

A dignidade do homem e os perigos da pós-humanidade

*Eduardo R. Rabenhorst**

RESUMO. O presente texto buscar refletir sobre alguns dos principais problemas atinentes ao conceito de dignidade humana na órbita de uma moralidade democrática. Discute, de forma particular, as graves implicações da nova biotecnologia no que concerne à continuidade das nossas representações igualitárias.

Palavras-chave: Dignidade humana. Dignidade da vida. Moralidade democrática. Biotecnologia.

Introdução

No meio filosófico, circula a anedota de que os filósofos, ao contrário dos alpinistas, detestam a altura; por essa razão é que eles sempre procuram manter os pés firmes no chão, refletindo sobre os fundamentos das coisas... O interessante da piada é que ela contraria a imagem que tradicionalmente fazemos dos filósofos, como indivíduos que vivem com a cabeça nas nuvens. Na realidade, se pararmos para pensar, ocorre exatamente o oposto. A atenção que os pensadores atribuem ao fundamento ou à razão de ser das coisas revela uma preocupação em encontrar mecanismos que venham a garantir a legitimidade de suas afirmações.

* Dr. pela Université de Strasbourg III - França. Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal da Paraíba.

É bem verdade que a filosofia contemporânea terminou por rejeitar toda tentativa de atribuição de um fundamento último para o que quer que seja. Um fundamento último seria uma espécie de proposição básica, considerada verdadeira ou evidente, que encerraria, de forma arbitrária, uma determinada inferência. Ao longo da história da filosofia tivemos vários exemplos dessa espécie de “ponto arquimédico” que sustentaria um argumento ou grupo de argumentos: os primeiros princípios da filosofia clássica grega, Deus na tradição judaico-cristã, as certezas cartesianas e as próprias proposições analíticas do empirismo lógico...

A era contemporânea, como bem observou Jean-François Lyotard, caracteriza-se pelo abandono das grandes “narrativas” que pretendiam encontrar um sentido global para a vida humana. Por essa razão, ela tende a desconfiar de qualquer busca de uma fundamentação última para as nossas afirmações. Plural do ponto de vista cognitivo e político, e profundamente dissensual sob o prisma dos valores, a “condição pós-moderna” tende a desconfiar da legitimidade de toda tentativa de construção de sistemas que visem impor uma interpretação unívoca da realidade ou demarcar claramente as fronteiras entre o Bem e o Mal. A consequência inevitável deste relativismo filosófico, que afirma ser preferível o acordo entre os homens ao conhecimento do verdadeiro, conforme percebeu Charles Taylor (1997), é o inevitável esvaziamento dos propósitos de uma ontologia moral.

Certo, continuamos a nos sensibilizar com os sofrimentos dos nossos semelhantes em várias partes do mundo; insistimos em repudiar as injustiças e a afirmar que todos os seres humanos são portadores dos mesmos

direitos. Contudo, não sabemos mais como justificar racionalmente tais crenças e na falta de fundamentos absolutos apelamos para o direito. Ofuscados pelo intenso processo de juridificação da sociedade, no sentido que Habermas atribui ao termo, isto é, como uma progressiva colonização das relações sociais pela atividade reguladora do Estado (Vide HABERMAS, 1987), passamos a acreditar que a instância jurídica, agora cada vez mais centrada na idéia de direitos humanos universais, seria capaz de funcionar como guia para as nossas ações.

Contudo, é bom lembrar que o direito é apenas um meio de regulamentação ou de estabilização dos conflitos sociais. Na esfera jurídica, ao contrário da filosofia, fundamentar é identificar uma boa razão para uma ação ou decisão, e a justificação no direito, por sua vez, é uma operação que busca atingir um resultado possível ou necessário, não uma resposta definitiva ou universal. Daí não causar estranheza o fato de encontrarmos na legislação, como também nas sentenças judiciais, verdadeiras *petições de princípio* sobre questões cruciais para as quais o saber filosófico afirma não ter qualquer resposta satisfatória ou exaustiva.

