso, afeta-se também uma qualificação subjetiva e necessária para que a pessoa possa adquirir na instituição moral o *status* de um membro completo. (HABERMAS, 2010, p. 110-111).

Isso significa que o cerne do problema não está no fato de que o programador prejudica a pessoa por privá-la de certas escolhas. Está no fato de que ele intervém na formação da identidade dessa pessoa de maneira unilateral, ao seu prazer, e irreversivelmente.

Como bem explica Dutra (2005a), nessa linha, a engenharia genética afeta os limites entre a liberdade e a natureza, pois amplia o espaço de intervenção em elementos que ocupam papel relevante na formação da identidade da pessoa de forma conjunta e de forma individual. Pode-se alterar o modo como os indivíduos venham a se comprometer numa relação entre iguais.

Outra questão que pode ser levantada em desfavor dos pressupostos de Habermas contra uma eugenia liberal seria supor, ao menos em tese, que as práticas pedagógicas exercem o mesmo papel na educação dos filhos que as modificações genéticas. Afinal, apesar de uma se referir a treinamento e educação, o objetivo ao fim poderia ser o mesmo, qual seja, definir capacidades de outra pessoa. Entretanto, o que difere uma e outra é a capacidade ética de ser o único responsável pela própria vida e não ser condenado a aceitar o fatalismo de um destino determinado. A eugenia constitui-se em uma invasão, uma vez que ninguém pode tirar a capacidade da futura pessoa de querer um dia controlar sua própria existência e conduzir sua vida exclusivamente segundo seu governo. A educação permite isso; a eugenia, não. Basta a pessoa não aceitar ser educada nos moldes estabelecidos, e não poderemos obrigá-la.

Entretanto, a eugenia é irreversível. Não restam dúvidas de que devemos fazer o possível para proteger os outros do sofrimento, principalmente em relação aos filhos e, conseqüentemente, melhorar sua condição de vida.

De fato, não podemos supor permitido estabelecer espaços para o desenvolvimento dessa vida futura. Ou seja, estabelecer como se dará a ética em sua vida tendo em vista que não podemos precisar com certeza o que é potencialmente bom para o outro enquanto outro. Os pais não podem ter a pretensão de achar que sabem. Os filhos precisam ter a chance de dizer o seu não.

Quanto à possibilidade de autorizar a eugenia com caráter terapêutico, temos de levar em conta o fato de que com o desenvolvimento da engenharia genética os limites entre o que é considerado um ser humano normal e um deficiente flutuarão ainda mais, pois paulatinamente teremos normas de saúde mais exigentes. Quem rejeitar uma prática permitida e preferir aceitar uma deficiência que poderia ser evitada também poderá sofrer com as conseqüências de sua omissão, ou mesmo, do ressentimento do próprio filho.

Outra questão é supormos que a pesquisa com células-tronco seguirá rumo a uma eugenia positiva e sem controle. A resposta é simples: temos uma ânsia por conhecer e em relação à engenharia genética não seria diferente. Assim, não conseguimos ter a devida seletividade para que nossos conhecimentos sejam aplicados somente com objetivos clínicos:

(...) em relação ao embrião o *designer* adota uma atitude otimizante e, ao mesmo tempo, instrumentalizante: em sua composição genética, o embrião no estágio de oito células deve ser melhorado conforme padrões escolhidos subjetivamente. Em vez de uma atitude performativa em relação a uma futura pessoa, que já no estágio embrionário *é tratada como* uma pessoa que pode dizer “sim” ou “não”, adota-se no caso da eugenia positiva a atitude de um “artesão”, que une a finalidade do criador clássico de melhorar as características hereditárias de uma espécie ao modo operacional de um engenheiro que intervém de maneira instrumental segundo seu próprio projeto – e trata as células embrionárias como um material. (HABERMAS, 2010, p. 130, grifos do autor).

Parece que os pais pretendem um filho próprio, mas este só pode vir ao mundo se corresponder a determinados critérios de qualidade por estes determinados previamente. No estágio em que estamos, não podemos esperar por nada além da razão acrescida de autoconsciência já que o senso comum, que cria muitas ideias para si mesmo, precisa ser esclarecido pela ciência. Então, apesar de todos os melhoramentos genéticos começarem na tentativa de prevenir uma doença ou um distúrbio genético, hoje são instrumentos de melhoria da espécie. A diferença, portanto, entre curar e melhorar se torna de cunho moral.

Logicamente é sabido que, quando a ciência avança mais depressa do que a compreensão moral, a humanidade luta para articular seu mal-estar com conceitos de justiça,

autonomia e direitos humanos. A pesquisa com células-tronco voltada para a cura de doenças debilitantes é um exercício nobre do engenho humano para promover a cura e desempenhar nosso papel de reparar o mundo dado. A única ressalva é a necessidade de leis que regulamentem essas pesquisas para tornar o progresso da biomedicina uma bênção para a saúde e frear o uso descontrolado da vida humana como objeto.

### **1.7 Leve apreciação crítica do pensamento habermasiano**

Após a exposição dos argumentos presentes na obra *O Futuro da Natureza Humana: A caminho de uma eugenia liberal?*, cabem, ainda, algumas considerações a respeito. As escolhas que alguém faz, principalmente os pais, determinando geneticamente seus filhos não parecem trazer consequências para a futura autonomia destas crianças, ou ao poder delas de arbitrar se comparadas às seleções genéticas feitas ao acaso, pela natureza. Ao contrário, sendo um indivíduo mais forte, saudável, sensível e inteligente parecerá mais capaz de exercer sua autonomia que outros sem essa característica.

Há quem sustente, por exemplo, que escutar música clássica durante a gravidez faz com que o bebê aprimore sua sensibilidade musical antes de nascer. Isso significa que a mãe pode decidir aprimorar o gosto musical sem o consentimento do bebê, a saber, de modo heterônomo. Nesse caso, ninguém questiona se este ato é moralmente reprovável, ainda que altere seu bebê de modo irreversível. Talvez isso se deva ao fato de que não é impossível supor que todos queiram ser mais sensíveis, saudáveis e inteligentes.

Além disso, o consenso é sempre de uma comunidade discursiva que possa representar todos os possíveis afetados caso os mesmos não possam estar presentes. Assim, os pais ao escolherem uma melhoria genética para o filho, estão imaginando que ele próprio gostaria de tal melhoria como inteligência, saúde ou mesmo longevidade. Apesar de não ter nascido sob iguais condições, não poderia, realmente, ser autora da sua própria história de vida, pois ninguém pode. Cabe, ainda, algumas considerações como o fato de que não são apenas as condições genéticas que determinam a história de uma pessoa, existem fatores determinados pela ontogênese, filogênese, sociogênese e pela interpretação de tudo aquilo que vivenciamos. A intersubjetividade não estaria prejudicada e, esta, é que compõe de modo substancial a constituição do sujeito.

Por isso, defende-se a ponderação, uma vez que certas iniciativas de modificações genéticas são aparentemente uma forma de dominarmo-nos a nós mesmos. E, nesse caso, não se trata de autonomia, mas apenas uma forma de contemplar nossa vontade. Tal postura

poderá significar um retrocesso, uma vez que, após décadas, o homem percebeu que não precisa dominar a natureza, apenas juntar-se a ela, como parte dela.

Em continuidade, no capítulo seguinte se fará uma abordagem crítica ao pensamento habermasiano através da teoria social de Ronald Dworkin.

## 2 O CONTRAPONTO DE RONALD DWORKIN À TEORIA DE JÜRGEN HABERMAS DE UMA ÉTICA DA ESPÉCIE.

Diferentemente de Jürgen Habermas que claramente se posiciona contrário a uma eugenia de melhoramento humano (eugenia positiva), há filósofos que abordam o estágio pós-humano como consequência inquestionável das biotécnicas. E, ao contrário do que preceitua Habermas, chamado de bioconservador, defendem ideias transumanistas, ou seja, de aperfeiçoamento humano.

Toda a forma de definição é reducionista, mas, para uma melhor compreensão do termo transumanismo, creio bastar a definição de Bostrom,<sup>5</sup> um dos maiores expoentes dessa ideologia. Para o filósofo, transumanismo é o movimento intelectual e cultural que afirma a possibilidade e a conveniência de melhorar a condição humana por meio da razão aplicada, através de uma abordagem interdisciplinar que compreenda e avalie as oportunidades para tal. Para os transumanistas, a qualidade de humanidade é o maior erro que os seres humanos cometeram em relação à sua natureza, ou seja, os transumanistas julgam que os seres humanos são defeituosos unicamente pelo fato de serem humanos. Logo, a melhor forma de extinguir tais defeitos seria o apelo à ciência e a qualquer tipo de avanço tecnológico que vise o melhoramento das pessoas.

De acordo com essa linha de pensamento, a tecnologia seria capaz de acabar com todos os defeitos de nossa essência enquanto humanos. Propõem romper os limites impostos ao homem por sua biologia com a aplicação dos avanços obtidos em áreas-chave da ciência. Seu objetivo é usar a ciência para aumentar as capacidades físicas, intelectuais e até emocionais das pessoas. No limite, pretende estender a vida humana, extirpando dela todo o sofrimento.

Discordam de Habermas, portanto, no fato de que a biotecnociência deveria se restringir à eugenia negativa (terapêutica). O cerne da discórdia entre bioconservadores e transumanistas refere-se especificamente à natureza humana no que tange à manipulação e à instrumentalização da mesma. O que nela pode ou não ser alvo de modificações sem perdermos nossa essência de seres da mesma espécie.

Conforme demonstrado no capítulo anterior, para Habermas, a natureza humana fundamentaria as relações sociais e a autocompreensão ética enquanto seres da mesma espécie,

---

<sup>5</sup> Para maiores detalhes da definição de transumanismo, ver BOSTROM, N. Disponível em: <http://www.nickbostrom.com/papers/history.pdf>. Acesso em: 12/01/15.

bem como nossa dignidade, liberdade e autonomia. Para o filósofo, a eugenia positiva poderia colocar em risco a simetria da correta compreensão normativa das relações humanas:

A autocompreensão como livres e iguais depende, em alguma medida, da compreensão antropológica como membros da espécie. É isso que Habermas entende por moralização da natureza humana, pois a dignidade humana está diretamente relacionada com o modo a partir do qual o homem se concebe como membro da espécie humana, o que determina, por exemplo, se um embrião tem ou não direitos constitucionais assegurados, como pessoa, pois é preciso saber se ele já é membro da espécie e como é membro da espécie. (DUTRA, 2005a, p.259).

Entretanto, de modo diverso, os transumanistas não temem as consequências das intervenções da ciência, investem nela, pois acreditam na positividade desta. Para estes, a natureza humana não é algo absolutamente bom ou necessário, podendo ser seletivamente promovida.

