

## A BIOTECNOLOGIA COMO EUGENIA LIBERAL

O FUTURO DA NATUREZA HUMANA,

de Jürgen Habermas. São Paulo: Martins Fontes, 2004, 160 pp.

JOSÉ MAURÍCIO DOMINGUES\*

[\*] Agradeço a Marcos Nobre os comentários, sugestões e sobretudo as divergências quanto ao conteúdo deste texto.

Cada livro de Habermas contém uma promessa de análise sistemática, amplitude e profundas intuições. *O futuro da natureza humana*, originalmente publicado em 2001 na Alemanha, não constitui exceção. Embora a biotecnologia esteja se tornando um questão cada vez mais central para a filosofia e as ciências sociais, o nível do debate por ora não é muito estimulante. Mais uma vez Habermas supera as contribuições médias, propondo instrumentos criativos e fortes perspectivas normativas. A linha de argumento dos ensaios que compõem o livro é filosófica, mas também evidencia importantes implicações sociológicas.

Habermas se mostra claramente preocupado com os recentes desenvolvimentos da biotecnologia, em particular no que diz respeito a um movimento que toca uma ferida da Alemanha democrática e humanista: a possibilidade de políticas eugênicas. Ele assume a impossibilidade, por ora ao menos, de uma eugenia "autoritária", que estaria mais próxima do terrível passado nazista, mas é implacável diante das ameaças postas pela eugenia "liberal" e seus possíveis aspectos elitistas e darwinistas, sobretudo em meio a um clima neoliberal. Uma perspectiva sociologicamente informada não pode duvidar da pulsão orientada para o uso terapêutico em tais tecnologias, como o demonstra a história da medicina (pp. 35-36), de modo que a "moralização da natureza humana" não é um projeto fácil. Ademais, a fronteira entre terapia e eugenia é difícil de ser definida e Habermas se encontra bastante ciente da possibilidade de uma mudança evolutiva que leve a uma "autotransformação" da espécie humana (p. 30).

Para Habermas, porém, a eugenia liberal não é um resultado inevitável. Podemos pôr barreiras normativas à intervenção da ciência na vida humana, na herança genética e na pesquisa com embriões, o que se articula a uma compreensão da espécie como composta de sujeitos autônomos, portanto capazes e carentes de âncoras normativas. Isso se opõe à tipicamente utilitária e arbitrária definição subjetiva de fins e

meios, que vê o mercado como depositário de decisões individuais discretas e escolhas moralmente neutras. Se isso viesse a prevalecer, a cientistas e médicos seria propiciada a liberdade de adotar um ponto de vista objetivista em um domínio que deveria estar de antemão fechado a esse tipo de comportamento. A racionalidade sistêmica não deveria ser permitido intervir no mundo da vida e na definição do destino dos indivíduos. Habermas argumenta, além disso, que esse tipo de intervenção instrumental que os pais podem exercer quanto ao repertório genético de sua prole deveria ser restrito a "objetos" — uma posição com ressonâncias kantianas explícitas (pp. 18-33, 66ss).

Que tipo de perspectiva normativa deveríamos buscar? Segundo ele, devemos buscar uma resolução "neutra" *vis-à-vis* concepções de mundo particulares, portanto aceitáveis para todos como boas para todos. Vivemos numa sociedade pluralista, de modo que não faria sentido adotar uma solução baseada em conteúdos e perspectivas morais excessivamente particulares (pp. 44-47). Articulado principalmente no segundo ensaio do livro, seu ponto de vista se expressa vigorosamente nesta passagem: "... o desenvolvimento da técnica genética, no que se refere à natureza humana, torna pouco nítida a distinção categorial e profundamente sedimentada entre o subjetivo e o objetivo, entre o que cresceu naturalmente e o fabricado. Por essa razão, para mim, junto com a instrumentalização da vida pré-pessoal está em jogo uma autocompreensão da ética da espécie, que determina se ainda podemos continuar a nos compreender como seres que agem e julgam de forma moral. Quando nos faltam razões morais que nos forcem a uma determinada atitude, temos de nos ater aos indicadores éticos da espécie" (p. 98).

