



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TESE DE DOUTORAMENTO

**Natureza, Liberdade e Justiça: um exame crítico da posição  
habermasiana acerca da biotécnica**

Orientador: Delamar José Volpato Dutra  
Doutorando: Charles Feldhaus

FLORIANÓPOLIS  
2009

Catálogo na fonte pela Biblioteca Universitária da  
Universidade Federal de Santa Catarina

F312n Feldhaus, Charles

Natureza, liberdade e justiça [tese] : um exame crítico da posição habermasiana acerca da biotécnica / Charles Feldhaus ; orientador, Delamar José Volpato Dutra. - Florianópolis, SC, 2009.

196 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Habermas, Jurgem, 1929. 2. Filosofia. 3. Bioética. 4. Liberdade. 5. Eugenia liberal. I. Dutra, Delamar José Volpato II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

Philosophen sind für einige Fragen besser vorbereitet als andere Intellektuelle, ob nun Schriftsteller, Professionals oder Wissenschaftler. Die Philosophie kann erstens zum zeitdiagnostischen Selbstverständnis moderner Gesellschaften etwas Spezifisches beitragen. Denn der Diskurs der Moderne wird seit dem späten 18. Jahrhundert vornehmlich in der philosophischen Form einer Selbstkritik der Vernunft geführt. Die Philosophie kann zweitens ihre Bezug zur Totalität und ihre Vielsprachigkeit für bestimmte Interpretation fruchtbar machen. Weil sie ein ebenso intimes Verhältnis zu den Wissenschaften wie zum Common sense unterhält und die Spezialsprachen der Expertenkulturen ebensogut versteht wie die in der Praxis verwurzelte Umgangssprache, kann sie beispielsweise die Kolonisierung einer Lebenswelt kritisieren, die durch den Zugriff von Wissenschaft und Technik, Markt und Kapital, Recht und Bürokratie ausgehöhlt wird. Drittens besitzt die Philosophie von Haus aus eine Kompetenz für Grundfragen des normativen, insbesondere des gerechten politischen Zusammenlebens. Philosophie und Demokratie verdanken sich nicht nur historisch demselben Entstehungszusammenhang, auch strukturell sind sie aufeinander angewiesen. Die öffentliche Wirkung philosophischen Denkens bedarf in besonderem Masse des institutionellen Schutzes der Gedanken und Kommunikationsfreiheit, während umgekehrt ein stets gefährdeter demokratischer Diskurs auch von der Wachsamkeit und Intervention dieses öffentlichen Hüters der Rationalität abhängt. JÜRGEN HABERMAS – WR, 331.

## RESUMO

Este trabalho pretende reconstruir e examinar a estratégia argumentativa de Habermas em *Die Zukunft der menschlichen Natur* (ZMN) e realizar uma avaliação externa com base em considerações de justiça distributiva, recorrendo, sobretudo, a alguns aspectos da justiça como equidade de Rawls e a distinção entre princípios de justiça material e justiça formal de Chaim Perelman. A estratégia argumentativa de Habermas contra a eugenia liberal recebeu uma quantidade significativa de objeções, algumas às quais ele mesmo respondeu em diferentes oportunidades. Os críticos acusam Habermas de comprometer-se com uma ontologia de valores, com o determinismo genético, com nexos causais não demonstrados, e de compreender de modo equivocado a prática da atribuição de responsabilidade. Buscou-se mostrar que a estratégia de Habermas não se compromete com reducionismos de nenhum tipo, embora se reconheça que o argumento parte de certas suposições não demonstradas. A estratégia argumentativa de Habermas em ZMN explicita um aspecto somático da liberdade humana, que o afasta da concepção transcendental de liberdade de Kant, razão pela qual o presente estudo realiza um exame comparativo entre as concepções de liberdade de Habermas, Kant e Adorno. Mesmo que a concepção de liberdade de Habermas em ZMN sinalize algumas rupturas entre seu pensamento e o de Kant, o presente texto também busca realizar algumas aproximações entre o pensamento desses dois autores em outros aspectos. No que diz respeito à justiça distributiva, tenta-se ressaltar quais são as suposições de justiça como equidade afetadas pelos recentes avanços no campo da engenharia genética e quais suas principais implicações normativas. A análise dos efeitos nas suposições da justiça como equidade sugere que sejam incluídas intervenções eugênicas na lista de bens naturais primários, a fim de compensar desigualdades sociais arbitrárias de um ponto de vista moral. Todavia, como a posição normativa de Habermas contra a eugenia liberal proíbe o aperfeiçoamento genético e permite, sem prescrever, o tratamento genético, esse estudo vai investigar a compatibilidade entre elas. Avaliar a eugenia liberal com base na justiça distributiva conduz a posições normativas, porém permissivas em relação ao que Habermas pretendia, pois o aperfeiçoamento genético pode ser inclusive exigido por questões

de justiça. Entretanto, a especificidade dos bens naturais primários, especialmente o que se inclui no aperfeiçoamento genético, pode comprometer a neutralidade do Estado e aproximar a posição resultante de uma abordagem focada na justiça distributiva daquela desenvolvida por Habermas em ZMN, principalmente porque essa especificidade indica que, de fato, pode haver uma contradição inerente no pensamento liberal.

Palavras-chave: bioética – responsabilidade – ética – moral – eugenia

## ABSTRACT

This work intends to reconstruct and to evaluate the Habermasian argumentative strategy against liberal eugenics in his book *Der Zukunft der menschlichen Natur* and carry out an external evaluation based on Rawls' considerations about distributive justice, resorting to some aspects Rawls' justice as fairness and the distinction between concrete and formal principles of justice of Chaim Perelman. The Habermasian argumentative strategy against liberal eugenics received a considerable quantity of objections, some of which he answered in other opportunities. The critics accuse Habermas to commit to an ontology of values, to genetic determinism, to causal unproven connections, to hardly understand the practice of the attribution of responsibility. It looks to show what the strategy argumentative does not compromise with any kind of reductionism, although it is recognized that the argument leaves from not demonstrated certain suppositions. The Habermasian argumentative strategy in ZMN shows one somatic aspect of the human freedom up, what removes him of the conception of transcendental freedom of Kant, reason for which the present study carries out a comparative study between the conceptions of freedom of Habermas, Kant, and Adorno. Even that the conception of freedom in ZMN indicates some breaks between Habermas' and Kant's thought, the present study also tries to carry out some approximations between the thoughts of both in other aspects. As far as distributive justice is concerned, it is looked to emphasize what the assumptions of the justice as fairness that are affected by the recent progress in the field of the genetic engineering and which are your principal normative implications. The analysis of the effect to the assumptions of the justice as fairness suggests which genetic interventions should be included in the list of primary natural goods, in order to compensate for social arbitrary inequalities of a moral point of view. However, the normative position of Habermas against liberal eugenics prohibits the genetic improvement, allow but do not prescribe the genetic treatment. This study looks to evaluate the compatibility between the position based on considerations of distributive justice and that of Habermas in ZMN. To evaluate liberal eugenics on basis of distributive justice leads to

normative positions more permissive than Habermas was intending, the genetic improvement can including being demanded like question of justice. Meantime, the peculiarity of the natural primary goods, specially what is included in the genetic improvement can compromise the neutrality of the State and bring near the resultant position of an approach focused in the distributive justice of that developed one for Habermas in *ZMN*, because this peculiarity indicates that in fact there can be a inherent contradiction in the liberal thought, when it advocates the liberal eugenics.

Keywords: bioethics – responsibility – ethics – moral - eugenics

## **Abreviaturas**

### **(das obras de Jürgen Habermas)**

CED – Comentários à Ética do Discurso  
DD1 – Direito e Democracia I  
DD2 – Direito e Democracia II  
IO – A Inclusão do Outro  
FG – Faktität und Geltung  
CMAC – Consciência Moral e Agir Comunicativo  
MkH – Moralbewusstsein und kommunikative Handeln  
EED – Erläuterungen zur Discursethik  
PPM – Pensamento Pós-metafísico  
TCA1 – Theory of Communicative Action I  
TCA2 – Theory of Communicative Action II  
TkH1 – Theorie des kommunikativen Handelns (Bd1)  
TkH2 – Theorie des kommunikativen Handelns (Bd2)  
VJ - Verdad y Justificación  
WR – Wahrheit und Rechtfertigung  
RE – Replik auf Einwände  
GW – Glauben und Wissen  
FN – O Futuro da Natureza Humana  
ZMN – Die Zukunft der menschlichen Natur  
ZNR - Zwischen Naturalismus und Religion: philosophische Aufsätze  
CPN – Constelação Pós-Nacional  
TCCI – Técnica e Ciência como “Ideologia”

### **Abreviaturas (das obras de outros autores)**

DN – Dialética Negativa  
PFM – Problems of Moral Philosophy



TJ – A Theory of Justice  
LD – Life’s Dominion  
SV – Sovereign Virtue  
LE – Liberal Eugenics  
FCTC – From Chance to Choice: Justice & Genetics  
CRP – Crítica da Razão Pura<sup>1</sup>  
CRPr – Crítica da Razão Prática  
RLSR – Religião dentro dos limites da simples Razão  
MS – Metafísica dos Costumes  
JHC – Just Health Care  
TTG – Two Treatises of Government

---

<sup>1</sup> As citações da obra de Kant seguem o padrão adotado atualmente nos periódicos e livros específicos a respeito do pensamento do pensador, a saber, primeiramente o símbolo Ak – referente à edição da academia; seguido do número do volume da respectiva edição e da abreviatura do título original conforme consta desta lista; finalmente, a página do original em alemão.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>PARTE I.....</b>	<b>21</b>
<b>CAPÍTULO I.....</b>	<b>23</b>
<b>1 - A ESTRATÉGIA ARGUMENTATIVA EM ZMN.....</b>	<b>23</b>
1.1. A MORALIZAÇÃO DA <i>MENSCHLICHEN NATUR</i> .....	28
1.2. O CRITÉRIO DA DISTINÇÃO CATEGORIAL ENTRE TIPOS DE AÇÕES: <i>NATURWÜNSCHSICHEM</i> E <i>GEMACHT</i> .40	
<b>CAPÍTULO II.....</b>	<b>51</b>
<b>2. A RECEPÇÃO CRÍTICA DA ESTRATÉGIA ARGUMENTATIVA EM ZMN E OS PEQUENOS ESCRITOS.....</b>	<b>51</b>
2.1.BREVE RECONSTRUÇÃO DA ABORDAGEM NOS PEQUENOS ESCRITOS.....	51
2.1.1. <i>Kleine politische Schrift</i> em <i>Constelação Pós-Nacional</i> .....	51
2.1.2. Os pequenos escritos pós-ZMN.....	57
2.2. A RECEPÇÃO CRÍTICA PROPRIAMENTE DITA E UMA AVALIAÇÃO .....	61
2.2.1. Fenton: Habermas como um defensor da <i>re-sacralização</i> da natureza humana .....	62
2.2.2. Mameli: um equívoco a respeito da responsabilidade ...	68
2.2.3. Malmqvist: um desacordo quanto à estratégia argumentativa .....	70
2.2.4. Lafont: Habermas e um suposto caso de <i>non sequitur</i> ..	71
2.2.5. Kersting: Habermas tem um calcanhar de Aquiles.....	73
2.2.6. Determinismo genético, justiça material, inconsistências internas e considerações biopolíticas.....	75
2.3. UMA ESTRATÉGIA EMINENTEMENTE NORMATIVA: NEM REDUCIONISMO, NEM CONSTATAÇÃO DE FATOS.....	78

<b>PARTE</b>	
<b>II.....</b>	<b>85</b>
<b>CAPÍTULO III.....</b>	<b>87</b>
<b>3. A CONTROVÉRSIA COM DWORKIN: DIREITO À LIBERDADE REPRODUTIVA X DIREITO À LIBERDADE ÉTICA.....</b>	<b>87</b>
3.1. RONALD DWORKIN E A EUGENIA LIBERAL: UM CASO DE LIBERDADE REPRODUTIVA.....	87
<b>CAPÍTULO IV.....</b>	<b>107</b>
<b>4. O ESTATUTO DA LIBERDADE ENVOLVIDA NA ESTRATÉGIA ARGUMENTATIVA EM ZMN: UM DIÁLOGO COM KANT E ADORNO.....</b>	<b>107</b>
4.1. LIBERDADE E A IMPUTABILIDADE NO <i>OPUS</i> DE KANT.....	112
4.2. CONTRASTE ENTRE AS ABORDAGENS DE KANT E HABERMAS A PARTIR DE ZMN.....	119
4.3. EXCURSO SOBRE A LIBERDADE EM ADORNO E HABERMAS.....	132
<b>PARTE III.....</b>	<b>138</b>
<b>CAPÍTULO V.....</b>	<b>141</b>
<b>5. A EUGENIA LIBERAL E SEUS EFEITOS AOS PRESSUPOSTOS DAS TEORIAS DA JUSTIÇA DISTRIBUTIVA.....</b>	<b>141</b>
5.1. A NECESSIDADE DE AMPLIAÇÃO DO ESCOPO DAS TEORIAS DA JUSTIÇA DISTRIBUTIVA.....	142
5.1.1. O <i>principle of redress</i> e a arbitrariedade da dotação natural: uma pressuposição das teorias rawlsianas.....	142
5.2. DELIMITAÇÃO DO ESCOPO DE TEORIAS DA JUSTIÇA COMPATÍVEIS COM ESTRATÉGIA ARGUMENTATIVA EM ZMN.....	151
<b>CAPÍTULO VI.....</b>	<b>159</b>
<b>6. PODERIA A POSIÇÃO DE ZMN JUSTIFICAR-SE COM BASE NA JUSTIÇA SOCIAL?.....</b>	<b>159</b>

6.1. OS DIREITOS SOCIAIS EM <i>FAKTIZITÄT UND GELTUNG</i> .....	162
6.1.1 Saúde e Justiça.....	179
6.2. HÁ ALGO PECULIAR NA EUGENIA POSITIVA QUE A IMPOSSIBILITE DE SER INCLUÍDA NOS BENS NATURAIS PRIMÁRIOS FORNECIDOS PELO ESTADO? .....	181
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>184</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>189</b>

## INTRODUÇÃO

O interesse no crescente desenvolvimento técnico-científico tem sido uma constante no pensamento de Jürgen Habermas, e se poderia dizer uma preocupação frequente da própria Escola de Frankfurt, da qual ele é ainda considerado herdeiro da segunda geração e um reformulador das teses iniciais. A preocupação com a formulação de uma teoria crítica da sociedade e com um tratamento interdisciplinar das temáticas sempre esteve presente no pensamento habermasiano. A crítica ao predomínio de um único tipo de racionalidade, a instrumental, a colonização do mundo da vida pelo sistema burocrático e capitalista, retomam temas antigos do histórico da Escola. Habermas empreende mudanças radicais, como por exemplo, ao buscar resolver as aporias resultantes da abordagem dos mestres fundadores, ao tentar reabilitar o projeto de emancipação iluminista. Como por exemplo, a recusa da postura pessimista de Adorno em relação à razão mediante uma concepção de racionalidade comunicativa.

Em *Zukunft der menschlichen Natur (ZMN)*,<sup>2</sup> Habermas desenvolve uma estratégia argumentativa visando limitar as práticas eugênicas imagináveis à luz dos recentes avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva. As objeções de Habermas direcionam-se ao que se convencionou chamar eugenia liberal [*liberal eugenics*].<sup>3</sup> A eugenia liberal é errônea, ao contrário do projeto eugênico do passado desenvolvido em vários países, inclusive no Brasil, não em função de uma intervenção ou controle assimétrico do Estado em uma área de liberdade reprodutiva dos indivíduos, a qual deveria ser protegida pelo estado democrático e liberal de direito. Segundo Habermas, a ausência de controle estatal na eugenia liberal consistiria o problema. O Estado precisaria intervir e regular o comportamento reprodutivo dos seus cidadãos, para não permitir uma discricionariedade ampla quando está em jogo a liberdade ética do indivíduo geneticamente

---

<sup>2</sup> Usar-se-á doravante as siglas das obras mais citadas de Habermas e algumas de outros autores. As siglas constam da lista de abreviações das páginas 8 e 9.

<sup>3</sup> O termo foi cunhado por Nicholas Agar.

manipulado e a autocompreensão antropológica de nossa moralidade convencional.

Recorrendo aos pressupostos antropológicos da moralidade convencional em *ZMN*, para vetar normativamente certas práticas eugênicas, poder-se-ia pensar que Habermas, como sugere Mendieta,<sup>4</sup> estaria empreendendo uma ruptura radical em seu modo de pensar. Uma ruptura que poderia até ser considerada uma nova guinada neo-aristotélica e um afastamento das preocupações iniciais em relação à escola de Frankfurt. Não obstante, tal afirmação é no mínimo questionável na medida em que se adota uma perspectiva mais ampla da trajetória intelectual do pensador, pois a estratégia argumentativa de *ZMN* retoma temas antigos do itinerário intelectual de Habermas e antigas preocupações da Escola tais como uma atitude crítica em relação ao progresso científico e suas implicações,<sup>5</sup> a defesa de uma noção de liberdade encarnada e destrancendentalizada, como o faz Adorno ao discutir a filosofia de Kant em *Principles of Moral Philosophy (PMP)* e em *Dialética Negativa (DN)*.

Mesmo que Habermas se comprometa, em *ZMN*, com uma concepção de liberdade mais próxima àquela desenvolvida por Adorno em *DN* e *PMP*, alguns elementos da estratégia argumentativa dessa obra também o aproximam da filosofia de Kant,<sup>6</sup> embora isso não seja feito de modo explícito em algumas circunstâncias e apesar de Kant ter usado tais elementos para outros objetivos. Na *Metafísica dos Costumes (MS)*, por exemplo, Kant defende um dever indireto de respeito em relação ao que ele denominava a parte irracional da natureza, deste modo concedendo alguma proteção moral aos animais, sem com isso dotá-los de estatuto moral idêntico ao dos seres humanos (seres dotados de

---

<sup>4</sup> MENDIETA, E. Habermas on Human Cloning, *Philosophy & Social Criticism*, p. 724.

<sup>5</sup> Em *Técnica e Ciência como Ideologia*, Habermas compartilha em certa medida a crítica de Marcuse à ciência e à técnica, todavia, recusa a visão negativa de Marcuse em relação à técnica e ciência moderna tentando contornar o problema reformulando o conceito weberiano de racionalidade dentro de outro sistema de referência, distinguindo entre trabalho e interação. Entre racionalidade em relação a fins e racionalidade simbolicamente mediatizada, a racionalidade comunicativa. HABERMAS, J. *Técnica e Ciência como 'ideologia'*. Trad. Artur Morão, 2006, p. 55.

<sup>6</sup> Segundo Baynes, “a carreira filosófica de Habermas pode ser lida fácil e instrutivamente como uma sucessão de tentativas de se apropriar das realizações da filosofia crítica de Kant sem incorrer em seu comprometimento com uma ‘filosofia do sujeito’”. BAYNES, K. The Transcendental Turn: Habermas’ Kantian Pragmatism. In: *The Cambridge Companion to Critical Theory*, p. 194. (tradução minha)

dignidade). Em ZMN, Habermas defende uma proteção jurídica <sup>7</sup> da vida humana na forma do embrião a ser manipulado, um tipo de dignidade da vida humana cuja aplicação pode ocorrer apenas de maneira indireta, pois como ele mesmo reconhece, o estatuto moral do embrião humano é de difícil definição num contexto marcado pelo pluralismo ideológico, que é o caso das sociedades contemporâneas.

A estratégia argumentativa usada em ZMN contra a eugenia liberal é acusada de um comprometimento senão explícito, ao menos velado com algum tipo de reducionismo do normativo ao fático, em outras palavras, Habermas poderia ter cometido o que Moore identificou em *Principia Ethica* como uma falácia naturalista. Para Moore, alguém comete esse tipo de erro lógico quando identifica as palavras ou os enunciados avaliativos ou normativos com fatos. <sup>8</sup> Entretanto, mostrar-se-á que Habermas não comete o suposto erro lógico e que, na pior das hipóteses, seu argumento é dependente de um problema factual oculto do debate bioético contemporâneo. <sup>9</sup> Habermas claramente busca preservar a distinção categorial entre enunciados normativos e enunciados fáticos, entre sentenças valorativas e sentenças descritivas. Esse anti-reducionismo perpassa diversos textos recentes dele, basta lembrar o pequeno artigo sobre a clonagem humana, recordando a navalha de David Hume. Habermas sustenta que a decisão a respeito da permissibilidade da clonagem humana não pode ser tomada previamente pelo teórico, pelo cientista, mas são os próprios cidadãos das sociedades democráticas contemporâneas que precisam decidir. Habermas assinala que existem diferentes tipos de questões envolvidas nesse debate, entre as quais se encontram algumas que atentam contra os pressupostos incontornáveis da concepção normativa moderna e liberal.

A diferença da abordagem de Habermas do progresso técnico-científico em ZMN em relação a textos anteriores tais como *Técnica e Ciência como 'Ideologia'* (TCCI) e *The Theory of Communicative Action* (TCA), é que no caso da eugenia liberal radicaliza-se uma tendência – reconhecida pelo pensador – de tornar progressivamente disponível [*Verfügbar*] o ambiente natural [*natürlich Umwelt*]. O foco

---

<sup>7</sup> Como ressalta Pinzani, Habermas pretende empreender um argumento a favor da proteção jurídica da dignidade da vida humana, todavia, consciente ou não, seu argumento assume feições de um argumento eminentemente moral. PINZANI, A. O Natural e o Artificial, *Revista ethic@*, Florianópolis, v.4, n.3, 2005, p.366.

<sup>8</sup> DALL'AGNOL, D. A Falácia Naturalista. In: DUTRA, D. V. FRANGIOTTI, (Org.) *Argumentos Filosóficos*, 2001, p. 66.

<sup>9</sup> SIEP, L. Moral und Gattungsethik, *Deutsch Zeitschrift für Philosophie*, 2002, 111.

desse tipo de intervenção não é mais apenas o mundo físico, mas a própria natureza humana, o que desrespeita a distinção entre a natureza externa e a natureza interna.<sup>10</sup> Ademais, para Habermas, o incremento das liberdades individuais promovido pela ciência e pela técnica até então estivera sempre associado ao respeito do princípio liberal de que todos os cidadãos das sociedades pluralistas contemporâneas deveriam ter iguais chances de moldar seu projeto de vida autonomamente. A eugenia liberal estaria supostamente rompendo esse vínculo na medida em que autoriza, sob a rubrica do direito à liberdade reprodutiva, a limitação da liberdade ética da prole.<sup>11</sup>

Para Mendieta, como já apontado acima, em ZMN, Habermas teria cedido a perspectivas quase-aristotélicas e neo-hegelianas concernentes a questões morais e éticas. Isso porque Habermas sustenta que a liberdade é fundada não apenas no reconhecimento simbólico ou recíproco pelos outros, o que parece ser sua ênfase em *Pensamento Pós-metafísico*, mas também pela manutenção e pelo reconhecimento da necessidade de preservar os fundamentos somáticos de nossa liberdade ética (nossa integridade corporal). O que sugeriria um conceito de liberdade complexo e dual em Habermas, cuja base é tanto somática quanto intersubjetiva. A manutenção da liberdade ética exige dois tipos de reconhecimento: mediante socialização e mediante manutenção da integridade corporal.<sup>12</sup>

O presente estudo pretende preencher uma lacuna e ao mesmo tempo realizar um estudo avaliativo da estratégia argumentativa de Habermas em ZMN. A lacuna diz respeito a uma avaliação normativa da eugenia liberal baseando-se em considerações de justiça distributiva, tal como desenvolvidas em *From Chance to Choice* (FCTC). Em nota a

---

<sup>10</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.46.