Para quem defende a biotecnociência, como é o caso dos transumanistas, pode-se afirmar, portanto, que a natureza humana resume-se a mapeamentos genéticos e exames da rede neural sem interferência na autocompreensão do sujeito. Este estágio hipotético de pós-humanidade seria desejável e justificável moralmente, pois libertaria o ser humano de seus limites biológicos, redefinindo de forma melhorada aquilo que somos, a fim de não nos tornarmos obsoletos. Criaríamos uma vida sem precedentes, em laboratório, abrindo a possibilidade de uma era de total controle humano sobre a vida. Nesse sentido, os benefícios ao ser humano viriam em uma velocidade capaz de gerar uma nova espécie de ser vivo, muito mais inteligente, quiçá driblando a morte física. A isto poderíamos chamar, certamente, de estágio pós-humano. Para estes, poderíamos superar, através de modificações eugênicas, tudo o que causa dor e sofrimento. Isso tudo pautado na liberdade de escolha de cada um a respeito do que for disponibilizado pela ciência. Assim, caberia ao próprio indivíduo a tarefa de optar por usar as técnicas disponíveis para melhoramento de si. Ressaltam, ainda, que por ser um ser vivo bioconstituído, a própria natureza possibilita o aprimoramento da espécie e que a técnica na qual acreditam só aceleraria o processo por meios artificiais. Desta maneira, seria mais rápido o aprimoramento do potencial da espécie, ou seja, a evolução.

Pontua-se, ainda, que para esta corrente a essência humana não está em sua natureza, uma vez que ela depende da relação entre genes e ambiente. Assim, a natureza humana não seria algo que se mantém inalterado. Para isto, bastaria verificar o comportamento humano e sua variabilidade conforme o ambiente em que está inserido.

Apesar de conceituar normalidade no campo filosófico, usando mais uma vez conceitos biológicos, os liberais defendem que características que nos tipificam como exemplares da espécie humana cujo comprometimento representaria uma anomalia

(enxergar/ser cego, por exemplo) poderiam ser modificados para que não houvesse uma desigualdade entre os seres, como se fosse uma questão de justiça no campo da biologia do ser humano. O estágio pós-humano seria muito promissor, pois transcenderia as limitações das condições humanas atuais. Portanto, rejeitam o conceito de natureza humana como princípio normativo a partir do qual se pode proscrever moralmente o uso de formas artificiais de aperfeiçoamento. Discordam pontualmente de Habermas quanto à afirmação de que a instrumentalização da natureza humana refere-se à autoafirmação de uma autocompreensão ética da espécie, que permite que nos compreendamos como únicos autores de nossas histórias de vida, nos reconhecendo como pessoas que agem com autonomia. Não haveria consequências nefastas para a espécie humana, portanto. Tampouco o fato de humanos e pós-humanos compartilharem um mesmo mundo, gerando a falta de reconhecimento recíproco é aceito.

Vários filósofos defendem as ideias transumanistas, tais como Bostrom, Glover, Pinker, Buchanan, Resnik e Dworkin, entre outros. Bostrom *In Defense of Posthuman Dignity*. (In: Bioethics, v. 19, n.13, p.202-214, 2005) e Pinker em *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature* (New York: Viking Penguin, 2002) posicionam-se a favor da modificação genética através do desenvolvimento de uma teoria de aperfeiçoamento das capacidades físicas, mentais e emocionais da natureza humana, concebida meramente pela dotação de faculdades cognitivas e emocionais associadas às características bioquímicas. Glover (GLOVER, J. *Choosing Children: Genes, Disability, and Design*. Oxford: Clarendon Press, 2006), defende tal teoria a partir da afirmação de que a deficiência é o antônimo da normalidade biológica; analisa a deficiência como uma limitação funcional, não sendo mera desvantagem socialmente construída. Buchanan e Resnik em suas obras: BUCHANAN, A. et al. *From Chance to Choice. Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001; RESNIK, D. *The moral of therapy-enhancement distinction in human genetics*. Cambridge: Quarterly of HealthCare Ethics, v.9, p.365-377, 2000, por sua vez, preocupam-se com o resultado do acesso diferencial à tecnologia pelas diferentes classes sociais. O pensamento de Dworkin, nas obras utilizadas no presente trabalho, se coaduna com o dos filósofos acima mencionados. Este se preocupa, também, com a necessidade da legalização, através de uma judicialização, com a criação de leis que regulamentem a prática de modificação genética, baseado na ética e na moral. Desta forma, por ser bastante abrangente, optou-se por confrontar as ideias habermasianas com o pensamento social e liberal de Dworkin.

## 2.1 Ronald Dworkin: a igualdade e a liberdade

Conforme Ronald Dworkin (2005), não podemos garantir que a biotecnologia agravaria as injustiças liberais. A desigualdade socioeconômica já existe e políticas de justiça distributiva dos bens genéticos podem ser formuladas pelos governos. Não haveria uma necessidade de igualdade de base, ou seja, no nascimento, entre os seres humanos. Já para Habermas essa indisponibilidade da base biológica é:

um pressuposto necessário da autodeterminação e das relações igualitárias. Portanto, a disponibilidade desse substrato opera no nível da busca da felicidade pessoal e altera a simetria das relações interpessoais. (DUTRA, 2005a, p.206).

Como bem explica Rohling (2013), enquanto Habermas defende que as modificações genéticas mudam a autocompreensão dos indivíduos como seres iguais devendo estas questões ser resolvidas por uma ética da espécie, Dworkin advoga a favor de uma eugenia liberal “tendo em vista ser enganoso cogitar que a mudança entre o acaso/escolha, isto é, entre o natural/contingência, possa mudar a própria moral” (p. 170). Para Habermas, a eugenia liberal, principalmente no que se refere ao melhoramento humano, sem fins terapêuticos, só seria compatível, sem intervenção do Estado, com o liberalismo político se não limitarem as condutas de vida autônoma e as condições de trato igualitário com outras pessoas. Isto é,

trata-se de saber o quanto este fato interfere na visão de nós mesmos, naquilo que nos define como espécie, ou seja, na presunção de que somos autores da nossa própria vida e nos reconhecemos uns aos outros como iguais. Nesse sentido, a discussão da biotecnologia não é um novo enfeitiçamento da modernidade, mas uma reflexão da modernidade em seus limites. (DUTRA, 2005, p.247).

Importante se faz, então, começar com a verificação do que Dworkin (2005) entende por igualdade. Inicialmente afirma que igualdade significa mesmas oportunidades ou possibilidade de mesmos resultados, ou seja, não somente o necessário para satisfazer as necessidades mínimas, mas uma valorização de compromissos com a vida humana. Apoia sua teoria em dois princípios basilares da igualdade, quais sejam, o princípio da igual importância e o princípio da responsabilidade especial. O primeiro diz respeito à importância que a vida de uma determinada pessoa tenha algum resultado e não seja um desperdício. Não se relaciona, portanto, a nenhuma propriedade da pessoa. Já o segundo refere-se à responsabilidade final que cada um tem em relação ao êxito ou ao sucesso de suas escolhas para toda a vida humana. Não se trata de ser benevolente, mas de que a pessoa seja responsável por suas próprias

escolhas sem que qualquer outra lhe diga qual a vida certa a se viver. Para o autor, desta forma, as pessoas podem atingir um nível de igualdade em determinados aspectos, mesmo que para isso se tornem desiguais em outros. Afirma:

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).

Porém, também entende que a igualdade de bem-estar não pode ser a única responsável pelo ideal de igualdade. Se bastassem conceitos de senso comum relativos à igualdade, a encontraríamos facilmente através do meio-termo. Ou seja, poderíamos gerar um meio-termo sempre ligado à igualdade, fazendo distribuição de recursos de forma desigual para garantir a igualdade no final. Porém, sequer podemos definir o que é bem-estar para cada indivíduo, pois não está, certamente, no suprimento de necessidades básicas da fisiologia humana. É um conceito vago e pouco prático. Por isso, o meio-termo não equivale a uma maior distribuição de igualdade, pois sempre haverá uma exceção na distribuição de determinados recursos para suprir a necessidade de determinada população. Dworkin (2005, p. 9) pondera: “assim, qualquer teoria que adote a igualdade de bem-estar deve dar atenção ao bem-estar das pessoas como um todo, e não ao bem-estar oriundo ou perdido de uma determinada fonte” até porque alguns podem estar muito mais satisfeitos que outros com o modo de vida que estão vivendo, sem qualquer escolha deliberada. Logo, Dworkin (2005, p. 29) afirma que sorte, oportunidade e hábito terão papel de fundamental importância e isso prejudicaria a aspiração dessas pessoas de “fazer algo de valor da única vida que tem para viver”. Nesse sentido, a igualdade estaria na realização ou na frustração da concretização de certas preferências pessoais ligadas ao estado de consciência da pessoa. Assim, para os liberais, a eugenia poderia trazer uma liberdade de êxito que poderia equiparar as pessoas num êxito total. Já Habermas defende a ideia de que “o pensamento pós-metafísico deve impor a si próprio uma moderação, quando se trata de tomar posições definitivas em relação a questões substanciais sobre a vida boa ou não-fracassada”. (ROHLING, 2013, p. 168).

Porém, retornando mais uma vez à ideia de que as concepções pessoais são diferentes, a compreensão da própria pessoa em relação a seu próprio êxito também o será. Logo, poderia-se afirmar que, ao modificarmos geneticamente apenas algumas pessoas, a autocompreensão de si mesmas seria, como pensa Habermas, afetada. Ao atingir o mesmo “êxito” que a pessoa não biologicamente modificada, a pessoa modificada poderia sentir certa frustração, pois lhe seria “cobrado” melhor desempenho, mais aprimorado do que o atingido

pelo ser humano sem modificação.

Dworkin também afirma 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).

Parece-nos, salvo melhor juízo, que com a afirmação da última frase o filósofo convalida um dos argumentos bioconservadores, principalmente de Habermas, de que se justifica uma eugenia terapêutica. Porém, como seria possível atingir essa igualdade de êxito se não houvesse medidas restritivas a uma eugenia liberal? Será que políticas governamentais seriam suficientes para frear o consumo genético? Parece pouco provável na atual conjuntura social não haver maior discrepância de “êxitos” na sociedade se houver uma eugenia liberal.

Dworkin<sup>6</sup> (2005), posteriormente, apresenta uma teoria da igualdade baseada em igualdade de recursos. Para tanto, admite inicialmente, para esse fim, que todos os indivíduos possuam previamente os mesmos recursos. Nessa igualdade de recursos, então, pressupõe que os recursos dedicados à vida de cada pessoa devem ser iguais. Posteriormente, elogia a ideia de um mercado para bens materiais na teoria política e econômica, pois seria “condição necessária da liberdade individual, a condição sob a qual as pessoas livres podem exercer a iniciativa e a escolha individuais de modo que seu destino esteja em suas próprias mãos” (p. 80).