Essas frases condensam questões de alta complexidade. Podemos começar pela percepção de que o "reino da necessidade" kantiano está cedendo em grande medida ao "reino do acaso". Habermas se pergunta o que essa contingência significará na medida em que se possa intervir na constituição biológica de outra pessoa. Isso afeta de modo geral a "autocompreensão" quanto à ação moral e à "própria existência" e é consistentemente distinto de processos de socialização, possivelmente levando a uma limitação do reconhecimento universal das pessoas como "nascidas sob as mesmas condições" e, num plano antropológico, implicando a própria ética da espécie (pp. 15,40-41). As grandes religiões, assim como as tradições metafísicas e humanistas, têm sustentado uma "autocompreensão ética mínima da espécie", vendo as pessoas como "eticamente livres" e "moralmente iguais". A intervenção em nossa estrutura genética levanta uma questão ética geral: a "autocompreensão ética de sujeitos capacitados para a linguagem e para a ação entra totalmente em jogo" (pp. 57, 17).

A diferença de um entendimento naturalista e "restritivo" da natureza humana (pp. 53-54) — presente na controvérsia sobre o aborto e a definição do começo da vida humana —, Habermas implicitamente se

detém de forma direta nas bases democráticas e republicanas de nossa autocompreensão, de modo que estas podem ser tomadas como a continuação das intuições daquelas tradições. Mas esse posicionamento gera problemas: Habermas trilha agora a senda da antropologia filosófica, visto que o próprio significado da natureza humana deve ser então interrogado (pp. 17-18, 15, 21-22). O que nos faz humanos? Como devemos proteger essa autocompreensão? Que tipo de regulação normativa requereria a "ética da espécie" subjacente àquela perspectiva republicana?

Habermas propõe uma distinção preliminar entre a "dignidade humana" e a "dignidade da vida humana" ou da "pessoa humana": aquela se alcança mediante a socialização, tendo direitos e deveres como consequência, enquanto esta é mais estreita, conquanto incondicionalmente válida, sem implicar a proteção da vida do embrião (pp. 41ss, 92-93). Uma pessoa completa chega a esse *status* pela individualização, que por seu turno é alcançada somente pela interação e pelo reconhecimento mútuo (pp. 46-50). Habermas aparentemente crê que, nos limites da Constituição da Alemanha Federal e da posição geral de um público democrático, essa linha de argumentação pode ser aceita como base para um consenso mínimo em torno de uma ética global da espécie.

A perspectiva neokantiana de Habermas pode ser entrevista ao longo de toda a sua discussão, implicando várias dicotomias. Estas já apareciam em trabalhos anteriores, inclusive em sua magnífica *Teoria da ação comunicativa*<sup>1</sup>, sobretudo por meio das oposições entre ação comunicativa e ação orientada para o sucesso (estratégica quando dirigida para outros atores) e entre o mundo da vida e sistemas autorregulados, embora posteriormente (e de forma hesitante) ele tenha desistido da dicotomia metodológica entre o ponto de vista dos participantes do mundo da vida e o dos observadores de sistemas autorregulados<sup>2</sup>. Elas foram retomadas num de seus trabalhos recentes — escrito no espírito de um "pragmatismo kantiano" —, no qual argumenta, no que se refere à natureza, que o conhecimento se constrói por meio de uma moldura hermenêutica (conquanto a "ação instrumental" seja curiosamente definida como não-social), mas realisticamente se refere a objetos externos. Normas, contudo, aparentemente escapando a uma conceitualização realista, referem-se à intersubjetividade. Esse "dualismo metodológico" agora retomado, opondo a "compreensão" à "observação", deriva da arquitetura do "mundo da vida" e do "mundo objetivo" (antes que da divisão anterior entre mundo da vida e sistemas). Na verdade Habermas toma o lado do pragmatismo e se aproxima de um tipo de "naturalismo fraco", vendo o conhecimento do mundo objetivo como que emergindo de um processo "adaptativo" de solução de problemas. Mas ele enfatiza que isso não muda nada no que tange à "diferença transcendental" entre "mundo" e "mundo interno" (intersubjetivo), a despeito da destranscendentalização levada a cabo pela filosofia do século XX<sup>3</sup>.

[1] Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1981.

[2] Idem. "A reply". In: Honneth, Axel e Joas, Hans (orgs.). *Essays on Jürgen Habermas' The theory of communicative action*. Cambridge: Polity, 1991 [1986], p. 254.

[3] Idem. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1999, esp. pp. 16-26, 32-40.