<sup>11</sup> Em TCAI, Habermas discute com Marcuse a respeito da tese de seu colega da Escola de Frankfurt que a técnica, a ciência e o próprio progresso científico se transformaram em uma força produtiva de primeira ordem, consequentemente, transformando as também em ideologia. Esse progresso técnico e científico caracteriza-se por um crescimento crescente da racionalidade com relação a fins e que destrói gradativamente as formas tradicionais de legitimação. Desta maneira, o processo de racionalização que inicialmente libertara o ser humano do mito e da superstição, acaba por substituir qualquer força tradicional de legitimação, inclusive eliminando a esfera do político. O progresso técnico e científico e a racionalidade que lhe é correlata passa a integrar a visão da legitimação do próprio quadro institucional, do Estado, que recebe então a função de resolver problemas funcionais estruturais e tendo sua legitimidade avaliada com base em seu desempenho em lidar com esses desvios funcionais do sistema.

<sup>12</sup> O estatuto da liberdade em Habermas será examinado na segunda parte do presente estudo.



ZMN, Habermas afirma estar ciente do trabalho realizado por Buchanan, Brock e Wickler, contudo, evita avaliar normativamente a eugenia com base nas considerações desses autores. Sendo assim, este trabalho, entre outras coisas, pretende avaliar a compatibilidade entre a posição dos autores de FCTC e a crítica à eugenia liberal, principalmente à eugenia positiva ou que supera a lógica da cura empreendida por Habermas em ZMN.

Os autores de FCTC não são os únicos pensadores preocupados atualmente com as questões relativas à justiça distributiva, resultantes dos avanços no campo da engenharia genética. N. Agar, Farrelly, Resnik e Gesang também abordam esta temática. Agar busca defender a eugenia liberal baseado no que ele denomina de imagens morais (da terapia, da natureza, da nutrição). O foco central de sua estratégia argumentativa é verificar se existem semelhanças e dessemelhanças entre as práticas eugênicas, supostamente tornadas possíveis pelos avanços recentes na engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva, e práticas já aceitas atualmente como moralmente corretas, a fim de derivar a correção ou incorreção normativa desta constatação pelo critério da consistência lógica. Além dessas considerações orientadas à liberação das tecnologias em questão, Agar aponta para uma distinção entre tipos de bens [*goods*] que, acredita-se aqui, poderia ocupar um papel preponderante na avaliação crítica da eugenia liberal no que diz respeito às considerações de justiça distributiva, mas que poderia colocar em xeque seu prognóstico que a justaposição do vocábulo liberal ao de eugenia tornaria o termo moralmente problemático, em função de seu passado histórico de terror, em um termo aceitável.

Habermas desenvolve uma teoria pragmática do conhecimento que visa destranscendentalizar as pressuposições epistêmicas de Kant.<sup>13</sup> No debate bioético a respeito da eugenia liberal ele reafirma seu naturalismo fraco<sup>14</sup> e o vincula a um dualismo metodológico que busca

---

<sup>13</sup> HABERMAS, J. ZNR, p. 170.

<sup>14</sup> Habermas apresenta em *Verdade e Justificação (WR)* sua concepção naturalista fraca como uma alternativa ao naturalismo forte de Quine e ao idealismo de Heidegger. A concepção naturalista fraca não está vinculada a uma compreensão cientificista de nossas possibilidades de conhecimento como seria o caso do naturalismo forte de Quine, cujo ônus maior para Habermas seria uma equiparação objetivadora de nossas práticas normativas com sucessos observáveis no mundo, com a supressão da distinção entre condições de constituição do mundo e estados de coisas e êxitos no mundo. Por isso, um naturalismo fraco seria uma visão que não se refere a um reducionismo de nenhum tipo e que evita subordinar o ponto de vista interno do

integrar as perspectivas do participante e do observador, no que diz respeito à liberdade de ação e ao determinismo. Para Habermas, “a pessoa que age por liberdade movimenta-se sempre já em um espaço intersubjetivo”,<sup>15</sup> ou seja, a liberdade dentro do paradigma lingüístico da filosofia deixa de ser uma propriedade de seres inteligíveis ou até mesmo uma propriedade privada de um indivíduo independente de fatores causais externos e internos para constituir-se no espaço da intersubjetividade da própria linguagem. Kant havia associado a liberdade da vontade [*Wille*] com a obediência às leis moralmente corretas, Habermas, por sua vez, vincula a liberdade da vontade [*Wille*] com a ponderação dos argumentos, pois adota um paradigma lingüístico, e não mais o paradigma da filosofia da consciência.<sup>16</sup>

A estratégia argumentativa de Habermas contra a eugenia liberal tem sofrido constante ataque dos estudiosos dedicados ao seu escrutínio. As objeções são de tipos variados e entre as principais se pode destacar um suposto comprometimento com o determinismo genético, com uma ontologia de valores, o não respeito à distinção categorial entre enunciados fáticos e avaliativos, o comprometimento com nexos causais não comprovados, o retrocesso a uma concepção normativa neo-hegeliana ou neo-aristotélica e o conseqüente abandono de sua posição universalista herdeira da filosofia prática de Kant.

Uma das hipóteses deste trabalho é que grande parte destas objeções não se aplica à estratégia argumentativa de Habermas em ZMN, embora ele também reconheça que algumas objeções têm fundamento, como a objeção da existência de nexos causais não demonstrados (Kersting), de um *non sequitur* no critério principal

---

mundo da vida ao ponto de vista externo do mundo objetivo. Além disso, ele supõe uma continuidade e não uma ruptura entre natureza e cultura. Ademais, a defesa de um naturalismo fraco em WR e sua retomada em ZMN, ao criticar à eugenia liberal, pode ser incluída na perspectiva mais ampla de crítica de Habermas ao cientismo: a convicção que as ciências naturais representam não apenas uma fonte de conhecimento, mas a fonte de conhecimento por excelência. Essa tendência de crítica ao cientismo é recorrente na Escola de Frankfurt e no próprio pensamento de Habermas, basta lembrar o debate a respeito das ciências sociais com o positivismo. O cientismo não é criticado apenas por compreender de modo inadequado o modo como o conhecimento é adquirido, mas também por levar a uma distorção no processo de tomada de decisão política. Esse segundo aspecto da crítica ao cientismo é de suma relevância na compreensão da crítica de Habermas à eugenia liberal. O cientismo leva a um tipo de decisionismo no qual as decisões são tomadas tendo em consideração apenas à satisfação de necessidades privadas e reconhecidas apenas subjetivamente. EDGAR, A. Habermas. *The Key Concepts*, p.135-136.

<sup>15</sup> HABERMAS, J. ZNR, p.191.

<sup>16</sup> id. *ibid.*, p. 197.

(Lafont), o critério da possibilidade de presumir consentimento, para discriminar os casos permitidos, mas não prescritos, dos proibidos, e do comprometimento com valores como a fórmula da humanidade e a noção de autonomia de Kant que extrapola a intenção de uma estratégia restrita ao campo jurídico (Pinzani). No entanto, mesmo admitindo a dificuldade na utilização do critério, o presente estudo percebe que a intuição habermasiana não é infundada, pois mesmo pensadores favoráveis à eugenia positiva reconhecem que o limite entre tratamento genético de doenças e aperfeiçoamento genético de traços desejáveis intuitivamente aponta para a direção certa, porém como critério decisório tem suas limitações por depender de conceitos carregados de normatividade como a noção de doença e de funcionamento normal da espécie, por exemplo.

Neste trabalho pretende-se ainda realizar a avaliação da estratégia argumentativa de Habermas em ZMN, indicando as principais consequências dos avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva, particularmente da eugenia liberal, às pressuposições fundamentais de nossas teorias da justiça, em especial teorias da justiça de inspiração na justiça como equidade de John Rawls. Tendo identificado os principais efeitos nas pressuposições de nossas teorias da justiça (justiça como equidade), buscar-se-á no presente texto avaliar a compatibilidade entre a posição defendida por Habermas em ZMN, a saber, o banimento das intervenções genéticas que superam a lógica da cura, com teorias da justiça de inspiração rawlsiana desenvolvidas para lidar com as questões suscitadas pelo incremento da esfera de ação humana com a engenharia genética. Ademais, busca-se examinar as compatibilidades e incompatibilidades entre a posição de Habermas e as concepções de justiça desenvolvidas especificamente para lidar com as consequências futuras do Projeto Genoma Humano, buscando verificar que seria possível sustentar a mesma posição desenvolvida por Habermas em ZMN baseado em considerações de justiça. Mais do que considerações de justiça baseadas na justiça como equidade também serão tecidas algumas reflexões com base em alguns princípios de justiça material na avaliação da eugenia liberal.

Deste modo, o presente estudo adota uma estratégia pouco pretensiosa, a saber, em vez de buscar desenvolver uma teoria da justiça do zero, incorrendo com isso no ônus de ter de justificá-la, aplica uma das teorias da justiça existentes atualmente e identifica quais as implicações da mesma para as questões normativas selecionadas. O foco

do presente estudo será avaliar as implicações da teoria da justiça como equidade, particularmente a noção de igualdade equitativa de oportunidades à eugenia liberal. Por conseguinte, ela busca responder se seria correto permitir desigualdades de acesso às manipulações genéticas, entendidas aqui como um novo conjunto de *health cares* na acepção utilizada por Daniels em *Just Health Care*, da mesma maneira que são permitidas atualmente desigualdades de acesso a outros bens? As intervenções genéticas teriam alguma característica distintiva que as distingam qualitativamente de outros tipos de bens e deste modo se justifique um tratamento diferenciado?

Parafraseando Daniels e o aplicando suas considerações à eugenia liberal poder-se-ia sustentar que questões reprodutivas envolvendo a engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva exigem decisões a respeito de (1) que tipos de intervenções genéticas devem existir na sociedade, a fim de se garantir o mínimo decente; (2) quem terá direito a receber essas intervenções e em que base; (3) a quem competirá a responsabilidade de distribuir essas intervenções; (4) como o ônus de financiar tais intervenções deve ser repartido e (5) como o poder e o controle dessas intervenções serão distribuídos.<sup>17</sup>

Enfim, o resultado da presente investigação pode consistir numa comprovação da correção da posição normativa sustentada por Habermas em ZMN, ou no diagnóstico de pensadores estadunidenses como Dworkin, para os quais “as novas práticas não suscitam problemas fundamentalmente novos, mas simplesmente agravam antigas questões relativas à justiça distributiva”.<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> DANIELS, N. JHC, p.2.

<sup>18</sup> HABERMAS, J. RE, 2002, p. 283. [Aber für die pragmatischer denkenden amerikanischen Kollegen werfen die neuen Praktiken keine grundsätzlich neuen Probleme auf, sondern verschärfen nur die alten Fragen distributive Gerechtigkeit].

## PARTE I

Nessa primeira parte, pretende-se expor e avaliar a estratégia argumentativa de Habermas em ZMN e em alguns outros pequenos textos em que ele trata de questões normativas concernentes à aplicação da engenharia genética na medicina reprodutiva. No que diz respeito à recepção crítica, serão abordadas as colaborações e objeções de Dieter Birnbacher, Ludwig Siep e Robert Spaeman publicados juntamente com as respostas às objeções suscitadas no congresso *Law, Philosophy & Social Theory* em 2001. Também serão expostas e avaliadas as objeções de Kersting, Fenton, Mameli, Lafont, Malmqvist, Dall’Agnol, Pinzani em suas respectivas obras.

Um elemento central, frequentemente desconsiderado pelos críticos da estratégia habermasiana no posicionamento a respeito da eugenia liberal, é a retomada de temas antigos em sua obra e que permeiam seu tratamento da eugenia liberal, a saber, quando ele se opõe à ameaça do monopólio da racionalidade instrumental e estratégica<sup>19</sup> e às abordagens reducionistas nos mais diversos campos, entre os quais se incluem a concepção de ser humano.<sup>20</sup> O que serve de evidência da impropriedade de sustentar, como o fez Mendieta,<sup>21</sup> que ZMN representa um novo giro no pensamento habermasiano. Um giro filosófico em direção a uma metafísica das substâncias quase-aristotélica.

Entre as principais objeções suscitadas à estratégia argumentativa habermasiana encontra-se a acusação de um comprometimento velado ou implícito – dado que, ao menos explicitamente, ele se opõe a tal tese – com o determinismo genético e com a sacralização da vida humana ou natureza humana. Embora seja discutível e cientificamente controverso saber em que medida os genes determinam traços físicos, psíquicos e comportamentais, é incontestável, como ressalta Habermas, que os pais somente realizam a intervenção eugênica “com o propósito de exercer uma influência em sua

---

<sup>19</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p. 82.

<sup>20</sup> id. *ibid.*, p. 62.

<sup>21</sup> MENDIETA, E. Habermas on Human Cloning, *Philosophy & Social Criticism*, 2004, p.724.

manifestação fenotípica”,<sup>22</sup> caso contrário nem se dariam o trabalho de realizar a intervenção. Ademais, a estratégia argumentativa de Habermas em ZMN é de natureza hipotética, depende de certos pressupostos e, uma vez aceitos, foca em uma questão eminentemente normativa e não em uma disputa fática a respeito do alcance da determinação dos genes sobre traços definidos.

---

<sup>22</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p. 96.

# CAPÍTULO I

## 1 - A ESTRATÉGIA ARGUMENTATIVA EM ZMN

*Wenn die zweite Alternative zutrifft, gewinnen wir nicht unmittelbar ein schlagendes moralisches Argument, aber eine gattungsethisch vermittelte Orientierung, die zu Vorsicht und Enthaltensamkeit rät.*  
HABERMAS, J. ZMN, 2001, p. 55.

Reconstruir a estratégia argumentativa de Habermas contra a eugenia liberal, a clonagem humana, o diagnóstico genético de pré-implantação (DGPI) e a pesquisa com embriões, não é tarefa simples, pois embora Habermas não se refira diretamente ao seu debate com Sloterdijk, este serve de pano de fundo e tem influência significativa no estilo da resposta de Habermas.<sup>23</sup> A posição de Sloterdijk consiste numa tentativa de regular o “parque humano,” como ele o denomina, mediante uma superação da modernidade e do humanismo de a *Carta sobre o humanismo* de Heidegger, exaltando um novo tipo de ser humano, o além-do-homem [*Übermensch*] de Zaratrusta, sendo, portanto, uma posição eminentemente pós-moderna, sob influência de Nietzsche. Além disso, há dificuldades terminológicas no texto habermasiano, em parte ao menos devido à falta de familiaridade do pensador com o campo da bioética.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> HABERMAS, J. ZMN, p. 43. Habermas refere-se a Sloterdijk e alguns de seus seguidores como um punhado de intelectuais alienados, que tenta ler a partir da borra de café, o futuro de um pós-humanismo que se tornou naturalista.

<sup>24</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.44. Ele não distingue eugenia positiva e negativa de eugenia liberal, por exemplo, o que torna difícil em alguns momentos identificar claramente contra o que seus argumentos se dirigem. Para um estudo detalhado das diferentes facetas e acepções que o termo eugenia (*eugenics*) tem assumido no debate contemporâneo, é instrutivo o artigo de Stefan Lorenz Sorgner, Faceten der Eugenik. In: *Eugenik und die Zukunft*, pp. 201-9. Ele apresenta sete distinções dicotômicas da eugenia, a saber, positiva e negativa, estatal e liberal, autônoma e heterônoma, direta e indireta, ativa e passiva, radical e moderada, mercado liberal e social democrática.

Segundo Edgar,<sup>25</sup> a estratégia argumentativa de Habermas em ZMN é articulada em pelo menos quatro níveis: a autocompreensão do indivíduo geneticamente manipulado; a relação intersubjetiva entre os indivíduos; o estatuto do indivíduo geneticamente manipulado no direito e a autocompreensão ética da espécie humana como um todo [*Gattungsethik*]. De uma perspectiva ampla, a posição de Habermas consiste na defesa da concepção moderna e liberal de moralidade enfatizando uma ‘contradição inerente’<sup>26</sup> à eugenia liberal. A liberdade ética liberal do filho geneticamente manipulado seria comprometida pela manipulação genética aperfeiçoadora, a eugenia positiva para usar o termo habermasiano.

Em muitos passos, ZMN lembra argumentos utilizados por Immanuel Kant<sup>27</sup> em outros contextos, como o argumento da *Metafísica dos Costumes (MS)* a favor de um dever indireto para com a parte irracional da natureza, a crítica à instrumentalização da vida humana pré-pessoal do embrião (a qual retoma a fórmula da humanidade do imperativo categórico de Kant), o critério do consenso contrafactual (que retoma a fórmula da humanidade, particularmente na versão do reino dos fins, que implica a possibilidade de o concernido compartilhar o fim da ação), e a exclusão de intervenções eugênicas que supostamente limitariam a liberdade ética da pessoa geneticamente manipulada no futuro – isso também retoma, de certa forma, as considerações de Kant sobre o dever de beneficência e apresenta estrutura similar à abordagem desse autor sobre o tema. Apesar disso, como ressalta Spaeman,<sup>28</sup> Habermas se afasta de Kant, ao sustentar que a moral tem sua sede em uma forma de vida.<sup>29</sup> Outra dificuldade interna

---

<sup>25</sup> EDGAR, A. *Habermas. The Key Concepts*, p. 52.

<sup>26</sup> id., *ibid.*, p. 57.

<sup>27</sup> Kant trata do tema do dever indireto em relação à parte irracional da criação em AK, MS, §17, 443; do dever de beneficência e as condições de seu cumprimento na AK, MS, 454. Quanto à perspectiva política e não da moral propriamente dita Kant trata do direito fundamental à liberdade do cidadão, cujo princípio fundamental sustenta que: “Ninguém me pode constringer a ser feliz à sua maneira [...] mas cada um é permitido buscar a sua felicidade pela via que lhe parecer boa, contanto que não cause dano à liberdade de os outros [...] aspirarem a um fim semelhante” (AK, VIII, *Gemeinspruch*, 291). É possível sustentar que essa ideia liberal, concernente à distinção entre justo e bom, seja o núcleo da objeção de Habermas à eugenia liberal.

<sup>28</sup> SPAEMAN, R. *Habermas über Bioethik*, 2002, p.107.

<sup>29</sup> Convém lembrar que a noção de forma de vida em Wittgenstein não tem o sentido relativista comumente atribuído a ela. O termo *Lebensformen* ocorre cinco vezes nas *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein, conforme, VELLOSO, A. *Forma de vida ou formas de vida?* In: *Philosophos*, 2003, p.182.



à posição de Habermas encontra-se nesse comprometimento com a fórmula da humanidade de Kant, à qual já por Hegel é considerado um critério normativo independente, para alguns até teleológico e não deontológico, como pretende ser a ética de Kant.

Habermas, como ressalta Pinzani,<sup>30</sup> pretender advogar uma proteção jurídica da pré-pessoa do embrião, mas incorre em um argumento eminentemente moral ao referir-se à fórmula da humanidade, inclusive implicitamente comprometendo-se com alguma ontologia de valores que atribui valor à vida humana em estágios no mínimo controversos para as mais diversas legislações atuais. Nesse particular Habermas quer dar a entender que algo pode ser considerado como digno de respeito e consideração e por isso ser protegido juridicamente sem ser identificado com uma pessoa. Ele quer escapar da dicotomia reinante no debate bioético contemporâneo a respeito do aborto entre defensores do direito à autonomia reprodutiva de um lado; e defensores da vida, por outro. Tal controvérsia tem como base a suposição comum que um ser humano somente pode ser considerado como portador de direitos e digno de proteção jurídica caso seja identificado com uma pessoa humana.

Mendieta em *Communicative Freedom and Genetic Engineering* busca sintetizar a estratégia argumentativa de Habermas em ZMN mediante sete afirmações:

- a) o DGPI e qualquer outra forma de engenharia genética mina a noção de integridade corporal, pois levam a transformação do que é dado a nós pela natureza [*Gewachsene*] naquilo que é manufaturado [*Gemachte*];
- b) o DGPI e a engenharia genética contribuem para o colapso da distinção entre ser um corpo [*Körpersein*] e ter um corpo [*Körperhaben*], pois mina a relação entre identidade pessoal e moral autônoma;
- c) a liberdade é minada pois não se funda apenas no reconhecimento simbólico e recíproco, mas também na preservação e reconhecimento da integridade corporal;
- d) a liberdade também é minada ao se prejudicar o direito a um futuro aberto;

---

<sup>30</sup> PINZANI, A. O Natural e o Artificial, *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 3, 2005, p.362.

- e) a instrumentalização ou tratamento de outros seres humanos, mesmo que apenas futuros, apenas como um meio e não como fim, como objetos e não como sujeitos;
- f) a eugenia liberal levará a um vácuo moral em que nem mesmo o cinismo moral é possível;<sup>31</sup>
- g) se a geração presente não tomar alguma atitude, faltará com a sua responsabilidade para com as gerações futuras, que se depararão com um fato já realizado [*fait accomplis*].

Um elemento presente na estratégia argumentativa de ZMN, que está ausente na reconstrução de Mendieta, mas de suma importância para compreender a posição de Habermas, é a tese da contradição inerente à eugenia liberal. Schopenhauer recorre à expressão latina *contradictio in adjecto* para caracterizar, segundo o seu entender ao menos, alguns equívocos cometidos pela ética de Kant. Alguém comete uma *contradictio in adjecto* quando acrescenta a um termo algo que está em contradição com ele, por exemplo, um substantivo e um adjetivo usados conjuntamente, porém apresentando significados mutuamente excludentes ou contraditórios. Na expressão ‘pau de ferro’ ocorre uma *contradictio in adjecto*. Ser de ferro exclui ser de madeira. Na expressão ‘*liberal eugenics*’ pode se sustentar com base nas considerações de Habermas em ZMN o mesmo tipo de contradição. Uma vez que para Habermas, a eugenia liberal ocasiona uma contradição interna ao próprio pensamento liberal <sup>32</sup> herdeiro de John Locke <sup>33</sup> e Immanuel

---

<sup>31</sup> Habermas parece compreender a impossibilidade do cinismo moral como a normalização do trato instrumental para com a dignidade humana. Em tal cenário, o ser humano tornar-se-ia totalmente disponível ao uso instrumental, o que por sua vez impediria qualquer tipo de crítica e comparação entre o ideal moral (que exige o respeito à humanidade) e a realidade (a maneira como de fato as pessoas agem em relação a outras pessoas), em outras palavras, a difusão do uso instrumental da vida humana a bel prazer. Dessa maneira, Habermas parece estar referindo-se muito mais à acepção comum do que à filosófica do termo. O cinismo moral consistiria, na primeira acepção, em um tipo de indiferença e insensibilidade diante do sofrimento alheio, de outras vidas humanas.

<sup>32</sup> Não abordarei embora reconheça que precisa ser mostrado que existe uma tradição originada nos fundadores do liberalismo e que se difunde até os dias atuais.

<sup>33</sup> É oportuno ressaltar que o próprio Locke defende, ao tratar do tema da autoridade dos pais em *Two Treatises of Government – Of paternal power* que “este poder tampouco pertence ao pai por qualquer direito particular da natureza, mas apenas na medida em que ele é um guardião de seus filhos, e quando termina seu cuidado deles, ele perde seu poder sobre eles, que acompanha sua nutrição e educação, aos quais ele [poder, direito] está inseparavelmente vinculado. [...] a tão pouco poder se limita o mero ato fornecido a um homem de deliberar

Kant ao limitar a liberdade ética de um dos seus membros (ou se poderia dizer *futuro* membro). Além da base no pensamento liberal clássico, a tese habermasiana de uma contradição inerente à eugenia liberal recorre à ética discursiva. A eugenia liberal não permite um dos concernidos, mesmo que de maneira contrafactual e até mesmo virtual (obviamente não pode suceder um diálogo real), participe livremente da discussão em que deve reinar apenas o melhor argumento. O consenso presumido do indivíduo geneticamente manipulado é duvidoso, para Habermas. O consenso presumido, conforme ele compreende, pode ser obtido de modo não duvidoso apenas nos casos de intervenções eugênicas restritas ao que ele denominou lógica da cura.