Nesse argumento, faz-se necessário que na conexão entre o mercado e a igualdade de recursos as pessoas entrem no primeiro em igualdade de condições. Nesse sentido, qual seja, igualdade de condições iniciais, autoriza as diferenças, pois todos têm, a princípio, as mesmas apostas à disposição. Ou seja, seriam livres para fazer as escolhas que melhor lhe aprouverem. Por isso, para o filósofo, a igualdade consiste em circunstâncias nas quais as pessoas possuem os mesmos recursos à disposição e não o mesmo bem-estar já que o segundo difere de pessoa para pessoa. Cada uma tem sua própria visão de bem-estar. Por isso, a liberdade se torna um aspecto da igualdade, para o autor:

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

---

<sup>6</sup> É preciso lembrar que para Dworkin o que fundamenta os princípios de justiça é o direito que cada pessoa tem de ser respeitada e considerada de modo igualitário. Sustenta que a decisão de como cada indivíduo que viver cabe a ele próprio. Para esse autor os direitos fundamentais só fazem sentido se houver igualdade; a igualdade é o motor do liberalismo. Por isso podemos chamá-lo de igualitarista liberal. Isso porque a liberdade é a base dos direitos individuais. Sua teoria tem por base a ideia de que a igualdade liberal é interpretada como sendo operante no senso moral comum, sem um Estado ou direito positivo. Por isso é considerado um liberal.

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).

Após, segue afirmando que essa igualdade de recursos pressupõe a liberdade de escolha de todos; que liberdade e igualdade não são virtudes distintas, pelo menos em um mundo hipotético. Porém, afirma que no mundo real a mesquinhez humana justificaria restrições à liberdade para promover a igualdade.

Há muito tempo é discutida a justiça ideal da medicina e a vida e a saúde como os nossos maiores bens, ou seja, todo o resto tem menor importância e deve ser sacrificado em favor desses bens. Outrossim, que tudo com que se relaciona a saúde humana deve ser distribuído com igualdade, mesmo em sociedades desiguais. Ao aplicar esses princípios na saúde, esbarramos em outras circunstâncias, segundo o autor, que dizem respeito à personalidade de cada um e seus dois ingredientes que são o caráter e as aspirações:

As aspirações são os gostos, as preferências e as convicções (...) fornecem os motivos ou as razões para fazer determinada escolha, e não outra. O caráter consiste nas características da personalidade que não oferecem motivações, porém afetam a tentativa de realização das aspirações. (...) cada uma dessas qualidades pode ser, para qualquer pessoa, positiva ou negativa. As circunstâncias consistem nos recursos pessoais e impessoais de que a pessoa dispõe. Os recursos pessoais são a saúde e a capacidade física e mental. (...) Os recursos impessoais são os que possam ser transferidos de uma pessoa para outra – a riqueza e outros bens materiais que possua, as oportunidades que lhe são oferecidas, segundo o sistema jurídico, para uso de tais bens. (DWORKIN, 2005, p. 455).

Assim, o problema consiste nas aspirações que nos levam às escolhas. Então, justificar-se-ia modificar traços de personalidade que nos levam a determinadas escolhas que preferíamos não ter tomado quando persuadidos por aspirações de caráter pessoal. Isso garantiria a liberdade porque possibilitaria que nossas decisões pessoais fossem ao encontro de decisões igualitárias.

## **2.2 Escolha e acaso**

Ao tratar especificamente sobre gene, clones e sorte, Dworkin (2005) afirma que alguns problemas são meramente especulativos e dependem de uma evolução científica. Porém, se forem possíveis intervenções cromossômicas para a alteração de características indesejáveis precisaremos decidir se estas são proibidas por lei:

O primeiro conjunto de valores, que chamarei de valores derivados, é parasitário dos interesses de determinadas pessoas. Devemos perguntar, ao considerar, se qualquer

técnica nova deve ser permitida, regulamentada ou proibida, sobre a provável repercussão de uma decisão destas sobre os interesses individuais. Quem passará a uma situação melhor e quem passará a uma situação pior devido a esta decisão? Depois, precisamos avaliar as consequências dessa técnica nessa dimensão: devemos perguntar se determinada decisão ou método proporciona bom equilíbrio entre custos e benefícios. As vantagens de alguns excedem, em algum método de comparação perdas de outros? Devemos também perguntar, nessa dimensão, se o resultado é “razoável” ou “justo” – será certo alguns perderem e outros ganharem dessa maneira? O segundo conjunto de valores que participarão de nosso argumento constitui o que em outra parte chamarei de valores “independentes”: são valores que não provêm dos interesses de determinadas pessoas, mas pelo contrário, são *intrínsecos* aos objetos ou aos acontecimentos de alguma forma. (DWORKIN, 2005, p. 610-611, grifos do autor).

No entendimento do autor, relativo às discussões sobre as consequências da engenharia genética, a sociedade tem argumentado com base em interesses derivados da eficácia e da justiça desses procedimentos. Entretanto, os argumentos contra a engenharia genética só são entendidos quando demonstram os valores intrínsecos, como a santidade da vida humana. Se não nos utilizássemos desse argumento, santidade, jamais a sociedade seria contrária a tais procedimentos. Para Dworkin a intervenção genética não se apresenta como uma violação à autonomia pessoal, tampouco do princípio da igualdade, pois não modifica a imagem dos seres humanos como livres e iguais.

No mesmo sentido de terapia da eugenia negativa de Habermas, Dworkin (2005) entende que exames de prognóstico, por exemplo, devem ser ofertados a todos aqueles que gostariam de saber as possíveis doenças genéticas que terão desde que advertidos das possíveis consequências, como o risco de tais informações estarem disponíveis a outros. Cada pessoa deveria poder decidir e ter permissão para avaliar por si mesmo e por seus filhos a vantagem de tais prognósticos sem a intervenção de leis ou mesmo do governo. Estes últimos mecanismos só deveriam ser usados para a disseminação da informação genética, uma vez que seus dados deveriam ser sigilosos a fim de não gerar problemas sociais ainda mais graves como a discriminação de pessoas propensas a certas doenças. Ou seja, discriminar os geneticamente desafortunados. Além disso, não entende ser um problema o fato de pessoas mais abonadas financeiramente terem suas vantagens aumentadas em função do preço de tais terapias. Afirma categoricamente que essa vantagem não pode sobrepujar o valor da maior expectativa de vida e que se os “ricos” puderem pagar, haverá estímulo à pesquisa, com benefícios gerais imprevistos, que do contrário não aconteceriam se a pesquisa fosse proibida. Sob esse aspecto, entende que não devemos procurar a igualdade “nivelando por baixo”, pois, com o passar do tempo, a descoberta poderia estar disponível a todos. O recurso da sociedade contra a injustiça é a redistribuição e não a proibição da engenharia genética porque alguns

terão ganhos sem ganhos correspondentes para outros. Em determinadas circunstâncias “uma política que coloca muitos indivíduos em situação de desvantagem pode, mesmo assim, ser justificada, porque dá melhores condições à comunidade como um todo”, argumenta Dworkin (2002, p. 357). Ele afirma que essa posição é justificada tanto pelo utilitarismo, pois o nível médio do bem-estar poderia ser aumentado, apesar do bem-estar de alguns ter diminuído; ou, mesmo em um sentido ideal de que assim seria mais justo, já que com o aumento do bem-estar médio a comunidade se tornaria mais igualitária. Ambas as justificativas, portanto, serviriam para confirmar a segregação ao direito de alguns.

Da mesma maneira, a família que pudesse fazer todos os exames em seus filhos e usar dessa informação não apenas para ajudá-los a se prepararem para a vida, mas também para evitar consequências piores na sua formação não poderia ser impedida de tal ação. Além disso, uma proibição geral e irrestrita geraria consequências nefastas para as pesquisas, ao impedir a procura de tratamentos para doenças incuráveis. Nesse mesmo sentido, entende que o aborto de crianças indesejáveis, na fase embrionária, por não ter havido nenhum investimento, salvo o biológico, justifica, por exemplo, a liberação por parte do Estado de pesquisas que envolvam a engenharia genética. Não haveria injustiça no controle de enfermidades, apenas quando motivadas por ponderações repugnantes, como rejeitar uma criança por motivo de estatura ou sexo, por exemplo.

Entretanto, a nosso ver, as questões de justiça ou injustiça dependem da sociedade. Em uma sociedade chinesa, por exemplo, baseada na ótica do autor, o aborto de meninas faria total sentido uma vez que suas famílias não pudessem pagar pelos dotes no casamento. Da mesma maneira, faria sentido uma seleção embrionária para a escolha de zigotos do sexo masculino com descarte dos demais. Com essa mesma atitude de gerar embriões selecionados sob certas condições, através da escolha do melhor espécime, ou seja, de que vida humana é digna, poderá gerar mais discriminação relativamente às pessoas incapazes física ou mentalmente que não puderem pagar pelas novas tecnologias. Estaríamos na iminência de um novo “darwinismo social”<sup>7</sup>, pois haveria uma justificação quase natural para que alguns pudessem subjugar outros. Em nome dessa verdade científica poderão surgir as mais chocantes desigualdades. Para Feldhaus (2007, p. 100) Habermas pretende demonstrar justamente que a eugenia positiva implica o abandono da moralidade tal como a entendemos na sociedade atual,

---

<sup>7</sup> Albert Jacquard (1988, p. 90) explica o termo darwinismo social como um comportamento de competição, uma vez que a luta é obrigatória para o progresso biológico da espécie. Haveria um julgamento da seleção natural: “se os brancos levam a melhor sobre os negros, é porque os primeiros são superiores aos segundos; é normal, é bom para a espécie humana, que os primeiros suplantem os segundos”. Nesse contexto, em nome da verdade científica, surge o racismo.

uma vez que essa prática atenta contra a nossa liberdade, autonomia (já que quem decide são os programadores) e contra nossa igualdade em relação aos seres da mesma espécie:

(...) poder-se ia argumentar que todos nascem dependentes de seu programa genético. No entanto, no caso da eugenia, trata-se de uma dependência resultante da deliberação de alguém, com quem o destinatário não pode se relacionar, criando, além de um futuro fechado, uma relação assimétrica entre a criatura e o criador. Há uma assimetria porque os dois não podem mudar de posição e isto por uma disposição de vontade de uma das partes (DUTRA, 2005a, p. 263).

