

O DIREITO A UMA IDENTIDADE GENÉTICA NÃO MANIPULADA

CÁTIA ALEXANDRA LÉ FREITAS

 Associação de
Professores de
FILOSOFIA

Ficha técnica

O direito a uma identidade genética não manipulada

© Cátia Alexandra Lé Freitas, 2014

Trabalho realizado no âmbito da formação “Cidadania e Direitos Humanos”

Edição Apf - Associação de Professores de Filosofia

O DIREITO A UMA IDENTIDADE GENÉTICA NÃO MANIPULADA

Cátia Alexandra Lé Freitas

Atendendo aos inúmeros avanços tecnocientíficos, imensas possibilidades se abriram. Não obstante elas se apresentarem como extremamente positivas e possibilitadoras de uma melhoria nas condições de vida dos seres humanos, muitas questões de ordem ética e moral foram e continuarão a ser levantadas. O desenvolvimento das biotecnologias e das ciências da vida permitem novas formas de intervenção. O Homem já não se satisfaz em conhecer, agora tem a possibilidade de intervir. Neste momento, embriões com oito células podem ser submetidos a um diagnóstico de pré-implantação. À primeira vista, esta possibilidade apresenta-se como uma mais-valia para os pais que querem evitar o risco de transmissão de doenças hereditárias (hemofilia, predisposição para desenvolver determinados tipos de cancro). Permite aos progenitores decidir pela viabilidade do feto sem que, mais tarde, seja necessário recorrer a uma interrupção voluntária da gravidez.

A manipulação do genoma humano abre a porta a imensas possibilidades: aperfeiçoar a espécie e melhorar os indivíduos no que concerne a uma característica: uma doença hereditária (fins terapêuticos) ou qualquer outra característica física ou de personalidade (fins perfeccionistas). Esta tentativa de melhorar a espécie humana não é nova, várias foram as ações com o intuito de o fazer: a eliminação dos mais fracos (pense-se no plano dos nazis) e a promoção de casamentos entre os mais fortes bem como a proibição de outros. Qualquer um dos casos parece-nos extremamente questionável. Este tipo de atitude não será uma forma de o Homem (o próprio Homem) se sobrepor à seleção natural, apresenta por Darwin? Não estará o Homem a querer fazer a crivagem entre quem merece viver e quem não tem esse direito? Vitoria Camps, na sua obra “O que há de mal na eugenia” afirma que o problema que se coloca prende-se com a tentativa de controlar o nascimento (que estava no domínio do arbitrário e do casual) tal como já se pode controlar a morte (eutanásia). Para ela, esta questão faz-nos repensar o uso que podemos dar à nossa liberdade e que tipo de sociedade queremos construir, baseada em que pressupostos e com que finalidades.

A criação de embriões in vitro e o diagnóstico que se pode realizar a partir deles abriram portas a uma seleção dos mais viáveis. Só que esta possibilidade levanta inúmeras questões:

- não será benéfico para a espécie em si e para cada um dos indivíduos que determinadas características sejam erradicadas?

- será que os seres humanos que sofrem de determinadas doenças que lhe causam muito sofrimento, não prefeririam não as ter ou, numa situação mais extrema, não viver uma vida em sofrimento? Pense-se no caso da eutanásia, por exemplo, onde as pessoas preferem pôr termo à vida do que viver “indignamente”. Pense-se num outro caso, o aborto devido a mal-formações do feto. Não será preferível interromper o processo de desenvolvimento num momento mais precoce do que fazê-lo quando as células já têm características humanas?

- Quem terá a legitimidade para escolher quais as características positivas e quais as negativas? Que critérios se poderiam usar? Quem os determinaria?

- Que direito/legitimidade temos nós para decidir sobre a vida ou morte de um ser, sem que ele manifeste – porque ainda não o pode fazer- a sua vontade?

A grande questão que se coloca parece ser a de perceber até que ponto se pode violar a vida pré-natal e quais as consequências daí decorrentes. Que essa vida já é violada, parece que não é questionável, mas quem tem o direito de o fazer e em que circunstâncias? Num eugenismo autoritário, essa decisão fica a cargo do Estado. Este, enquanto entidade objetiva, velará pelos interesses da espécie. Num eugenismo liberal, tal decisão ficará a cargo dos pais e dos seus interesses pessoais. Mas não irão, esses interesses, desembocar no superior interesse da espécie? (Vitoria Camps responde positivamente). Muitos podem defender, e com alguma legitimidade, que esses interesses particulares são facilmente manipuláveis podendo ser corrompidos por motivos estranhos ao aperfeiçoamento /melhoramento em si. Podem advogar que se esta decisão ficar na esfera do arbítrio dos pais, estará à mercê do consumismo, do que financeiramente é mais rentável. Muitos seriam os que poderiam lucrar com este “negócio”: as empresas de biotecnologia (seriam elas as máquinas de fazer bebés) e os cientistas (em busca de reputação)... Este processo ficaria à mercê da lei da oferta e da