O princípio da dignidade humana é um bom exemplo do que acabamos de afirmar. Afinal, no âmbito de uma teoria dos direitos humanos ele desponta como *fundamentum* último que justifica a atribuição aos homens, de forma indistinta, do um mesmo valor intrínseco. Porém, por que os seres humanos devem ser concebidos como portadores da mesma dignidade, independentemente de seus méritos ou qualidades? O que pode justificar racionalmente a paridade axiótica de todos os homens?

Do ponto de vista jurídico, é possível responder a essas indagações a partir da simples indicação das diversas fontes formais que estabelecem a norma segundo a qual os homens devem ser considerados igualmente dignos, a começar pela *Declaração universal dos direitos humanos* de 1948. Entretanto, ainda que a referência a uma fonte formal seja importante no âmbito da implantação de políticas públicas, na esfera das decisões judiciais, como também na órbita da produção legislativa, o fato é que ela não se constitui numa verdadeira fundamentação para a idéia de dignidade humana.

Uma fundamentação, com efeito, não pode ser a simples existência de um consenso jurídico determinando que os homens tenham o mesmo valor intrínseco, ainda que um importante filósofo do direito tenha afirmado que “[...] um valor é tanto mais fundado quanto mais é aceito” (BOBBIO, 1992, p. 27). Um fundamento, convenhamos, deve ser antes de tudo necessário e universal, e a simples existência de documentos legislativos não garante tais exigências, pois como bem ironiza Jean-Claude Guillebaud (2003), o consenso obtido no nível dos textos “[...] não representa mais do que um consenso no papel, para não dizer de fachada, que as potências ocidentais são por vezes as primeiras a renegar ou a trair, e sempre *democraticamente*”.

No mais, o acordo constituído em torno do princípio da dignidade da pessoa humana, expresso nas diversas declarações, tratados internacionais e textos constitucionais, nem sempre se expressa no plano real, pois ainda que possamos desconfiar da validade da tese apocalíptica de que o mundo estaria atualmente submetido a um conflito étnico primordial, não podemos deixar de constatar uma real intensificação, em nível global, da

disputa entre diferentes concepções do bem. Neste sentido, é preciso saber se todas as culturas estão de acordo com a nossa noção de dignidade humana construída pelo Ocidente cristão ou se atribuem o mesmo significado a essa idéia, sobretudo quando se trata de interpretar o conteúdo dos diversos direitos humanos. A cultura islâmica, por exemplo, assentada numa religião monoteísta não tem qualquer dificuldade de aceitar a crença de que os homens são portadores de uma dignidade. Todavia, não tendo conhecido em sua história um movimento filosófico equivalente ao iluminismo ocidental, ela não compartilha de todas as nossas idéias sobre a igualdade de direitos e a democracia.

Não podemos esquecer também que todo direito subjetivo encontra-se alicerçado num edifício de *crenças* e *representações* sobre a imagem que fazemos de nós próprios, do lugar que ocupamos no mundo, do olhar que devemos lançar sobre nossos semelhantes, como também do tratamento que devemos conceder às outras espécies. Logo, a simples afirmação jurídica de que os homens têm direito à dignidade, além de não ser uma efetiva fundamentação, não resolve questões concretas, relacionadas, por exemplo, com a exposição dos seres humanos a situações degradantes ou arriscadas, ou mesmo problemas extremamente cruciais referentes à eutanásia, o aborto, ou a clonagem de seres humanos.

Por esta razão, procede mais uma vez a observação provocadora de Guillebaud (2003, p. 23-24) sobre o fato de que:

O direito é, ao mesmo tempo, determinante e impotente. Quem o fez pode a qualquer momento desfazê-lo [...]. O direito, por si só não poderia criar uma civilização, assim

como o juiz não pode tornar-se à sua revelia, o padre taumaturgo da modernidade, encarregado de definir, por nós, a diferença entre o Bem e o Mal.

1- A idéia de dignidade humana e suas fragilidades

Do ponto de vista filosófico, há grandes problemas embutidos na noção de dignidade humana. Em sua famosa carta *Sobre o humanismo*, Heidegger já havia observado que essa idéia, enquanto tentativa de determinação de uma humanidade do homem, só poderia encontrar fundamento numa metafísica que assumisse o próprio conceito de *essência humana* (Vide HEIDEGGER, 1983).