Para Pinzani (2005, p. 371), Habermas não está correto sobre a autoconsciência moral em ser um corpo. Para ele, quando há conflito entre nossos desejos e as regras sociais impostas, apenas temos nosso corpo como instrumento e não temos mais a impressão de sermos um corpo. Logo, esse não seria um bom argumento contra as manipulações genéticas. Também afirma que questões sociais não poderiam ser levantadas uma vez que a eugenia só introduziria um critério ulterior de distinção entre classes abastadas e pobres, um critério tão arbitrário e injusto quanto o do nascimento em favelas ou em famílias nobres. Ou seja, o argumento da justiça social não poderia ser levantado.

Enquanto Habermas se detém nos malefícios da pesquisa eugênica como dificuldade de prever o curso e o resultado das pesquisas, no fato do progresso científico já ter superado em muito as discussões acerca da ética e da tomada de decisão política a respeito, Dworkin (2005) acredita que todas as justificativas apresentadas por bioconservadores para a proibição da engenharia genética não se justificam. Os riscos dos quais se tratou em capítulo anterior, como a perda da natureza humana, não seriam suficientes para suprimir a pesquisa, uma vez que de antemão poderíamos impedir ou reduzir qualquer ameaça genuína à sociedade através de leis, na medida em que a engenharia genética for se aprimorando. Não poderíamos afirmar todos esses riscos previamente.

Além disso, não podemos deixar de contemplar a esperança de que a evolução da tecnologia poderá nos apresentar para diminuir as deformidades com as quais nascem algumas pessoas hoje em dia: “o balanço dos riscos pode muito bem pender para o lado favorável às experiências” (DWORKIN, 2005, p. 611).

Em relação aos princípios da moral, estes só seriam justos quando escolhidos por homens através de seu interesse comum. Não haveria, para o autor, uma faculdade moral inata que produz intuições específicas de moralidade em circunstâncias determinadas, ou seja, a maioria tem o direito de seguir suas próprias convicções morais. Por isso, em questões ligadas à eugenia, o governo deve buscar o meio-termo, equilibrando o bem-estar geral e os direitos individuais de cada cidadão. Consequentemente, a justiça, em termos de permitir ou proibir as

manipulações genéticas, pressupõe não apenas que as pessoas têm direitos, mas que existe um direito fundamental, qual seja, a igualdade: igual consideração e respeito.

Entende, no mesmo sentido, não haver paradoxo entre o direito de um indivíduo à igual proteção entrar em conflito com uma política social desejável sob outros aspectos, mesmo que seja aquele que pretende tornar a sociedade mais igual em termos gerais. Na sua ótica, temos que perceber a diferença entre igualdade como política e igualdade como direito. Enquanto a primeira se refere aos programas governamentais de distribuição de renda, por exemplo, a segunda se refere aos direitos que o cidadão tem de sobrepor-se a programas voltados para importantes políticas econômicas e sociais que consistem em melhorar a igualdade em termos gerais. Isso se deve ao fato de possuírem um direito de igual tratamento (na distribuição de um recurso ou oportunidade) e o direito de tratamento como igual (ser tratado com o mesmo respeito e consideração que qualquer outra pessoa).

Logo, é possível afirmar que os menos favorecidos têm direito à igualdade, mas, ao mesmo tempo, os mais favorecidos têm direito à liberdade. Qualquer tentativa de favorecer os primeiros e sua igualdade deve respeitar os segundos e sua liberdade. Assim, o fato de que a eugenia traria um desnivelamento social ainda maior não justifica leis proibitivas sob a ótica do direito e suas garantias fundamentais de justiça:

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).

À vista disso, é preciso fazer uma distinção da liberdade como licença (aquilo que a lei não proíbe) da liberdade como independência (ser igual a qualquer outro). Para Dworkin (2002), o importante não é saber se a lei ataca a liberdade, mas se isso se justifica por algum outro valor, como a igualdade ou segurança pública. A liberdade fica ameaçada quando lhe é negada a mesma voz que os demais possuem e, dessa maneira, também lhe é negada a igualdade de respeito. A maioria das leis que restringem a liberdade se justifica por questões utilitaristas: interesse ou bem-estar da maioria. Acontece que com a eugenia e a possibilidade de progresso no campo da medicina genética não há a justificativa de proibição em função do bem-estar geral, já que o progresso, mesmo que seja apenas para alguns, no futuro, poderá ser benéfico a todos, como já mencionado antes. Esse resultado faz com que seja errado impor esse dano ao indivíduo, limitando ou banindo a possibilidade de alteração genética, sua liberdade, porque no futuro o conjunto da comunidade irá se beneficiar com isso. Então, para ga-

rantir dois direitos fundamentais, o governo deverá garantir o respeito à igualdade somente restringindo a liberdade, de maneira a adequar a sociedade, quando isso se fizer necessário para o bem comum. Esse não seria o caso em relação à eugenia que seria benéfica a todos a longo prazo.

A justiça social, neste caso, está relacionada com a equidade e, neste sentido, pressupõe que todos os seres humanos têm um direito natural à igualdade e à liberdade, além do direito de consideração e respeito, “um direito que possuem não em virtude de seu nascimento, seus méritos, suas características ou excelências, mas simplesmente enquanto seres humanos capazes de elaborar projetos e fazer justiça” (DWORKIN, 2002, p. 281). Percebe-se assim que Dworkin tenta fundamentar seu pensamento em uma teoria da justiça, na qual a liberdade e a igualdade são fundamentais. Já Habermas pensa que essa teoria da justiça não pode estabelecer uma forma de vida a ser imposta às demais. Tampouco podem estabelecer normas éticas que conquistem a aceitação de todos se quiser respeitar a liberdade de autodeterminação:

O máximo que ela pode estabelecer são regras negativas no sentido daquilo que não pode ser desrespeitado por nenhum sistema de convivência justo, como, por exemplo, a tolerância em questões religiosas, a qual pode ser operacionalizada seja no sentido da separação entre religião e Estado, como no modelo franco-americano, de forma que as igrejas possam usar a bandeira do Estado, mas não vice-versa, seja no sentido da imparcialidade, como no modelo belga em alguns países no norte da Europa. Assim, a questão ética concerne fundamentalmente à identidade: quem somos? O que queremos ser? (DUTRA, 2005a, p. 245).

Haja vista os argumentos habermasianos de salvaguarda da dignidade da pessoa humana em relação às diferenças, Dias e Vilaça se põem a seguinte questão:

(...) a superação de doenças e deficiências, com a diminuição do rol de dor e sofrimento, alargaria o horizonte de florescimento humano (...) posto que aqueles elementos representassem obstáculos sem os quais o humano, ao ter que lidar com eles, não prospera no sentido existencial. O humano, sem os índices de precariedade, tornar-se-ia moral e socialmente insensível? (DIAS; VILAÇA, 2013, p. 251).

Caso concordemos com essa tese de que esses seres humanos não poderão ter uma vida próspera face à sua limitação, continuam os autores:

(...) torna cominatório admitir um desnível ou desigualação entre os humanos, entendimento que, conquanto possa ser apenas uma constatação, gera calários. Contudo, se aquelas afecções, enquanto características ônticas, não representassem um empecilho ontológico, ou seja, se a ocorrência, entendida como limitante, não compromettesse a realização da essência humana de florescer em algum nível, por que investiríamos tanto em procedimentos terapêuticos? Ou seja, para que curar alguém, se isso não significar uma forma de bem, uma busca pela ampliação das suas possibilidades vitais? (DIAS; VILAÇA, 2013, p. 252).

Reforça-se aqui que Habermas não é contra a eugenia terapêutica, mas sim a eugenia positiva, de melhoramento humano. Eis que a segunda tira a autodeterminação e a autonomia do ser humano. Melhorar e curar, para o autor, é completamente diferente, já que em relação à segunda já poderíamos supor um consentimento *a priori* do ser que sofreu a intervenção. Em uma intervenção bioconstitutiva, terapêutica, não se ameaça a autenticidade e a autonomia de alguém a ponto de determiná-lo e prejudicar a raça como um todo.

Nesse sentido, Dworkin pondera:

Não quero dizer que nunca é importante, para decidir se um ato que afeta uma pessoa é justo, que ela teria consentido se tivesse sido consultada. Se um médico encontrasse um homem inconsciente e sangrando, por exemplo, seria importante que perguntasse se permitiria, se estivesse consciente, que lhe fizessem uma transfusão. Ainda que todas as razões o levassem a pensar que sim, esse fato é importante para justificar a transfusão se mais tarde o paciente, talvez por ter se convertido a alguma religião, condenasse o médico por tê-la feito. (...) a concordância hipotética do paciente demonstra que sua vontade se inclinava para essa decisão no momento e nas circunstâncias em que foi tomada. Ele nada perdeu por não ter sido consultado no momento certo. (DWORKIN, 2002, p. 238).

Considera, entretanto, que não é fundamental esse consentimento. A liberdade de escolher a própria vida é um dos fundamentos básicos do liberalismo. Porém, os liberais defendem a eugenia positiva com base no direito à liberdade de reprodução. Habermas, por sua vez, preocupa-se com a liberdade ética do indivíduo em que o embrião irá se tornar. Quando os pais escolhem características dos seus filhos apropriam-se do direito destes de empreender seu plano de vida, direito este defendido pelos liberais.

### 2.3 A questão social

Para Dworkin (2005) as questões sociais são apenas especulações, uma vez que mesmo sendo permitido o aborto na Índia, onde se prefere, assim como na China, filhos às filhas, não gerou uma sociedade humana dominada por homens. No entanto, os dados do censo de 2000, último de que se tem notícia, revelam que 119 meninos nasceram para cada 100 meninas, o que em julho de 2004 levou o governo a proibir o aborto seletivo de fetos do sexo feminino. Estima-se, ainda, que este desequilíbrio continuará a crescer até 2025-2030, atingindo a diferença de 20% (vinte por cento), para só então passar a decrescer lentamente.<sup>8</sup> Já na Índia gerou uma sociedade com diferença de 17 milhões de jovens. Em 2020 as expectativas são de

---

<sup>8</sup> Fonte: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Demografia\\_da\\_Rep%C3%BAblica\\_Popular\\_da\\_China](http://pt.wikipedia.org/wiki/Demografia_da_Rep%C3%BAblica_Popular_da_China). Consultado em 04/02/15.

que essa diferença seja de 28 milhões.<sup>9</sup> Isso significa que não gerou uma “sociedade universal” de homens porque somente na região norte daquele país ainda existem comunidades com preceitos culturais sensíveis às circunstâncias econômicas. Assim como citado no exemplo anterior da China, há uma discrepância entre o número de homens e mulheres que vem se transformando em um problema social. Tem aumentado significativamente, por exemplo, o número de estupros. Segundo estudos, esse tipo de crime está relacionado com a existência substancial de um maior número de homens nessa sociedade.