procura, tornar-se-ia comercializável, seria objetivado e, de alguma forma, banalizado. O que entraria em colisão com o artigo 4º da Declaração Universal do Genoma Humano que defende que “O genoma humano em seu estado natural não deve ser objeto de transações financeiras”. Os seres humanos deixariam de ser concebidos e passariam a ser criados, na mesma medida que os objetos o são. “De facto, no dia em que os adultos encararem as características genéticas desejáveis dos seus descendentes como um produto moldável e, nessa medida, passível de ser planeado e moldado a seu bel-prazer, estarão a exercer sobre a sua progenitura geneticamente programada um tipo de discricionariedade que interfere com as bases somáticas da auto-relação espontânea e da liberdade ética de uma outra pessoa- ou seja, um tipo de controlo que, como até aqui se considerou, apenas deveria ser exercido sobre coisas, não sobre pessoas”.¹ Como Habermas afirma os indivíduos deixariam de ser “nascidos” para passarem a ser “feitos”, “programados”, “construídos”. Por outro lado, as escolhas “fabricadas” pelos pais seriam fruto do condicionamento e da pressão social. Assim, e atendendo ao facto de vivermos numa sociedade capitalista, voltada para o lucro e para a tecnicização, tentar-se-ia criar indivíduos que melhor se encaixassem nesta realidade: maior capacidade de trabalho, maior resistência física e psicológica... O grande objetivo dos pais seria aproximar os seus filhos daquilo que seria desejável para/pela própria sociedade. Deste modo, para os pais, decidir ter um filho seria como ir “às compras ao supermercado genético”. Os riscos inerentes a todo este processo seriam inúmeros:

- aniquilamento da variabilidade genética;

- o extermínio da diferenciação entre indivíduos e o aproximar a um mundo povoado de cópias, cada uma mais perfeita do que a anterior- na mesma linha que as máquinas. A tendência seria criar super-humanos, pense-se na possibilidade de criar homens dotados de determinadas características- frieza, perseverança, espírito combativo, resistência física...- com o intuito de estes virem a ser soldados de excelência. Habermas fala nessa possibilidade como sendo algo não muito remoto: “Os peritos em nanotecnologia projetam o cenário de uma fusão entre homem e máquina, de que

¹Habermas, J., O Futuro da Natureza Humana, ed. Almedina, 2006, p. 53

resultaria uma espécie de unidade de produção submetida a um sistema auto-regulado de supervisão e renovação, em permanente restauro e aperfeiçoamento”.²

Se os pais tivessem essa possibilidade, iria verificar-se uma situação em que seres imperfeitos buscariam a perfeição do seu filho. Poder-se-ia pensar que o filho seria fruto de uma frustração dos pais. Toda a imprevisibilidade e contingência que caracterizam a concepção deixariam de existir. Por outro lado, reconhecendo que não somos determinados exclusivamente pelo nosso genótipo e que o meio é, ele mesmo, condicionador desse desenvolvimento, não se veriam os pais obrigados a proporcionar determinadas condições para que as características escolhidas se viessem a desenvolver e manifestar? Caso não o fizessem, que expressão poderia ter a manipulação genética? Que tipo de prioridades teriam os pais? Por outro lado, apesar dessa possibilidade estar ao nosso alcance, muitos outros aspetos ainda são para nós desconhecidos: o facto de manipular o genoma humano não poderá originar outros problemas ao nível biológico? Pense-se, por exemplo, no caso da clonagem, mais propriamente na ovelha Dolly. E se esses problemas não se manifestarem no indivíduo manipulado mas nos seus descendentes?

E quanto às intenções dos pais? Será que os pais fazem essa seleção por altruísmo: garantir que o ser que irá nascer, e que é responsabilidade sua, tenha uma vida digna, sem doenças que o possam impedir de ter uma vida normal... ou se, por outro lado, o fazem por razões egoístas: o ter um filho normal, que não seja alvo de discriminações, que não seja dependente deles mais do que o necessário, que não precise de cuidados extra...