Como se sustenta aqui, embasado em parte no testemunho de Baynes,<sup>34</sup> a estratégia argumentativa de Habermas contra a eugenia liberal apropria-se de algumas realizações da filosofia crítica de Kant, sem comprometer-se com a filosofia do sujeito. Ao advogar uma proteção jurídica da pessoa contra intervenções genéticas aperfeiçoadoras, o que ele chama de direito a uma herança genética não manipulada, Habermas baseia-se na noção de direito inato à liberdade. Para Mulholland, é uma noção ambígua:<sup>35</sup> primeiramente, diferenciando-se de qualquer direito a objetos externos, os quais são todos adquiridos, por conseguinte, o direito ‘inato’ refere-se antes de tudo a algo que se possui pelo nascimento; em segundo lugar, o direito inato à liberdade é compreendido como uma condição formal necessária

---

sobre seus assuntos [prole], que se termina todo seu cuidado em um determinado ponto, e isso será todo o direito que a ele pertence sob o nome e a autoridade de um pai” (LOCKE, TTG, §65, 127). (minha tradução) O poder paterno e materno, segundo o pensador clássico liberal Locke, chega ao fim quando o cuidado termina, e o direito à liberdade reprodutiva incluído nesse poder tem o mesmo escopo. Por conseguinte, restringindo-se às intervenções eugênicas permitidas à lógica da cura, Habermas está mantendo-se dentro da tradição liberal ocidental. O conceito de liberdade reinante no debate bioético contemporâneo tem raízes no pensamento de John Stuart Mill, cujo escopo é restrito apenas pela inexistência de dano a outrem no exercício da liberdade. Obviamente, aqui se poderia objetar se de fato existe uma tradição liberal única e da qual fosse possível identificar um conceito de liberdade predominante. Mesmo que se admita a dificuldade de mostrar a existência de uma única tradição liberal, com um único ou ao menos com um conceito predominante de liberdade, ainda se pode defender a maior plausibilidade de um conceito liberal de liberdade. Que, segundo O’Neill, seria um conceito de liberdade com base em Kant e até mesmo em Locke, conforme exposto acima e não um conceito abstrato cuja única determinação é a ausência de dano a outrem. O tema da liberdade será retomado mais adiante no presente trabalho. O’Neill, O. *Autonomy and Trust in Bioethics*, 2002, p.74.

<sup>34</sup> Conforme nota 6 acima.

<sup>35</sup> MULHOLLAND, L. A. *Kant’s System of Rights*, p. 210.

de todos os demais direitos;<sup>36</sup> enquanto um direito específico, o direito inato à liberdade compreende a liberdade pessoal de usar seu próprio corpo e demais faculdades, um direito de uma pessoa em relação a si mesma, àquilo que ela possui internamente.<sup>37</sup> O direito inato à liberdade possui a obrigação correlata da exigência de universalidade e reciprocidade<sup>38</sup>), o qual obriga tanto ao legislador quanto aos indivíduos em particular a não intervirem no espaço de livre ação do indivíduo, principalmente não impondo a outrem sua própria concepção de vida, mesmo quando é realizado o dever de beneficência ou é feita a caridade. Outro elemento da filosofia prática de Kant presente em ZMN é o comprometimento com a humanidade como um fim em si mesmo. Porém, a imoralidade de máximas que não passam pelo crivo dessa fórmula do imperativo categórico, não resulta de nenhuma contradição na universalização da máxima, mas sim pelo desrespeito por algo considerado digno de respeito e consideração de maneira independente, a saber, a dignidade humana. No entanto, recorrendo à não instrumentalização da dignidade humana no sentido kantiano do termo, Habermas estaria incorrendo em algum tipo de inconsistência interna em sua estratégia argumentativa. Uma vez que sustentar que a dignidade humana, ou da vida humana como ele distingue, tem valor independente, e serve de critério de avaliação da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva, implica de certa maneira um tipo de ontologia de valores.<sup>39</sup>

A seguir, será primeiramente explicado o que Habermas entende por (re-)moralização da natureza humana; em segundo, a recusa do caminho da avaliação moral, mediante o exame do debate bioético acerca do estatuto moral do embrião, da eugenia liberal e o recurso a uma ética da espécie, um argumento de natureza eminentemente transcendental; terceiro, a exposição do suposto neo-aristotelismo de Habermas ao recorrer a diferentes formas de ação [*Lebensformen*].

## 1.1. A MORALIZAÇÃO DA *MENSCHLICHEN NATUR*

---

<sup>36</sup> id., *ibid.*, p. 212.

<sup>37</sup> id., *ibid.*, p. 214.

<sup>38</sup> id., *ibid.*, p. 214.

<sup>39</sup> Esta hipótese é sustentada por Fenton em *Liberal Eugenics & Human Nature* e Dall'Agnol em *O Passado da Natureza Humana?*.

Habermas acredita que é preciso compreender a moralização [*Moralisierung*] da natureza humana no sentido da auto-afirmação de uma determinada autocompreensão ética da espécie. A autocompreensão defendida por Habermas é aquela na qual é possível os seres humanos se compreendam como autores indivisos de suas próprias histórias de vida e se reconheçam mutuamente como pessoas autônomas. Essa autocompreensão é a moderna e que, segundo ele, seria colocada em risco pelos recentes e futuros avanços no campo da engenharia genética, caso esses fossem aplicados à medicina reprodutiva para planejar seres humanos em laboratórios ou clínicas de medicina reprodutiva.

De acordo com Pinzani,<sup>40</sup> em ZMN, Habermas aborda um tema pouco discutido em seu itinerário intelectual, a saber, em que consiste uma vida boa ou correta [*richtgen Leben*]. Esse tema foi predominante no pensamento grego clássico, a partir do qual grandes pensadores como Sócrates, Platão e Aristóteles buscavam justificar por que é bom agir de maneira moral (perguntaram pela motivação). O pensamento moderno, por sua vez, pergunta pela justificação (fundamentação) das normas e não pela motivação. Até então Habermas seguia esse rumo perguntando prioritariamente pela fundamentação de normas morais e jurídicas. Na mesma linha de raciocínio se pode incluir o pensador Richard Hare, que em *Essays on Bioethics*, sustentando que nas sociedades contemporâneas a contribuição do filósofo nos debates bioéticos é restrita às questões formais, particularmente no que diz respeito à exigência de rigor no raciocínio.<sup>41</sup> No caso específico de Habermas, o papel do filosófico é restrito ao desenvolvimento e esclarecimento da justiça formal, ou seja, restrito a elucidar o ponto de vista moral ou normativo para julgar normas e ações. A abordagem analítica da ética desenvolvida por Richard Hare sugere ao filósofo uma tarefa de avaliação crítica da consistência lógica dos argumentos e do uso devido dos termos relevantes ao debate, pois muitas das controvérsias a respeito de questões normativas ocultariam uso equivocado ou ambíguo de termos chave. O papel formal atribuído aos filósofos por Habermas e Hare, segundo o primeiro deveria ser estendido quando o debate normativo coloca em xeque os pressupostos normativos da nossa concepção normativa moderna. Esse seria o caso da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva para selecionar traços preteridos na

---

<sup>40</sup> PINZANI, A. *Jürgen Habermas*, 2007, p. 29-40.

<sup>41</sup> HARE, R. Medical Ethics. Can the Moral Philosopher Help? In: *Essays on Bioethics*, 1993, p. 1-14.

prole. A eugenia liberal faria com que a “modernidade [...] ultrapassando seus próprios limites, se revelasse”.<sup>42</sup> Por conseguinte, o advento da eugenia liberal parece ter mudado esse cenário.

Habermas restringe com isso o escopo de sua abordagem do tema da eugenia liberal, embora ainda indicando que está ciente do tratamento baseado em considerações de justiça inspiradas pela teoria rawlsiana.<sup>43</sup> Sua preocupação principal são os efeitos da eugenia liberal à liberdade ética do indivíduo geneticamente manipulado e à concepção moderna e liberal de moralidade, sem adentrar em questões relativas à justiça distributiva. Por causa disso, é de suma importância, após uma reconstrução e avaliação crítica da estratégia argumentativa habermasiana em ZMN, oferecer uma avaliação alternativa da eugenia liberal centrando-se em considerações de justiça, particularmente recompondo algumas considerações das posições de Buchanan et al, Ronald Dworkin e John Rawls a respeito da eugenia buscando enfatizar os efeitos das intervenções eugênicas sobre as suposições de nossas teorias da justiça distributiva, especialmente das teorias com inspiração em *A Theory of Justice* de Rawls.

A escolha desses autores não é uma escolha arbitrária, mas fundamenta-se na afirmação de Habermas em nota<sup>44</sup> que ele compartilha a posição normativa dos autores de *FCTC*. Além disso, as considerações normativas baseadas em justiça distributiva desenvolvidas em *FCTC* apóiam-se fortemente no debate entre concepções de igualdade e justiça que possui como representantes mais significativos Rawls e Dworkin. Em *FCTC*, é defendida a inclusão de intervenções genéticas na gama de bens sociais básicos a serem fornecidos a todos buscando delimitar normativamente que tipos de intervenções seriam obrigatórias fornecer a todos e que tipos de intervenções deveriam ser deixados a cada um obter por seus próprios meios, caso desejar. Rawls seria a matriz conceitual de uma corrente de concepção da igualdade segundo a qual seria preciso atacar os efeitos da

---

<sup>42</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, 51. [einer Moderne, die sich über ihre eigenen Grenzen aufklärt].

<sup>43</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.52: “Não trato do que seria uma justa implementação de tais procedimentos. Esses problemas normativos resultantes de uma eugenia em princípio saudada sob o ponto de vista da justiça de Rawls são abordados por Buchanan et al” (minha tradução). [Auf Fragen einer gerechten Implementierung solcher Verfahren gehe ich nicht ein. Diese normative Folgeprobleme einer grundsätzlich begrüßten Eugenik behandeln unter Gesichtspunkten von Rawls’ Gerechtigkeitstheorie Buchanan et al.].

<sup>44</sup> HABERMAS, J. ZMN, p.44, nota.

distribuição desigual de renda e riqueza em nível das principais instituições da sociedade, o conjunto das quais Rawls denomina estrutura básica da sociedade. Dworkin, por sua vez, seria a matriz conceitual de uma corrente de concepção da igualdade segundo a qual as desigualdades sociais imerecidas e que não estão sob o controle da pessoa ocupam papel predominante. A concepção de justiça como equidade rawlsiana, todavia, como ressaltam os autores de FCTC, é ambígua no que diz respeito a este debate entre teorias que enfatizam os efeitos não igualitários em nível das principais instituições da sociedade e aquelas que enfatizam a necessidade de compensar ou, ao menos, não recompensar vantagens que não são merecidas. No §17 de TJ, Rawls sustenta que, apesar de a justiça como equidade, que tem como elemento central de sua concepção da igualdade o princípio da diferença, não sustentar o princípio da reparação como critério normativo, “quaisquer que sejam os outros princípios que se sustentem, as pretensões à reparação devem ser levadas em consideração”.<sup>45</sup>

Habermas parte de uma constatação, também reconhecida por Ronald Dworkin em *Sovereign Virtue*, segundo a qual a engenharia genética ocasiona o deslocamento [*Verschiebung*] dos limites entre o acaso [*Zufall*] e a livre decisão [*freier Entscheidung*] e que isso afetará a nossa moralidade convencional, particularmente a nossa autocompreensão de seres que agem moralmente.<sup>46</sup> Com isso, Habermas ressalta a base antropológica da moralidade moderna.<sup>47</sup> A moralidade moderna funda-se em uma determinada visão do ser humano, a saber, a do seres humanos como seres dotados da capacidade de atribuírem-se mutuamente responsabilidade por suas ações. Todavia, essa especificidade do *homo sapiens* é perturbada pelo advento da eugenia liberal, segundo interpreta Habermas. O deslocamento entre liberdade e acaso amplia o espaço de intervenção humano naquilo que constitui o substrato orgânico delimitador do espaço de ação de outra pessoa, a saber, sua herança genética, seu genoma.

Ele discorda de seus colegas norte-americanos entre os quais convém mencionar Dworkin, o qual considera que a eugenia liberal

---

<sup>45</sup> RAWLS, J. TJ, §17, p.101. [But whatever other principles we hold, the claims of redress are to be taken into account].

<sup>46</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.54.

<sup>47</sup> Aqui nos deparamos com outro ponto de divergência radical entre Kant e Habermas, pois para Kant na MS a moral pode aplicar-se aos conhecimentos obtidos da antropologia, mas nunca depender ou mesclar com ela. Ak, MS, VI, p.217.

ocasionará um incremento da liberdade ética do indivíduo geneticamente manipulado e não uma redução.<sup>48</sup> Já que para Habermas, não ocorre um aumento e sim uma redução da autonomia individual do ser humano geneticamente manipulado a autocompreensão normativa moderna e liberal é minada com o advento da eugenia liberal. Habermas supõe que a manipulação genética influencia de maneira significativa a escolha individual de um projeto de vida restringindo as opções distintas daquelas selecionadas.

Para Habermas, é importante enfatizar que disso não se obtém um argumento moral decisivo, mas apenas uma orientação mediada pela ética da espécie para cautela e moderação no uso da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva. Habermas busca justificar, discorrendo a respeito do argumento moral do estatuto ontológico do embrião humano, o recurso à ética da espécie. Ele trata do debate a respeito do estatuto moral do embrião pretendendo mostrar que “as mesmas convicções normativas de fundo não resultam nas mesmas tomadas de posição no que diz respeito à questão atual acerca da admissibilidade do DGPI do que no caso do aborto”.<sup>49</sup> Há diferenças entre a discussão normativa a respeito do aborto e o debate a respeito do DGPI, da pesquisa com células-tronco embrionárias e da eugenia liberal. O que está em conflito não é o mesmo. No caso do aborto, o conflito surge entre o direito de autodeterminação da mãe e a proteção da vida do embrião ou feto. Grande parte das sociedades contemporâneas protege juridicamente o feto a partir de determinada fase da gestação. O feto já recebe o estatuto de pessoa jurídica mesmo antes do nascimento. No caso do DGPI, o conflito surge entre a proteção da vida do embrião e a ponderação do filho como um bem material cuja implantação se torna dependente da conformidade com certos padrões de qualidade. Ademais, como já enfatizado, a vida humana pode gozar de proteção jurídica (ao menos é isso que Habermas pretende provar) sem que receba o estatuto moral de uma pessoa.

Habermas considera que este tipo de atitude subjacente à engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva consiste numa

---

<sup>48</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.54-55.

<sup>49</sup> id., *ibid.*, p.57. [Auf denselben normativen Grundüberzeugungen ergeben sich im Hinblick auf die aktuelle Frage der Zulässigkeit von PID keineswegs ähnliche Parteinahmen wie in der Frage der Abtreibung].



instrumentalização<sup>50</sup> de uma vida humana, mesmo que esta não possa ser considerada uma pessoa no sentido estrito e moral do termo. Dois elementos caracterizam a instrumentalização: a vida humana é produzida apenas se certas condições forem satisfeitas (pressupõe um controle de qualidade) e sob a orientação axiológica de terceiros (heteronomia). Um terceiro delibera para alguém (geneticamente manipulado), se sua vida é digna ou não de ser vivida. É importante ressaltar que a objeção da instrumentalização não se aplica apenas a eugenia liberal, ou a eugenia positiva, mas à eugenia negativa também, pois está implícita a sua prática a concepção segundo a qual apenas os seres humanos que correspondam a certo padrão de qualidade são dignos de nascer, caso contrário, a intervenção deve ser realizada para corrigir o defeito genético ou então deve se interromper a gestação.<sup>51</sup>

Habermas considera que essa atitude subjacente ao DGPI, a de gerar apenas se certas condições ou certos padrões de qualidade orientados por preferências de terceiros forem satisfeitos, como precursora de uma eugenia liberal. Logo, a estratégia argumentativa dele assume, em função de alguma falta de clareza a respeito da relação entre suas objeções à eugenia liberal e ao DGPI, à pesquisa com células-tronco embrionárias e à própria eugenia negativa ou terapêutica, a forma de um *Dammbrechargumente* [argumento do rompimento de dique] ou *slippery slope argument* [argumento da ladeira escorregadia]. O argumento de Habermas parece assumir a seguinte estrutura lógica: as ações [a, b, c] são precursoras de uma determinada prática [d]; [d] é considerada incorreta da perspectiva de uma ética da espécie (afeta os pressupostos da moral convencional), então as ações [a, b, c] embora não diretamente incorretas devem ser evitadas pelo risco de difusão de [d], caso elas ocorram. Disso segue-se a não permissibilidade de [a, b e c].

---

<sup>50</sup> id., *ibid.*, p.78; “Por um lado, não podemos atribuir ‘desde o início’ ao embrião sob a condição do pluralismo de visões de mundo a proteção absoluta, da qual desfruta a pessoa enquanto portadora de direitos fundamentais. Por outro, existe a intuição, que a vida humana pré-pessoal não pode simplesmente ser tornada disponível do mesmo modo que um bem concorrente”. (tradução minha) [Einerseits können wir dem Embryo unter Bedingungen des weltanschaulichen Pluralismus nicht “Von Anfang an” den absoluten Lebensschutz zuschreiben, den Personen als Träger von Grundrechten geniessen. Auf der anderen Seite steht die Intuition, dass das vorpersonale menschliche Leben nicht einfach für konkurrierende Güter verfügbar gemacht werden darf].

<sup>51</sup> A não caracterização do debate a respeito da eugenia liberal como uma discussão a respeito da liberdade reprodutiva dos progenitores será retomada quando for tratado o confronto entre Habermas e Dworkin (Parte II, Capítulo III).

No entanto, essa equiparação entre as diversas aplicações da engenharia genética à medicina reprodutiva, levou alguns críticos a objetar a estratégia argumentativa de Habermas em ZMN, entre os quais convém ressaltar Siep,<sup>52</sup> por estar cometendo um *non sequitor*. Ele considera que os argumentos não se aplicam ao DGPI e a pesquisa com embriões, mesmo supondo que se aplicam à eugenia liberal, sobretudo à eugenia positiva. O argumento assume uma forma indireta: a eugenia positiva é moralmente censurável e tanto o DGPI e quanto à pesquisa com células-tronco embrionárias são consideradas censuráveis na medida em que são identificados com um risco de ocorrência da difusão da prática da mesma atitude envolvida na eugenia liberal, julgada incorreta (eugenia positiva). Por essa razão, se proíbe essas práticas, ainda que não possam ser diretamente classificadas como incorretas.

É amplamente reconhecido que a engenharia genética está ocasionando um enfraquecimento do sentido categórico de algumas das exigências morais vigentes e levando a uma abertura no leque de ações humanas que envolvem a instrumentalização de outras vidas humanas. Reconhecendo esse enfraquecimento e o caráter contraproducente de focar o debate bioético na questão da proteção à vida humana e da dignidade humana, Habermas busca uma solução convincente alternativa e ideologicamente neutra reivindicada pelo princípio da tolerância reinante nas sociedades complexas contemporâneas.<sup>53</sup> Essa alternativa é a defesa de uma determinada autocompreensão normativa, a moderna e liberal, pois, dessa maneira, segundo Habermas, “a discussão filosófica pode ficar livre das polarizações ideológicas infrutíferas e se concentrar no tema da autocompreensão adequada e ética da espécie humana”.<sup>54</sup> Entretanto, ao recorrer à autocompreensão normativa moderna, numa sociedade marcada pelo pluralismo de cosmovisões, não estaria Habermas incorrendo em algum tipo de contradição com os princípios fundamentais provenientes da Revolução Francesa, do Iluminismo e particularmente de *A Letter concerning Toleration* de John Locke, o que ele inclusive acusa os defensores da eugenia liberal?

---

<sup>52</sup> SIEP, L. Moral und Gattungsethik, *Deutsch Zeitschrift für Philosophie*, 2002, 111-120.

<sup>53</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.70.

<sup>54</sup> id., *ibid.*, p.71. [Die philosophische Diskussion kann auf diese Weise Von unfruchtbaren weltanschaulichen Polarisierungen entlastet und auf das Thema des angemessenen ethischen Selbstverständnisses der Gattung konzentriert werden].

Para Habermas, a moderação justificada em relação às concepções de vida boa por parte da filosofia em geral,<sup>55</sup> não se aplica às intervenções eugênicas, pois

a forma de lidar com a vida humana pré-pessoal suscita questões de um calibre totalmente diferente. Aludem não a esta ou àquela diferença na variedade de formas de vida cultural, mas às autodescrições intuitivas, a partir das quais nos identificamos *como pessoas* e nos distinguimos de outros seres vivos, portanto, nossa autocompreensão enquanto seres da espécie. (nossa tradução)<sup>56</sup> (grifo do autor, tradução minha)

O ponto é a imagem [*das Bild*] do ser humano subjacente às diversas culturas, que na universalidade antropológica é a mesma em todas as culturas.<sup>57</sup> No início de seu itinerário intelectual, Habermas interessou-se pela reflexão antropológica, inclusive redigiu o verbete antropologia filosófica em 1958 para o Fischer-Lexicon.<sup>58</sup> A engenharia genética, com a possibilidade do advento da eugenia liberal, afeta a imagem [*das Bild*] do ser humano, mas simultaneamente torna a existência desta imagem e de alternativas à mesma, manifesta. Evidenciando as limitações da concepção moderna e liberal prática, a eugenia liberal obrigaria os seres humanos a uma postura reflexiva para com esta, uma postura que exige uma ponderação por parte dos cidadãos das sociedades democráticas e liberais contemporâneas acerca de que tipo de concepção normativa de pano de fundo eles pretendem assumir

---

<sup>55</sup> Em *Verdad y Justificación*, Habermas sustenta que a ética filosófica não está em condições de assinalar determinados modelos como exemplos de vida bem sucedida e recomendá-los. Nas sociedades liberais contemporâneas cada um tem direito a seguir e desenvolver sua própria concepção de vida boa, pois isso a ética filosófica deve limitar-se aos pontos de vista meramente formais. HABERMAS, J. VJ, 2002, p.309.

<sup>56</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.72. [Demgegenüber wirft der Umgang mit vorpersonalem menschlichem Leben Fragen eines ganz anderen Kalibers auf. Sie berühren nicht diese oder jene Differenz in der Vielfalt kultureller Lebensformen, sondern intuitive Selbstschreibungen, unter denen wir uns *als Menschen* identifizieren und von anderen Lebewesen unterscheiden].

<sup>57</sup> Ao fundar a moral moderna e liberal na antropologia, Habermas estaria novamente distanciando-se de Kant, pois para este a antropologia não ocupa papel algum em relação à fundamentação das normas ou princípios de conduta. A antropologia entra na reflexão prática no momento da aplicação das regras, pois neste momento é preciso contemplar as especificidades do ser humano que atrapalham e que favorecem o cumprimento das regras prático-morais. KANT, I. AK, IV, MS, 217.

<sup>58</sup> PINZANI, A. *Jürgen Habermas*, 2007, p.39.

ou deixar prevalecer orientando sua convivência mútua. Conforme Habermas, a eugenia liberal conduz a um tipo de compreensão normativa em que nem mesmo o cinismo moral é possível e na qual a atribuição de responsabilidade é perturbada, posto que os cidadãos não poderiam se compreender como cidadãos livres e iguais e nascidos sob as mesmas condições.

Tentando mostrar que nada tão radical ocorre com nossa autocompreensão normativa, alguns pensadores recorrem a analogias [*moral images*] buscando evidenciar as semelhanças e dessemelhanças entre práticas atualmente aceitas e as possíveis aplicações da engenharia genética, entre as quais incluem a eugenia liberal. Eles reconstróem, fundamentados no critério da coerência lógica, os principais aspectos de algumas práticas rotineiramente aceitas como não problemáticas ou censuráveis de um ponto de vista moral, e os comparam com a reconstrução de cenários futuros, nos quais estariam em jogo práticas de ações eugênicas com características similares às práticas atualmente aceitas. Por isso, tais práticas não são moralmente problemáticas, consequentemente, nossa moral convencional seria então capaz de lidar com o mesmo tipo de questão e, por esse motivo, não teria sido colocada em xeque. Nicholas Agar<sup>59</sup> é um desses pensadores que adota tal tipo de estratégia para avaliar os avanços da biotécnica. Ele não tem a pretensão, recorrendo a este método, quer de substituir os princípios morais usuais (kantismo, utilitarismo e ética de virtudes), quer de sistematizar e justificar nossas intuições morais. Habermas, por sua vez, também valoriza o recurso a analogias na avaliação da eugenia liberal, entretanto, ele não considera que o contexto da educação e da manipulação genética, para citar um exemplo, talvez o mais pertinente ao tópico em questão, sejam idênticos. Juntamente com Agar, ele concorda que tanto o meio quanto a herança genética tem influência na constituição da identidade das pessoas, mas o ponto de discordância estaria na avaliação das consequências dessas práticas à liberdade ética das pessoas.