Há, ainda, as questões relativas à estética: a diversidade humana poderá ser trocada pela uniformidade de parâmetros ditados pela moda. Outra objeção do autor, portanto, relacionada à moda, refere-se ao fato de supormos que todas as pessoas que pudessem planejar geneticamente filhos superdotados em capacidades intelectuais e com um fenótipo considerado por muitos, bonito: louro, alto, de olhos claros. A seu ver, a maioria dos pais buscaria filhos com inteligência normal e com aparência parecida com a sua própria, mantendo assim a diversidade da espécie. A procura pela individualidade, então, ampliaria e não restringiria as diferenças. Assim, a estética não seria, também, um empecilho para as pesquisas. Para Dutra (2005a) os bioconservadores defendem a ideia de que a eugenia deve dizer “respeito a proteção da vida do embrião ou do seu patrimônio genético em concorrência com a ponderação de bens ou preferências dos pais onde há uma seleção a partir de interesses” (p. 248).

Quanto à falta de existência de diversidade biológica, após as intervenções genéticas, Pinzani (2005) afirma que Dworkin replica muito bem a objeção de Habermas. Para o autor, o filósofo americano afirma categoricamente que as pessoas consideram positiva a variedade na espécie humana e, por isso, improvavelmente fariam algo para eliminá-la em prol da uniformidade. Entretanto, não podemos supor tal afirmação, pois o mais provável é que os pais não sacrificariam as preferências pessoais em relação aos filhos por amor a diversidade biológica.

Há, também, quem discorde de Dworkin de uma forma muito mais restritiva do que Habermas ao tratar da diferença genética. Jacquard (1988), por exemplo, explica que para a sobrevivência da população alguns genes considerados ruins se fazem necessários. Cita como exemplo a diabetes. Aparentemente tal gene é de todo ruim. Entretanto, é extremamente favorável para o ser humano suportar períodos prolongados de fome. Logo é um gene benéfico ou maléfico? Depende. Se pudéssemos antever que nunca haveria falta de alimento no mundo, seria totalmente maléfico. Caso contrário, é extremamente necessário. Sem ele, o grupo desa-

---

<sup>9</sup> Fonte: <https://demografiaunicamp.wordpress.com/category/crescimento-populacional/>. Consultado em 04/02/15.

parece por inanição. Desta maneira, um bom patrimônio genético coletivo deve ter diversidade:

Nessa perspectiva, o valor genético de um indivíduo para a coletividade não depende da própria qualidade dos genes que ele possui, mas do fato de esses genes não serem comuns. Não se trata mais, nesse caso, de “melhorar os indivíduos”, mas de preservar a diversidade. O objetivo de uma gestão consciente, ponderada, do patrimônio genético, nada tem a ver, portanto, com o dos promotores da eugenia; não se trata mais de eliminar os maus genes e favorecer os bons, mas de salvaguardar a riqueza genética, formada pela presença de genes diversos. (JACQUARD, 1988, p. 154).

Não podemos, portanto, adotar uma posição simplista consentindo com a ideia de que basta uma população que pratique a eugenia com o objetivo de multiplicar os genes considerados bons. A riqueza genética é feita da diversidade. O outro é importante para nós enquanto outro, enquanto ser diferente. Isso se dá por questões genéticas e não por questões religiosas (sagradas) como alguns tentaram imputar aos bioconservadores.

Tendo em vista que a diferença é que nos faz fortes, a tentação de transformar o nosso patrimônio genético deverá permanecer ao nosso alcance de forma muito prudente.

## **2.4 O que seria brincar de Deus?**

Dando continuidade à análise da teoria de Dworkin, falta refutar a ideia de que não podemos brincar de Deus. Ideia essa que está relacionada aos valores independentes citados por Dworkin (2005). Segundo o autor, a sociedade considera um erro tentar fazer o papel de Deus, mesmo que não se vislumbre nenhuma consequência ruim que possa advir para o ser humano. Não restaria claro, para o filósofo, o que realmente seria brincar de Deus. Afirma:

Qual a diferença, afinal, entre inventar a penicilina e usar genes alterados pela engenharia e clonados para curar doenças ainda mais pavorosas do que aquelas curadas pela penicilina? Qual a diferença entre obrigar o seu filho a fazer exercícios extenuantes para ganhar ou perder peso e alterar os genes, ainda em embrião, com a mesma finalidade? (DWORKIN, 2005, p. 631).

A diferença estaria no que somos responsáveis em nossas ações de forma individual ou coletiva e o que nos é apresentado para decidir e agir, sendo que não podemos modificar o pano-de-fundo. Uma coisa é certa, somos responsáveis por aquilo que fazemos com nosso patrimônio genético. Transgredir determinadas fronteiras, alterando-o, pode deslocar nossa ética e nossa moralidade de forma definitiva. Por isso Habermas considera audaciosa a afirmação de Dworkin de que a nossa experiência moral possa vir a ser alterada por intervenções eugênicas. Assim, para Heck (2006) este é o ponto de discórdia entre a noção

liberal dworkiniana e a percepção natural de Habermas:

À luz dos critérios aduzidos por Dworkin, o núcleo duro do arrazoado habermasiano está na percepção filosófica diante da suposta ameaça da biotecnologia à natureza do indivíduo enquanto membro do gênero humano (...), vale dizer, para o outrora crítico contumaz do positivismo nas ciências naturais os seres humanos acabarão, num futuro próximo, necessariamente determinados pelos mecanismos artificiais da biotecnologia reprodutiva. (HECK, 2006, p. 49).

O erro de Habermas estaria no modo como compreende a natureza humana, ou seja, como a concebe independentemente da criação, do ambiente e da educação, por exemplo. Contudo, como bem explica Rohling (2013, p. 168), Habermas não é um mero crítico da inovação, está preocupado com os efeitos da biotecnologia à autocompreensão normativa da espécie, afetando o modo como nos constituímos. Entende, ainda, que para formular os juízos morais em termos universais, tão importantes em seu pensamento, é preciso ter sido educado. E, nesse sentido, a educação é importante.

Todavia, para Dworkin (2005) estamos muito enraizados, presos, a certas convicções que podem ser deslocadas. Um exemplo disso seria a eutanásia, cujas convicções mudaram quando a medicina desenvolveu técnicas de prolongamento da vida para além do limite em que essa vida teria qualquer significado para o paciente, pois essa decisão sobre a morte deveria ser de competência de Deus. Nesse sentido, o temor social seria pelo fato de não haver mais a conhecida “loteria genética” e o que somos deixaria de ser questão de sorte, mas sim uma questão de escolha. Aqui refuta a tese habermasiana do prejuízo da identidade pessoal e da autonomia como seres da espécie. Não haveria problemas em sermos determinados por outras pessoas. O que não podemos, segundo o autor, é assumir uma posição covarde diante do desconhecido. Temos que assumir a consequência das manipulações e contorná-las, se for o caso.

A reação popular hostil tem sido indiscriminada, porém, e ameaça gerar proibições generalizadas com relação a estas pesquisas; portanto, poderia ser útil debater se as objeções morais e éticas ofereceriam motivos concretos para impedir as pesquisas, mesmo que, segundo os temores da imaginação popular, as piores consequências de fato se concretizassem. (...) Sugeri que até a mera possibilidade de alcançar um imenso controle sobre a estrutura genética de nossos filhos solapa nossos pressupostos mais fundamentais sobre o limite entre o que temos a responsabilidade de escolher e o que, seja melhor ou pior, está além de nosso controle por ser determinado pelo acaso, pela natureza ou pelos deuses. (DWORKIN, 2005, p. 636-638).

Dawkins (1979), da mesma maneira, assevera que alguns interpretam mal como a evolução funciona, pois não se pode supor na evolução que o importante é o bem da espécie, o que importa é o bem do indivíduo, o seu gene. Seria para o autor uma falácia supor que características herdadas geneticamente são imutáveis, inalteráveis ou fixas: “nossos genes poderão

nos instruir a ser egoístas, mas não estamos necessariamente compelidos a obedecê-los por toda nossa vida” (p. 23). Eles, por serem “egoístas”, tentam ditar as regras, mas o corpo e a mente unidos, em uma máquina perfeita, são plenamente capazes de mudar as regras estabelecidas por estes genes. Por isso, não estaríamos correndo qualquer perigo com as modificações genéticas.

O problema estaria no fato de que, quando colocada em nossas mãos a possibilidade de sermos responsáveis por aquilo que nos tornamos, a inquietude nos traria a solução mais simples: afastar-se do que a ciência pode nos oferecer. Porém, Dworkin não descarta a necessidade de um fundo moral crítico em nossa moralidade para julgarmos até que ponto a biotecnociência pode chegar. Faz, contudo, um contraponto afirmando que toda pessoa tem responsabilidade por cada vida humana, em especial pela sua própria e, por isso, tem o direito de tomar decisões fundamentais para que se atinja o princípio da igualdade. Nesse sentido, também afirma que é a favor da regulamentação da pesquisa genética e contra a proibição, mesmo que limitada:

Não há nada de errado na aspiração independente de tornar a vida das gerações futuras mais longas e mais repletas de talento e, por conseguinte, realizações. Pelo contrário, se brincar de Deus significa lutar por aprimorar nossa espécie, trazer aos nossos projetos conscientes a resolução de aperfeiçoar o que Deus, de maneira deliberada, ou a natureza, às cegas, fez evoluir no decorrer dos tempos, então o primeiro princípio do individualismo ético rege tal luta, e seu segundo princípio proíbe, na ausência de provas concretas do perigo, que se impeçam os cientistas e os médicos de travá-la. (DWORKIN, 2005, p. 644).

As pesquisas de terapias voltadas para a eliminação de doenças hereditárias proporcionariam vida saudável ao nascituro via correção de seu patrimônio genético, por exemplo.

Feldhaus (2007, p. 104) afirma que, segundo Habermas, essa intervenção de melhoramento atenta contra as condições de formação da identidade pessoal que é um elemento importante da compreensão moderna de liberdade de ação, afetando, assim, nossa autocompreensão normativa. Diferentemente de Dworkin, Habermas advoga que a eugenia de melhoramento subtrai a possibilidade de relação entre iguais, ou seja, afeta a nossa autocompreensão normativa de seres que agem autonomamente, responsavelmente e livremente, como explicado no capítulo anterior. Dworkin (2005), por sua vez, não nega a importância da liberdade e da autoria das ações como aspectos da nossa humanidade, mas rejeita a ideia de que estes aspectos sejam minados pela tecnologia, uma vez que a pessoa continuaria a desfrutar da liberdade da vontade através dos desejos que a movem. A desigualdade e a assimetria já fariam parte da nossa natureza moral, sendo que os seres humanos sempre as superam: a herança genética natural também limitaria os planos de vida que precisam ser superados. E quanto à

responsabilidade, esta estaria muito mais atrelada ao meio social do que à modificação de genes. A mera possibilidade dos filhos tentarem se isentar das responsabilidades de suas ações não seria argumento suficiente para os pais desistirem da vontade de escolherem os genes de seus filhos. Na percepção de Pinzani (2005), enquanto para Habermas “a identidade de um sujeito seria determinada de forma irreversível e necessária pelo seu patrimônio genético”, para Dworkin “manipular os genes de alguém a ponto de dotá-lo de certas características ‘positivas’ não significa determinar a priori o uso que ele fará delas” (p. 367). Do ponto de vista de Dworkin podemos afirmar que uma manipulação pode enriquecer as possibilidades individuais, quando incluídas certas características positivas. Além disso, assevera que o mesmo indivíduo que pode acusar seus pais de terem tentado fazer dele um músico, por exemplo, através de manipulações genéticas sem seu consentimento, pode sofrer ainda mais quando obrigado a suportar inúmeras e intermináveis lições de piano desde a infância. Ou seja, em ambos os casos haveria privação da autonomia decisória. Logo, para o autor, o ser humano não é livre somente se vier a este mundo com um patrimônio genético intacto.