No que toca a consequências sociais, por natureza, nem todos os indivíduos têm as mesmas possibilidades físicas, intelectuais e sociais. Se se permitir o aperfeiçoamento humano, os indivíduos fruto desse aperfeiçoamento estariam um (ou dois) degrau à frente em relação a todos os outros. Que empresa não preferiria ter nos seus quadros alguém “especializado”? Outra questão é tentar perceber se a informação de que aquele sujeito era modificado geneticamente deveria ser ou não de domínio público. Que o indivíduo deveria tomar conhecimento da sua proveniência, isso parece inquestionável:

² Habermas, Op. cit. p. 84

qualquer um teria o direito de saber se era o resultado de um projeto idealizado por outros. A questão coloca-se em saber se esta informação deveria ser dada a conhecer aos outros. Não estaríamos a colocar em desvantagem os outros, aqueles que tinham sido concebidos através do “modo tradicional”? E estes últimos seriam “normais” devido a que fatores? Vontade dos pais ou incapacidade financeira destes? Habermas coloca a possibilidade de os indivíduos modificados virem a pedir contas aos pais, mas não se deveria fazer esta questão em relação aos outros (que se viriam ultrapassados pelos artificialmente dotados)? Esta possibilidade seria mais um fator discriminatório pois quem possuísse arcabouço financeiro poderia aceder a ela, contrariamente aos que não dispunham desse recurso. Não se estaria a atentar contra princípios elementares de um Estado Constitucional como a não discriminação e a igualdade de oportunidades?

Numa sociedade em que os princípios norteadores provenientes da religião se encontram presentes de uma forma tão ténue, quais os perigos que poderíamos incorrer se se deixasse esta possibilidade em aberto?

Mas se ela existe, o que se deve fazer com ela?

Jurgen Habermas detém-se sobre esta questão. Parece claro que este tem uma posição preventiva em relação a essa prática, aceitando que ela se realize em determinados casos, essencialmente com fins terapêuticos, e rejeitando o seu uso em qualquer outra circunstância. Isto porque, segundo ele, estamos perante a possibilidade de cair numa desvalorização da vida pré-natal sob pretexto de uma eugenia positiva. “No quadro da prática clínica, o comportamento do terapeuta para com o ser vivo objeto de uma intervenção pode reger-se pelo princípio de uma presunção justificada de consenso, que o leva a encarar esse ser como se ele fosse já a segunda pessoa em que um dia se tornará. O designer, em contrapartida, assumirá, face ao embrião que pretende modificar geneticamente, uma atitude em que o objetivo de otimização se traduz numa tarefa instrumentalizadora: a composição genética desse complexo de oito células, que é o embrião, tem de ser melhorada segundo padrões subjetivamente eleitos. Em lugar de uma atitude performativa para com uma futura pessoa que, mesmo no seu estado embrionário, é já tratada como pessoa, capaz, por conseguinte, de dizer “sim” ou “não”, o que encontramos no caso da eugenia positiva é a atitude de um artifice que associa o objetivo do criador clássico- melhorar as características

hereditárias de uma espécie- ao modo operacional de um engenheiro que leva instrumentalizadamente a cabo o seu próprio projeto e trabalha as células do embrião como se de um material se tratasse.”³

Habermas defende que é necessária uma autocompreensão da ética da espécie humana. A forma como lidamos com a vida antes do nascimento (ou depois da morte) prende-se diretamente com a nossa autocompreensão como membros da espécie e está relacionada com as noções que temos enquanto pessoas morais. Esta autocompreensão é o que serve de alicerce à estrutura moral que nos orienta. Para ele, a aleatoriedade da constituição genética de cada ser deve ser respeitada, deve ser subtraída a qualquer tentativa de violação, apesar de reconhecer que o embrião não tem igual estatuto moral ao dos seres humanos, até porque não há pessoa antes do nascimento- não defende a sacralização da natureza biológica. Segundo Habermas, é o nascimento que faz com que o indivíduo entre num mundo povoado pelos outros iniciando, a partir daí, uma relação comunicativa de partilha com eles. Para o filósofo, o indivíduo só se torna pessoa quando sai do ventre materno e é integrado num mundo de pessoas que o podem interpelar e falar com ele. “Mas esse ser geneticamente individuado, que se encontra no útero materno como exemplar de uma comunidade reprodutiva, não é, de forma alguma, “já sempre”- ou desde logo, uma pessoa. Só no espaço público de uma comunidade linguística é que esse ser natural se pode simultaneamente desenvolver como indivíduo e como pessoa dotada de razão.”⁴ Apesar disso, defende a inviolabilidade da natureza humana. Antes do nascimento não se pode falar em direitos nem em deveres, mas o feto já deve ser alvo de proteção jurídica: os outros já têm deveres morais e jurídicos para com ele, porque é uma vida que se encontra ali e, por isso, é dotada de valor e de dignidade. Assim, não legitima a heteroprogramação do ser humano, onde o acaso e a aleatoriedade perderiam o seu lugar para preferências individuais e altamente questionáveis. Contudo, se por um lado não se pode reconhecer ao embrião a mesma proteção incondicional à vida que se confere a outras pessoas, por outro, a vida humana pré-pessoal não pode ser tida como objeto (um bem de consumo) num mercado de interesses.