---

<sup>59</sup> “Apresento o método de imagens morais para nos ajudar a tomar decisões a respeito de tecnologia de aperfeiçoamento. A imagem moral de uma prática não familiar é outra prática escolhida tanto por sua similaridade à prática problemática quanto pelo fato que ela ocasiona reações morais das quais estamos confiantes. Se escolhemos bem nossa imagem, a consistência exigirá que reajamos à prática não familiar do mesmo modo que reagimos à familiar.” AGAR, N. *Liberal Eugenics*, 2004, p.39. (tradução minha)

Em seus escritos anteriores a ZMN, Habermas já havia reconhecido o papel da socialização na formação da identidade do indivíduo, por exemplo, em *Individuação através de socialização – Pensamento Pós-Metafísico (PPM)*, apontando uma relação de dependência recíproca entre a socialização e a individualização e uma inter-relação entre autonomia pessoal e solidariedade social.<sup>60</sup> Em ZMN, ele reconhece também uma base física como condição necessária da formação da identidade, seu próprio patrimônio genético manipulado e até mesmo o não manipulado, pois ele afirma que o patrimônio não manipulado também influencia na identidade pessoal. Porém, nesse caso não estaria dentro do âmbito das ações imputáveis a alguém externo ao agente formador de sua própria identidade (não podendo ser considerada uma heterodeterminação cuja responsabilidade possa ser atribuída a alguém) e nem estariam presentes intenções cuja concretização será visada no futuro desenvolvimento da identidade mediante a socialização.

De acordo com Habermas, destino natural e socialização têm diferenças moralmente relevantes, principalmente quanto ao tipo de vinculação entre eles e a formação de nossa identidade.<sup>61</sup> A diferença relevante para Habermas está na intenção subjacente, o que não quer dizer que no processo de socialização pela educação e pelo convívio com os progenitores não existam também intenções subjacentes. Todavia, no caso da educação, o filho está presente e pode a qualquer momento questionar essas intenções, posicionar-se com um sim ou não (uma clara referência ao critério ético-discursivo), o que não ocorre no caso da intervenção eugênica positiva em que ao filho não é dada voz. Não há oportunidade nem escopo comunicativo para a criança geneticamente projetada ser reconhecida como uma segunda pessoa e ser envolvida num processo comunicativo mesmo que hipotético.<sup>62</sup>

Sustentar que Habermas recorre a considerações da ética discursiva para avaliar normativamente a eugenia liberal pode soar estranho, haja vista que é obviamente impossível realizar um discurso real com o embrião no momento da decisão a respeito de que tipo de intervenções genéticas deveria ser permitido ou não. Um primeiro ponto a se levar em conta, em relação a esse tema, diz respeito à qual âmbito da esfera prática pretende-se referir: da moral ou do direito. A

---

<sup>60</sup> HABERMAS, J. PPM, 2002, p. 183ss.

<sup>61</sup> PRUSAK, B. G. Rethinking ‘liberal eugenics’, *Hasting Center Report*, 2005, p.38.

<sup>62</sup> HABERMAS, J. SNH, 2003, p.156.

preocupação explícita de Habermas é com uma proteção eminentemente jurídica do embrião e não com uma proteção moral. Seu argumento já supõe a impossibilidade da via moral, desde que o embrião em sociedade marcadas pelo pluralismo de concepções de bem tem estatuto moral controverso, razão pela qual ele se serve de uma ética da espécie. Ele reconhece que nossas convicções morais tradicionais são incapazes de lidar adequadamente com grande parte das questões suscitadas pelos avanços da engenharia genética. Tratando-se de uma discussão eminentemente jurídica, o grupo de concernidos pelas normas acordadas é restringido, deixa de ser a humanidade como um todo, para ser a comunidade de cidadãos de uma determinada comunidade jurídica.

É digno de nota o fato de Habermas reconhecer que em muitas circunstâncias a exigência da ética do discurso de uma argumentação real entre todos os concernidos não pode ser obtida ou somente pode ser cumprida de modo parcial, concebendo então que existem “restrições espaços-temporais e sociais, que admitem apenas um cumprimento aproximado dos pressupostos da argumentação que, [...] são elaborados de modo contrafactual”.<sup>63</sup> As exigências da situação ideal de fala funcionam apenas como uma ideia regulativa e por isso em determinadas circunstâncias é preciso recorrer a um diálogo apenas virtual entre os possíveis concernidos, como é o caso da eugenia liberal.

Nesse diálogo virtual entre os concernidos a respeito da permissibilidade das práticas eugênicas, Habermas busca dar voz a um concernido rotineiramente desconsiderado, quando se desenha o debate nos mesmos termos do que se realiza o do aborto, principalmente quando se trata do estatuto ontológico do embrião, mediante a verificação virtual da possibilidade de presunção do consenso contrafactual [*möglichen Konsenses*], do indivíduo em que o embrião geneticamente manipulado se tornará.<sup>64</sup> Esse é o critério para discriminar as intervenções genéticas permitidas, mas não prescritas, das proibidas, as quais se restringem às intervenções restritas à lógica da cura. No caso de intervenções eugênicas que visam ao aperfeiçoamento de características preferidas pelos progenitores, tal tipo de presunção de consentimento não se aplica, pois sempre haverá a possibilidade de casos discordantes ou dissonâncias entre o que os progenitores consideram o mais adequado plano racional de vida (ou conjunto de

---

<sup>63</sup> HABERMAS, J. EDE, 1991, p. 61-2.

<sup>64</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.79.

características que facilitam o empreendimento deste ou daquele plano racional de vida) e aquilo que o próprio indivíduo geneticamente manipulado poderia considerar como o melhor plano racional de vida (ou conjunto de características).

Entretanto, é oportuno ressaltar que Habermas admite ser discutível recorrer à distinção entre intervenções terapêuticas, vinculadas à lógica da cura, e intervenções aperfeiçoadoras, como critério normativo, ao menos em alguns casos particulares. Não obstante, ele acredita que a mesma pode ser considerada um ideal regulativo que surge como um padrão para determinar um limite entre o permitido e o proibido nas questões relativas à eugenia liberal. Ademais, Kant usou o termo ideia regulativa na *Crítica da Razão Pura* referindo-se<sup>65</sup> àquilo que não é constitutivo de nenhum objeto da experiência possível, mas àqueles princípios [*Prinzipien*] que dão as regras da série da experiência (fenômenos).<sup>66</sup> A noção de ideia regulativa, tal como Habermas apresenta em ZMN, deve ser compreendida em sentido similar, mas sem comprometimento ontológico algum, pois tem um sentido pragmático. Nas palavras de Kersting,<sup>67</sup> “constitui um lugar-comum da moderna teoria do pluralismo a constatação de que as chances de obter um assentimento geral diminuem, quando se passa de uma orientação pelo *malum* para uma orientação pelo *bonum*”. Como é faticamente impossível obter o consenso da pessoa afetada diretamente, Habermas recorre à suposição contrafactual de um consenso [*Konsens*] ou consentimento [*Zustimmung*]. Para ele, o consenso presumido pode ser invocado apenas com o objetivo de evitar males inquestionavelmente extremos, havendo preferências somente de evitar males ou danos generalizáveis, não existindo preferências de otimização ou aperfeiçoamento genético generalizáveis.<sup>68</sup> Ele assevera que apenas práticas eugênicas justificadas por atitudes clínicas [*klinische Absichten*] poderiam obter esse tipo de consentimento.<sup>69</sup> Deste modo, não apenas é possível traçar, contrariamente ao que defendem Agar e Buchanan, a

---

<sup>65</sup> Kant entende uma ideia regulativa como: KANT, I. *CPR*, Trad. Valério Rodhen e Udo Baldur Moosburger, p.326. [A508-9/B536-7]: para Kant, uma ideia é regulativa quando não é constitutiva de nenhum objeto da experiência, mas refere-se apenas ao princípio regulativo, dá a regra segundo a qual segue a série da experiência.

<sup>66</sup> EISLER, R. *Kant-Lexicon*, p.461.

<sup>67</sup> KERSTING, W. Eugenia Liberal. In: *Liberdade e Liberalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p.100.

<sup>68</sup> id., *ibid*.

<sup>69</sup> HABERMAS, J. RE, 2001, p.296.

linha do permitido e do proibido com base na distinção entre intervenções terapêuticas e aperfeiçoadoras (sem esquecer o que Kersting denominou de lugar-comum da teoria do pluralismo moderno), como é necessário fazê-lo.<sup>70</sup> Todavia, lançar mão de tal distinção para discriminar os casos permitidos dos não permitidos carrega o ônus de reconstruir uma noção de doença ou saúde que seja plausível e aplicável porque, rotineiramente, a prática terapêutica orienta-se para a cura de doenças ou a promoção da saúde.<sup>71</sup>

## 1.2. O CRITÉRIO DA DISTINÇÃO CATEGORIAL ENTRE TIPOS DE AÇÕES: *NATURWÜNSCHIGEM* E *GEMACHTE*

Outro aspecto da estratégia argumentativa de Habermas em ZMN é a constatação que a eugenia liberal pode ocasionar a neutralização biotécnica de distinções categoriais profundamente enraizadas em nossas autodescrições [*Selbstbeschreibungen*]. Destas, convém destacar aquela entre o que se encontra à nossa disposição e o que permanece indisponível, a saber, subjetivo e objetivo e entre os tipos de ações, entre o que cresce naturalmente [*Naturwünschigem*] e o que é fabricado [*Gemachte*].<sup>72</sup> Esses elementos também teriam efeitos à nossa autocompreensão normativa [*ethisches Selbstverständnis*] e na sua compatibilidade com uma moral a partir da qual pudéssemos nos compreender como autores indivisos de nossa própria história de vida.<sup>73</sup> Habermas supõe que o conhecimento da manipulação genética do próprio genoma, poderia perturbar a auto-evidência [*Selbstverständlichkeit*] instituindo um tipo de relação assimétrica [*asymetrischen Beziehung*] entre as pessoas, inexistente até então. Tal relação existiria entre o programador (em geral, os progenitores ou pais) e o indivíduo geneticamente manipulado (o filho). Os pais instituiriam uma relação de dominação em relação aos seus filhos, na medida em que estariam limitando o espaço de liberdade ética dos mesmos.

Habermas sustenta que a condição do crescimento natural [*Naturwünschigem*] é a única sob a qual é possível nos conceber como

---

<sup>70</sup> PRUSAK, B.G. Rethinking ‘liberal eugenics’, *Hasting Center Report*, 2005, p.38.

<sup>71</sup> As noções de doença e saúde serão mais detalhadamente discutidas ao se desenvolver uma concepção normativa de justiça para lidar com a eugenia liberal.

<sup>72</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p. 77.

<sup>73</sup> id., *ibid.*



autores indivisos de nosso próprio plano racional de vida. A contingência de nossa dotação genética, o fato de ela não ter sido o resultado de uma escolha deliberada de outra pessoa é essencial para alguém considerar-se como um ser dotado de autonomia ética. No entanto, esse critério é problemático à luz da posição geral do filósofo em ZMN, com a implicação que não apenas a intervenção aperfeiçoadora é censurável, mas também a curativa. Ou seja, nessa base, caso ela fosse válida, Habermas justificaria não apenas uma proibição da eugenia positiva, mas também da negativa. A mesma lógica da cura, à qual ele recorre para determinar os casos permitidos dos proibidos, seria revogada com essa estratégia argumentativa. Portanto, o argumento do crescimento natural, se fosse correto, provaria demais e consideraria como incorreta uma prática que historicamente tem sido considerada até mesmo como digna de louvor e admiração, a saber, a busca da cura de doenças.

Acrescenta-se ao que acaba de ser exposto o fato de que em outras passagens de *Replik auf Einwände* (RE), Habermas defende que o conhecimento da manipulação genética por parte do indivíduo futuro que foi manipulado pode comprometer sua capacidade de compreender-se como autor indiviso de seu projeto racional de vida. Em outras palavras, a condição da autonomia parece não ser apenas a contingência, mas também a ignorância da manipulação. Nesse último caso, poderia ser objetado que se os seres humanos geneticamente manipulados ignorassem sua origem,<sup>74</sup> ou seja, que eles são o resultado de uma escolha deliberada de seus progenitores acerca dos traços que as preferências desses (os pais) consideravam uma vida boa, eles não teriam a autonomia ou a liberdade ética limitada pela intervenção eugênica. Todavia, para Habermas, essa estratégia de fuga de seu argumento da heterodeterminação somente acrescentaria à situação a preocupação moral adicional a respeito da licitude da ocultação desse tipo de informação da pessoa cuja manipulação consiste em um dado de suma importância na formação de sua identidade pessoal.<sup>75</sup>

O recurso à distinção entre formas de ação parece comprometer Habermas com uma concepção normativa de cunho aristotélico. Entretanto, mesmo que ele considere que o *Lebenswelt* em que estamos inseridos cotidianamente é construído de maneira aristotélica, desde

---

<sup>74</sup> HABERMAS, J. RE, 2002, p.290.

<sup>75</sup> id., *ibid.*, p.290-291.

*Teorie des kommunikativen Handelns (TKH)* defende uma abordagem (um conceito de sociedade, para ser mais preciso)<sup>76</sup> mais complexa que integra sistema e *Lebenswelt*.<sup>77</sup> Não obstante, os críticos, mormente quanto à posição habermasiana em ZMN, apontam que o suposto neo-aristotelismo de Habermas estaria presente em seu comprometimento com uma avaliação positiva de certos tipos de ação em relação a outros,<sup>78</sup> por exemplo, a ação ou atitude clínica seria moralmente permitida ao passo que a intervenção aperfeiçoadora seria problemática da perspectiva de uma ética da espécie. Aristóteles<sup>79</sup> distinguiu diversos tipos de atitudes, a saber: teórica, técnica e prática. A teórica é a do observador da natureza. A técnica do produtor ou do artesão. A prática é relativa aos contextos de interação entre os seres humanos, a ética. A avaliação aristotélica desses tipos de ações foi claramente baseada numa visão teleológica, mas esse não é o caso da abordagem de Habermas, uma vez que ele, ao tratar dos diferentes tipos de ações, dá primazia à atitude clínica e não meramente instrumental envolvida na prática médica baseada na cura, como já foi salientado, e na impossibilidade de presunção de consentimento contrafactual no caso da intervenção que supera a lógica da cura, um critério eminentemente ético-discurso do qual é notadamente partidário.<sup>80</sup>

Habermas ressalta que o elemento comum aos tipos de ação identificados por Aristóteles é o respeito pela dinâmica própria de uma natureza que se auto-regula.<sup>81</sup> Em Aristóteles, as esferas de ação eram

---

<sup>76</sup> “ao limite das abordagens teóricas que identificam sociedade com o mundo da vida. Portanto, eu proponho que concebamos a sociedade simultaneamente como um sistema e como um mundo da vida” HABERMAS, J. TCA2, p.120-1. (tradução minha)

<sup>77</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.80.

<sup>78</sup> Deve-se ter em conta que para Habermas, a ação comunicativa não detém o estatuto privilegiado de único tipo de ação boa em si mesma e que, portanto, as ações instrumentais e estratégicas e a racionalidade que lhe é correlata (instrumental) não são más em si mesmas também. O problema está no monopólio de um único tipo de racionalidade e ação, não na racionalidade instrumental em si. A racionalidade instrumental é útil no controle da natureza e no progresso científico indispensável à espécie humana. O que preocupa Habermas e já preocupava Max Weber, por exemplo, é o domínio crescente da racionalidade instrumental, que pode levar tanto ao aumento da eficiência quanto ao desencantamento do mundo cuja consequência principal é a perda do pano de fundo cultural e valorativo compartilhado [*Lebenswelt*] e ainda a erosão da liberdade pela ultra-burocratização da ordem social como uma jaula de ferro [*stahlhartes Gehäuse*]. Os valores perdem a objetividade e são reduzidos a algo puramente subjetivo. EDGAR, A. *Habermas. The Key Concepts*, p.74-75.

<sup>79</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*, 1140a-b.

<sup>80</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p. 44-45.

<sup>81</sup> id., *ibid.*, p.81.

talhadas conforme determinadas esferas do ente (ônticas).<sup>82</sup> Diferentemente da ciência grega antiga, com a qual convive Aristóteles, a ciência moderna e contemporânea cada vez mais anula a distinção entre os tipos de ação técnica (produtor e artesão) e teórica (do observador da natureza). Essa preocupação, contudo não é novidade no pensamento de Habermas, já esteve presente em outros momentos de seu itinerário intelectual.

Munindo-se desses diferentes tipos de ações, para avaliar normativamente a eugenia liberal, Habermas não estaria introduzindo nada novo em seu arcabouço teórico, muito menos realizando um novo giro em sua filosofia, como sugere Mendieta.<sup>83</sup> Ele apenas está retomando e aplicando à engenharia genética um jargão presente em seu pensamento desde textos mais antigos, nos quais o filósofo classificou, examinou e criticou a polarização de algum tipo de racionalidade e ações sobre outros. Em TCA, partindo do estudo da racionalidade em Weber, ele criticou o predomínio de um único tipo de racionalidade, qual seja, a racionalidade instrumental e estratégica, sob a racionalidade comunicativa. Ele, além disso, criticou a crescente colonização do *Lebenswelt* pelo sistema e buscou evitar isso defendendo a racionalidade comunicativa. No caso do sistema, a linguagem ou a interação linguística ocuparia um papel secundário em relação à racionalidade instrumental e à estratégica [*Zweckrationalität*]. Em TCCI, ele já antecipa o diagnóstico do predomínio de um tipo de racionalidade, a instrumental e estratégica, sobre a comunicativa, particularmente criticando o cientificismo e o avanço crescente da racionalidade estratégica. Em ZMN, esses temas ressurgem à luz do crescente poder de intervenção do ser humano no patrimônio genético dos membros de sua própria espécie. A maneira como a vida humana é tratada pela engenharia genética, particularmente quando aplicada à medicina reprodutiva reforça a tendência de fazer “prevalecer os imperativos de uma única forma de ação, e justamente a instrumental”,<sup>84</sup> o que para Habermas, tem como principal consequência a neutralização de distinções categorias que participam da nossa autocompreensão

---

<sup>82</sup> Prefiro utilizar o termo ‘ôntico’ e não ontológico seguindo uma tradição que tem sua base na distinção ontológica heideggeriana entre ser e ente.

<sup>83</sup> MENDIETA, E. Habermas on Human Cloning, *Philosophy & Social Criticism*, 2004, p.724.

<sup>84</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p. 82. [Die Anpassung der gesellschaftlichen Produktions- und Verkehrsformen an die wissenschaftlich-technischen Fortschritte hat gewiss die Imperative einer einzigen, eben der instrumentellen Form des Handelns zur Dominanz gebracht].

enquanto seres da espécie. A distinção que Habermas tem em mente aqui é aquela entre seres humanos (seres dotados de valor intrínseco) e coisas (seres dotados de valor instrumental). A ação biotécnica distingue-se da ação técnica, pois no segundo caso há um tipo de colaboração ao passo que no primeiro apenas o produtor ou artesão age.

A crítica de Habermas ao predomínio da racionalidade instrumental e o conseqüente afastamento ou encobrimento da racionalidade comunicativa, especialmente no que diz respeito à instrumentalização da vida humana envolvida na eugenia liberal, retoma outra distinção de Kant, a distinção entre a racionalidade moral e a racionalidade instrumental, entre os imperativos categóricos e hipotéticos.<sup>85</sup> Na mesma linha de raciocínio da aplicação de Kant da fórmula da humanidade, Habermas aplica sua distinção entre ação estratégica e comunicativa para avaliar a eugenia liberal, e, assim, como no caso de Kant, em que a possibilidade da pessoa afetada por nossa ação compartilhar a máxima ou o fim por nós pretendido, Habermas sustenta a possibilidade de consenso presumido ou contrafactual como critério delimitador. Conforme sua concepção, a “subordinação ao consenso [*Konsensunterstellung*] transforma a ação orientada por considerações egocêntricas em ação comunicativa”.<sup>86</sup>

Ao desenvolver sua versão da ética do discurso – pois existe também a proposta de Apel cujas diferenças em relação à proposta de Habermas são notáveis, apesar da raiz comum – Habermas atesta que o conteúdo moral das regras orientadoras da nossa conduta é o resultado de um discurso real entre os concernidos. Nesse aspecto, ele se opõe a proposta da ética discursiva de Apel, segundo a qual, é possível derivar conteúdos normativos das pressuposições inevitáveis da argumentação orientada ao entendimento.<sup>87</sup> A ética do discurso estabeleceria apenas um procedimento formal de justificação de normas e regras de conduta morais e legítimas, sem adentrar em questões substantivas. Porém, ao considerar a maneira como Habermas aplica a ética discursiva à eugenia liberal, é possível constatar que o discurso real é responsável apenas pela determinação dos casos permitidos de eugenia negativa e não dos

---

<sup>85</sup> KANT, I. Ak, IV, *Grundlegung*, p.413-417.

<sup>86</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.91-2.

<sup>87</sup> HABERMAS, J. M&H, 1983, p.95ss.

de eugenia positiva, que é proibida *a priori* por seus efeitos à autocompreensão normativa da modernidade liberal.<sup>88</sup>

Todavia, a restrição do uso do discurso real aos casos de eugenia negativa pode ser considerada uma imposição fática e não uma escolha arbitrária, uma vez que o embrião não poderia, ao menos não diretamente, sem representação, participar do discurso a respeito das melhores regras morais ou normas para lidar com os dilemas morais suscitados pela engenharia genética. Habermas<sup>89</sup> sustenta em *Consciência Moral e Agir Comunicativo* (CMAC), que a regra 3.1 determina o círculo dos participantes potenciais, a saber, todos os sujeitos capazes de participar de argumentações. A eugenia liberal, particularmente no que diz respeito à eugenia positiva seria um tipo de atitude vetada pelas pressuposições discursivas porque impede um dos concernidos de participar do diálogo a respeito da permissibilidade da intervenção genética.

Em ZMN, Habermas busca mostrar, mediante uma investigação do recurso ao argumento moral do estatuto do embrião, que o pluralismo ideológico reinante nas sociedades democráticas complexas contemporâneas ocidentais, veta a atribuição de proteção absoluta da vida do embrião, mas também é vetado o caminho da livre disposição da vida do embrião, haja vista que nossas intuições e a semântica<sup>90</sup> da dignidade da vida humana limitam nosso uso da vida humana. Segundo Habermas,<sup>91</sup> nem os defensores do aborto nem os opositores, baseado na sua respectiva interpretação da determinação do estatuto do embrião duvidam do valor intrínseco da vida humana. No entanto, na ausência de uma descrição [*Beschreibung*] ideologicamente neutra dos fatos em uma sociedade pluralista, faz-se mister reconhecer o caráter contraproducente do debate moral focado no estatuto moral do embrião e buscar uma alternativa. Estando vetados tanto a proteção absoluta quanto o uso irrestrito, Habermas mune-se da via indireta [*Umweg*] da ética da

---

<sup>88</sup> Heck considera que Habermas não recorre à ética do discurso para avaliar a engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva, inclusive considera que a ética discursiva permanece sem ação diante dos dilemas suscitados pela bioética. O presente trabalho discorda ao menos em parte desse diagnóstico. HECK. J. Eugenia negativa/positiva, *Veritas*, Porto Alegre, vol. 51, n. 1, p. 47.

<sup>89</sup> HABERMAS, J. Mkh, 1983, p.99.