Ora, no âmbito de uma perspectiva religiosa, sobretudo monoteísta, esta assunção não estabelece qualquer dificuldade, pois o monoteísmo, como bem sublinhou Levinas (1976), parece ser um “dom sobrenatural”, na medida em que instaura a visão do homem semelhante ao homem, porque, em última análise, semelhante a Deus. No caso da tradição judaico-cristã, por exemplo, a natureza específica do homem decorre do fato de que ele é um ente criado conforme a imagem de Deus. Logo, sua dignidade é da ordem do sagrado. Contudo, no plano de uma concepção secular, a fundamentação da dignidade humana torna-se extremamente complicada. Afinal, o que vem a ser a “natureza humana” fora de uma perspectiva religiosa? Existe algo que constitua a determinação fundamental ou a essência própria do homem? Não podendo, pois, apelar para algo de sagrado no homem, os filósofos modernos estabeleceram uma complexa articulação entre racionalidade, autonomia e moralidade, como forma de justificar a atribuição de um

valor intrínseco ao homem. E o melhor exemplo desta articulação encontra-se na concepção kantiana.

Na sua *Crítica da Razão Pura*, Kant define a natureza como um conjunto de fatos regidos por leis e princípios necessários e universais, mas em si mesmos desprovidos de toda normatividade. Entende Kant que existe uma cesura irreduzível entre a natureza e o homem: a primeira é o reino das leis necessárias de causa e efeito. Nela, os eventos seguem um determinismo inflexível. O homem, ao contrário, é livre e racional. Como tal, ele pode agir através de valores e fins que ele próprio se atribui, construindo assim uma outra realidade que vem a ser o mundo da cultura. Logo, se enquanto ser sensível ou fenomênico, o homem é parte da natureza, e suas ações são determinadas pelas leis que regem todos os seres vivos, em contrapartida, enquanto ser pensante ou supra-sensível, ele possui um caráter inteligível, que faz com que suas ações sejam livres ou autônomas (KANT, 1985, p. 466).

Portanto, ao contrário dos animais, que estão submetidos ao instinto, isto é, à faculdade que deseja possuir seu objeto antes mesmo de conhecê-lo, o homem pode ultrapassar sua condição natural e submeter suas pulsões aos fins que ele mesmo se dá. Através da educação, diz Kant, o homem supera sua animalidade e acede a uma “segunda natureza”, assumindo assim sua condição específica de “ser humano”.

Esta concepção acerca da perfectibilidade do gênero humano faz com que Kant tome suas distâncias com relação às teorias tradicionais sobre a natureza humana. Com efeito, a escolha moral humana é livre e racional exatamente porque não decorre dos desejos e inclinações naturais do homem, mas da razão. Daí o formalismo da

concepção kantiana acerca das ações morais: “Nada se pode pensar no mundo e, em geral, também fora dele que possa ser considerado incondicionalmente bom, a não ser uma boa vontade”. Em outras palavras, as ações morais devem ser avaliadas a partir da forma e não do conteúdo. Afinal, todas as qualidades desejadas pelos seres humanos são boas ou desejáveis relativamente à bondade da vontade que as possui, o que implica, portanto, na possibilidade de que algo bom ou desejável venha a se tornar mal ou prejudicial quando a natureza dessa vontade não é boa. Dessa forma, conclui Kant, a única coisa realmente desejável em si mesma é a boa vontade.

E é assim que Kant desenvolve sua teoria sobre a dignidade dos seres humanos. Sustenta o filósofo alemão que se o mundo fosse composto unicamente por seres vivos desprovidos de razão, sua existência não teria qualquer valor, pois nesse mundo não existiria qualquer ser possuindo o menor conceito de valor (Kant, 1989, Section II, Dialectique, § 87, p. 256). Ora, enquanto ser valorizador, o homem, ao contrário das coisas e dos animais, é um fim em si mesmo.