³Habermas, Op. cit., p. 140

⁴ Habermas, Op. cit. pp.77 e 78

Para Habermas, apenas há uma situação em que a tal “violação” pode ser legitimada: para fins terapêuticos: só no caso de uma eugenia negativa que vise eliminar patologias. Nestes casos, a “violação” deixaria de ter contornos de invasão da esfera privada pois, parte-se do princípio (com todas as limitações e questões que lhe são inerentes) de que o futuro ser concordaria com essa intervenção- pressupõe-se o consentimento futuro. “Uma modificação genética (...) estritamente limitada a objetivos inequivocamente terapêuticos pode ser equiparada ao combate de epidemias ou outras doenças amplamente disseminadas, casos em que o alcance da intervenção dos meios operativos não justifica uma renúncia ao tratamento.”⁵ Para além disso, todas as outras intervenções deveriam ser condenadas. Segundo o filósofo, não diferenciar estes dois usos levar-nos-ia a uma eugenia liberal (onde não há diferença entre intervenção terapêutica e intervenção que vise o aperfeiçoamento genético). Vitoria Camps, diferentemente, questiona a possibilidade de se poder distinguir com clareza e rigor as intervenções feitas com fins terapêuticos e com fins não terapêuticos (perfeccionistas). Segundo ela, as fronteiras entre estas duas realidades são ténues, isto porque as doenças surgem à mesma velocidade com que conseguimos encontrar tratamento para elas, mas também pelo facto de considerar que estas fronteiras são passíveis de ser alteradas devido a necessidades, interesses, preferências subjetivas, interesses económicos, desejo de estatuto social...

Habermas apresenta muitos argumentos que lhe permitem sustentar o seu ponto de vista, nomeadamente o que assenta na autonomia do sujeito, na sua compreensão moral e na variação das relações que os indivíduos iriam manter entre si. Esta heterodeterminação colocaria em causa a autonomia do sujeito, uma vez que já não seria ele o criador/construtor/ mentor da sua própria existência. Consequentemente, a sua desresponsabilização também ocorreria. O sujeito deixaria de se poder considerar responsável pela construção da sua autobiografia, deixaria de ter a possibilidade de escolher o seu plano de vida. Vitoria Camps considera que este argumento não é suficientemente forte, já que esta falta de liberdade tanto ocorreria no caso da intervenção com fins terapêuticos como na intervenção com intenções perfeccionistas. Em qualquer uma das situações, o indivíduo deixaria de ser dotado da liberdade de ser

⁵ Habermas, Op. cit. p. 114

o que poderia ter sido devido à conjugação dos gâmetas dos progenitores, oriundos de um processo de divisão cromossômica totalmente aleatória. A autora vai mais longe questionando se as crianças que nascem em meios desfavorecidos, o que lhe compromete seriamente o seu total e efetivo desenvolvimento, não estarão, também elas, privadas de liberdade de planificar a sua vida em sentido absoluto. Poderemos ir mais longe e questionar se todas as nossas condições de nascimento e de inserção numa sociedade (seja ela qual for) já não é uma forma de castrar a nossa liberdade. Contudo, outra questão nos surge, mas também não será o que nos possibilita a liberdade? A liberdade de nos construirmos em função das possibilidades que temos à nossa disposição?

Habermas advoga que esta prática atenta contra a autocompreensão de uma pessoa quanto ao seu verdadeiro estatuto. É esta incapacidade de autocompreensão que o pode privar de aceder a um estatuto que lhe permita o gozo efetivo de direitos iguais que lhe assistem. Retira-lhe o estatuto de pessoa como membro da comunidade universal de seres morais. Habermas defende que o indivíduo heteroprogramado sofre de uma autodepreciação induzida antes do seu nascimento: um dano infligido à sua compreensão moral. O que terá consequências pois afeta a sua qualificação subjetiva necessária para que a pessoa possa assumir o seu estatuto de pleno membro de uma comunidade moral.

Por outro lado, abrir-se-ia a possibilidade para a existência de crises de identidade: problemas de aceitação do que é. É mais fácil que essa aceitação ocorra quando nos concebemos como resultado do acaso do que quando nos entendemos derivados de um projeto. E que relação poderíamos manter com o nosso próprio corpo? Como se encararia um jovem quando tomasse conhecimento de que o seu corpo era fruto de uma manipulação? Sentir-se-ia como “participante numa vida vivida” pois ser-lhe-ia retirada a sua autonomia (foram os pais que decidiram por ele, sem que ele pudesse participar nessa deliberação). Habermas afirma que este facto iria alterar a perspetiva que a pessoa tem de si mesma pois ia-se encarar como “observador” do seu próprio corpo, objeto de uma intervenção. A partir daí poderia desenvolver a ideia de que é um ser fabricado/artificial. A sua existência seria assim afetada pela confusão gerada em volta do que se considera natural e artificial. A sua existência ficaria marcada

pelo corpo que temos (que escolheram para nós) e não pelo corpo que somos (que seríamos naturalmente).