<sup>90</sup> Serão tecidas algumas considerações acerca da semântica da dignidade da vida humana quando for abordado o debate entre Habermas e Dworkin sobre a inclusão da eugenia liberal como um caso de liberdade reprodutiva (Parte II, Capítulo III).

<sup>91</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.61.

espécie. Mais adiante (Cap. III) a recusa da via da identificação do debate a respeito da eugenia liberal com o debate concernente à permissibilidade do aborto será examinada. Habermas, seguindo a trilha do pensamento de Immanuel Kant, é partidário da primazia do justo em relação ao bom, contudo considera que essa primazia pode ser quebrada no caso da eugenia liberal: “a moderação pós-metafísica esbarra nos limites, quando se discutem questões relativas a uma ética da espécie [...] a filosofia não pode mais se furtar a tomar posição a respeito de questões de conteúdo”.<sup>92</sup> Kant expõe sua visão da primazia do justo em relação ao bom na *MS* e nos demais pequenos escritos políticos. É importante ter em conta que Kant, ao tratar da primazia do justo, a caracteriza como um tipo de restrição formal imposta ao Estado referente à definição das concepções de vida boa das pessoas, a maneira como se busca sua própria felicidade. Ademais – eis o aspecto relevante reavaliado por Habermas ao tratar da eugenia liberal –, Kant considera que quando se cumpre um dever de beneficência é preciso respeitar certas restrições: 1) até o ponto em que não se torne também carente de beneficência; 2) não de acordo com o próprio conceito de felicidade, ou seja, não impondo a outrem o meu próprio modo de ser feliz; a segunda restrição é particularmente importante ao caso da eugenia liberal, pois a não permissibilidade da eugenia positiva em *ZMN* baseia-se na incorreção da imposição de uma concepção de vida boa, um tipo de paternalismo envolvido na manipulação genética aperfeiçoadora.

A preocupação com a neutralidade do Estado em relação às concepções de vida boa no que concerne às intervenções eugênicas não é exclusiva de Habermas, pois mesmo autores simpáticos com as intervenções eugênicas positivas como os autores de *FCTC*, admitem: ainda que “que um indivíduo não seja mais trancafiado pelos efeitos de uma escolha dos pais do que ele ou ela teria sido pela natureza não modificada, a maior parte de nós se sentiria diferente sobre aceitar os resultados de uma loteria natural em contrapartida com os valores impostos pelos nossos pais”.<sup>93</sup> A possibilidade de casos dissonantes é reconhecida por eles, apesar de não atribuírem a mesma relevância a isso. A diferença é de ênfase, não de diagnóstico.

---

<sup>92</sup> id., *ibid.*, p.27. [Die postmetaphysische Enthaltbarkeit stösst jedoch interessanterweise in ihre Grenze, sobald um Fragen einer “Gattungsethik” geht. Sobald das ethische Selbstverständnis sprach- und handlungsfähiger Subjekte *im Ganzen* auf dem Spiel steht, kann sich die Philosophie inhaltlichen Stellungnahmen nicht mehr entziehen.] (grifo do autor)

<sup>93</sup> BUCHANAN ET AL, *FCTC*, 2000, p.177-8.

Prusak,<sup>94</sup> um pensador simpático à estratégia argumentativa de Habermas em ZMN, afirma que a abordagem deste último suscita uma questão há muito tempo discutida na história do pensamento ocidental acerca de “que tipos de condições causais uma ação precisa satisfazer para contar como livre tal como ordinariamente usamos a palavra”. Para Kant, as condições da ação livre são diversas, dependem do tipo de liberdade envolvida. Na *CRP*, Kant distingue liberdade transcendental e liberdade prática, a primeira exigindo independência causal completa e a segunda com validade restrita ao âmbito prático. A concepção de liberdade em Kant, suas semelhanças e diferenças em relação à concepção normativa de liberdade de Habermas em ZMN e em textos anteriores será tratada mais adiante no presente estudo (cap. IV).

Habermas sustenta que “é apenas quando alguns aspectos fundamentais psicológicos de uma pessoa são o resultado proposital da escolha de outra pessoa que a ameaça [de interferência na liberdade ética] existe”.<sup>95</sup> No final das contas, o critério normativo utilizado por Habermas para discriminar os casos de intervenção permitidos, mas não prescritas, dos que deveriam ser proibidos é a possibilidade ou não de presumir o consenso da pessoa afetada pela intervenção. O recurso a esse critério consiste numa aplicação indireta da ética discursiva: “Essa atitude clínica deriva sua força legitimadora da possibilidade de uma presunção contrafactual fundamentada de um possível consenso com outro de dizer sim ou não”.<sup>96</sup> Habermas afirma que em alguns tipos de intervenção (eugenia positiva) não é dado voz a um dos concernidos. Os pais adotam uma atitude paternalista injustificadamente em relação aos seus filhos, visto que “um suposto consenso só pode ser evocado em caso de prevenção de um mal indubitavelmente extremo”,<sup>97</sup> não sendo o caso da intervenção eugênica positiva. A eugenia liberal implica a predominância dos “imperativos de uma única forma de ação”<sup>98</sup> : a instrumental e estratégica e o conseqüente obscurecimento da forma de ação comunicativa ao não dar voz ao principal concernido: o indivíduo

---

<sup>94</sup> PRUSAK, B. Rethinking ‘liberal eugenics’. *Hasting Center Report* 35, 2005, p.37.

<sup>95</sup> MAMELI, M. Reproductive Cloning, Genetic Engineering and the Autonomy of the Child: the Moral Agent and the Open Future, *Journal of Medical Ethics*, 2006, p.88.

<sup>96</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, 78-9. [Diese klinische Einstellung bezieht ihre legitimierende Kraft auf der begründeten kontrafaktischen Unterstellung eines möglichen Konsenses mit einem Anderen, der Ja oder Nein sagen kann].

<sup>97</sup> id., *ibid.*, p.79. [Jedenfalls kann sic hein untersteller Konsens nur auf die Vermeidung unzweifelhaft extremer Übel beziehen, ...]

<sup>98</sup> id., *ibid.*, p.64.

geneticamente manipulado. No caso da eugenia liberal ocorre o que Habermas denomina de comunicação sistematicamente distorcida, um tema que o preocupou em diversos momentos de sua trajetória intelectual. A distorção é sistemática quando resulta do exercício de forças macro-políticas que trabalham para silenciar grupos populacionais ou excluir alguns temas da discussão pública e aberta. Ao realizar a manipulação genética aperfeiçoadora, o programador genético distorce a capacidade comunicativa do indivíduo geneticamente manipulado.<sup>99</sup> Como o argumento pretende uma proteção jurídica da pré-pessoa, o âmbito prático em questão é a concepção ético discursiva de direito desenvolvida por Habermas em FG. Ele defende que sejam respeitadas a autonomia e a igualdade no estatuto legal e jurídico dessa pré-pessoa, que para Habermas implica a não realização da intervenção eugênica aperfeiçoadora.

Em ZMN, Habermas recorre à sua distinção, já conhecida de estudos anteriores, entre moral e ética e sustenta que a eugenia liberal suscita questões não morais propriamente ditas, mas sim referentes à ética da espécie, ou seja, a eugenia liberal afeta nossa autocompreensão normativa de seres que agem livremente, autonomamente e responsabilmente. Habermas empreende uma defesa da sociedade liberal e suas pressuposições normativas buscando evidenciar a incompatibilidade de alguns tipos de intervenção genética com esses pressupostos. Ele defende a regulação das intervenções terapêuticas, da eugenia negativa, e a proibição das intervenções aperfeiçoadoras, da eugenia positiva. Também sustenta que intervenções visando eliminar ou evitar doenças com base genética poderiam ser aceitas ou, ao menos, pode se presumir que essas seriam aceitas pela pessoa geneticamente manipulada, ao passo que as intervenções que adentram no terreno do aperfeiçoamento não poderiam contar com esse tipo de consenso, portanto, deveriam ser proibidas.

Como já enfatizado, sintetizar a estratégia argumentativa habermasiana em ZMN não é tarefa fácil porque Habermas oscila entre diferentes níveis de argumentação no decorrer do texto: em um primeiro nível, indaga que atitude a intervenção representa da parte daquele que realiza a intervenção; em um segundo, pergunta sobre o que a intervenção causa ao que a sofre; e finalmente, em um terceiro, reflete a respeito dos efeitos que resultariam em uma sociedade liberal que

---

<sup>99</sup> EDGAR, A. *Habermas. The Key Concepts*, p.56.



normalizasse este tipo de prática. No primeiro nível, a eugenia positiva é moralmente problemática porque o programador genético trata a pessoa como se fosse um objeto e não como um ser dotado de autonomia individual.<sup>100</sup> No segundo nível, a eugenia positiva tem efeitos sobre a auto-percepção subjetiva da pessoa geneticamente manipulada, a qual vai se perceber como incapaz de adotar ou incorporar as intenções alheias como suas próprias. No terceiro, a eugenia positiva implica o abandono da moralidade tal como nós a entendemos atualmente: a prática eugênica atenta contra os pressupostos ou contra a nossa autocompreensão normativa enquanto seres morais dotados de responsabilidade, liberdade, igualdade e autonomia.

Ainda no que diz respeito ao terceiro nível citado, pode se sustentar juntamente com Sandel,<sup>101</sup> em *The Case against Perfection*, que a estratégia argumentativa de Habermas contra a eugenia liberal tem algo importante a dizer, quando enfatiza a necessidade da contingência. Ele assegura que a eugenia liberal pode corromper a prática da paternidade como uma prática orientada pelo amor incondicional dos pais pelos filhos. Basta lembrar que um pressuposto da eugenia liberal é o controle de qualidade deliberado dos pais de sua prole. O filho somente é aceito se preencher certos critérios de qualidade estipulados pelas preferências subjetivas daqueles.

Para resumir, a eugenia liberal, particularmente a positiva, afeta nossa autocompreensão normativa da espécie. Os argumentos usuais do debate a respeito do aborto não se aplicam ao debate a respeito da eugenia liberal, porquanto o argumento é relativo à identidade da espécie. A técnica não respeita a distinção entre fabricado e gerado naturalmente. A autoconsciência da autonomia e da responsabilidade da pessoa geneticamente programada é afetada pela intervenção. Tanto o DGPI, quanto a pesquisa com células-tronco embrionárias são moralmente problemática por serem precursores da atitude subjacente a uma eugenia liberal. Debilitam a primazia do justo em relação ao bom,<sup>102</sup> a autocompreensão antropológica [*antropologisches Selbstverständnis*] envolvida nas práticas eugênicas, sobretudo as práticas eugênicas que superam a lógica da cura não se ajustam com uma moral autônoma [*zu einer autonomen Moral passl*]. Este tipo de

---

<sup>100</sup> Ao tratar desse tipo de atitudes, Habermas oscila entre alguns elementos do kantismo, como o desrespeito à fórmula da humanidade e a teoria dos tipos de ação aristotélica.

<sup>101</sup> SANDEL, M. J. *The Case against Perfection*, 2007, p.82-3.

<sup>102</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.74.

moral, independente da tradição, da cosmologia, da cosmogonia, exige como contrapartida uma autocompreensão das pessoas como dotadas de responsabilidade, liberdade, situadas simetricamente, e, finalmente que determinem seu próprio projeto racional de vida, o que segundo o entender de Habermas seria violado pelas práticas eugênicas aperfeiçoadoras.

## CAPÍTULO II

### 2. A RECEPÇÃO CRÍTICA DA ESTRATÉGIA ARGUMENTATIVA EM ZMN E OS PEQUENOS ESCRITOS

Não apenas em ZMN, poder-se-ia dizer no decorrer dos últimos anos, Habermas tem manifestado em diversas oportunidades uma posição notadamente contrária ao que teria sido primeiramente denominada por Nicholas Agar de *liberal eugenics*, cujos pontos centrais foram expostos no capítulo precedente. Cabe ao presente capítulo tentar elucidar com alguns pormenores as peculiaridades da estratégia de argumentação de Habermas nessas diferentes ocasiões. Além de expor esses diversos momentos do itinerário intelectual, em que ele avalia normativamente a engenharia genética, buscar-se-á aqui apontar algumas das principais linhas de objeções a seus argumentos.

Será mostrado que, nos textos que acabamos de mencionar, é possível ter maior clareza de alguns pontos aparentemente omitidos ou obscuros da posição de Habermas adversa à eugenia liberal, à clonagem humana e à pesquisa com células tronco embrionárias.

#### 2.1. BREVE RECONSTRUÇÃO DA ABORDAGEM NOS PEQUENOS ESCRITOS

##### 2.1.1. *Kleine politische Schrift* em *Constelação Pós-Nacional*

A reconstrução do desenvolvimento da posição habermasiana seguirá a ordem cronológica de publicação dos textos. Em *Escravidão Genética* (EG), incluído em *Constelação Pós-Nacional* (CPN), já estão presentes alguns elementos de ZMN, como por exemplo, o dano causado à liberdade da pessoa geneticamente manipulada pela decisão de outra em função da intenção desta e a estratégia argumentativa é de natureza pós-metafísica no que tange à contingência da essência de

nossa base genética. O foco desse pequeno escrito é a instituição de uma instância de decisão [*Entscheidungskompetenz*], que, segundo Habermas, admite paralelos com as práticas escravistas do passado. Tanto a clonagem humana quanto a escravidão são incompatíveis com os direitos humanos e com a dignidade humana.<sup>103</sup>

Elas destroem os pressupostos essenciais das ações responsáveis. “[O] clone assemelha-se ao escravo na medida em que ele pode empurrar para outras pessoas uma parte da responsabilidade que normalmente deveria caber a ele mesmo”.<sup>104</sup> Habermas também sustenta a tese altamente controversa que “no âmbito da ordem jurídica democrática, os cidadãos só podem desfrutar de autonomia igualitária privada e pública, caso todos se reconheçam reciprocamente como autônomos”.<sup>105</sup> Logo, a reciprocidade é afetada pela manipulação genética. Um clone poderia imputar suas ações à outra pessoa, uma vez que ao selecionar seu patrimônio genético idêntico ao de uma pessoa já existente (ou que já tenha existido), essa terceira pessoa estaria limitando suas opções de vida e agindo em uma esfera até então isenta da ação humana, já que está submetida ao acaso e à loteria natural. A reciprocidade seria afetada porque a intervenção genética (clonagem humana) permite apenas a uma das partes influenciarem o patrimônio genético da outra.

Habermas declara em resposta à objeção de Beck-Gernsheim (para quem é impossível a regulação jurídica da prática eugênica), que é preciso contemplar a perspectiva dos afetados pela manipulação genética, a que eles têm de si mesmos, e não apenas a que nós poderíamos lançar sobre eles.

Em EG, Habermas pretende evidenciar o núcleo racional da reação de oposição à clonagem humana, discutindo com Elisabeth Beck-Gernsheim. Para esta autora, está fadado ao fracasso tentar regular juridicamente a nova tecnologia e acredita que uma regulamentação traria efeitos nocivos à liberdade do ser clonado. Seu argumento tem natureza sociológico-pragmática e se baseia no testemunho do jurista norte-americano Lawrence H. Tribe. Beck-Gernsheim, assim como Habermas, reconhece que diversas forças estão tentando normalizar

---

<sup>103</sup> Neste contexto, ainda não é apresentada a distinção entre dignidade humana [*Menschenwürde*] e dignidade da vida humana [*Würde des menschlichen Lebens*]. Tal distinção somente será devidamente tratada em *Die Zukunft der menschlichen Natur*.

<sup>104</sup> HABERMAS, J. *CPN*, 2001, p.211.

<sup>105</sup> Esta tese, segundo Habermas, tem bases em Kant.

essas novas práticas: sucesso econômico, interesse dos compradores e desejo de ter o próprio filho. Habermas acredita que devemos limitar normativamente essas pressões com base no olhar que os próprios afetados lançariam sobre si mesmos. O cerne da estratégia argumentativa de Habermas, como foi possível perceber, é a diferenciação entre o destino natural e o destino geneticamente manipulado. No caso de um clone natural, gêmeos univitelinos, não há uma instância decisória [*Entscheidungskompetenz*] nem intenções alheias que afetem as pressuposições essenciais da responsabilidade. O que não ocorre com a clonagem humana, que possui um paralelo com a escravidão, conforme Habermas. Nesses dois últimos casos se estaria fazendo um uso da pessoa humana à maneira de uma propriedade ou bem material. Ele baseia-se em premissas kantianas, que vetam o uso não-igualitário das liberdades básicas por parte de uma pessoa para com outra, uma vez que este uso acarretaria uma perda de liberdade para essa mesma pessoa, pois não pode mais ser considerada uma situação de reciprocidade.

Não é evidente o motivo pelo qual Habermas pensa que intervir na liberdade de uma pessoa afete a liberdade dessa mesma pessoa interventora. Ele indica apenas que essa tese tem bases kantianas. Mas o que Habermas quer dizer aqui? Que tipo de justificação kantiana se pode oferecer? Algumas considerações acerca da noção kantiana de direito racional estrito poderiam contribuir para uma melhor compreensão desta. Para Kant: (1) o direito é um instrumento de coordenação de arbítrios humanos [*Willkür*] de modo a tornar compatível a liberdade de todos de acordo com uma lei universal; (2) o direito consiste num aparelho monopolizador do poder de coerção [*Zwang*], que se mune desse mesmo poder, para impedir obstáculos à liberdade exterior de ação; (3) as exigências da fórmula da universalidade e da fórmula do reino dos fins de Kant implicam uma consideração de todos os envolvidos e a não-permissão de exceções. Ao explicar a psicologia da transgressão, Kant enfatiza que o agente imoral quer apenas realizar uma exceção para o seu caso, mas ainda deseja a validade da máxima de maneira geral. De (1), podemos concluir que o direito à liberdade, como qualquer outro direito, só é realizável caso isso seja compartilhado por todos; com base em (2), observamos que o direito visa eliminar obstáculos à liberdade criando obstáculos aos impedimentos da liberdade exterior; de (3), pode-se concluir a imoralidade de algo que contenha inconsistência prática, a saber, uma defesa simultânea de uma

infração (ato que lesa a liberdade) e de uma promoção de um mesmo direito (liberdade do infrator). Embora essas considerações não esgotem o tema, espera-se com isso ao menos ter suscitado algumas hipóteses plausíveis acerca da justificação kantiana da tese habermasiana supracitada.

Quando Habermas traça paralelos entre escravidão e clonagem humana, ele não está supondo que os casos sejam exatamente iguais, mas quer enfatizar que, embora tenhamos todos que conviver com um patrimônio genético não-escolhido e, por isso, com certas limitações prévias ao desenvolvimento do projeto de vida, é óbvio que talentos e deficiências influenciam de alguma maneira nos projetos de vida que é possível que se venha a desejar; no caso da clonagem, a posse de um genoma particular com certas deficiências e talentos não será meramente uma circunstância casual, mas algo que poderia ser imputado a alguém, ao manipulador. Beck-Gernsheim, por sua vez, afirma que somos responsáveis mesmo não tendo controle sobre a essência de nossa construção das propriedades herdadas; portanto, nada de novo surge com a nova tecnologia.

Em *Não é a Natureza que proíbe clonar. Nós que devemos decidir (NNDC)*, em *Constelação Pós-Nacional*, Habermas defende, contrariamente a Dieter E. Zimmer, que devemos recorrer a categorias morais, especialmente à liberdade e à responsabilidade, para tomar decisões a respeito da permissão ou não da clonagem humana. A base da argumentação habermasiana neste pequeno artigo é a tese, já com longa tradição na filosofia, que “questões normativas não se deixam tratar de modo racional sem recurso a pontos de vista normativos”.<sup>106</sup> Para Zimmer, a clonagem humana paralisaria a combinação causal dos genes paternos e o mecanismo de variação natural. Por causa disso, realizar a clonagem traria desvantagens do ponto de vista da capacidade do ser humano de adaptação ao meio. Não obstante, para Habermas, “a biologia não pode nos tomar as reflexões morais”.<sup>107</sup> Habermas reconhece que a estratégia adotada para lidar com as consequências normativas da clonagem é de cunho kantiano. O que corrobora o comprometimento habermasiano com a fórmula da humanidade. Habermas reafirma que a clonagem cria uma instância decisória e, além disso, acrescenta que este tipo de instância decisória não é compatível

---

<sup>106</sup> HABERMAS, J. CPN, 2001, p.213.

<sup>107</sup> id., ibid., p.214.

com uma ordem jurídica igualitária. Esta admite somente aquelas que são compatíveis com o respeito mútuo e autonomia igualitária dos cidadãos.

Aqui, como já foi possível observar ao tratar de ZMN, Habermas, para avaliar a clonagem humana, lança mão do imperativo categórico kantiano, mormente da fórmula da humanidade.<sup>108</sup> Ele condiciona a aceitabilidade de uma intervenção genética à seguinte restrição: “apenas se eu der minha permissão”.<sup>109</sup> Essa exigência constitui o cerne da fórmula do reino dos fins, a qual pode ser considerada um esclarecimento da fórmula da humanidade. Ela exige que se respeite o consenso da pessoa envolvida em minha ação, a fim de que a atitude a trate não apenas como um meio, mas também como um fim em si mesmo. Habermas ressalta que todo poder paterno é limitado juridicamente,<sup>110</sup> e a relação entre pais e filhos contém determinadas coerções e, portanto, já é assimétrico, o que grande parte dos críticos enfatiza. Todavia, a clonagem humana introduz novos tipos de assimetria entre os pais e os filhos em função da diferença das dependências do destino social e do destino genético. Ele julga ser possível ao filho romper com a tradição dos pais (o destino social). No plano da educação ou do meio sempre é possível ao filho adotar uma perspectiva revisória para com as intenções dos progenitores. Contudo, para Habermas,<sup>111</sup> a fixação de intenções ou propósitos por outra pessoa (os pais), no caso da clonagem e da engenharia genética, introduz um tipo novo de relação interpessoal, um tipo de sentença vitalícia anterior ao nascimento.

A clonagem humana, além desses problemas normativos comuns à eugenia liberal, constitui uma intromissão em uma zona indisponível aos outros, possui outros como a obscenidade de uma duplicação narcisista da própria configuração genética daquele que realiza a intervenção ou decide sobre ela, ou seja, a clonagem seria caracterizada por uma valorização exacerbada das próprias características e uma imposição a outrem da própria concepção de bem.

---

<sup>108</sup> KANT, I. Ak, IV, *Grundlegung*, 429: “Age de tal maneira que empregue a humanidade na tua pessoa assim como na pessoa de qualquer outro ao mesmo tempo como um fim em si mesma não apenas como meio” (minha tradução). Habermas cita a fórmula da humanidade como um fim em si mesmo na íntegra em ZMN, 2001, p.97-8.

<sup>109</sup> HABERMAS, J. CPN, 2001, 214.

<sup>110</sup> *id.*, *ibid.*

<sup>111</sup> Esta tese habermasiana também somente será aprofundada em ZMN.

<sup>112</sup> Tal imposição reflete o seu caráter contraditório com os valores liberais que norteiam nossas discussões normativas atuais. Porém, somente em ZMN, Habermas desenvolve explicitamente a contradição latente à expressão ‘eugenia liberal’.

Entretanto, para ele, o problema central relaciona-se, com a imputabilidade da intervenção intencional em uma região inacessível até então, o que faz a diferença tanto da perspectiva moral quanto da jurídica. Essa intervenção atenta contra as condições da formação da própria identidade pessoal, elementos importantes de nossa compreensão moderna de liberdade de ação. Segundo Habermas, tal prática cria uma incerteza a respeito de como essas mudanças afetam nossa auto-compreensão normativa. Quanto à posição ética concreta, Habermas aqui sustenta que nem todas as intervenções genéticas são questionáveis do mesmo modo, pois as que visam à eliminação profilática de doenças ‘podem’ ser permitidas moral e juridicamente, mas nunca prescritas. A intenção de elucidar o núcleo racional da reação de oposição das pessoas à eugenia liberal já se faz presente neste texto.