Ao contrário de Hobbes que definia o *valor* (*value*) como o preço que se atribui a um homem em função do juízo ou da necessidade de outro (por exemplo, em virtude de sua competência), Kant estabelece uma distinção inexistente na língua portuguesa entre *Wert* (valor em alemão) e *valor* (valor em latim). Para Kant, aquilo que pode ser comparado ou substituído por algo equivalente, tem um preço. Em contrapartida, aquilo que é incomparável e insubstituível, encontra-se acima de qualquer preço. Dessa forma, o homem pode ser avaliado sob dois prismas distintos: em função de suas habilidades, méritos ou competências, ele tem um valor (*valor*);

entretanto, enquanto pessoa moral, ele é portador de um valor (*Wert*) incalculável que recebe o nome de dignidade (*würdigkeit*). E um ser digno, acrescenta Kant, deve ser tratado, pelos outros, mas também por ele próprio, sempre com respeito (*Achtung*), isto é, como um fim em si mesmo e não como meio para obtenção de alguma coisa.

Apesar da influência que continua a exercer sobre o pensamento contemporâneo, principalmente no plano da teoria dos direitos humanos, a concepção de dignidade humana proposta por Kant suscita certa desconfiança entre os filósofos. Primeiro, pelo fato de que, como vimos há pouco, ela se alicerça na suposição de uma irreducibilidade do homem ao mundo natural. Por outro lado, os filósofos mais atrelados a um paradigma naturalista não aceitam esta “sobrenaturalidade” do homem proposta por Kant. No mais, a própria representação kantiana do homem como agente moral autônomo também desperta várias suspeitas. Afinal, tudo aquilo que parecia ser aos olhos de Kant uma escolha humana livre e racional, passou a ser visto com extrema cautela. Talvez por trás da liberdade humana, encontrem-se forças econômicas, pulsões inconscientes, condicionamentos culturais ou reações bioquímicas. A propósito, é bom lembrar que o próprio Kant reconhece a fragilidade de sua concepção no tocante à prova mesma da existência da liberdade. Conforme ele observa, a liberdade não pode ser objeto de uma demonstração, pois ela é um “fato da razão” do qual o homem tem consciência *a priori* (Vide KANT, 1986, prefácio; Vide também RABENHORST, 2003a).

A concepção kantiana da dignidade humana também evoca desconfianças pelo fato de que a irreducibilidade do homem ao mundo natural tende a acarretar num

humanismo “antropocêntrico” que dificilmente pode se conciliar com a nova revolução copérnica, posta em curso nas últimas décadas, que tende a pensar a natureza não como algo a serviço do homem, mas como condição de sua própria existência.

De fato, centrada numa concepção de que os agentes morais são unicamente os seres racionais, a concepção kantiana não satisfaz aqueles que acreditam que a natureza também seria portadora de um valor intangível. No mais, se a razão pela qual eu me atribuo um valor, implica em que eu reconheça idêntico valor em toda entidade que possua a mesma característica, como seria possível estender esta reciprocidade em relação às gerações futuras?

Por fim, a concepção kantiana da dignidade humana tende a despertar suspeitas pelo fato de que ela pressupõe a existência de uma propriedade intrínseca, no caso, a própria razão, que justificaria a atribuição do mesmo valor a todos os seres humanos, concebidos como fins em si mesmos. Ora, essa pressuposição de existência de uma propriedade intrínseca que faria do homem um ser valioso em si mesmo conduz a um labirinto de problemas metafísicos relacionados com a própria natureza dos valores. Afinal, não são os valores os elementos ou critérios que orientam as nossas escolhas? Nesse caso, o que poderia ser um valor intrínseco? Um valor que existiria no mundo de forma objetiva, independentemente dos sujeitos valorizadores?

2 - Dignidade humana e moralidade democrática

As dificuldades que acabamos de assinalar motivam a descrença por parte de certos autores com relação à

validade da idéia de dignidade humana. Para os mais céticos, essa categoria seria uma espécie de resquício teológico impossível de ser justificado racionalmente. Afinal, a atribuição ao homem de uma preeminência valorativa sobre o resto dos entes do universo só poderia encontrar respaldo numa concepção religiosa ou numa ontologia metafísica.