Apesar disso, é necessário questionar um aspeto, seja qual for a situação, o sujeito não é sempre dotado de identidade genética, independentemente da forma como esta tenha sido concebida?

Vitoria Camps não nega que o conhecimento de que se é fruto de uma manipulação genética pode provocar inquietude, estranheza consigo mesmo (dá o exemplos das crianças fruto de fertilização *in vitro* e do facto dos pais preferirem manter em segredo a sua origem). Mas questiona se a possibilidade deste sentimento (apenas existe em possibilidade já que não se sabe como iriam reagir os indivíduos) é forte o suficiente para ser visto como um impedimento. Muitos são os filósofos que questionam se se desenvolveria um sentimento de estranheza em relação a si depois de conhecida a sua condição. Vitoria Camps vai mais longe e questiona se o sujeito “fabricado” desenvolveria comportamentos de revolta e de desejo de vingança (como afirma Habermas), isto porque, para ela, estes sentimentos só existiriam se a sociedade encarasse esta prática como criminalizável e reprovável. A forma como esta prática fosse vista socialmente, determinaria a forma como cada um reagiria se lhe fosse submetido. Para a autora, esta questão deve ser objeto de discussão e de consenso, de modo a perceber o que é justificável.

Para Habermas, os avanços da engenharia genética abrem caminho a uma incerteza não apenas no que toca à identidade do indivíduo mas também em relação à identidade da espécie. Segundo o autor, a forma como lidamos com a vida humana pré-pessoal leva-nos à nossa autocompreensão enquanto membros da espécie e tem repercussões no modo como nos identificamos como seres humanos e nos distinguimos dos outros seres vivos- representaria uma afeção ontológico-moral. Vitoria Camps discorda de Habermas considerando que “a identidade dos genes não implica a identidade das pessoas que os possuem”.⁶ Isto porque o ser humano constrói-se na ambivalência da genética e da cultura. Logo, a genética é apenas uma das variáveis que interfere na formação do indivíduo.

⁶ Camps, V. “Que hay de malo en la eugenesia?”; Isegoria, pág. 68

Contudo, e percebendo que ainda podem haver, quanto a estes aspetos, algumas reservas, nomeadamente o facto de como cada um reagiria ao tomar conhecimento da sua heterodeterminação, Habermas questiona se não seríamos capazes de nos habituar à nossa condição. Ele chega mesmo a falar na habituação a práticas que anteriormente eram questionadas e que, após a sua implementação, foram-se normalizando e banalizando, fazendo parte da realidade quotidiana sem levantar grandes questionamentos. Apesar de assumir esta possibilidade, apresenta-se como avesso a qualquer tentativa de habituação no que a esta prática diz respeito.

No que toca à questão da autonomia, sabe-se que a nossa vida é contextualizada num meio que a cada momento exige uma tomada de posição por parte do sujeito, o que obriga o indivíduo a ser original. A originalidade estará nas determinações genéticas ou será consequência do programa aberto que caracteriza a natureza humana? É necessário questionar o próprio conceito de autonomia. Autonomia em relação a quê? Ao que o sujeito irá ser? Ao seu desenvolvimento? Mesmo sendo fruto de uma concepção “tradicional” o indivíduo nunca é totalmente autónomo- entendendo a sua autonomia quanto ao seu genótipo- porque não é ele que o escolhe. Aleatoriamente ele é ou não dotado de uma característica. Agora, o que ele faz com a característica de que foi munido (seja naturalmente ou manipuladamente) é que constitui o cerne da sua autonomia. É a cada um de nós que cabe decidir o modo como vamos desenvolver, usar e aperfeiçoar as nossas características. Depende do nosso livre-arbítrio. Assim, parece-nos que a intervenção no genoma não compromete a autonomia do sujeito, já que a necessidade do indivíduo se reinventar e reconstruir continua intocável, permitindo a sua autodeterminação.

Habermas defende, por outro lado, que as relações entre as pessoas alterar-se-iam porque deixavam de assentar na simetria (relação de iguais em direitos e deveres) passando a instalar-se uma assimetria aterradora entre criador e criatura. Assim, o criador teria o poder de decisão sobre a criatura, uma vez que tinha contribuído deliberadamente para a sua constituição. A criatura apenas seria o que seria graças à vontade e aos desígnios do criador. Deste modo, a criatura conceber-se-ia como fruto de “uma fabricação pré-natal do seu genoma”⁷, encarando-se como dependente de uma