Em *A pessoa clonada não seria um caso de dano ao direito civil*, incluído em *Constelação Pós-Nacional*, Habermas discute a posição de Reinhard Merkel, agora no âmbito dos argumentos normativos, a saber, quais são os tipos de argumentos mais adequados para lidar com a clonagem humana. Merkel adota uma perspectiva empírica, que foca nos danos à pessoa clonada, ao passo que Habermas aqui re-afirma sua perspectiva kantiana centrando em categorias morais tais como liberdade e responsabilidade. Para ele, a questão principal continua sendo normativa, ou seja, a da diferença moral e juridicamente relevante que ocorre pela mudança na maneira como as pessoas obtêm seu genoma. Nesse texto, Habermas explicitamente crê haver um dano à nossa auto-compreensão ética (embora ainda não ética da espécie [*Gattungsethik*] como ocorrerá em ZMN). Como já tinha feito no texto anteriormente discutido, ele mostra a dependência da determinação do dano a padrões culturais e re-afirma, além do mais, que a clonagem subtrai, pela criação de relações de dependência irrevogáveis e assimétricas, a possibilidade da transformação de uma relação interpessoal de desigualdade, inexistente até então, em uma relação entre iguais. Contrariamente a Merkel, Habermas enfatiza que o ponto

---

<sup>112</sup> Da mesma maneira que o argumento contra a eugenia liberal, o argumento contra a clonagem é dependente da comprovação de nexos causais entre a manipulação genética e a limitação da liberdade ética do indivíduo geneticamente manipulado.



não é a qualidade do genoma resultante, como ele defende, mas antes a autocompreensão normativa resultante da intromissão de um propósito ou intenção alheia. Nesse caso, como faz em ZMN, ele afirma claramente que sua posição não é de aversão total a tecnologia genética, mas apenas de limitação de alguns usos da tecnologia. A caracterização da clonagem como um tipo de ‘procedimento de fabricação’ e a vinculação dessa classificação com a criação de uma instância decisória antecipa a discussão aprofundada por Habermas em ZMN, que inclui a distinção entre atitudes e a dificuldade da pessoa geneticamente manipulada lidar com as intenções do programador genético.

### 2.1.2. Os pequenos escritos pós-ZMN

Em RE, <sup>113</sup> Habermas responde às objeções suscitadas a conferência principal a respeito da eugenia liberal. Segundo Habermas, o argumento do texto principal necessita mais de <sup>114</sup> “explicação do que revisão” e é preciso mais reflexão a respeito da relação entre a indisponibilidade de um início contingente da história de vida e a liberdade ética.

Àqueles que o acusam de comprometer-se com uma ontologia de valores e com o jusnaturalismo, (por exemplo, Fenton e Dall’Agnol), <sup>115</sup> Habermas diz que sua estratégia argumentativa “não parte da suposição de que a tecnicização da ‘natureza interna’ representa algo como uma transgressão de limites naturais. A crítica é válida independentemente da ideia de uma ordem jusnaturalista ou ontológica que poderia ser transgredida”. <sup>116</sup> Para Habermas, a força do argumento surge da impossibilidade de suposição do consenso contrafactual.

Em resposta às objeções centradas na dificuldade em definir a noção de doença e saúde, elementos centrais para a identificação dos casos em que o consenso contrafactual é possível ou não, Habermas

---

<sup>113</sup> Este texto foi publicado como *Posfácio* à tradução brasileira do livro *Die Zukunft der menschlichen Natur*, mas originalmente foi publicado em alemão na *Deutsch Schrifts für Philosophie 50*. A edição da Suhrkamp de 2002 já possui o Posfácio.

<sup>114</sup> HABERMAS, J. RE, 2002, p.292.

<sup>115</sup> Estas objeções serão expostas mais adiante no presente escrito.

<sup>116</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.118. Kersting também sustenta que o argumento habermasiano contra a eugenia liberal depende de uma ontologia de valores ou da noção de natureza, mas antes assume o caráter de um argumento ético transcendental. KERSTING, W. Eugenia Liberal. In: *Liberdade e Liberalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, p.94.

sustenta que a estratégia por ele adotada neste particular é uma “ideia reguladora”, segundo a qual, “todas as intervenções terapêuticas, inclusive as realizadas no período pré-natal, precisam passar a depender de um consenso das possíveis pessoas envolvidas, a ser suposto pelo menos de forma contrafactual”.<sup>117</sup> Desse modo, “somente em relação à negação do mal maior é que podemos esperar um amplo consenso no âmbito das orientações axiológicas”.<sup>118</sup>

Em resposta à suposta falta de clareza a respeito do motivo do caráter moralmente problemático do DGPI e da pesquisa com células tronco embrionárias, ele revela que tais práticas antecipam a eugenia liberal, pois “o limite de tolerância daquilo que inicialmente é considerado ‘normal’, com base nos efeitos cumulativos do costume, passará paulatinamente a ceder terreno a normas de saúde cada vez mais exigentes e à permissão de intervenções genéticas”.<sup>119</sup> Ou seja, o argumento assume manifestamente o caráter do argumento da ladeira escorregadia.

Habermas reconhece, na linha da objeção de Lafont, que a intervenção terapêutica pode ser questionável, pois observa que os pais precisarão carregar o peso inaudito, por razões de princípio, o de serem acusados de omissão e até mesmo serem alvos, posteriormente, de ressentimento por parte do filho, caso não desfrutem da permissão legal para usar a tecnologia para terapia.<sup>120</sup>

Em resposta à objeção que a história de vida dos indivíduos já é limitada pelo patrimônio genético natural e não apenas pelo geneticamente manipulado, Habermas retruca que faz parte de nossa autocompreensão a ‘idealização’, que somos os únicos responsáveis pela configuração ética de nossa própria vida.<sup>121</sup> O dano causado pela eugenia é à nossa autocompreensão normativa.

Habermas sustenta que a eugenia liberal “não pode ser criticada com base nessas mesmas regras,” por isso “desafia a uma avaliação da moral em seu conjunto”, na qual “diferentes concepções concorrem por si uma com as outras”.<sup>122</sup> Habermas adota o naturalismo fraco já desenvolvido anteriormente, e sustenta que nem todas as concepções

---

<sup>117</sup> HABERMAS, J. *RE*, 2002, p.292.

<sup>118</sup> *id.*, *ibid.*, p.293.

<sup>119</sup> *id.*, *ibid.*, p.292.

<sup>120</sup> *id.*, *ibid.*, p. 292-3.

<sup>121</sup> *id.*, *ibid.*, p.293.

<sup>122</sup> *id.*, *ibid.*, p.294.

éticas da espécie igualmente se harmonizam com a autocompreensão de pessoas que agem com responsabilidade moralmente. “Esse argumento não chega a ser moral, mas utiliza condições que preservam a autocompreensão moral enquanto argumento para uma autocompreensão ética da espécie que é incompatível com a otimização brutal da vida pré-pessoal”.<sup>123</sup>

Em entrevista concedida ao jornal *Zeit*,<sup>124</sup> Habermas é levado a elucidar sua posição frente à possibilidade do Congresso Alemão aprovar a pesquisa com células-tronco embrionárias provenientes de países estrangeiros, na semana que se segue a entrevista. Ademais, exigiu-se dele uma explicação em relação aos pós-humanistas, no que concerne à pesquisa com células-tronco (pois curar doenças é um objetivo moral) e ao conflito de valores subjacentes (imperativo da cura versus o preceito da inviolabilidade da pessoa humana); em relação à possibilidade de adotar uma posição nem relativista nem absolutista numa sociedade em que reina a neutralidade ideológica; à *conditio sine qua non* do crescimento natural para compreender-se como livre e igual; em relação ao determinismo genético; à possibilidade de distinguir a eugenia positiva da negativa e, finalmente, ele foi indagado sobre qual seria o papel das intuições religiosas em sua crítica à eugenia liberal.

Habermas é pontual quanto à pesquisa com células-tronco: ela gera, por um lado, um conflito normativo entre a saúde enquanto um bem coletivo e a liberdade da pesquisa; por outro lado, com o direito de proteção da vida do embrião. Contudo, mediante a instrumentalização da vida humana pré-pessoal alcançamos o que ele chama de um plano inclinado [*abschüssige Ebene*]. Isso pode ser entendido como uma referência direta ao argumento da ladeira escorregadia, cuja base é o temor da incerteza diante da ausência de critérios morais definidos para lidar com as novas situações advindas da liberação de uma prática considerada até então proibida, qual seja, o tratamento instrumental para com a vida humana antes do nascimento, no momento da decisão a respeito de quando e como reproduzir-se e sob que critérios de qualidade.

Questionado a respeito da possível conciliação entre os princípios do imperativo da cura e do preceito da inviolabilidade,

---

<sup>123</sup> id., *ibid.*,

<sup>124</sup> HABERMAS, J. Auf schiefer Ebene. *Zeit*, 05/2002. Disponível em: [http://www.zeit.de/2002/200205\\_habermas.xml](http://www.zeit.de/2002/200205_habermas.xml).

Habermas afirma compartilhar a opinião que nenhuma concepção de proteção absoluta da vida humana pré-pessoal é viável em função da ausência de qualquer descrição ideologicamente neutra. Daí, sem cair nem no relativismo nem no absolutismo, Habermas advoga uma proteção gradual da vida humana pré-pessoal.

O suposto comprometimento com o determinismo genético é recusado pelo filósofo, declarando ser um ponto fulcral de reflexão a concretização das intenções dos pais e a consequente responsabilidade compartilhada. Caso a determinação genética não vá tão longe, diz ele, tanto melhor, porquanto é muito improvável que as intervenções eugênicas obteriam aceitação.

Há uma dificuldade de traçar a distinção entre eugenia positiva e negativa, que se estende ao estabelecimento de definições de normalidade no plano orgânico. No entanto, para ele, a noção de consentimento presumido é aplicável apenas nas intervenções preventivas. Em um caso, uma atitude clínica; no outro, um tipo de instrumentalização. Mas, quais as consequências negativas dessa instrumentalização que estão contidas muito mais na atitude do que nos efeitos? As consequências negativas estão na ameaça aos fundamentos filosóficos da responsabilidade.

Em *A sketch of L'avenir de la nature humaine (SNH)*, Habermas ressalta não ser nem biólogo nem especialista em bioética e que seu interesse concentra-se no aspecto filosófico da questão.<sup>125</sup> A ‘normatividade’ relaciona-se com a consciência implícita em nossas atividades e pensamentos cotidianos, é ser capaz de tomar iniciativa, ser capaz de posicionar-se com um ‘sim’ ou ‘não’ às reivindicações dos outros, ser capaz de oferecer justificações, enfim, “tacitamente nos consideramos como os autores de uma vida por escolha própria, que somos considerados responsáveis pelo que fazemos e dizemos”, ou seja, autoria e responsabilidade.<sup>126</sup>

Habermas aponta para árdua tarefa de substituição, em função da natureza performativa destas, dessa consciência de autoria e responsabilidade embebida em nossas formas estruturadas de vida por uma autodescrição determinista sugerida pela visão científica de mundo. Ele parece estar claramente preocupado em responder a objeção do determinismo genético, com a qual ele estaria comprometido, ao

---

<sup>125</sup> HABERMAS, J. *SNH*, 2003, p.155.

<sup>126</sup> id., *ibid.*

sustentar a limitação da liberdade ética da pessoa geneticamente manipulada. Com efeito, ele se opõe ao determinismo genético enquanto uma posição sustentável em si mesma, uma vez que é equivocada enquanto posição metafísica.<sup>127</sup>

Outra preocupação sua é o caráter hipotético do argumento. Ele se detém nos prós e contras do mesmo: 1) dificuldade de prever o curso e o resultado da pesquisa; 2) muito do que foi mera fantasia e ficção científica no passado, hoje é realidade e o progresso técnico e científico nas pesquisas genéticas de longe já superou o progresso no debate ético, a formação da opinião pública e a tomada de decisão política. 3) não é absurdo pensar que não pode ser facilmente estabelecido o limite entre terapia e aperfeiçoamento.

Habermas se exime de julgar a controvérsia biológica a respeito da regulação gênica, todavia, deixa bem claro que se genes não podem ser identificados com alguns traços fenotípicos, como apregoam as promessas da engenharia genética, então o quadro de uma eugenia liberal não seria realista. Isso evidencia o caráter hipotético das premissas do argumento.

Retomando o exemplo hipotético do adolescente que tem seu plano de vida limitado pela intervenção, assegura que de modo algum está se comprometendo com a tese metafísica do determinismo genético. O ponto fulcral de seu argumento é a percepção da pessoa afetada e o escopo de um possível uso ético da liberdade. Novamente, o cerne está no caráter não contingente do aspecto rejeitado na identidade e na escolha baseada em preferências subjetivas incapazes de receber consentimento presumido contrafactual. Nesse caso, ocorre a estranha consciência da responsabilidade compartilhada e o efeito em longo prazo desta consiste na assimetria entre as gerações.

## 2.2. A RECEPÇÃO CRÍTICA PROPRIAMENTE DITA E UMA AVALIAÇÃO

Como destaca Prusak, Habermas “está consciente da importância dos fatores ambientais em como o fenótipo é expresso”,<sup>128</sup> por isso, insiste-se nesse aspecto, a acusação que ele está comprometido

---

<sup>127</sup> id., *ibid.*

<sup>128</sup> PRUSAK, B. G. Rethinking ‘liberal eugenics’, *Hasting Center Report*, 2005, p.38.

explicitamente com o determinismo genético não se aplica.<sup>129</sup> Deve-se levar em conta que, para ele, o que importa é a impossibilidade de uma apropriação crítica e revisória no caso da intervenção genética, sobre a qual subjazem expectativas que desejam concretizar-se no fenótipo. Do contrário seria improvável que essas intervenções fossem realizadas pelos progenitores.

### 2.2.1. Fenton: Habermas como um defensor da *re-sacralização* da natureza humana

A interpretação e as críticas desenvolvidas de E. Fenton, em *Liberal Eugenics & Human Nature: Against Habermas*, provocaram reação quase imediata de alguns pensadores simpáticos à estratégia de Habermas contra a eugenia liberal. O aspecto mais questionável da interpretação e, da posterior crítica baseada nesta, consiste na classificação de Habermas como um partidário da *objeção baseada na natureza humana à tecnologia genética*, ou seja, Fenton faz uma equiparação da estratégia argumentativa habermasiana em ZMN com a de F. Fukuyama<sup>130</sup> e G. Annas<sup>131</sup> e a classificação dos três como partidários de uma re-sacralização da natureza humana.

Fenton anuncia que Habermas defende quatro argumentos, dos quais ela discorda, quais sejam: 1) a eugenia liberal ameaça a dignidade humana e os fundamentos da comunidade moral como consequência disso; 2) ela altera as relações na comunidade moral; 3) ela mina a igualdade moral; e, finalmente, 4) ela mina a liberdade individual e a autonomia.<sup>132</sup> Fenton reconhece que o tratamento que Habermas dá à eugenia liberal é mais sofisticado e detalhado do que dos outros dois. Não obstante, todos os três asseguram, segundo a autora, que a eugenia liberal ameaça a natureza humana e consideram a natureza humana como algo sagrado.

Fenton tenta mostrar que Habermas discute questões entre as quais estão em jogo “fatos e não valores”; que os referidos autores

---

<sup>129</sup> A acusação de determinismo genético e de reducionismo será devidamente tratada mais adiante no presente estudo (Parte I - Capítulo II).

<sup>130</sup> FUKUYAMA, F. How to regulate science. *Public Interest*: Winter 2002, p.146.

<sup>131</sup> Não será discutido aqui se a interpretação de Fenton desses dois pensadores é correta ou não.

<sup>132</sup> FENTON, E. *Liberal Eugenics & Human Nature. Against Habermas. Hasting Center Report*, 2006, p.36.

recorrem a “uma tanto esotérica noção de destruição” ao não deixar claro o que está sendo ameaçado pela eugenia liberal.<sup>133</sup> Ademais, ela revela que,<sup>134</sup> para Habermas, não é importante a natureza e a dignidade humana *simpliciter*, mas sim dois aspectos destas: a liberdade individual e a participação na comunidade moral. Posteriormente, Fenton afirma que “Habermas não está preocupado com santificar ou idolatrar a natureza humana, mas antes, em examinar o que esta natureza humana é e encontrar dentro dela algo que é inconsistente com o programa da eugenia liberal como um todo”, o que parece contradizer sua leitura prévia a respeito da posição de Habermas.<sup>135</sup>

Consequentemente, a principal preocupação de Habermas é, como se sustenta aqui, mostrar a contradição inerente à eugenia liberal e não proteger uma natureza humana. Esta ocupa lugar de destaque para Habermas, conforme a autora, porque envolve a autonomia e a liberdade de desenvolver a própria história de vida. Por proteger a natureza humana, o filósofo entende proteger uma forma de auto-compreensão normativa e este nexos entre ambas é resultado da ‘modernidade ter-se tornado reflexiva’.

A autora em questão<sup>136</sup> julga sedutora a estratégia argumentativa habermasiana em ZMN, em função da complexidade e número de detalhes, mas ainda prende-se a forma básica da objeção baseada na natureza humana, buscando instituir a natureza humana como intrinsecamente valiosa. Entretanto, essa interpretação é claramente equivocada, dado que em nenhum momento Habermas enuncia ou evidencia a intenção de mostrar tal tese. Outros aspectos interpretativos estão corretos, como por exemplo, quando Habermas conecta-se a noção de dignidade da vida humana (e não *human dignity* simplesmente).<sup>137</sup> Uma contestação de caráter mais geral à interpretação de Fenton, talvez a objeção de pano de fundo e mais questionável, é declarar implícita ou explicitamente – o que não é muito claro no texto – que Habermas tenta derivar conclusões normativas de fatos. Acredita-se que sua leitura de Habermas se deve a uma tentativa de identificá-lo com um defensor da sacralização da natureza humana e juntamente por isso ressalta reiteradamente que a natureza humana não tem estatuto

---

<sup>133</sup> id., ibid.

<sup>134</sup> id., ibid., p.37.

<sup>135</sup> id., ibid.

<sup>136</sup> id., ibid., p.38.

<sup>137</sup> Habermas distingue entre dignidade humana e dignidade da vida humana.

normativo. Entretanto, Habermas opõe-se claramente a qualquer tipo de estratégia argumentativa que busca derivar valores de fatos, inclusive quando aborda temas de bioética como a clonagem.<sup>138</sup>

Outra tese interpretativa bastante problemática da comentadora consiste na atribuição de uma tendência de Habermas a considerar a natureza humana como algo fixado e definível.<sup>139</sup> Essa tese é contraditória com a estratégia argumentativa habermasiana, que pressupõe que a natureza humana, entendida como a autocompreensão normativa moderna de moralidade humana, passível de ser alterada pela eugenia liberal, e que seria para pior, conforme o autor. Sua estratégia consiste numa re-afirmação das condições de nossa moralidade moderna, havendo outras. Não há clareza, para que o argumento de Habermas tenha plausibilidade, sobre a necessidade de identificar alguma concepção de natureza humana definida. É preciso lembrar que Habermas endossa a tese da lacuna entre fatos e normas, e argumentação a favor disso encontrada em seus textos menores.

B. G. Prusak e E. Malmqvist escreveram cartas à revista *Hasting Center Report* reconhecendo que Fenton reconstrói adequadamente ‘o que’ Habermas diz em ZMN, ao mesmo tempo em que criticaram por não ter identificado corretamente ‘por que’ de Habermas ter dito o que disse.<sup>140</sup> Prusak responde às objeções de Elizabeth Fenton ao texto *Die Zukunft der menschlichen Natur* de Habermas, no texto *Liberal Eugenics and Human Nature: Against Habermas*. Primeiramente, ela classifica a preocupação habermasiana com a perturbação das relações humanas, particularmente entre pais e filhos, causada pela eugenia liberal como exagerada, porque as relações atuais entre pais e filhos já são relações de desigualdade e injustiça. Prusak, contra isso, afirma que os pais já reconhecem ou, ao menos deveriam reconhecer que há limites ao seu poder. De fato, e antes de qualquer outra coisa, a preocupação de Habermas é com uma questão de princípio, como pensar no perigo do controle sobre a constituição genética, oferecendo, em virtude disso, motivos pelos quais seria sem precedentes e imprudente esta prática, principalmente porque a relação do manipulado para com seu corpo seria afetada. Fenton ignora a

---

<sup>138</sup> O anti-reducionismo de Habermas será retomado mais adiante neste capítulo.

<sup>139</sup> FENTON, E. Liberal Eugenics & Human Nature. Against Habermas. *Hasting Center Report*, 2006, p.39.

<sup>140</sup> PRUSAK, B. G. & MALMQVIST, E. & FENTON, E. Back to the Future: *Habermas's* The Future of Human Nature. (letters) *Hasting Center Report*, Março-Abril 2007, p.4-6.



‘corporeidade’ e acredita que a desigualdade e a assimetria já fazem parte da nossa comunidade moral e os seres humanos comumente as superam.

Em segundo lugar, referindo-se ao argumento da autonomia, sustenta que há uma contradição no centro da posição habermasiana. Ela baseia-se aqui no testemunho de Kurt, para quem a autonomia individual não é baseada nem no conceito de natureza humana (em geral), nem num conceito de natureza humana particular. O argumento de Fenton é confuso, porque, como ressalta Prusak, afasta-se do centro da questão: “o que é preciso considerar é que condições têm de ser satisfeitas para uma pessoa considerar-se livre no sentido de perseguir livre e autonomamente seu próprio plano de vida”.<sup>141</sup> Habermas não está comprometido com a tese reducionista de valores a fatos, como Fenton ao menos implicitamente dá a entender quando diz: “se a eugenia liberal é moralmente errada, será errada em outras bases do que sua suposta a-naturalidade”.<sup>142</sup>

Prusak recorre à noção de vontade livre de Harry Frankfurt – “o que conta no fim a favor de se uma pessoa desfruta de liberdade da vontade é se ele identifica os desejos que movem lhe como os seus próprios [desejos]”,<sup>143</sup> em outras palavras, a questão de Habermas é: “uma pessoa que foi geneticamente manipulada de modo pré-natal desfruta da vontade neste sentido?” e, mesmo que a resposta a esta não seja óbvia, fica claro que Fenton foge da questão quando acusa Habermas de reducionismo ou de tentar uma re-sacralização da natureza humana.

Esse ponto é claramente criticado por E. Malmqvist, alegando que ao “contrário do que ela acredita o projeto de Habermas neste livro não é sugerir uma análise da natureza humana, a fim de tirar conclusões normativas a respeito do aperfeiçoamento genético”.<sup>144</sup> Habermas claramente declara lealdade a uma concepção de moralidade pós-metafísica, por conseguinte, o que está em questão não é uma natureza humana fixada intrinsecamente valiosa, mas o pano de fundo

---

<sup>141</sup> PRUSAK, B. Back to the Future: Habermas’ The Future of Human Nature, *Hastings Center Report*, 2007, p.4.

<sup>142</sup> id., *ibid.*, p.6.

<sup>143</sup> id., *ibid.*, p.4.

<sup>144</sup> MALMQVIST, E. Back to the Future: Habermas’ The Future of Human Nature, *Hastings Center Report* 2007, p.5.

historicamente precário e socioculturalmente contingente da moralidade tal como ela é entendida atualmente.

Malmqvist<sup>145</sup> considera a existência de uma noção de natureza na resposta desenvolvida por Habermas como uma questão concernente às condições de tratamento igual e autônomo. Ser autônomo exige ser orientado pelas intenções e aspirações próprias e a experiência de estar em casa em seu próprio corpo, o que para Habermas implica que seja mediante processo natural. A engenharia genética inclui intenções inescapáveis e conduz a impossibilidade de ser considerado o autor indiviso de seu projeto de vida. Esses pontos traçam o núcleo da distinção entre o natural e o artificial. O argumento é certamente especulativo e aberto a várias formas de crítica, porém, nunca reducionista. Conforme Malmqvist, é preciso “observar, entretanto, que sua afirmação sobre o estar em um corpo como pré-condição da autonomia não é contingente a qualquer teoria da natureza humana, mas uma estratégia argumentativa familiar para alguns”.<sup>146</sup>

Fenton retruca que tem consciência de que Habermas rejeita explicitamente a identificação entre moralizar a natureza humana e ressacralizá-la. E também que moralizar a natureza humana como a asserção de uma autocompreensão ética da espécie essencial para nossa capacidade de considerar-se como autor das próprias histórias de vida e reconhecerem-se mutuamente como pessoas autônomas. Não obstante, ela desafia a argumentação habermasiana que não é uma sacralização da natureza humana, e aquilo que Habermas estaria considerando como afetado pela engenharia genética é uma natureza humana fixada cuja santidade segue-se do desejo de pretender defendê-la da mudança.