Essas são teses epistemológicas que parecem subjazer à sua crítica ao ponto de vista objetivista assumido por médicos e cientistas quando intervêm na estrutura genética do embrião. Se nos atemos a propósitos terapêuticos — e isso seria autorizado somente em casos de males extremos, identificados como tais por todos (sic) —, assumimos um possível consenso e o consentimento que a pessoa que está sendo modificada poderia dar a esses procedimentos: uma atitude comunicativa é pressuposta, e abordamos a pessoa como ela mesma o faria. A eugenia negativa se restringe a esses limites, enquanto a eugenia positiva, visando a ampliação de capacidades, vai mais longe: implica o uso técnico do corpo, apagando as fronteiras entre o naturalmente "crescido" e o "fabricado" (cf. Aristóteles) e transformando as pessoas em artefatos, depende de uma atitude objetificante e leva à instrumentalização, problematicamente desbalanceando a relação entre "ser um corpo" e "ter um corpo" (cf. Plessner) em favor desse "ter". O sujeito futuro se vê submetido às preferências de uma terceira pessoa no que se refere à sua estrutura genética, a qual é em princípio imodificável (embora Habermas ventile a hipótese de que isso poderia vir a ser diferente) (pp. 55ss, 70-71).

O problema das gerações ocupa aqui o centro da cena, dada a questão de poder inscrita na assimetria entre as posições de pais e filhos. Todavia, Habermas distingue o poder dos pais nos processos de socialização de seu poder na manipulação da herança genética legada à sua prole. Ele afirma que os processos de socialização "somente se dão na ação comunicativa e desenvolvem sua força formadora no âmbito de processos de compreensão e decisões". Isso deriva da "estrutura interativa" em que a criança desempenha o papel de uma "segunda pessoa", fazendo das expectativas de seus pais algo "contestável". As crianças podem "se libertar" da assimetria das decisões dos pais retrospectivamente, mediante uma "renovação crítica da gênese" de processos de socialização restritivos, mesmo quando estes levam a "fixações neuróticas" (pp. 85-86).

O caso da eugenia positiva é muito distinto, pois não admite processos de revisão. O adulto permanece preso à intenção de uma terceira parte, o que limita a sua autonomia. A socialização implica uma dependência dos pais no plano genealógico que é de fato irreversível, mas mobiliza tão-somente a "existência" da criança. A eugenia — por ação ou omissão — altera isso: uma vez que as pessoas sejam "fabricadas" em vez de "crescer", a própria essência do ser humano é capturada (pp. 18-19, 86ss). Habermas admite que talvez não devamos dramatizar demais essa situação, na medida em que ela pode não significar "auto-alienação", mas antes uma atitude mais modesta perante a vida e o corpo, consistindo meramente, poder-se-ia dizer, em mais um golpe no narcisismo humano após aqueles desferidos há muito tempo pela ciência (pp. 74-76). O pós-escrito ao texto principal reconhece uma atitude mais pragmática quanto à questão nos Estados Unidos,

mas adverte-se que casos dissonantes seriam bastante possíveis. Ademais, para nos pensarmos como agentes autônomos precisamos perceber um início absoluto para nossa existência individual, independente do poder de outrem (pp. 80-84).

No primeiro ensaio do livro Habermas avança alguns elementos básicos para lidar com a liberdade e a existência numa perspectiva pós-metafísica, e para tanto se apóia em Kierkegaard, que oferece enunciados com "valor normativo e força de orientação" em relação aos "modos" de auto-realização. Habermas quer assinalar a contingência da vida humana, a possibilidade e a necessidade de escolher entre caminhos distintos nas sociedades plurais modernas, sendo precisamente isso o que a biotecnologia bloqueia, introduzindo assim a necessidade de normatividade: a contingência de nossa estrutura é adquirida à custa da autonomia das gerações futuras (pp. 17-18). Em particular, a "ética do poder ser si mesmo" se torna uma possibilidade entre outras, e argumentos formais já não bastam. Uma formulação surpreendente resulta disso: "hoje a indagação filosófica original sobre a 'vida correta' parece se renovar no universo antropológico", e os filósofos não deviam deixá-la para os biólogos e engenheiros (p. 22).