⁷ Habermas, Op. cit. p. 54

decisão irreversível que já não pode restaurar. “Ao lesado restaria somente a alternativa entre o fatalismo e o ressentimento”.⁸ Os pais tornam-se co-autores de uma vida alheia, o sujeito sentiria que tinha de dividir a autoria e a responsabilidade pela sua vida com terceiros. E isso é um fator alienante pois põe em causa a singularidade do indivíduo e o caráter insubstituível da própria subjetividade. Para Habermas, não há forma de cortar com esse laço de dependência e de criar um reconhecimento recíproco baseado na igualdade. Isto porque este processo não poderia ser revisto nem reformulado. Já não haveria espaço para um entendimento entre pais e criança pois a criança não iria ser tratada como uma segunda pessoa. Compara o indivíduo manipulado a um clone que é criado à imagem de outra pessoa e carrega uma história que não é a sua, ou seja, dá-se uma alienação do sujeito e do que é seu.

Habermas abre a possibilidade para que a manipulação do genoma humano possa alterar a forma como nós nos entendemos, no que toca à pertença a uma espécie, quanto ao modo como nos relacionamos com os outros pois podemos já não nos considerar numa relação entre iguais.

Apesar de condenar a violação da vida/dignidade humana, Habermas apresenta um critério que permite distinguir o que é legítimo do que não o é:

- a pressuposição do consentimento da pessoa objeto da intervenção. Esse consentimento seria pressuposto devido à necessidade do normal funcionamento humano- o valor maior da saúde, mas também a vivência de uma existência digna, sem sofrimento. Assim, a dignidade apareceria como uma pedra angular deste problema. Para o filósofo, a presunção do consentimento só será legítima na “prevenção de patologias indubitavelmente extremas que qualquer pessoa previsivelmente rejeitaria”.⁹ Para isso é necessário que se defina muito bem o que é uma existência corpórea sã e doente. Nesta perspetiva, trabalhar-se-ia segundo uma lógica da cura e não do melhoramento. Assim, já não estaríamos perante uma tentativa de objetivar a natureza humana. “ É essa presunção de consentimento que converte uma ação egocêntrica numa ação comunicativa”.¹⁰ Este tipo de ação é caracterizado por Habermas

⁸ Habermas, Op. cit. p. 54

⁹ Habermas, Op. cit. p. 87

¹⁰ Habermas, Op. cit. p. 96

como sendo altruísta. Para Habermas, quando não há essa antecipação, o material genético é manipulado por um agente instrumentalizador que tem em vista um estado considerado desejável tendo por base os seus próprios objetivos. Habermas, tal como Kant, também inviabilizava este tipo de atitude, defendendo que a pessoa deve ser vista como um fim em si mesma e não como um meio. Contudo, há que colocar uma questão, a manipulação genética não encarará a pessoa como um fim: alcançar a sua otimização? E se em vez de estar assente em interesses pessoais estiver assente no único objetivo de aperfeiçoar o outro para que ele seja mais feliz?

Vitoria Camps questiona a legitimidade dos pais de pressuporem o consentimento futuro dos filhos. Vai mais longe perguntando se o ato de procriação e de conceção de uma criança também é objeto de uma pressuposição de um consentimento futuro do feto. Os pais perguntam à criança se quer nascer? Então porque se deveria fazer essa questão em relação à otimização do genoma?

Para Habermas, deve-se olhar para a futura pessoa como isso mesmo: uma pessoa com a qual tentarei entrar em acordo (o que eu quero irá merecer o seu consentimento). Não deve haver tentativa de eu me apoderar do outro, sem o encarar como um sujeito autónomo e dialógico. O filósofo defende que o “eu” deve dar lugar ao “nós” baseado na crença de que, em conjunto, se possa encontrar orientações axiológicas passíveis de serem generalizadas. Para o filósofo é inconcebível que se queira edificar uma sociedade que oprima, marginalize e exclua os mais fracos. Para ele, a individualidade de cada um deve ser respeitada já que cada indivíduo tem necessidade de ser ele próprio, autor de si próprio (ou se não autor, pelo menos concordar com as modificações de que foi alvo). “(...) para que uma pessoa se possa sentir em harmonia com o seu próprio corpo, parece ser necessário que o sinta como natural- ou seja, como um prolongamento dessa vida orgânica e auto-regeneradora que deu origem ao seu nascimento”.¹¹

Contudo, este critério é ele mesmo questionável. Não será também uma violação pressupor a opinião futura de uma pessoa? Os pais apresentam-se como responsáveis pelos atos destes até quase à sua idade adulta. É também aos pais a quem é conferido o direito de escolher que tipo de educação pretendem dar ao seu filho. Essa também