Contudo, apesar de todo este ceticismo, a suposição de existência de uma dignidade humana teima em persistir, em parte por força de uma circunstância histórica, como bem observou Francis Fukuyama (2003). Realmente, o último movimento político importante a negar este princípio de atribuição de igual valor aos seres humanos foi o nazismo, e as trágicas conseqüências desta negação ainda estão muito presentes. No mais, é possível reconhecer que a continuidade da idéia de dignidade humana também se encontra ligada aos diversos equívocos cometidos acerca da natureza humana, principalmente a discriminação racial e o preconceito contra as mulheres. Em outros termos, as tentativas de negação da dignidade humana sempre partiram de suposições infundadas sobre as distinções existentes entre os seres humanos.

Particularmente, penso que a dignidade humana, além de ser um princípio basilar e incontornável de nossa ordem política democrática, é também um veículo indispensável de expressão da indignação (e diria mesmo da repugnância) que sentimos diante do sofrimento infringido aos nossos semelhantes. Por essa razão, creio que devemos insistir na busca de uma justificação para a crença fundamental de que os seres humanos possuem idêntico valor e que são merecedores do mesmo respeito

ou consideração, independentemente de seus méritos ou deméritos ou de quaisquer circunstâncias particulares.

Entretanto, estimo não ser possível encontrarmos tal justificação em alguma propriedade que seria intrínseca ao homem. A consciência, por exemplo, candidata mais forte a funcionar como instância legitimadora do privilégio axiótico conferido ao homem, me parece ser insatisfatória. Com efeito, não é difícil observar que alguns seres humanos *não manifestam mais* tal conhecimento ou sentimento imediato que temos do nosso eu (as pessoas em coma, por exemplo); outros seres humanos *não manifestam tal conhecimento de forma plena* (as pessoas portadoras de uma patologia mental); finalmente, muitos seres humanos *não podem manifestar ainda* tal estado de espírito (embriões, por exemplo).

Tampouco acredito que a dignidade humana possa encontrar fundamento naquilo que Peter Singer, por exemplo, chama de *senciência*, isto é, a capacidade de sentir dor ou prazer. Em primeiro lugar, porque conforme expus em outro lugar, essa capacidade pode variar entre os humanos. Em seguida, porque não me parece claro, ao contrário do que defende Singer, que os animais sofram da mesma maneira que nós humanos (Vide RABENHORST, 1997; 2001 e 2003b). Como observa Mary Warnock, os animais sofrem individualmente sem se darem conta de que existe injustiça no mundo em que nasceram. Daí a conclusão de que a vida humana é mais importante do que a dos animais, até porque fomos nós humanos que inventamos o conceito de importância (WARNOCK, 1994).

Defendo que a dignidade do homem não possui um núcleo ontológico denso, mas que ela deve ser vista como uma conquista histórica de uma moralidade democrática.

Penso como Charles Taylor, que, na verdade, estamos diante de uma crença que *não pode ser justificada plenamente*, mas que nem por isso vem a ser *arbitrária*. A dignidade humana é apenas um princípio prudencial, sem qualquer conteúdo prefixado. Trata-se de uma cláusula aberta que assegura aos seres humanos o direito à mesma consideração e respeito, mas que pressupõe, para sua efetivação em casos concretos (sobretudo no campo da interpretação constitucional), dos próprios julgamentos que fazemos acerca da admissibilidade ou não de determinadas formas de expressão da autonomia humana (Vide Rabenhorst, 2001).

O privilégio aqui acordado ao homem não configura um antropocentrismo radical. Creio que a etologia contemporânea já provou que compartilhamos com os animais de muitas características que até bem pouco tempo julgávamos ser exclusivamente humanas, tais como a consciência, a linguagem, a cultura, as atitudes proposicionais etc. Inclino-me a acreditar que a diferença entre os homens e as outras espécies encontra-se apenas no nível de expressão dessas características, não no monopólio delas. Por esta razão, creio que um antropocentrismo débil, nos termos que Nicolás Sosa (1998) atribui ao termo, me parece ser irrenunciável. Afinal, não podemos confundir a *gênese* do valor que é sempre humana com a *centralidade*. Uma ética ambiental *antrocêntrica* não é antropocêntrica no sentido tradicional, pois ela busca tornar compatíveis os interesses ou necessidades humanas com um ponto de vista global sobre o mundo.