Habermas retorna portanto à velha questão aristotélica que tão fortemente afastara como não razoável na modernidade em razão da pluralidade da vida social, privilegiando a questão do "justo". Ele agora chega a ela por meio da antropologia filosófica, convencido porém de que esse passo faz sentido apenas em relação aos novos problemas postos pela biotecnologia. Mas é esse realmente o caso? Uma vez aberta a caixa de Pandora, todos os fantasmas estão à solta. Isso é particularmente verdadeiro no tocante à possibilidade de se recorrer à ética concreta (da espécie) como a fundação da moralidade abstrata e de uma ética pessoal plural. Decerto falamos aqui de fundações pós-metafísicas, calcadas em uma compreensão comunicativa da espécie, mas elas permanecem de todo modo fundações. Isso não poderia ser estendido a outras áreas da vida humana? Além do mais, não depende a ética da espécie de uma concepção do indivíduo mais concreta (republicana, no caso), mais como a corporificação de formas de vida e tradições das sociedades ocidentais do que como o conjunto de valores quase universais tais como Habermas sugere que são?

Não é por acaso que Habermas sublinha as diferenças entre os processos de socialização e a intervenção dos pais na estrutura genética de sua prole: sem esse passo fracassaria de imediato seu esforço em manter a ética concreta confinada ao reino da espécie. Mas isso é possível somente na medida em que nos aferramos à distinção entre dois tipos de ação, comunicativa e estratégica, como definidos em sua teoria geral, embora ele não a evoque em nenhum dos ensaios do livro. Há talvez uma ampliação do poder dos pais por meio da eugenia, mas isso pode se mostrar uma questão de grau. A socialização não é o processo benigno que ele descreve (e aqui Habermas força muito o seu

ponto). Poder, unilateralidade e comportamento instrumental estão todos presentes na socialização. Parafrazeando Sartre, o que é feito de nós no terreno biológico ou cultural pode não ser o que realmente importa, e sim o que fazemos com o que foi feito de nós. Podemos "crescer" nesse sentido ainda que "fabricados" nos planos da biologia e da cultura. Ademais, uma vez que a eugenia esteja disponível as crianças podem acusar seus pais de não terem usado seu poder para ampliar seu potencial, em qualquer direção (uma possibilidade que Habermas menciona sem maior relevância).

As limitações associadas aos dualismos de sua teoria aparecem muito claramente aqui. Afinal, poderíamos falar da socialização na modernidade, com seu caráter hierárquico e distorções brutais, como se a ação comunicativa se realizasse nela? A comunicação não distorcida pelo poder parecia ser um ideal regulatório para Habermas<sup>4</sup>, e agora é considerada um processo efetivo, concreto. Isso porque ele em larga medida mistura ação comunicativa e interação. Seria melhor, porém, manter esses dois conceitos separados. Se Habermas falasse analiticamente de um *aspecto* comunicativo da ação<sup>5</sup>, não precisaria assumir uma posição tão dicotômica: os processos de socialização são fenômenos interativos complexos, em que comunicação, instrumentalização, criatividade etc. se fazem presentes. Se nos abstivéssemos de reificar o mundo da vida e os sistemas como domínios separados, vendo-os em vez disso como construções analíticas e tipos ideais (embora a meu ver isso ainda seja insatisfatório<sup>6</sup>), o elo entre as intenções instrumentais dos pais e o mercado não precisaria ser explicado tão vagamente (ou, antes, assumido como dado) nem percebido como meramente carecendo de apoios normativos, como ocorre em Habermas — ao contrário, tais intenções se conectam a pressuposições culturais das sociedades modernas muito sedimentadas, carregadas de valores. Ademais, a distinção entre pontos de vista objetificantes e subjetivos seria desnecessária ou ao menos demandaria uma outra articulação conceitual. Com efeito, precisamos de uma ética da responsabilidade para um século em que as novas tecnologias prometem impactos de alcance brutal<sup>7</sup>, mas é discutível se essa complicada mistura de neokantismo e ética concreta da espécie constitui a resposta adequada a esse desafio.

Devemos considerar também a situação da tradição na modernidade para entender corretamente essas questões. Habermas retoma sua idéia de exaustão da tradição na atualidade (pp. 35-36)<sup>8</sup>. Mas fosse isso verdade como poderia a religião e a própria ética da espécie — supondo-a aparentada à posição das religiões mundiais, à metafísica, ao humanismo e ao republicanismo — fornecer qualquer intuição moral importante em uma sociedade secularizada (pp. 148ss)? A idéia de "destraditionalização" dificilmente faz sentido. Em vez disso, podemos argumentar que a modernidade possui a sua própria tradição<sup>9</sup> e que perspectivas instrumentais são um dos seus elementos-chave, para além da lógica sistêmica. Em termos de argumentos morais isso seria um

[4] Idem. "Was heisst Universalpragmatik?". In: *Vorstudien und Ergänzungen zu Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1984 [1976].