¹¹ Habermas, Op. cit. p. 102

não é uma forma de heterodeterminação? Habermas distingue o condicionalismo genético do condicionalismo social/educacional, considerando que o primeiro é irreversível. Considera ainda que quem pretende fazer um paralelismo entre estes dois tipos de intervenções está a tentar simplificar a questão, não atendendo à diferenciação que se deve fazer entre natural e artificial. Considera que a manipulação genética é uma influência especial em relação a qualquer falta ou excesso de treino e disciplina, pois estes aspetos intervêm na socialização e não no organismo. Por essa razão, através de uma autoanálise, o sujeito pode alterar essa determinação social porque é possível fazê-lo. Apesar disso, Habermas reprovava qualquer tipo de excesso proveniente da educação pois assume que, tanto numa situação de manipulação genética como de educação, os pais assumem responsabilidades sobre a vida dos filhos e, por esse motivo, devem ser assuntos tratados com alguma prudência. Este tipo de posição faz-nos levantar uma questão: mas o que é a educação? Não terá a educação de se pautar um condicionamento que pode, muitas vezes, ser castrador e traumatizante (mesmo sem excessos) para a criança?

Quanto a esta questão da irreversibilidade da manipulação, Vitoria Camps afirma que também a procriação é irreversível (concebe-se o ser e ele tem de nascer, mesmo que nunca o venha a desejar). Por outro lado, atendendo à resposta que Habermas dá relativa à educação, Vitoria Camps concorda que a educação é reversível, contudo salienta que por mais reversível que seja é sempre um forte condicionamento a personalidade e a identidade do indivíduo.

No que concerne à dignidade, este conceito também não é ele mesmo questionável? O que é ter uma vida digna? Será mais digno viver em sofrimento (no caso de uma doença hereditária) mas saber que essa é a nossa existência, ou saber que vivemos bem mas somos o resultado de um desenho pré-concebido independentemente da justificação dessa planificação?

Habermas defende o direito a uma herança genética não manipulada. Mas se essa herança manipulada tiver como objetivo a sua melhoria, não se poderá, também aqui, pressupor o consentimento futuro? Quem não gostaria de ser mais inteligente, mais ágil, mais capacitado física e psicologicamente? Quantos de nós já não nos sentimos frustrados ao tomar consciência das nossas limitações? Se nos tivessem melhorado, não

agradeceríamos esse gesto? Habermas responde a esta crítica com a reserva relativamente ao que pode ser considerado bom e mau. Para o filósofo, dificilmente se poderão encontrar características boas em si mesmas (na mesma linha de Kant, quando tenta clarificar e diferenciar a boa vontade de todas as outras características humanas). Isto porque características que à primeira vista possam ser tidas como positivas, podem vir a revelar-se prejudiciais (acrescentamos que não apenas para o indivíduo mas também para a sociedade). Assim, coloca-se a questão de saber como é que os pais podem saber/descobrir a “melhor” herança genética para os filhos.

Para Habermas, se não se limitar o uso desta prática, para que o indivíduo nasça ele deve corresponder a um ideal concebido pelos pais “a instrumentalização de uma vida humana criada sob condição, de acordo com preferências e orientações axiológicas de terceiros”.¹² O diagnóstico pré-implantação seria uma espécie de controlo de qualidade ao jeito do que acontece com os objetos- se satisfizerem os requisitos são viáveis, é-lhes permitido prosseguirem com a sua existência. Caso tal não aconteça, são considerados inviáveis e, por isso, descartados. Está-se perante uma objetivação total do ser humano, onde outros seres humanos tomam o lugar de Deus com poder de decisão sobre a vida e morte de outros. Para Habermas estaríamos a atentar contra a “indisponibilidade do natural”. Vitoria Camps questiona se as intervenções estéticas também não o são. Para a autora, o critério que deve servir de baliza para permitir ou não esta prática deve ser a imprevisibilidade das consequências (apesar de considerar que uma ética das consequências não é suficiente para justificar qualquer decisão- depende do empírico e isso já acarreta perigos). Para ela, esta prática só é justificável se “A intervenção genética tem consequências certas e claramente benéficas para a pessoa”.¹³ Esta deve ser a questão, mais do que a irreversibilidade e a indisponibilidade. Para ela (e atendendo ao facto de que inviabiliza qualquer uso arbitrário e indiscriminado desta prática) deve-se fazer uma análise entre as vantagens e as desvantagens, procurando um equilíbrio, de modo a perceber o que é preferível. Mas não se opõe a esta prática, pelo contrário, considera que ela é benéfica já que encara a eugenia no sentido de melhorar a herança genética (e aí contrapõe-se claramente a

¹² Habermas, Op. cit. p. 73

¹³ Camps, V. ; Op. cit. pág. 67

Habermas). Apenas considera que esta deve ser usada com precaução. Devemos fazer um uso responsável da nossa liberdade.