Por essa razão, acredito como Dworkin (1998) e Habermas (2003), que o respeito que devemos à natureza e aos animais só pode assentar-se numa concepção

igualmente fraca do que tradicionalmente se convencionou chamar de valores intrínsecos. Tal concepção estaria centrada na apreciação do nível de investimento necessário, seja ele natural ou artificial, para a constituição de algo. De acordo com essa idéia, valor intrínseco é simplesmente aquele que não pode ser calculado material ou subjetivamente, isto é, de forma meramente instrumental ou em função do prazer ou desprazer do homem. Ora, a natureza apresenta esse valor exatamente em função do investimento natural de bilhões de anos para sua constituição. O patrimônio artístico e cultural também pode ser depositário do mesmo valor. Por fim, os embriões podem ser tratados com respeito e considerados como portadores de uma qualidade especial pelo simples fato de que a vida, além de representar um investimento natural, continua a ser, apesar de todo progresso científico, o maior dos enigmas.

Faz-se mister, portanto, perceber a diferença existente entre a dignidade de um ser e sua intangibilidade. Conforme sublinha oportunamente Habermas (2003, p. 44),

[...] algo pode ser considerado indisponível ainda que não receba o status de um sujeito de direito [...] Indisponível não é apenas aquilo que a dignidade humana tem. Nossa disponibilidade pode ser privada de alguma coisa por bons motivos morais, sem por isso ser intangível.

3 - A dignidade humana e os perigos da pós-humanidade

O grande desafio que se apresenta nos dias atuais é saber se as nossas crenças sobre a dignidade do homem podem enfrentar os desafios decorrentes da revolução

biotecnológica, principalmente aquilo que Peter Sloterdijk chamou de “antropotécnica”. De fato, em sua célebre conferência intitulada “Regras para um parque humano”, Sloterdijk sustenta que o humanismo ocidental foi incapaz de retrain a animalidade do homem e controlar sua ambição de subjugar os membros de sua própria espécie e os outros seres do universo. Para o filósofo alemão, nossa concepção humanista não teve força para conter as diversas manifestações da barbárie humana ocorridas nos últimos séculos e nada nos leva a crer que ela poderá controlar o projeto antropotécnico posto atualmente em curso, processo que possivelmente reformará o homem, enquanto espécie, a partir da planificação das características humanas proporcionada pela engenharia genética. Daí a indagação proposta por Sloterdijk (1999, p. 32) que tanta celeuma causou no meio filosófico:

O que ainda domestica o homem se o humanismo naufragou enquanto escola de domesticação humana? O que domestica o homem se seus esforços prévios de autodomesticação, só conduziram, no fundo, à sua tomada de poder sobre todos os seres? O que domestica o homem se em todas as experiências prévias com a educação do gênero humano permaneceu obscuro quem ou o que educa os educadores e para quê?

A mesma preocupação com relação ao advento do que poderia ser considerada uma “pós-humanidade” aparece numa obra recente de Francis Fukuyama intitulada *Nosso futuro pós-humano*. Nela, o filósofo americano faz uma autocrítica parcial do livro que o tornou célebre nos anos 90 do último século sobre o fim da história (FUKUYAMA,

1992). Fukuyama ratifica sua tese acerca do fato de que a derrocada do comunismo teria “acabado” a história, mas reconhece a possibilidade de que uma nova história, desta feita, “pós-humana”, comece a tomar curso. Suspeita Fukuyama que a revolução biotecnológica poderá, enfim, proporcionar os instrumentos que permitirão realizar aquilo que os engenheiros sociais sonharam em fazer desde a Revolução Francesa: modificar o substrato natural do comportamento humano. Se isso vier a acontecer, a história humana terminará definitivamente e uma nova época terá início.