Para o filósofo estadunidense, os referenciais teóricos têm caráter empírico: “a mera possibilidade de viver dez vezes mais do que vivemos desloca os limites que estamos dispostos a aceitar, os riscos que aceitamos correr e a qualidade de vida que consideramos atrativa” (HECK, 2006, p. 51). Para Dworkin (2005), a engenharia genética pode tornar obsoletos alguns de nossos valores e o que a sociedade teme não é o medo de estarmos fazendo algo errado, mas o medo de perder a nossa segurança sobre o que é certo e o que é errado. Acrescenta que é papel da ciência e da tecnologia interromper o nosso destino natural que tende ao envelhecimento e à aquisição de determinadas doenças. Afirma Heck (2006, p. 53) que temos um destino natural irrenunciável, pois o homem sempre se identificará com a luta contra o sofrimento físico, contra a decadência corpórea e contra a morte certa. Assim, não se poderia afirmar que haverá um colapso da natureza ao prosseguir nessa luta utilizando-nos da biotecnologia.

Pode-se afirmar que para Dworkin a manipulação só é condenável se fixar a pessoa a um determinado plano de vida, restringindo-a a escolher uma vida própria (liberdade) e isso não ocorreria do modo como Habermas compreende, considerando que, para o primeiro, a pessoa não pode ser programada e não seguir o plano dos pais. O autor, portanto, objeta o nexos causal entre eugenia positiva e a determinação alheia da pessoa programada. Para os liberais não é importante se a intervenção é correta em si mesma, mas se ela afeta ou não a liberdade. Por isso, comparam a eugenia à educação. Nesse sentido, Dutra afirma que a tese

liberal é míope, pois equipara uma alteração biológica a uma estabelecida em função da socialização:

A educação acontece pela ação comunicativa. Baseia-se em razões. Há uma estrutura interativa. Há o papel da segunda pessoa e a possibilidade de contestação. (...) Na eugenia, por sua vez, não há essa possibilidade de reexame. Não há o papel da segunda pessoa, nem comunicação. O programa genético é mudo. Se a pessoa está em desacordo com intenções fixadas geneticamente, não pode desenvolver uma revisão livre com relação aos seus talentos, de tal forma que possa mudar o rumo de sua vida. Ele não teria um futuro aberto. (DUTRA, 2005b, p. 332).

Assim, a intervenção genética tem uma amplitude diferente daquela da educação: na primeira, as escolhas são irreversíveis e não mediadas pela comunicação.

O cerne, portanto, do argumento liberal está na constatação de que a autocompreensão moral baseada nos conceitos de liberdade e igualdade é compatível com a manipulação eugênica se esta prática não implicar limitação a estas. Assim, para Dutra:

Que o liberalismo tenda a ser míope decorre dos próprios termos nos quais ele opera, pois é sempre um ato de liberdade que está à base de tudo, então, como pode um ato de liberdade solapar a própria liberdade que o embasa. (...) De fato, a miopia liberal estaria, primeiramente, em conceber a manipulação genética como um aumento de liberdade de escolha, ou seja, de sua liberdade de escolha sobre o corpo de um outro, não considerando as implicações sobre o terceiro envolvido. (DUTRA, 2005b, p. 330).

Importante destacar, também, outra divergência entre as ideias liberais e a de bioconservadores. Para Dworkin, segundo Pinzani, também há uma diferença entre eugenia positiva e eugenia negativa, porém não utiliza esses termos e tampouco faz ressalvas habermasianas. A divergência em relação a Habermas estaria no fato de ser impossível traçar uma linha divisória definitiva entre ambas por que cada caso depende de suas circunstâncias particulares:

(...) em determinadas situações, certas características físicas, que em si seriam neutras, podem tornar-se objeto de uma manipulação terapêutica. Este seria o caso de um nascituro cuja estatura lhe provoque problemas psicológicos na sua sociedade (mas não em outras). (PINZANI, 2005, p. 365).

Diante disso, torna-se imprescindível a regulamentação legal de tais práticas com o intuito de frear os desejos humanos.

## 2.5 As questões legais

A partir do citado acima chegamos a duas possibilidades disjuntivas: ou se deve regular normativamente a eugenia ou se deve deixá-la ao augúrio das preferências individuais.

Habermas e Dworkin, conforme visto, não concordam ou discordam em todos os pontos de suas teorias. Como bem exemplifica Dutra (2005a, p. 271) ambos concordam que a

biotecnologia afeta a fronteira do que é dado e do que está à disposição do homem para alterar a sua natureza e que para a autocompreensão moral é preciso definir um limite para essa fronteira. Porém, as convergências basicamente param nesse ponto. Para Habermas essa fronteira determina a ética da espécie e marca a indisponibilidade do que é dado, podendo determinar o fim da liberdade e da igualdade dos seres humanos. Já para Dworkin ultrapassar essa fronteira significa progresso moral, pois exclui a interferência do Estado nas relações privadas a fim de não honrar em demasia o positivismo. Já Habermas entende que do ponto de vista da democracia o Estado não deve ter privilégios na relação com o indivíduo. Nesse sentido, regramentos da eugenia poderiam tocar de forma inconstitucional a liberdade dos sujeitos e o não regramento poderia trazer consequências face a um conceito aberto do que podemos fazer em matéria genética. Não haveria restrições ao que o ser humano poderia fazer com seu corpo<sup>10</sup>.

E esse é um ponto nevrálgico de ambas as teorias. Para o L, não há argumentos capazes de justificar a intervenção do Estado, pois se trata da liberdade privada de cada cidadão, podendo, no máximo, regular a matéria. Ou seja, sem proibir qualquer modificação genética. Já o bioconservador defende uma participação do Estado face à necessidade de mantermos a liberdade e a igualdade, bem como as relações simétricas, que são base de nossa moralidade. Desta forma, a partir dos argumentos da racionalidade comunicativa, defende que “(...) tal âmbito de decisões deva encontrar um limite na salvaguarda da liberdade das pessoas, bem como nas relações simétricas entre iguais”. (DUTRA, 2005a, p. 272). Apesar de concordar que o Estado possa frear algumas práticas indesejáveis, Dworkin entende ser pouco provável que o Estado consiga elaborar leis que regulamentem a eugenia de forma a permitir uma eugenia terapêutica e coibir uma de melhoramento. Ainda mais porque as sociedades são diferentes em seus conceitos de certo e errado. Para Dutra (2005b, p. 329) em relação ao que é prejudicial há mais acordo do que em relação ao que seja um benefício. Isso justificaria um direcionamento do Estado de direito mais aos deveres negativos do que aos positivos, deixando estes ao arbítrio do indivíduo. Acrescenta que a linha divisória entre as zonas mencionadas não está dada, por isso devem ser objeto de uma discussão pública sob pena de abuso.

Ressalta-se que para Dworkin (2002, p. 310), os juristas, ao dizerem que “os direitos podem ser limitados para proteger outros direitos ou para impedir uma catástrofe, têm em mente casos nos quais causa e efeito são relativamente claros”. Assim, se essa relação entre causa e efeito não existir, não se pode limitar o direito. Portanto, não se poderia falar em leis de proibição da eugenia sem ter a verdade sobre seus reais efeitos. Suposições de problemas

---

<sup>10</sup> O Código Civil Brasileiro proíbe a disposição do próprio corpo, exceto para fins de transplante ou para doação à pesquisa científica após a morte.

sociais e de autocompreensão não seriam o bastante. Dworkin (200, p. 284) afirma, ainda, que não se pode rejeitar a ideia de que os cidadãos têm direitos além daqueles que a lei outorga, senão até os direitos morais precisariam de sanção governamental.

No entanto, Habermas contempla a perspectiva da regulação jurídica da prática eugênica sob a ótica dos afetados pela manipulação genética, ou seja, o que eles pretendem para si mesmos e não apenas a perspectiva que nós lançamos sobre eles. Ou seja, a dificuldade que a pessoa programada terá para lidar com o manipulador genético. Isso torna a regulamentação improvável, uma vez que vai de encontro à nossa concepção simétrica de liberdade. Outra alegação em desfavor de Dworkin é que para o Estado proibir algo não é necessário que esteja implicando no direto ou mesmo na vida de outra pessoa. Isso porque o principal pressuposto de Dworkin é que o Estado não pode coibir a eugenia de modo a aniquilar o direito dos pais na reprodução. Defende o autor: “que não se possa opor ao direito líquido e certo da mãe à privacidade o direito à vida do feto, dado o caráter controverso de seu *status* como pessoa” (DUTRA, 2005b, p. 256). Para os bioconsevadores, a proteção à vida fetal se deve à hipossuficiência e à vulnerabilidade dos futuros seres humanos em fazer valer seus direitos. Já para os liberais, fica difícil defender que o feto, sem que seja sujeito, antes de entrar no mundo da comunicação, possa ter sua vida garantida pela lei. Para Dworkin, o Estado tem um legítimo interesse em proteger a vida das futuras pessoas. Esse interesse pode significar uma pretensão do Estado de que as pessoas sejam responsáveis ao decidir sobre o assunto ou ele próprio decidir com base no pensamento da maioria. Nesse sentido, a discussão da biotecnologia não é um novo enfeitiçamento da modernidade, mas uma reflexão da modernidade em seus limites e quais as atitudes que devem ser tomadas por um Estado democrático de direito a fim de não ferir o direito dos que estão por vir. O fato de o destinatário poder dizer sim ou não é tratá-lo com dignidade e, por isso, como fim e não como meio. Não se pode condená-lo a um projeto de vida específico, para que não se restrinja a sua liberdade, ou seja, outro direito garantido constitucionalmente.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa na área da ciência e da tecnologia tem buscado alternativas para a evolução com a finalidade de tornar o ser humano mais apto geneticamente. Entretanto, o desenvolvimento da engenharia genética ao longo dos últimos anos não nos permitiu a adequada consideração das suas consequências éticas. O melhoramento genético parece comum e inevitável. Dado o ritmo da mudança e a fascinação com ele, os argumentos contra a engenharia genética parecem ser ignorados em face do entusiasmo.