No entanto, a estratégia argumentativa habermasiana contra a eugenia liberal tem um aspecto ético transcendental, como salienta Kersting,<sup>147</sup> logo, a natureza humana tal como a compreendemos no sentido moderno é valiosa ou precisa ser protegida não por ser valiosa em si mesmo ou por recorrer a uma visão ontológica do mundo, mas antes por ser a única compatível com uma moral moderna, em que autonomia e liberdade são elementos essenciais.

Contra Prusak, a comentadora retorque (sobre a acusação de não ter chegado ao centro da questão de Habermas) assegurando que há “a capacidade de uma pessoa geneticamente manipulada sentir ou

---

<sup>145</sup> id., *ibid.*

<sup>146</sup> id., *ibid.*

<sup>147</sup> KERSTING, W. Eugenia Liberal. In: *Liberdade e Liberalismo*, 2005, p.94.

considerar-se livre e autônoma no sentido exigido para ela considerar-se como autora de sua própria história de vida e considerar aos outros do mesmo modo”. Para ela, a colocação de Prusak não é pertinente e entende ter apresentado vários desafios à estratégia argumentativa contra a eugenia liberal. Primeiramente, mesmo que seja admitido a ideia da corporeidade, não se segue disso que nossa autonomia será minada pela tecnologia de modo mais significativo do que o processo natural já faz. Ela cita o exemplo da posse de um sistema imunológico aperfeiçoado geneticamente em que nenhuma capacidade individual de fazer escolha livre com uma gama mais ampla é minada. Em segundo, a ênfase de Habermas na noção de manufatura enquanto um processo artificial oposto ao natural e ao convencional implica pesadamente, para ela ao menos, que há algo natural que deve ser protegido da mudança. Mediante a explicitação da fraqueza de qualquer tentativa de traçar a distinção entre natural e artificial, ela desafia a tese habermasiana que a autonomia seria minada nestes casos. No fim, ela não considera que ignorou a questão central. E, que não podemos admitir que a tecnologia genética mine as condições ou torne a realização de uma concepção de vida impossível.

Todavia, mesmo que Fenton possa ter alguma razão em sustentar um tipo de dependência do argumento habermasiano de nexos causais discutíveis entre a manipulação genética e o dano à autonomia individual, não se segue do caráter incerto donexo causal sua inexistência, ou seja, o ônus da prova tem dupla face aqui, e talvez possa se dizer que a existência denexo causal é comumente pressuposta pelos defensores dos investimentos e das pesquisas nessa área, pois se não houvernexo causal entre genes e traços fenotípicos, o problema normativo evidenciado pela crítica de Habermas não existe, porém a prática também perde com isso sua base de justificação (a promessa de curas). Não parece ser plausível sustentar que a manipulação meramente especulativa, sem alguma probabilidade de cura da pessoa humana pré-pessoal fosse de algum modo justificável, sem a suposição da existência de nexos causais.

Malmqvist a acusa de equívoco ao identificar Habermas com um proponente da objeção da natureza humana. Habermas nem assume nem se aparelha com uma teoria substantiva da natureza humana defendendo que a tecnologia mina as condições da responsabilidade e da autonomia. Contra isso, Fenton observa que Habermas faz uso freqüente de um conceito (se não de uma teoria) da natureza humana. Ela sustenta

não negar a importância da liberdade e da autoria das ações, que podem até mesmo ser aspectos essenciais de nossa humanidade, mas ela rejeita a suposição que estes aspectos da humanidade sejam minados pela tecnologia. Fenton diz que a fonte de sua preocupação com a estratégia argumentativa habermasiana consiste numa santificação implícita da natureza humana. Ele “assume que as condições da liberdade e da autonomia podem apenas ser cumpridas por nosso assim chamado processo de geração natural. Sem alguma ‘santificação dúbia’ do que é natural, não vejo nenhum fundamento para esta suposição”.<sup>148</sup> Todavia, Fenton novamente erra o alvo aqui, pois não é o caráter natural que torna a ação correta ou incorreta para Habermas, mas sim os efeitos destas intervenções na autocompreensão normativa.

### 2.2.2. Mameli: um equívoco a respeito da responsabilidade

Outra linha de objeção à estratégia habermasiana em ZMN é apresentada por Mameli, em *Reproductive cloning, genetic engineering and the autonomy of the child: the moral agent and the open future*. Mameli discorda de Habermas e de outros que sustentam que a eugenia liberal e a clonagem reprodutiva afetam a autonomia da pessoa geneticamente manipulada e que a responsabilidade pelas ações da pessoa geneticamente manipulada seja minada pela nova tecnologia. Nas suas próprias palavras: “nosso genoma tem um papel importante no desenvolvimento de nossa constituição psicológica básica [...] [mas] Ninguém é plenamente responsável por sua constituição psicológica.”<sup>149</sup> Sua crítica ao argumento de Habermas baseia-se em um raciocínio condicional: “se responsabilidade plena por nossas ações exige que sejamos completamente responsáveis por nossa constituição psicológica, então, obviamente ninguém pode ser plenamente responsável por suas ações”.<sup>150</sup> Por conseguinte, não é possível utilizar o critério, que, segundo ele, Habermas usa, quer para isentar quer para diminuir a responsabilidade das pessoas geneticamente manipuladas ou clonadas. Entretanto, ele sabe que essa não é a visão de Habermas. Para ele, o que

---

<sup>148</sup> FENTON, E. Back to the Future: Habermas’ The Future of Human Nature, *Hastings Center Report* 2007, p.6.

<sup>149</sup> MAMELI, M. Reproductive cloning, genetic engineering and the autonomy of the child: the moral agent and the open future, *Journal of Medical Ethics*, 2007, p.88.

<sup>150</sup> id., *ibid.*

Habermas está defendendo se aproximaria mais da seguinte ideia: “podemos ser plenamente responsáveis por nossas ações apenas se nossa constituição psicológica básica não é o resultado desejado da escolha de outra pessoa”,<sup>151</sup> ou seja, a contingência de nossa herança genética é *conditio sine qua non* da responsabilidade, todavia, esta posição teria um problema: o de admitir que grande parte dos aspectos psicológicos de quase todos os seres humanos é o resultado desejado de escolhas dos pais relativas ao meio. Para Mameli, um fato não pode implicar nenhuma consequência normativa. Ou seja, o fato de uma *g-person*<sup>152</sup> ter constituição psicológica parcialmente desejada pelos pais, não implica que é menos responsável do que as pessoas padrões. A única diferença é que são escolhas genéticas e não está claro por que ser genético importaria aqui.<sup>153</sup> Sendo assim, ele se volta à reconstrução da hipótese de Habermas do critério de demarcação, atribui importância a ser genético porque é uma violação da autonomia da pessoa geneticamente manipulada e particularmente por que dependências oriundas do meio são reversíveis, ao passo que as genéticas são irreversíveis. Dito de outro modo, no caso da eugenia não é possível um processo de aprendizagem revisório. Quem é geneticamente manipulado ou clonado “não têm opção senão aceitar tais efeitos e, por isso, não pode senão ver as escolhas genéticas de seus filhos como uma imposição alienadora”.<sup>154</sup>

Mameli acusa Habermas de pressupor um quadro falho do desenvolvimento psicológico, uma vez que há efeitos ambientais irreversíveis, e há efeitos genéticos reversíveis, pois “não [existe] nenhuma assimetria geral entre escolhas genéticas e do meio”.

Mameli afirma que respostas a este tipo de argumento apóiam-se na ideia de que crenças falsas não podem fornecer fundamentos morais para restringir a liberdade de outras pessoas, apesar de não se pretender adentrar nesse tipo de estratégia epistêmica. O núcleo central da objeção mameliana é a afirmação de que pessoas geneticamente manipuladas seriam agentes morais defeituosos ou não plenos participantes, seja da sua própria perspectiva seja da dos outros. O custo de recusar-se a adotar responsabilidade é muito alto, por essa razão as pessoas não iriam desejar ou escolher não ser responsáveis. A fim de

---

<sup>151</sup> id., ibid.

<sup>152</sup> Para Mameli, uma *g-person* é uma pessoa que teve seu patrimônio genético manipulado.

<sup>153</sup> MAMELI, M. Reproductive Cloning, Genetic Engineering and the Autonomy of the Child: the Moral Agent and the Open Future, *Journal of Medical Ethics* 2007, p.89.

<sup>154</sup> id., ibid., p.89.

embasar sua teoria, Mameli recorre a considerações de Dennett, empregadas em outro contexto, e as transpõe para o campo da engenharia genética. Segundo Dennett, as pessoas desejam ser sustentadas responsáveis e há sempre uma pressuposição de responsabilidade em favor da inclusão dentro da esfera dos seres que respondem pelos seus atos. Desta maneira, uma *g-people* somente teria a perder recusando a plena responsabilidade por suas ações. Enfim, a mera possibilidade de filhos desejarem isentar-se de culpa e responsabilidade pelas suas ações não é condição suficiente para não permitir os pais escolherem os genes de seus futuros filhos. Mameli parece estar defendendo haver um *non sequitur* no argumento habermasiano. E, “se apesar de tudo, algumas *g-people* ainda escolhessem auto-desvalorizar seu estatuto moral, a culpa por tal auto-desvalorização teria de ser atribuída a estas mesmas pessoas e não aos seus pais”.<sup>155</sup>

A objeção de Mameli confunde a atribuição de responsabilidade no contexto das interações humanas em geral com a do caso específico do empreendimento de um projeto de vida ou no desenvolvimento de alguma capacidade ou habilidade importante no desenvolvimento de algum projeto de vida. Habermas certamente reconhece as vantagens e desvantagens de participar da comunidade dos seres responsáveis pelas decisões tomadas. Entretanto, o ponto da intervenção eugênica é saber exatamente a quem compete à responsabilidade pela decisão a respeito do patrimônio genético que antecede ao nascimento, caso seja suposto que ela influencie de modo significativo a escolha futura de um projeto de vida.

### 2.2.3. Malmqvist: um desacordo quanto à estratégia argumentativa

Erik Malmqvist, em *Analysing our qualms about ‘designing’ future persons: Autonomy, freedom of choice, and interfering with nature*, faz notar que os conceitos de autonomia e liberdade de escolha, comumente usados para delimitar os usos moralmente aceitáveis das tecnologias reprodutivas, não são suficientes para dar conta dessas questões. Sendo assim, ele sugere uma alternativa baseada na noção de interferência na natureza baseada na crítica da tecnologia de M. Heidegger e Hans Jonas. Ele acredita que desta maneira seria mais apto

---

<sup>155</sup> id., *ibid.*.

para capturar o que há de moralmente problemático na ideia de programar futuras pessoas. Segundo ele,

Habermas imagina para nós o destino de uma pessoa aprendendo que ela foi geneticamente modificada ou selecionada e encontra-se em conflito com as intenções por trás dessa intervenção [...] o argumento de Habermas é que esta intervenção equivale a um tipo de instrumentalização da pessoa possível, que poderia no fundo colocar em perigo as relações comunicativas entre pessoas livres e iguais pressupostas pela moralidade.<sup>156</sup>

Malmqvist corretamente destaca que Habermas está preocupado com as intervenções não-terapêuticas, as aperfeiçoadoras, mas que, como ele não é contra todo tipo de aperfeiçoamento, apenas contra aqueles de caráter genético. Para sua estratégia argumentativa é de suma importância realizar duas distinções: 1) entre intervenções genéticas e do meio; 2) entre cura/prevenção de doenças e aperfeiçoamento. Todavia, frequentemente se nega peso moral a essas duas distinções, segundo Malmqvist. A estratégia habermasiana depende de tal distinção, ainda que a noção de doença seja altamente discutível filosoficamente, e, embora seja sustentável, seria preciso mostrar que ela marca uma diferença moralmente relevante.<sup>157</sup>

#### 2.2.4. Lafont: Habermas e um suposto caso de *non sequitur*

Lafont, em *Remarks on Habermas's presentation of "L'avenir de la nature humaine,"* examina apenas um aspecto da linha geral do argumento habermasiano em ZMN, sobretudo aquele aspecto que ela considera problemático. De modo geral, ela expressa sua concordância

---

<sup>156</sup> MALMQVIST, E. Analysing our qualms about 'designing' future persons: Autonomy, freedom of choice, and interfering with nature, *Medicine, health care, and philosophy*, 2007, p. 407-416.

<sup>157</sup> Não se tratará da alternativa de Malmqvist, entretanto, convém ressaltar que a estratégia habermasiana ainda é vantajosa comparada com a deste, pois não depende de pressuposições ontológicas altamente controversas como estaria implicado no apelo à noção de natureza.

quanto aos argumentos do filósofo, por exemplo, que os perigos maiores estão na ideologia subjacente ao determinismo genético naqueles que defendem o uso da tecnologia. Para ela, o determinismo genético precisa ser desmascarado como um equívoco metafísico e não há genes quer para destino humano quer para liberdade.<sup>158</sup> Ela pensa que Habermas é bem sucedido em concentrar-se no problema normativo principal da eugenia liberal, que é do da possibilidade de assumir responsabilidade pela distribuição de dotes naturais e pela gama de oportunidades dentro da qual outra pessoa é capaz de desenvolver um plano de vida racional livremente escolhido. No entanto, ela identifica um *non sequitur* no argumento habermasiano: não está justificada a passagem de um princípio completamente plausível do consentimento contrafactual (PCC) ao princípio da abstenção diante da incerteza (PAI).<sup>159</sup>

Seria preciso justificar este último para consolidar seu posicionamento. Não que o PAI seja *per se* implausível, mas ele não se segue de PCC automaticamente como Habermas dá a entender. Lafont concorda com PCC, mas ele não é capaz de discriminar adequadamente entre *eugenia positiva* e *negativa* e, portanto, não parece um argumento adequado contra a eugenia positiva, como Habermas tenta fazer. Lafont sugere a introdução de um princípio da precaução plausível (PPP), a fim de distinguir entre intervenção positiva e negativa. Para ela, a razão para não permitir a intervenção positiva poderia ser completamente diferente daquela apontada por Habermas.<sup>160</sup>

Ela reconstrói um dos aspectos centrais do argumento de Habermas do seguinte modo:

PCC – Toda intervenção genética tem de permanecer dependente de um consentimento que é ao menos atribuído de modo contrafactual àqueles possivelmente afetados por ela:

- 1) apenas em casos de sofrimento extremo;

---

<sup>158</sup> LAFONT, C. Remarks on Habermas's presentation of 'L'Avenir de la nature humaine', *Medicine and Philosophy*, 2003, p.157-8.

<sup>159</sup> id., *ibid.*, p.158.

<sup>160</sup> Dall'Agnol também sugere que a eugenia liberal poderia ser considerada errada por motivos diferentes do que os apresentados por Habermas em ZMN. Ele propõe que argumentos de justiça sejam aplicados à engenharia genética, em especial o princípio da equidade como princípio formal e o da necessidade como princípio material. DALL'AGNOL, D. O Passado da Natureza Humana?, *Revista Ethic@*, Florianópolis, p.324. Porém, ao contrário de Lafont, Dall'Agnol acusa Habermas de um comprometimento forte com o determinismo genético. Retornaremos as objeções de Dall'Agnol mais adiante nesse capítulo.



- 2) finitude da previsão humana não permite presumir consentimento no caso da eugenia positiva;

portanto,

PAI – Deve abster-se de qualquer intervenção genética além daquelas dirigidas à prevenção de sofrimento extremo (isto é, eugenia negativa).<sup>161</sup>

A base do argumento de Lafont é uma simetria apenas aparente. Ademais, “este princípio não tem nenhuma aplicação para os casos em que estamos incertos sobre o consentimento contrafactual ou dissensão daqueles afetados”.<sup>162</sup> Pode-se dizer que no aspecto lógico a objeção dela faz sentido, apesar de que Habermas se serve de uma ideia regulativa como critério de demarcação entre intervenções permitidas, mas não prescritas, e intervenções proibidas, ideia vigente ao menos nas sociedades liberais ocidentais, segundo a qual o paternalismo somente é justificado para evitar um dano.

#### 2.2.5. Kersting: Habermas tem um calcanhar de Aquiles

Kersting, em *Eugenia Liberal*, incluído em *Liberdade e Liberalismo*, pensa que o argumento habermasiano em ZMN não é convincente e, tem até mesmo um calcanhar de Aquiles consequencialista:<sup>163</sup> ele “não pode contentar-se com revelação de nexos conceituais, mas tem de indicar a existência de dependências causais [...] na experiência”. Dependências causais estas que minem a igualdade moral, restrinjam a autonomia e ameace a identidade pessoal, cuja existência no plano conceitual Habermas aceita. Habermas está comprometido, conforme o comentador, com a metáfora da autoria de nossa vida, a qual se compromete com “um otimismo auto-determinístico que não é coberto pelos fatos da vida humana”,<sup>164</sup> haja

---

<sup>161</sup> LAFONT, C. Remarks on Habermas’s presentation of ‘L’Avenir de la nature humaine’, *Medicine and Philosophy*, 2003, 158.

<sup>162</sup> id., *ibid.*

<sup>163</sup> id., *ibid.*, p.95.

<sup>164</sup> id., *ibid.*, p.96.

vista que “não possuímos uma liberdade isenta de pressupostos, não temos controle sobre os pressupostos e as circunstâncias de nossa vida”. Todavia, Kersting percebe que o ponto de Habermas não se concentra meramente no fato que a melhoria é genética, pois “toda dotação genética, também aquela proporcionada pela natureza, apresenta uma limitação, abrindo determinadas possibilidades de ação, mas excluindo outras [...] não são os efeitos limitadores da programação genética que constituem a razão da rejeição da prática da eugenia, e sim as intenções dos pais que se expressam nessa programação”,<sup>165</sup> que é “exclusivamente um incremento da autonomia dos pais”.

Kersting, na mesma linha de objeção de Lafont, indaga se é admissível supor um consentimento no caso da intervenção terapêutica e não na eugenico-demiúrgica. Para ele, há uma mudança interessante no argumento habermasiano, que chega quase a passar despercebidamente do acento para a forma de disposição de outrem (as intenções) para o conteúdo da característica modificada (restritas ou não a lógica da cura). Porém, segundo Kersting, não existem preferências eugênicas universais, nem evitações generalizáveis. Na moderna teoria do pluralismo a possibilidade de assentimento diminui quando a orientação desloca-se do *malum* para o *bonum*. Assim “a ação estatal passível de assentimento também se direciona exclusivamente ao impedimento do ruim”.<sup>166</sup> O comentador chama isso de ‘soberania agatológica dos indivíduos’ – vinculando à distinção entre o justo e o bom herdada de Kant.

Não obstante, o que incomoda Kersting é o direcionamento que Habermas dá a suas objeções: para o dano mais improvável da eugenia liberal. Ao invés de concentrar-se no aspecto que as “pessoas eugenicamente programadas” seriam “vítimas ameaçadas de perda de reconhecimento”, Habermas deveria ter notado que “essa marginalização em termos de ética da autonomia é, com certeza, bem mais improvável do que a formação de uma elite cujo desempenho estaria baseado em programação eugênica”.<sup>167</sup> Portanto, seria mais plausível precisar o surgimento de problemas relacionados com justiça

---

<sup>165</sup> id., *ibid.*, p.98.

<sup>166</sup> id., *ibid.*, p.100.

<sup>167</sup> id., *ibid.*, p.102.

social do que focar no déficit de reconhecimento das capacidades morais fundamentais da autonomia e da responsabilidade.<sup>168</sup>

Quanto à necessidade de distinguir terapia/cura, enfatizada por Kersting acima, é oportuno observar que Prusak sustenta que Habermas funda-se aqui em um ideal regulativo da prática clínica, segundo o qual é moralmente correto intervir apenas com o consentimento da pessoa concernida. Não obstante, o presente estudo tratará da noção de doença mais adiante, a fim de preencher essa lacuna da estratégia argumentativa de Habermas e oferecer subsídios a uma teoria da justiça aplicada à eugenia liberal.

#### 2.2.6. Determinismo genético, justiça material, inconsistências internas e considerações biopolíticas

Darlei Dall'Agnol está convencido de que não há argumentos válidos em ZMN que justifiquem coibir juridicamente as práticas permitidas pela engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva. Isso porque se estaria pressupondo o determinismo genético e negligenciando os fatores ambientais no desenvolvimento de traços desejáveis. Dall'Agnol aconselha a adoção de um princípio de justiça material como critério alternativo.<sup>169</sup> Ao tratar de questões bioéticas ele havia sugerido o princípio da equidade como princípio de justiça formal e a necessidade como princípio de justiça material. Dall'Agnol não ataca prioritariamente os argumentos normativos, mas sim as suposições da estratégia de Habermas em ZMN. Ele não questiona se é certo ou errado limitar a liberdade ética de uma pessoa futura, mas sim, da perspectiva externa, do observador, se um projeto de vida é geneticamente programável. Seu texto não explora em detalhes o ponto da divergência; ele acredita que a eugenia liberal não suscitará problemas de responsabilidade e imputabilidade, o que acredito que deva ser compreendido na mesma linha de objeção suscitada por Fenton e Marnett.

A objeção de Dall'Agnol concentra-se fortemente na suposição de que a estratégia argumentativa de Habermas pressupõe que um plano racional de vida seja geneticamente programável, pois somente desta

---

<sup>168</sup> Tratarei das implicações normativas no que diz respeito à justiça distributiva e a eugenia liberal em outra oportunidade (Parte III).

<sup>169</sup> DALL'AGNOL, D. O Passado da Natureza Humana? *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 3, 2005, p.321-326.

maneira a intervenção poderia limitar a liberdade ética da pessoa geneticamente programada. Mesmo reconhecendo com Kersting que o argumento de Habermas contra a eugenia liberal carece de justificação para alguns nexos causais, não é óbvio que ele sustente que um plano racional de vida possa ser plenamente programado mediante a intervenção genética. Como já enunciado mais acima, a estratégia argumentativa de Habermas possui mais de um nível de reflexão (anteriormente foram citados ao menos quatro). Um deles diz respeito à percepção da pessoa geneticamente manipulada, que pode não se sentir à vontade em casa em seu próprio corpo, caso seja alvo de uma intervenção genética aperfeiçoadora. Nesse nível ao menos o argumento de Habermas não pressupõe ou necessita de um comprometimento tão forte com o determinismo genético como a objeção de Dall'Agnol parece dar a entender.

Ainda no nível da percepção da pessoa geneticamente manipulada, em nada seria alterada a situação da atribuição de responsabilidade por tal manipulação genética, de acordo com as objeções de Dall'Agnol, Fenton, Mameli. Dall'Agnol não detalha o teor de sua objeção quanto a este ponto, porém outros críticos declaram que a pessoa geneticamente manipulada somente teria a perder caso se recusasse a assumir responsabilidade plena por suas decisões e por seu próprio projeto racional de vida, o qual supostamente fora programado por seus progenitores. Com efeito, faz parte das atribuições de um membro pleno da sociedade assumir responsabilidade pelos próprios atos e em geral isso resulta em vantagens para aqueles que fazem isso. Porém, em sociedades cujos recursos a ser investidos no treinamento e preparação das pessoas para o desenvolvimento de certas habilidades são escassos, a pressão pela concretização das intenções contidas na manipulação genética serão uma tendência e não uma exceção. E obviamente a sociedade fará de tudo para imputar a ele a responsabilidade pela concretização das mesmas, mas ele pode não querer assumir tal ônus ou buscar isentar-se de tal responsabilidade em função da co-autoria de tais planos de vida.