Da mesma forma que Sloterdijk, Fukuyama não está tecendo loas a uma muito provável guinada na história, mas constatando sua inevitável chegada. Para o filósofo americano, esta nova história, além do homem, pode destruir nossas tradicionais concepções sobre o humanismo e a igualdade entre os homens. Referindo-se ao pensamento de Nietzsche, ele observa que a revolução biotecnológica abre caminho

[...] para um retorno a um ordenamento muito mais hierárquico da sociedade. Se houver um contínuo de gradações entre seres humanos e não humanos, haverá também um contínuo dentro do tipo humano. Isso significaria inevitavelmente que os fortes se libertariam das restrições que uma crença seja em Deus ou na natureza lhes havia imposto” (FUKUYAMA, 2003, p. 163).

Na nova sociedade que se descortina, o ser humano, modificado geneticamente, viria ao mundo com um status *sui generis*, já que ele diferiria dos outros indivíduos de sua espécie, cujas características genéticas seriam provenientes

de uma distribuição natural. Ora, ainda que essa loteria genética seja injusta num certo sentido, já que ela proporciona uma distribuição desigual dos dotes considerados positivos, numa outra perspectiva, observa Fukuyama, ela é profundamente igualitária, pois coloca os indivíduos diante de uma mesma incerteza genética. E é exatamente esta igualdade biológica que se encontra ameaçada, pois corremos o risco de ver surgir num futuro bem próximo uma sociedade dividida em camadas superiores ou inferiores, não apenas do ponto de vista econômico, mas, sobretudo, sob o prisma genético.

Para reverter esse quadro sombrio, Fukuyama propõe uma outra fundamentação para a dignidade do homem, pautada na concepção de um novo modelo de natureza humana, construído a partir de um prisma naturalista. Para Fukuyama, as ciências da vida podem confirmar a especificidade humana com relação às outras espécies a partir da identificação do que ele chama de “Fator X”, isto é, “[...] uma qualidade humana essencial que é merecedora de certo nível mínimo de respeito” (FUKUYAMA, 2003, p. 158). Sustenta o filósofo americano que esse fator X é a própria consciência entendida como uma combinação de razão, linguagem, emoção, capacidade de deliberação e aptidão simbólica.

Ainda que esteja situado no outro lado do espectro filosófico e político, Habermas compartilha das preocupações de Fukuyama sobre as implicações da revolução biotecnológica. Em um texto recente (HABERMAS, 2003), o filósofo alemão discute o significado dessa transformação que fez com o que o homem se convertesse em mestre e senhor de sua própria natureza. Como resposta aos desafios impostos por esta situação inusitada, Habermas propõe uma distinção entre

a *dignidade humana* e a *dignidade da vida*, diferenciação que se encontra articulada às próprias concepções desse filósofo sobre a necessidade de uma ética comunicativa.

A proposta Habermasiana, contudo, até por contingências culturais e históricas, está limitada ao quadro de uma discussão mais específica ao cenário alemão, versando particularmente sobre o tema da eugenia. Entende Habermas que, do ponto de vista filosófico, o argumento sobre a dignidade humana não pode se estender aos inícios da vida humana. Em seguida, numa discussão que não nos interessa aqui, ele sustenta que a validade absoluta da dignidade humana e a proteção jurídica do embrião devem ser avaliadas à luz de outros bens jurídicos (direitos e liberdades fundamentais) e que elas não representam um grande problema ético.

Argumenta Habermas que o valor da vida humana não pode ser colocado no mesmo nível dos outros bens protegidos pelo direito, pois a forma como devemos tratar a vida humana concerne à nossa autocompreensão enquanto membros da mesma espécie. Ora, essa compreensão que temos de nós mesmos como pessoas morais, pode se estender à vida humana pré-pessoal. Por esta razão, a tradicional discussão sobre a personalidade do embrião é absolutamente supérflua, posto que ninguém duvida da humanidade do embrião enquanto membro da espécie. A controvérsia está situada noutro nível, isto é, no fato de que:

[...] a substância normativa da necessidade de proteger racionalmente a vida humana pré-pessoal não encontra uma expressão racionalmente aceitável para todos os cidadãos nem na linguagem objetivamente do empirismo, nem na da religião (HABERMAS, 2003, p. 46).