A preocupação com questões envolvendo a eugenia e as possibilidades de utilização do conhecimento em matéria genética tiveram seu ápice com a conclusão do projeto genoma humano. O desenvolvimento científico de forma muito rápida proporcionaram à humanidade possibilidades surpreendentes: a cura de doenças degenerativas e possibilidade de escolha dos embriões são exemplos disso. As pesquisas na área da vacinação até a clonagem permitem uma discussão por parte da sociedade acerca dos problemas relacionados. Se por um lado as descobertas na área genética possibilitam a cura de determinadas epidemias que assolam ou assolaram a sociedade, tais como a peste negra, por exemplo, por outro, possibilitam a tão temida limpeza racial. Assim, surgem dilemas que desafiam a ética e a moral, principalmente no que se refere à ética das condutas humanas nessa área. Nesse sentido, a bioética serve de instrumento para auxiliar a tarefa de construir padrões e estruturas mais transparentes e democráticas, promovendo, desta forma, um desenvolvimento de pesquisas voltadas ao interesse coletivo, preocupando-se com as gerações futuras e com a atual.

A retomada de processos de eugenia possibilita que se ponha fim à diversidade biológica e até mesmo à essência da espécie humana. Impõe-se, então, a questão dos limites que devem ser impostos às pesquisas biológicas, bem como a respeito de uma legislação que possa regulamentar tais práticas. Isso porque as intervenções biomédicas, por exemplo para evitar a gestação de fetos indesejáveis, ampliam as fronteiras da eugenia, porém, trazem consigo o espectro nazista da purificação da raça. A proteção da diversidade genética representa uma garantia de que não ocorrerão modificações que acarretem a transferência das alterações implementadas nos genes às gerações futuras, face à impossibilidade de prever os riscos. A humanidade deve dispor de uma natureza íntegra e preservada das ingerências do mundo científico. Por isso, é preciso buscar a compreensão ética das pesquisas, que devem ser elaboradas de forma consciente sem fins mercadológicos ou por questão de ego dos programadores, na maior parte das vezes os pais.

Por óbvio, a pesquisa não pode ser tolhida de forma que sua prática se torne inviável. Porém, a liberdade científica deve visar o bem da humanidade como um todo. A pesquisa e as intervenções no genoma humano devem progredir de forma que as características da espécie humana não sejam afetadas. A sociedade não pode deixar-se persuadir com os argumentos de que os efeitos genéticos são parciais, indiretos e sujeitos a outros fatores biológicos e ambientais para que se façam alterações genéticas sem nenhuma reflexão.

Por outro lado, temos a preocupação com a escolha individual. O desejo de ter filhos perfeitos geneticamente acaba por ser manipulado por forças comerciais. O mercado apresenta aos pais projetos de controlar os corpos de seus filhos com a falsa alegação de que o controle do corpo resulta no controle da pessoa associada. Assim a comercialização da intervenção na reprodução acaba sendo louvada como um ideal cultural. Surge, então, a preocupação de que o ideal cultural de melhoramento combinado com a apresentação de imagens de felicidade por meio desse melhoramento distorcem as reflexões morais a respeito, influenciando de forma negativa as escolhas dos pais. A manipulação do genoma promete aos progenitores poder moldar o futuro de acordo com uma imagem do belo e do bom que aspiram para seus filhos. Os pais acabam especialmente influenciados por esta promessa, principalmente aqueles que durante a gravidez temem o nascimento de uma criança com uma deformidade desconhecida ou com alguma incapacidade. Sentem-se amparados pela sugestão de utilização de meios técnicos para minimizar a possibilidade de que o destino genético de uma criança seja deixado nas mãos da natureza. Neste ponto, o reconhecimento de que tal técnica e meios não estão totalmente desenvolvidos, que será arriscado, complexo, caro, e talvez injusto, carrega pouca força em face da importância da realização. Há um excesso de confiança em relação à inovação tecnológica. Os pais que escolhem a manipulação genética, cheios de amor e sentimentos de proteção para com seu filho, acabam por não considerar outros riscos ou perigos que a criança enfrenta com um resultado da alteração genética, principalmente em relação à sua autodeterminação como sujeito. O poder de decidir ou autodeterminação e o poder de usar o próprio corpo, baseado na posse que se tem dele, se traduz no princípio da autonomia, que também acaba por ser afetada. Os conceitos que se possui de igualdade, simetria, reciprocidade, autonomia, autodeterminação, dignidade, além, é claro, da definição de natureza humana enquanto seres da nossa espécie acabam se distorcendo. Nesse sentido, concorda-se com os argumentos expostos por Habermas em favor da tese da indisponibilidade da natureza humana no âmbito da eugenia, principalmente no que se refere à eugenia positiva. Não bastando, há o problema de que quanto mais a pessoa é motivada pelo desejo, menos está disposta a considerar as consequências do cumprimento

desse desejo. Então o ideal de proteção e amor dos pais não beneficia, mas prejudica seus filhos.

Não obstante, o problema envolvendo a eugenia tem relação com a integridade, equilíbrio e essência do ser humano enquanto ser de sua espécie, objetos de preocupação da filosofia e, principalmente, da ética.

Ao se discutir transplantes, implantes e projetos como o genoma, que prolongam a vida, é preciso lembrar-se de que também persiste a necessidade de buscar soluções para a malária, dengue e hanseníase, entre outras, que se têm mantido epidêmicas em alguns países mais pobres, haja vista a necessidade de sensibilização com os mais vulneráveis. Isso porque o assunto eugenia sempre levanta o aspecto cruel da manipulação genética, mas seria uma forma de eliminarmos doenças sem cura, sendo a única solução para essas doenças, já que há a eliminação de seus genes causadores, ou seja, dos genes patogênicos. Por outro lado, como já discutido por inúmeros filósofos e sociólogos, temos conhecido o problema do descarte de embriões, da escolha da melhor espécie (fazendo a seleção assistida) e da discriminação de pessoas por categoria (aptas ou não aptas a determinada situação). E é nesse ponto que o princípio da natureza humana e da eugenia deverão convergir a fim de nortear as pesquisas com material genético humano, possibilitando escolhas moralmente justificáveis. Por conseguinte, necessita-se de uma tutela dos interesses do sujeito e da própria coletividade contra uma eugenia excludente e um acirramento de desigualdades sociais, ou seja, contra evoluções negativas.

Os liberais defendem a liberdade absoluta da ciência, sem nenhuma forma de limitação extracientífica, descartando a interferência da filosofia, tratando a questão apenas como um problema científico a ser resolvido. A ética estaria apenas em expor com transparência os resultados obtidos, ou seja, estaria na honestidade do cientista. Não podemos aceitar, contudo, o fato de que a pesquisa médico-científica estaria acima de qualquer suspeita. Ou seja, surgem dúvidas dos pontos de vista ético e social (e mesmo jurídico/econômico) sobre a engenharia genética, sobre o comportamento humano e sobre o desenvolvimento de tais pesquisas sob uma concepção ética dessas ações. Sabe-se que avanços tecnológicos sempre acabam causando impacto social, principalmente no que se refere às barreiras da moral, da ética e, por vezes, da licitude. Assim, a ética deve servir de parâmetro para as pesquisas, apresentando meios limitadores sob o aspecto moral e da dignidade, às práticas de eugenia. O estudo bioético é necessário uma vez que existem normas, conceitos, valores e argumentos justificadores da natureza humana, já que a eugenia em si pode ter efeitos irreversíveis sobre o conjunto biológico humano.

O genoma humano constitui um valor em si próprio que comporta a dignidade do ser humano como indivíduo singular e a dignidade de toda espécie humana. Esta última, qual seja, a dignidade da pessoa humana, compreende todas as condições necessárias para o respeito das pessoas para com a sua vida, a sua existência, a sua integridade física e moral, a sua liberdade, a sua autodeterminação, com a sua diversidade biológica preservada.

Assim, parece haver incompatibilidade entre a dignidade da vida humana e a manipulação genética, quer esta seja autoritária, quer seja liberal. Há indisponibilidade técnica da espécie humana em seu todo.

Os avanços da tecnologia nos levam à tecnização da natureza humana por tornar disponível o ambiente natural de modo contínuo. Entretanto, o que a técnica vem oportunizando precisa se tornar indisponível por meio do controle moral. Esse controle só poderá ser feito à medida que o homem não se deixar apenas levar pela falsa aparência de liberdade e autonomia de moldar sua própria vida através da genética.

Fica claro que não poderemos inferir do exposto, equivocadamente, que em função da história do movimento eugênico, nenhum estado de regulamentação legal da reprodução é moralmente admissível. Apesar da história da eugenia coerciva patrocinada pelo Estado não nos fornecer fatos, exemplos e padrões que informem nossos juízos sobre o consumo contemporâneo e sobre a eugenia orientada para o mercado, surge o temor de ideias compatíveis com o nazismo do passado. Faz-se necessário, portanto, definir parâmetros de atuação a fim de que se possam dar as respostas corretas às indagações que emergem desses novos debates. Isso porque parece que a esperança de que o processo tecnológico seja transparente e controlado a partir da ética encontra-se distante. Do mesmo modo, não há dúvidas de que os objetivos e os problemas da eugenia devem ser discutidos por uma esfera pública, onde inclusive os leigos possam expressar a sua opinião. Ocorre, entretanto, que os grupos sociais que se ocupam das questões da genética, de regra, não têm acesso às comissões de ética, não deliberam. Se estivermos fadados a transmitir aos nossos filhos um mundo em que a engenharia genética é uma realidade, devemos desenvolver uma maneira de falar sobre a aplicação de normas que regem a sua utilização de uma forma que promova a preocupação com a preservação da natureza humana. Em suma, deve-se assegurar que, em certo sentido, nossos filhos serão como nós. Mas até agora as discussões sobre a engenharia genética têm sido inadequadas, não refletem a visão do que é ser humano, tarefa que ainda carece de consenso. A participação desses grupos sociais nas comissões de ética, por exemplo, poderia representar um progresso: outros pontos de vista seriam trazidos para a discussão interna de especialistas.