Perante esta problemática, Habermas defende que os progressos tecnocientíficos geram necessidade de regulação. Para o filósofo, nem a Filosofia nem o Direito devem voltar costas a esta questão. Pela sua premência, ela não se deve escusar ao pensamento filosófico. Esta questão obriga-nos a questionar o que somos e o que queremos ser enquanto humanidade. “Será que queremos construir uma sociedade que, a troco da satisfação narcisista de preferências individuais, assenta no desrespeito pelos fundamentos naturais e normativos da vida”?¹⁴ Necessariamente, essa reflexão leva-nos para o nosso contexto, para as nossas histórias de vida, para as experiências que as constituem. Essas experiências têm-nos mostrado que há assuntos que devem ser encarados com algumas reservas. Essa precaução é justificada pelo profundo desconhecimento das consequências. Para Habermas, a ética especializou-se em formas de autocompreensão existencial e correlativamente ética. É esta autocompreensão que é necessária: há necessidade de repensar a nossa ação e a nossa responsabilidade sobre ela. Por outro lado, estas questões também obrigam o sistema jurídico a repensar o seu papel e a sua abrangência. Uma vez que estamos a falar de seres que ainda não existem e cuja identidade judicial pode ser questionada, será que nos devemos preocupar com eles? Será que as gerações futuras já têm direitos? Será que, no presente, se deve desenvolver uma preocupação por elas? Parece-nos claro que a resposta tem de ser afirmativa. Na linha de Hans Jonas, a ação das gerações presentes tem de ser limitada tendo em vista a sustentabilidade da própria espécie. A responsabilização das gerações atuais é a condição *sine qua non* para a vida futura, para garantir a sua dignidade e o seu desenvolvimento. Não obstante, Habermas nega que o feto tenha direitos, apenas os concebe e aceita atendendo ao facto de que este é uma pessoa em potência, irá ser uma pessoa dotada de direitos e, por essa razão, os outros têm determinados deveres para com ele. Consagrar esses deveres é a única forma de garantir que os seus direitos (enquanto pessoa- estatuto que ele só adquire depois do nascimento) venham a existir sem grandes reservas. Por outro lado, coloca-se a questão de saber que amplitude deverá ter a legislação acerca do assunto. Uma vez que se trata de um problema tão

¹⁴ Habermas, Op. cit. p. 62

abrangente e tão complexo, parece-nos que as diretivas jurídicas deveriam ter um alcance global. Só assim não haveria risco de se iniciar um “turismo genético” cujos paraísos seriam os países que legitimassem esta prática. A mundialização do risco exige que a jurisdição acompanhe essa amplitude.

Atendendo ao que já foi exposto anteriormente, Habermas defende a necessidade de uma legislação que restrinja o uso desta prática apenas ao uso terapêutico. Contudo, outro problema se coloca: quais os limites da intervenção terapêutica e da intervenção eugénica gratuita? Que tipo de doenças seria alvo de intervenção? E porque motivo umas poderiam ser intervencionadas e outras não? O nível de sofrimento? Mas o sofrimento é quantificável? Não se poderia gerar injustiças quando se tentasse fazer essa diferenciação? “No diagnóstico de pré-implantação já se torna difícil observar a fronteira entre a seleção de fatores hereditários indesejados e a otimização de características desejadas”.¹⁵

Um outro aspeto a ter em conta é a novidade da situação em causa: pode-se legislar com base no que se presume que acontecerá, mas e se isso não se verificar? Porém, se não se legislar sobre esta questão, se não se delimitar/balizar, quem se responsabilizará pelas suas consequências? Os pais que mostraram vontade em o fazer? Os cientistas que o fizeram? Ou o Estado que se absteve de o regular? E os pais que, mesmo tendo autorização para o fazer não o desejassem fazer? Estarão eles a condenar, deliberadamente, os seus filhos a viver uma vida de sofrimento, a viver com algo que poderiam ter evitado? “Com efeito, quem prescindir de uma prática eugénica autorizada, ou até mesmo habitual, optando por fazer face a uma deficiência evitável, terá de arcar com as censuras e, muito possivelmente, com o ressentimento do próprio filho pela omissão.”¹⁶ E se o Estado autorizar o uso desta prática, retiraria a responsabilidade aos pais?

Essa legislação deverá ter um papel mais preventivo do que punitivo já que nem moralmente nem monetariamente esses prejuízos podem ser ressarcidos, já que se trata de um processo irreversível. Muitos podem questionar se colocar entraves jurídicos ou éticos não representaria impedir a evolução científica e, correlativamente,

¹⁵ Habermas, Op. cit. p 62

¹⁶ Habermas, Op. cit. p. 134

a humana. Não nos podemos esquecer que o progresso científico deve estar ao serviço do Homem e não coisificá-lo. A ciência é uma atividade humana a trabalhar em prol do bem-estar humano, não devendo representar uma ameaça para este. Volta-se a colocar a questão: até que ponto melhorar/aperfeiçoar os indivíduos é uma ameaça?