Contudo, para Habermas, a dignidade humana não pode ser concebida como uma propriedade que se pode possuir por natureza. Ao contrário, ela marca “[...] aquela intangibilidade que só pode ter um significado nas relações interpessoais de reconhecimento recíproco e no relacionamento igualitário entre as pessoas”. Por isso, continua o filósofo alemão, “[...] uma resposta pós-metafísica à questão de como devemos lidar com a vida humana pré-pessoal não pode ser obtida ao preço de uma definição reducionista do homem e da moral” (HABERMAS, 2003, p. 47). Daí a impossibilidade de falarmos de dignidade humana quando estamos nos referindo aos embriões ou aos fetos.

Entende Habermas que a vida, em sentido biológico, apenas dota os seres humanos das faculdades necessárias para ingressar no universo da linguagem e da sociedade. A natureza humana, por conseguinte, é sempre incompleta, posto que ela apenas realiza-se historicamente. É na esfera pública de uma comunidade lingüística, escreve Habermas, que “[...] o ser natural se transforma ao mesmo tempo em indivíduo e em pessoa dotada de razão”. Isso significa dizer que a vida humana não realizada plenamente pode gozar de proteção legal, mas nem por isso o embrião pode ser considerado sujeito de direito.

Devemos, assim, deixar de lado essa discussão acessória e concentramo-nos no principal que é saber se as gerações futuras manterão esta autocompreensão enquanto espécie nos mesmos termos igualitários atuais. De fato, escreve Habermas, corremos o risco de interferir de tal maneira no nosso patrimônio genético, de maneira que “[...] não possamos mais nos compreender como seres vivos eticamente livres e moralmente iguais, orientados

por normas e fundamentos” (HABERMAS, 2003, p. 57). Daí a imperiosa necessidade de regras que impeçam a instrumentalização da vida pré-pessoal, regras, obviamente, construídas a partir do consenso ético que deve caracterizar uma sociedade secular.

De tudo que acabamos de expor podemos tirar uma conclusão importante: que a dignidade humana, mesmo parecendo ser um resquício de linguagem religiosa, é um conceito incontornável que deve ser justificado por todos os meios e não apresentado como uma petição de princípio. Dela depende a continuidade das nossas representações igualitárias, a persistência da democracia e, mais importante, a permanência da nossa própria compreensão como espécie.

Dignity of man and the dangers of post-humanity.

ABSTRACT. The present text aims at reflecting on some of the main problems relative to the concept of human dignity within the scope of democratic morality. It discusses, in particular, the serious implications of the new biotechnology as far as the continuity of equalitarian representation is concerned.

Keywords: Human dignity. Life dignity. Democratic Morality. Biotechnology.

4 - Referências

DWORKIN, Ronald. *El dominio de la vida*. Barcelona: Ariel, 1998.

FUKUYAMA, Francis. *Nosso futuro pós-humano*. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

_____. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GUILLEBAUD, Jean-Claude. *A reinvenção do mundo*. Um adeus ao século XX. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

HABERMAS, Jurgen. *O futuro da natureza humana*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o humanismo. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.

_____. *Critique de la faculté de juger*. Paris: Vrin, 1989.

LEVINAS, Emmanuel. *Difficile liberté*. Paris: Albin Michel, 1976.

RABENHORST, Eduardo. *A normatividade dos fatos*. João Pessoa: Vieira Livros, 2003a.

_____. *Dignidade humana e moralidade democrática*. Brasília: Brasília Jurídica, 2001.

RABENHORST, Eduardo. Pensamento e linguagem. *Boletim do Grupo de Estudos e Pesquisas em educação matemática*, Rio de Janeiro, n. 41, p. 35-42, 2003b.

_____. Sujeito de direito: algumas considerações sobre os direitos dos animais. *Revista da Escola da Magistratura do Estado de Pernambuco*, v. 2, n. 3, p. 119-130, abr. 1997.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. Uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

SOSA, Nicolas M. Base ética de la política medioambiental. In: BONETE PERALES, Enrique. *La política desde la ética*. Barcelona: Projecto a, 1998.