É importante sensibilizar a população acerca dos riscos que o uso indevido e o acesso aos genes humanos podem acarretar para a presente e para as futuras gerações, fazendo-se necessária a intervenção do Estado com leis mais específicas a este respeito. Por fim, muitas questões envolvendo a questão da eugenia e seus desdobramentos merecem maior aprofundamento e discussão. Outros pesquisadores, possivelmente, serão instigados a desbravarem as demais questões que envolvem o genoma humano, mais especificamente as condutas éticas em projetos que tenham por finalidade o melhoramento da espécie.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAILLIE, Harold W. Genetic Engineering and Our Human Nature. *Revista Philosophy & Public Policy Quarterly Genetic*, nº 1/2, v.23, p.28-31, 2003. Disponível em <http://journals.gmu.edu/PPPQ/issue/view/64>.

\_\_\_\_\_. Aristotle and Genetic Engineering: Uncertainty of Excellence. In: *Is Human Nature Obsolete? Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*. Edited by BAILLIE, Harold W. and CASEY, Timothy K. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 2005.

BARCO, Aron Pilotto. A concepção Husserliana de corporeidade: A distinção fenomenológica entre corpo próprio e corpos inanimados. *Revista Synesis*, Petrópolis, nº 2, v.4, p.1-12, ago/dez. 2012.

BOSTRON, N. In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, nº 13, v. 19, p.202-214, 2005.

BUCHANAN, A. et al. *From Chance to Choice. Genetics and Justice*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

CHADWICK, Ruth. *Gene Therapy. Companios to Philosophy. A Companion to Bioethics*. Second Edition. Edited by Helga Kuhse and Peter Singer. Wiley Blacwell, 2012.

CLARKE, Angus. *Genetic Counseling, Testing, and Screening. Companios to Philosophy. A Companion to Bioethics*. Second Edition. Edited by Helga Kuhse and Peter Singer. Wiley Blacwell, 2012.

CLOTET, Joaquim. Bioética como Ética Aplicada e Genética. In: De Boni, L. A.; Jacob, G. e Salzano, F. (org.). *Ética e Genética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p.17-38.

DIAS, Maria Clara; VILAÇA, Murilo Mariano. Natureza humana versus aperfeiçoamento? Uma crítica aos argumentos de Habermas contra a eugenia positiva *Revista Princípios*, Natal, nº 33, v.20, p. 227-263, Jan/Jun. 2013.

\_\_\_\_\_. Melhoramento Humano biotecnocientífico: a escolha hermenêutica é uma maneira adequada de regulá-lo? *Veritas*, Porto Alegre, nº 1, v.58, p. 61-86, jan./abr. 2013.

DAWKINS, Richard. *O Gene Egoísta*. Coleção o homem e a ciência. Trad. Geraldo H. M. Florsheim. Dirigida por Antonio Brito da Cunha. Vol.7. Belo Horizonte: Livraria Itatiaia Editora Ltda, 1979.

DUTRA, Delmar José Volpato. *Razão e consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas*. Pelotas: Editora Universitária, 1993.

\_\_\_\_\_. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2.ed. rev. e ampl. Florianópolis: UFSC, 2005a.

\_\_\_\_\_. Seria a eugenia liberal míope? Natureza humana e autocompreensão moral em Habermas. *Revista Ethic@*, Florianópolis, nº 3, v.4, p.327-337, dez 2005b.

DWORKIN, Ronald. *Levando os Direitos a Sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *A virtude Soberana*. A teoria e a prática da igualdade. Trad. Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Domínio da vida. Aborto, eutanásia e liberdades individuais*. Trad. Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. *A raposa e o porco espinho*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

FELDHAUS, Charles. Habermas, ética da espécie e seus críticos. *Revista Princípios*, Natal, nº 22, v.14, p.93-122, jul/dez.2007.

\_\_\_\_\_. O futuro da natureza humana de Jürgen Habermas: Um comentário. *Revista Ethic@*, Florianópolis, nº 3, v.3, p. 309-319, dez. 2005.

\_\_\_\_\_. Teria Habermas recorrido a uma suposição Dworkiana equivocada em Die Zukunft Der Menschlichen Natur? Disponível em: [http://www.academia.edu/3653022/TERIA\\_HABERMAS\\_RECORRIDO\\_A\\_UMA\\_SUPOSI%C3%87%C3%83O\\_DWORKIANA\\_EQUIVOCADA\\_EM\\_DIE\\_ZUKUNFT\\_DER\\_MENSCHLI\\_CHEN\\_NATUR](http://www.academia.edu/3653022/TERIA_HABERMAS_RECORRIDO_A_UMA_SUPOSI%C3%87%C3%83O_DWORKIANA_EQUIVOCADA_EM_DIE_ZUKUNFT_DER_MENSCHLI_CHEN_NATUR). Acesso em 12 Nov. 2014.

\_\_\_\_\_. Habermas, Eugenia Liberal e Direito à Liberdade Reprodutiva. *Fragmentos de Cultura*, Goiânia, nº 7/8, v.18, p. 543-553, jul./ago. 2008.

\_\_\_\_\_. Habermas, Eugenia Liberal e Justiça Social. Disponível em: [http://www.academia.edu/649017/Habermas\\_Eugenia\\_Liberal\\_e\\_Justi%C3%A7a\\_Social](http://www.academia.edu/649017/Habermas_Eugenia_Liberal_e_Justi%C3%A7a_Social). Acesso em 12 Nov. 2014.

FRIAS, Lincoln. Ética e Genética: a moral da medicina genética corretiva. *Veritas*, Porto Alegre, nº 1, v.58, p. 99-117, jan./abr. 2013.

FUKUYAMA, Francis. Transhumanism: The Most Dangerous Idea? Comentários de Ronald Bailey. Reason. com. Disponível em: <http://reason.com/archives/2004/08/25/transhumanism-the-most-dangero>. Acesso em: 21 Out. 2013.

\_\_\_\_\_. *Nosso futuro pós-humano: Consequências da Revolução da Biotecnologia*. São Paulo: Rocco, 2000.

GARRAFA, Volnei; Pessini, Leo. Orgs. *Bioética: Poder e Injustiça*. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

GLOVER, J. *Choosing Children: Genes, Disability, and Design*. Oxford: Claredon Press, 2006.

GONÇALVES FEIO, Kleber Vinicius. Biotecnologia e Direitos Fundamentais: uma análise a partir de Habermas. Trabalho publicado nos Anais do XIX Encontro Nacional do CONPEDI realizado em Fortaleza - CE nos dias 09, 10, 11 e 12 de Junho de 2010. Disponível em:

<http://www.conpedi.org.br/manaus/arquivos/anais/fortaleza/3742.pdf>. Acesso em 20 Fev. 2015.

GUIMARÃES, Aquiles Cortês. O Conceito de Mundo da Vida. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, nº 1, v.5, p. 1-150, abr./set. 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideologia*. Trad. Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido. Madrid, 2010.

\_\_\_\_\_. *O futuro da natureza humana: A caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Janini. 2. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

HECK, José Nicolau. Eugenia negativa/positiva: o suposto colapso da natureza em J. Habermas. *Veritas*, Porto Alegre, nº1, v.51, p.42-55, Março de 2006.

HONNEFELDER, Ludger. Crítica Humana e Dignidade do Homem. In: De Boni, L. A.; Jacob, G. e Salzano, F. (org.). *Ética e Genética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p.87-110.

JACQUARD, Albert. *Elogio da diferença*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

JONAS, Hans. *Técnica, medicina e ética: sobre a prática do princípio responsabilidade*. Trad. Grupo de trabalho Hans Jonas da AMPOF. São Paulo: Paulus, 2013.

KIPPER, Délio José, MARQUES, Caio Coelho, FEIJÓ, Ana Maria. *Ética em pesquisa: Reflexões*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

KRÜGER, Hans-Peter. Persons and Their Bodies: The Körper/Leib Distinction and Helmuth Plessner's Theories of Ex-centric Positionality and Homo absconditus. Penn State University Press: *The Journal of Speculative Philosophy*, New Series, nº 3, v.24, p. 256-274, 2010.

LAZARTE, Rolando. *Max Weber: ciência e valores*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2001. (Coleção Questões da Nossa Época, vol. 53).

MACIEL, Maria Eunice de S. A Eugenia no Brasil. *Anos 90*, Porto Alegre, nº 11, p. 121-130, jul./99.

MOSS, L. Contra Habermas and towards a critical theory of human nature and the question of genetic enhancement, *New formations*, n. 60, pp. 139-149, 2007.

MUÑOZ, D.R., MUÑOZ, D.. Bioética: o novo caminho da ética em saúde. *Revista Saúde, ética e justiça*, São Paulo, v.8, n.1/2, abr. 2003. Disponível em: [http://www.fm.usp.br/iof/revista\\_2003/01\\_bioetica](http://www.fm.usp.br/iof/revista_2003/01_bioetica). Acesso em: 22 Out. 2013.

PESSINI, L.. As origens da bioética: do credo bioético de Potter ao imperativo bioético de Fritz Jahr. *Revista Bioética*, Brasília, v.21, n.1, abr. 2013. Disponível em: [http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista\\_bioetica/article/view/784](http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/784). Acesso em: 24 Out. 2013.

PINKER, S. *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*. New York: Viking

Penguin, 2002.

PINZANI, Alessandro. O natural e o artificial: argumentos morais e políticos contra a eugenia positiva seguindo Habermas e Foucault. *Revista Ethic@*, Florianópolis, nº 3, v.4, p. 361-377, dez. 2005.

PIZZI, Jovino. *Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa*. Porto Alegre: Edipucrs, 1994.

RESNIK, D. The moral of therapy-enhancement distinction in human genetics. *Quartely of Healthcore Ethics*, Cambridge, v.9, p.365-377, 2000.

ROHLING, Marcos. Habermas e a crítica à eugenia liberal. *Revista Pólemos*, Brasília, nº 3, v.2, p.165-184, jul 2013.

ROSE, Nikolas. *A política da própria vida: biomedicina, poder e subjetividade no século XXI*. São Paulo: Paulus, 2013.

ROYES, Albert. Ética en la aplicación de nuevas tecnologías. *Revista Bioética*, Brasília, nº 3, v.19, p. 631-638, dez. 2011.

SALZANO, Francisco M.; SCHÜLER, Lavínia. Questões Éticas em Genética Humana. In: De Boni, L. A.; Jacob, G. e Salzano, F. (org.). *Ética e Genética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p.193-210.

SANDEL, Michael J. *Contra a Perfeição: Ética na era da engenharia genética*. Trad. Ana Carolina Mesquita. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da pessoa humana e direitos fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 9. ed. rev. atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2011.

SINGER, Peter. How Are We to Live? - Ethics in an age of self-interest. Capítulo 1: The ultimate choice. Nova Iorque: *Prometheus Books*, 1995.

WINNACKER, Ernest-Ludwig. O que nos é permitido e o que não nos é permitido. In: De Boni, L. A.; Jacob, G. e Salzano, F. (org.). *Ética e Genética*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. p.211-250.