[5] Cf. Joas, Hans. "The unhappy marriage of hermeneutics and positivism". In: Honneth e Joas (orgs.), op. cit.

[6] Cf. Domingues, José Maurício. *Sociological theory and collective subjectivity*. Londres/Nova York: Macmillan/Saint Martin's Press, 1995.

[7] Cf. O'Mahony, Patrick (org.). *Nature, risk, and responsibility: discourses of biotechnology*. Nova York: Routledge, 1999.

[8] Cf. Habermas, Jürgen. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1973.

[9] Cf. Gadamer, Hans-Georg. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, pp. 281ss.

problema. Uma vez que começemos a desmontar as barreiras que separam ética concreta e moral abstrata o problema se torna ainda mais agudo, visto que práticas e ideais comunicativos e instrumentais se imbricam e se opõem no tecido hermenêutico das formações sociais modernas.

Acrescente-se a isso que é intrigante o movimento de Habermas em direção a uma concepção humiana no que concerne ao raciocínio moral-ético. Ele fala agora de um "senso comum esclarecido" científica e democraticamente (pp. 140ss). Essa é uma noção muito mais fraca, e também mais próxima às suas inclinações hermenêuticas originais, que suas anteriores "estruturas de consciência" objetivistas nos planos cognitivo e normativo, conceito piagetiano tão importante em seus trabalhos prévios<sup>10</sup> (embora ele tenha tentado conciliar as duas abordagens). Ainda que não a elabore, Habermas aplica tal noção à biotecnologia assim como à questão da guerra. Afastando-se de seu otimismo cosmopolita anterior, que deu apoio à intervenção da Otan em Kosovo, ele se engaja na luta contra o uso do poder em larga escala e sem perspectivas civilizatórias, não obstante sua roupagem religiosa (p. 103). Talvez isso explique por que ele mais modestamente recorra ao "senso comum" em vez de apelar a níveis mais altos de desenvolvimento moral. Parece não haver mais espaço para aquele tipo de confiança histórico-filosófica.

Enfim, retornemos à questão das gerações, que se põe de maneira tão central aqui como no ensaio seminal de Mannheim<sup>11</sup>. Memória e criatividade socioculturais e genéticas respondem pela permanência e mudança na vida e na evolução sociais. Doravante tendem a se misturar com a evolução biológica. Qualquer teoria do impacto social e natural da tecnologia deve levar em conta esse tema. Habermas não avança uma abordagem propriamente sociológica, mas de forma percuciente percebe a questão das gerações enraizada na natureza e mediada pela cultura e pelo poder. Esse é um tema que pode se mostrar cada vez mais relevante para o futuro da espécie.

Habermas permanece incansável em sua busca de uma forma de vida democrática, livre e igualitária. Os problemas e tensões que surgem em sua obra, junto às suas multifacetadas contribuições, oferecem um testemunho de sua vitalidade. São uma prova a mais de sua coragem para caminhar por terrenos não mapeados, mesmo quando conflitam com conceitos que ele próprio elaborou anteriormente. *O futuro da natureza humana* permanecerá relevante mesmo quando a espécie alcançar uma visão mais clara de onde a levou a biotecnologia. É difícil divisar como poderemos nos antecipar normativamente aos efeitos do capitalismo e à atitude utilitária e projetiva dos pais sobre o desenvolvimento da espécie, mas é preciso apostar nisso. Como de costume, Habermas decisivamente nos ajuda a pensar com que cartas devemos jogar nessa tarefa.

[10] Habermas, Jürgen. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1976; *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit.; *Wahrheit und Rechtfertigung*, op. cit., p. 30. Ver também Domingues, José Maurício. *Criatividade social, subjetividade coletiva e a modernidade brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Contracapa, 1999, cap. 4.

[11] Mannheim, Karl. "Das Problem der Generationen". In: *Wissenssoziologie*. Berlin/Neuwied: Herman Luchterhand, 1964 [1928].