Já Pinzani mostra que Habermas pretende empreender um argumento de natureza eminentemente jurídica, sem conotações morais e ontológicas, particularmente no que diz respeito à dignidade da vida humana e à defesa de uma não instrumentalização da mesma pela eugenia liberal. Habermas pretendia explicitamente recorrer a uma indisponibilidade e inviolabilidade (santidade) meramente jurídica. Por

isso, a autonomia moral da qual fala Habermas em ZMN não seria a autonomia do sujeito moral kantiano, mas sim a autonomia num sentido jurídico. Contudo, segundo Pinzani,<sup>170</sup> o termo autonomia é ambíguo em ZMN, remetendo em certos momentos ao conceito de pessoa no sentido eminentemente kantiano, contradizendo sua intenção inicial de restringir-se apenas ao conceito jurídico. Outro problema apontado por Pinzani é em relação à capacidade da distinção entre eugenia positiva e negativa, se ela pode discriminar na prática, sem considerar o contexto<sup>171</sup> – sem uma definição prévia da noção de saúde e doença; os casos proibidos dos permitidos –. Também contra a capacidade de discriminação da estratégia argumentativa de Habermas em ZMN, Pinzani<sup>172</sup> pondera que se é possível considerar a eugenia positiva proibida com base no raciocínio que apenas quem tem seu patrimônio não manipulado pode se compreender como dotado de liberdade e nascido sob as mesmas condições, então a mesma proibição deveria ser estendida à eugenia negativa.

Assim como Dall’Agnoll, Pinzani indica uma via alternativa de avaliação da eugenia liberal, baseada em considerações políticas e biopolíticas. Primeiramente, com base na justiça social. A eugenia liberal poderia ocasionar uma situação de agravamento do desequilíbrio em favor das pessoas atualmente beneficiadas economicamente, com um aprofundamento da divisão social entre ricos e pobres. Pinzani, no entanto, faz uma ressalva quanto a esse argumento. Focalizar nas possíveis justças sociais advindas da liberação da eugenia liberal pode levar-nos a se ignorar as desigualdades sociais já existentes.<sup>173</sup> Por fim, Pinzani lança mão de algumas teorias biopolíticas, na linha de Michel Foucault, enfatizando o risco de controle social mediante o controle do corpo pelo mercado. Mesmo com a ausência de controle social centralizado, a eugenia liberal ainda poderia obter os mesmos efeitos de controle pela ação do mercado, que impulsionaria as pessoas a buscarem uma adequação a certos padrões.

---

<sup>170</sup> PINZANI, A. O Natural e o Artificial , *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 3, 2005, p.368.

<sup>171</sup> id., *ibid.*, p.365.

<sup>172</sup> id., *ibid.*, p.370.

<sup>173</sup> id., *ibid.*, p. 373.

### 2.3. UMA ESTRATÉGIA EMINENTEMENTE NORMATIVA: NEM REDUCIONISMO, NEM CONSTATAÇÃO DE FATOS

Um elemento comum aos diversos críticos dos argumentos de Habermas contra a eugenia liberal consiste na identificação da posição dele com algum tipo de reducionismo do normativo ao fático. Para alguns, esse comprometimento é explícito, enquanto para outros seria apenas velado ou implícito. Por causa disso, a parte final deste capítulo buscará retomar as teses de Habermas, nas conferências menores do livro *Constelação Pós-Nacional*, principalmente aquela em que ele dialoga com Dieter E. Zimmer, a fim de mostrar que Habermas não comete aquilo que Moore denominou “falácia naturalista”.

Nagel, no capítulo *Ethics without Biology* de seu livro *Mortal Questions*, tece alguns comentários acerca da especificidade da moralidade que apoiam a postura habermasiana quanto à restrição da discussão ao plano normativo. Para Nagel, a ética é uma disciplina eminentemente teórica. Explicações biológicas não podem funcionar, em função dessa especificidade, como base última de decisão acerca de questões éticas substantivas. A biologia tem algum papel a desempenhar na reflexão moral e ética, porém, não pode ser o papel de juiz, pois a especificidade da moralidade impede de extrair conclusões normativas apenas de enunciados fáticos ou físicos da biologia. Questões éticas e jurídicas substantivas exigem o emprego de argumentos normativos (que contêm “dever” como um de seus componentes) e à verificação mediante a deliberação democrática, não à verificação de fatos. Algumas discordâncias normativas podem estar baseadas em discordância acerca de fatos, mas nem toda discordância normativa tem essa base ou pode ser completamente resolvida dessa maneira.

Na segunda conferência acerca da clonagem humana, *Não é a natureza que proíbe clonar. Nós mesmos que devemos decidir (NNDD)*, Habermas critica o uso de argumentos provenientes das ciências naturais na solução de questões normativas substantivas, como é o caso da clonagem humana. Dieter E. Zimmer sustenta que devemos regular a clonagem com base na hipótese biológica de que o mecanismo de variação natural fornece vantagens adaptativas à nossa espécie. Contra esse argumento, Habermas afirma que “apenas se acrescentarmos suposições normativas obteremos uma conclusão prática autêntica a partir desse raciocínio”, ou seja, ele apela aqui uma tese conhecida na

história da filosofia, a tese humeana da impossibilidade lógica de derivar proposições normativas (contendo “dever”) apenas de enunciados acerca de fatos (contendo “é”). Habitualmente se identifica essa tese humeana com outro tipo de erro lógico identificado por Moore (1903), em seu *Principia Ethica*, a saber, a falácia naturalista. A tese mooreana sustenta que é um erro identificar ou confundir conceitos morais ou normativos com alguma propriedade física ou natural. Richard Hare (1992), em seu célebre livro *The Language of Morals*, possui um raciocínio semelhante quando afirma a impossibilidade de se derivar enunciados imperativos ou normativos apenas de enunciados indicativos. Para Hare, e ele parece correto em pensar dessa maneira, não é possível obter uma conclusão no imperativo se pelo menos uma das premissas não estiver no imperativo também; não é possível extrair conclusões imperativas apenas de premissas indicativas. Se isso fosse possível, o naturalismo na ética, que busca reduzir enunciados imperativos ou normativos a enunciados acerca de fatos, seria o caso. Mas, como faz parte da função da moralidade orientar a conduta, juízos normativos precisam conter certo sentimento de obrigatoriedade não redutível a fatos ou a enunciados sobre fatos. Contudo, o caso dos imperativos hipotéticos parece mais complexo, já que todas as premissas são enunciados indicativos e a conclusão, imperativa. Esse teria sido o tipo de estratégia utilizada por Aristóteles para superar a dificuldade de derivar conclusões imperativas de enunciados fáticos, porém Aristóteles acaba por desenvolver uma ética teleológica que pressupõe certa visão ontológica do mundo e do ser humano.

Toda a atual euforia em torno das descobertas da biologia tem inclusive suscitado tentativas de fundamentação e explicação da ética à luz da biologia; alguns chegam a sustentar uma substituição dos argumentos normativos pelos biológicos. Porém, esse tipo de fundamentação é inadequado. As considerações metaéticas feitas por Moore, Hume, Nagel entre outros, acima citadas, produziram fortes críticas a esse tipo de estratégia argumentativa. As considerações de Moore, em *Principia Ethica*, podem ser entendidas como uma crítica ardorosa a algumas estratégias de fundamentação da ética na sociobiologia. Ademais, Moore afirmou que várias concepções éticas tradicionais têm cometido a falácia naturalista. Esse erro consiste na identificação ou confusão de “bom” com propriedades naturais ou metafísicas, ou ainda na inferência baseada nesses erros. Nagel, por sua vez, asseverou que a ética tem especificidades próprias, entre elas a de

ser uma atividade humana teórica e que, por isso, não pode ser fundamentada por recurso à biologia.

Habermas – no primeiro capítulo de *A Inclusão do Outro - Uma visão genealógica do teor cognitivo da moral* – entende a moralidade e as declarações ou enunciados morais como um intuito de coordenar ações dotada de dois níveis: um nível mais imediato e um nível crítico. Regras morais operam fazendo referência a outras regras morais e não a fatos propriamente ditos; mas isso não quer dizer que a referência a fatos nunca seja relevante para moral, embora falar de moralidade não é prioritariamente falar sobre fatos do mundo, mas sim sobre as regras que orientam nossas ações e emoções. Desse modo, a moral também lida com nossas reações no que tange a sentimentos como a repulsa, a indignação, o desprezo, o ressentimento, a vergonha e a culpa.<sup>174</sup> Contudo, não seria adequado atribuir aos próprios sentimentos o estatuto de critério moral, como o faz Allan Gibbard em sua visão expressivista de normas da moralidade baseada na teoria da evolução e em hipóteses especulativas psicológicas, tentando mostrar o teor não cognitivista da moralidade. Habermas julga esse tipo de estratégia explicativa da moralidade interessante, todavia, ela não parece capaz de explicar e justificar o aspecto normativo da moralidade.<sup>175</sup> Gibbard explica apenas como a moralidade funcionaria à luz da teoria da evolução, buscando evidenciar as vantagens evolutivas dos sistemas de coordenação animal e linguisticamente infundidos. Assim, apesar de Gibbard não incorrer em princípio na falácia naturalista, não consegue desenvolver uma visão que possibilite justificar um ponto de vista moral, pois apenas descreve a moralidade e carece de premissas normativas.

O problema, porém, é que não parece haver argumentos normativos ou critérios normativos muito nítidos para tratar das questões impostas pela biotécnica. Habermas recorre à criação de uma relação de assimetria inexistente e à impossibilidade de se compreender como único autor de seu projeto de vida. Às vezes, ele se refere a um tipo de atitude instrumental para com o ser humano geneticamente manipulado (nesse caso, o clone) que é remanescente da fórmula da humanidade de Kant. Nessa perspectiva, clonar seres humanos seria moralmente questionável em função de um desrespeito à dignidade humana da pessoa clonada. Entretanto, a aplicação da dignidade ao

---

<sup>174</sup> HABERMAS, J. IO, 2002, p.12-3.

<sup>175</sup> id., *ibid.*, p.11-60.



embrião clonado já pressuporia que o embrião fosse um ser dotado de dignidade, mas isso é controverso. Por essa razão, Habermas escolheu o caminho da autocompreensão ética da espécie. O trato com a vida humana pressuposto no uso da biotécnica, na clonagem e na manipulação genética com vistas ao aperfeiçoamento, atenta contra nossa autocompreensão como pessoas livres, autônomas e responsáveis.

O filósofo parece acreditar na possibilidade de justificar normativamente, mediante argumentos negativos, não causar nenhum dano ou mal. Para ele, realizar a intervenção genética, de modo a evitar que o indivíduo, no qual o embrião se tornará, desenvolva determinada doença seria moralmente aceitável. Todavia, Habermas reconhece a variabilidade cultural dos padrões do que é considerado um mal ou um dano; inclusive faz referência ao exemplo histórico do nazismo, em que pessoas foram consideradas de raça inferior de modo a permitir sua exclusão e posterior execução nas câmaras de gás.

Na última conferência, *A pessoa clonada não seria um caso de dano ao direito civil (PCND)*, Habermas salienta seu desacordo, quanto ao tipo de argumento, com Reinhard Merkel. Merkel defende uma posição empírica sobre a clonagem humana baseada na ausência de danos e, conseqüentemente, critica a regulamentação existente na Alemanha, desde 1990, para o caso da clonagem humana. A posição de Habermas, de cunho kantiano, recorre então à autocompreensão normativa subjacente. A manipulação genética fixa condições essenciais à formação da identidade. O genoma de uma pessoa consiste em condições potencializadoras e limitadoras de características essenciais à construção de um plano de vida. Na medida em que um de nossos *peers* intervém no patrimônio genético de alguém, uma diferença se instaura em relação aos que têm o patrimônio atribuído seja ao acaso, circunscrito pela junção dos gametas dos pais, seja a uma providência divina. A diferença é a criação de uma relação interpessoal desconhecida até agora, uma relação de dependência entre programador e programado geneticamente. Há uma limitação irrevogável e assimétrica na liberdade de empreender um projeto de vida do programado.

Para Merkel, por sua vez, somente seria relevante a qualidade do genoma e não como e de que maneira ele foi obtido. A única questão indispensável é saber se o genoma possui alguma deficiência ou propensão a doenças graves e não o modo como foi obtido ou de quem foi obtido. Para Habermas, o ponto central está na autocompreensão

normativa ou ética pressuposta. Todavia, Habermas não vê nenhum problema na técnica propriamente dita, mas sim na autocompreensão e na atitude semelhante a um procedimento de fabricação. Uma das condições necessárias para a igualdade jurídica entre as pessoas seria enfraquecida com a criação de uma instância decisória e a confusão das pessoas (dotadas de dignidade) e das coisas, ou seja, um uso instrumental da pessoa humana mesmo que em estágio embrionário.

Habermas critica o argumento pragmático no sentido de que uma regulamentação da clonagem não deveria ser realizada porque não pode ser evitada em escala mundial; em algum lugar ela continuará a ser empreendida clandestinamente ou em algum lugar com legislação favorável. O uso de argumentos pragmáticos no caso da clonagem humana tem dupla face. Embora os opositores da regulamentação defendam que a clonagem humana, considerada ilegal em um lugar, seria empreendida em locais com legislação mais favorável. Dessa maneira, é correto sustentar, munindo-se de argumentos pragmáticos, que, regulando a tecnologia, a motivação para empreender esse tipo de pesquisa seria significativamente debilitada. A sociedade não daria nenhum tipo de reconhecimento a ela, já que passaria, então, a ser uma prática ilícita. A possibilidade de tais pesquisas virem a ser contempladas com um Prêmio Nobel ou terem acesso fácil a financiamento seria significativamente reduzida. Contudo, é preciso discriminar o que deveria ser permitido e o que deveria ser proibido e ainda o que deveria ficar a cargo da decisão pública, dado que está sujeito à variabilidade cultural e às visões de vida boa das pessoas.

Enfim, Habermas desdobrou diversas considerações acerca dos tipos de argumentos que podem ser utilizados ou, ao menos, que devem ser utilizados quando se está decidindo questões bioéticas. Esse tipo de reflexão moral é denominado metaética; porém, a ética também possui duas outras partes essenciais, a saber, a ética normativa e a ética aplicada, sobre as quais é preciso tecer alguns comentários, mesmo que de modo breve. A concepção de ética normativa habermasiana é uma versão dialógica do imperativo categórico de Kant.<sup>176</sup> A ética aplicada – no nosso caso, à bioética – consiste em uma aplicação a casos particulares dos princípios da ética normativa. Para fazer isso, é preciso distinguir a clonagem em tipos: a clonagem pode ser feita de organismos inteiros ou de células ou tecidos apenas; pode ser feita *in vivo*, a saber,

---

<sup>176</sup> HABERMAS, J. CMAC, 1989, p.88.

introduzindo tecidos ou células clonadas em indivíduos vivos, a fim de curar alguma doença; pode ser feita *in vitro*, constituindo a terapêutica ou a meramente reprodutiva. A clonagem terapêutica pode ajudar a lidar com a infertilidade masculina, poderia permitir a recuperação de um filho perdido e até mesmo evitar a rejeição de órgãos transplantados. No entanto, a clonagem como meio de recuperar ou substituir o filho perdido tem pressupostos equivocados, pois a constituição de um indivíduo envolve mais do que genes. Os genes ocupam um papel relevante, mas o meio ambiente e a educação não pode ser desconsiderados. Por isso, é um contra-senso sustentar a clonagem com base no benefício da recuperação de entes queridos perdidos. É preciso reconhecer, todavia, que a clonagem pode trazer vários benefícios no que concerne à rejeição de órgãos transplantados e à regeneração de órgãos doentes. Mas esse benefício justifica apenas a clonagem de células e tecidos, não a clonagem de organismos inteiros (clonagem reprodutiva). Para Habermas, a clonagem reprodutiva e não-terapêutica atenta contra a autocompreensão normativa ou ética de pessoas autônomas, livres e responsáveis. A clonagem terapêutica não-reprodutiva que visa à eliminação profilática de doenças ou que pretende evitar a rejeição de órgãos deveria ser permitida e não prescrita, porquanto a determinação do que é um mal ou um dano depende de padrões culturais.

Para finalizar, a posição habermasiana a favor da especificidade da moralidade em relação às ciências naturais é uma postura justificada por toda uma tradição da reflexão moral, particularmente da metaética, que tem discutido o estatuto epistemológico e ontológico dos conceitos normativos. A tese de Beck-Gernsheim de que somos responsáveis, mesmo que nosso patrimônio genético seja idêntico ao da pessoa de quem o nosso foi retirado, tem certa plausibilidade; contudo, ainda que ainda possamos ser considerados responsáveis sob essas circunstâncias, é inegável a criação de uma instância decisória que, de algum modo, afeta o ser humano manipulado. Há questões de natureza técnica a serem consideradas, como por exemplo, a viabilidade e os riscos de clonar um ser humano. Porém, essa seria uma discussão não estritamente normativa, apesar de que ‘risco’ tampouco seja uma noção totalmente objetiva. Há questões de justiça distributiva: uma vez que alguém foi manipulado, ele pode ter alguma desvantagem em relação a outras pessoas na distribuição de recursos sociais e econômicos em função do patrimônio genético recebido. A manipulação genética inclui a dotação

natural dentro do escopo das ações imputáveis, visto que se encontra dentro da esfera de ação dos genitores. Isso não significa que toda manipulação seja censurável, mas essa também não é posição de Habermas. Ao deixar de ser irrelevante moral e juridicamente, tendo entrado no âmbito das ações imputáveis, decidir democraticamente como lidar com cada caso da nova tecnologia parece a postura mais adequada a ser adotada. Antes de limitar o debate à verificação, supostamente objetiva, da existência de danos ao ser humano clonado, exige-se mais informação, a fim de que não se monopolize a tomada de decisão com os cientistas.

## PARTE II

Em *RE*, Jürgen Habermas ressalta a divergência de abordagens da eugenia liberal na Europa continental por um lado e nos Estados Unidos por outro. Ronald Dworkin, por exemplo, em seu livro *Sovereign Virtue* seguindo a linha de raciocínio de *Life's Dominion* parece identificar as decisões reprodutivas relativas à aplicação da biotécnica com casos de liberdade reprodutiva, e por isso Habermas sustentou que “para os colegas americanos, que pensam de modo pragmático, as novas práticas não suscitam problemas fundamentalmente novos, mas simplesmente agravam antigas questões relativas à justiça distributiva”.<sup>177</sup> Habermas discorda da compreensão de seus colegas norte-americanos, particularmente não identifica e tenta até evidenciar a diferença entre o debate a respeito de questões bioéticas tradicionais como a do aborto e a questão da eugenia liberal.

Além disso, a influência do pensamento de Kant na posição de Habermas em ZMN, como já sustentado aqui, é notável. Por causa disso, o presente trabalho realizará um exame contrastante e comparativo entre as concepções de liberdade de Habermas, Kant e Adorno com particular ênfase a liberdade tal como desenvolvida por Habermas em ZMN e Kant na *Metafísica dos Costumes (MS)*, na *Crítica da Razão Pura (CRP)*, na *Crítica da Razão Prática (CRPr)* e na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (apenas *Fundamentação*) e em Adorno na *Dialética Negativa (DN)* e em *Problems of Moral Philosophy (PMP)*. Em certa medida, a concepção de liberdade desenvolvida por Habermas em ZMN marca um afastamento da visão de Kant de liberdade, particularmente aquela que o ilustre filho de Königsberg desenvolve na *Crítica da Razão Pura*, na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão prática*, e uma aproximação com a visão de liberdade de Adorno, desenvolvida particularmente na DN e em PMP. Este estudo contrastante e comparativo tem como objetivo principal discriminar o estatuto da liberdade envolvida no debate bioético a

---

<sup>177</sup> HABERMAS, J. *RE*, 2002, p.283.

respeito da eugenia liberal assim como ressaltar em que medida Habermas ainda é um herdeiro de Kant e em que medida ainda é um herdeiro de um dos pais fundadores da Escola de Frankfurt, Theodor Adorno.

## CAPÍTULO III

### 3. A CONTROVÉRSIA COM DWORKIN: DIREITO À LIBERDADE REPRODUTIVA X DIREITO À LIBERDADE ÉTICA

Grande parte do debate bioético contemporâneo, principalmente no que diz respeito às questões do aborto e do uso de embriões humanos para pesquisa tem seu cerne na determinação de estatuto moral do feto e do embrião humano assim como na especificação dos limites da liberdade reprodutiva. As feministas, costumeiramente rotuladas pró-escolha (*pro-choice*), têm buscando mostrar que o embrião ou o feto humano é desprovido de características que possam identificá-lo com uma pessoa humana e, conseqüentemente, como portadora de todos os direitos vinculados à dignidade da pessoa; já os conservadores, rotulados pró-vida (*pro-life*), têm buscado identificar o embrião ou feto – às vezes desde a concepção ou mesmo antes dela, como no caso de pesquisa com embriões –, como dotado do estatuto de uma pessoa humana e de dignidade.

O presente capítulo pretende examinar como Ronald Dworkin lida com os avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva buscando mostrar à luz da argumentação de Habermas em ZMN, que a eugenia liberal não se enquadra no debate contemporâneo como um caso típico de liberdade reprodutiva. Ademais, pretende-se aqui elucidar que a concepção de liberdade predominante no debate contemporâneo é de cunho milliana, conforme O'Neill,<sup>178</sup> e que uma concepção de liberdade de inspiração kantiana, teria vantagens teóricas em relação a uma inspirada em *On Liberty* de Mill.

#### 3.1. RONALD DWORKIN E A EUGENIA LIBERAL: UM CASO DE LIBERDADE REPRODUTIVA

---

<sup>178</sup> O'NEILL, ATB, 2002, p.73-74.

O tema da eugenia liberal é tratado por Ronald Dworkin no capítulo 13 de seu livro *Sovereign Virtue - Playing God: Genes, Clones, and Luck (SV)*, porém, ele já havia discutido questões bioéticas tais como o aborto, a eutanásia e a liberdade individual em sua célebre obra *Life's Dominion*. A visão de moralidade política do filósofo estadunidense acaba sendo muito menos restritiva diante da biotécnica do que a do filósofo continental europeu Jürgen Habermas, em seu livro *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Dworkin classifica sua própria posição como um tipo de individualismo ético. Ele traça uma distinção entre dois tipos de valores: separados ou independentes de interesses particulares; e derivados de interesses particulares, a qual constitui um elemento essencial dessa sua concepção normativa. Dois princípios normativos também figuram no centro de seu individualismo ético.<sup>179</sup>

Segundo Dworkin, o debate acerca do aborto está relacionado com uma confusão relacionada à responsabilidade e à autoridade do Estado diante da proteção da vida humana,<sup>180</sup> e entre dois modos pelos quais as coisas podem ser valorizadas. À vida humana pode-se atribuir valor: 1) a partir da sciência com base em interesses; 2) como algo que tem valor intrínseco. Há algum direito ou interesse a ser protegido, que limite a pesquisa com embriões humanos? Dworkin nos diz que um feto somente é dotado de interesses quando possui sciência. O embrião não tem interesse que possa ser considerado um direito, que o Estado precise defender, até que adquira a sciência.

Também se costuma objetar ao exame genético pré-natal o risco de difusão do aborto. O norte-americano não concorda com as premissas dessa objeção. O aborto não é sempre errado moralmente, porque a correção ou incorreção moral depende do motivo do aborto. O aborto é moralmente incorreto quando demonstra desrespeito pelo valor intrínseco da vida humana. Dworkin cita dois casos em que o aborto

---

<sup>179</sup> “1º Princípio – é objetivamente importante que qualquer vida humana uma vez começada seja bem sucedida e não falhe e o potencial dessa vida seja realizado e não perdido e isso é válido igualmente para cada vida humana.

<sup>2º</sup> Princípio da responsabilidade – a pessoa de quem a vida é tem uma responsabilidade especial por cada vida e em virtude dessa responsabilidade especial tem um direito de tomar decisões fundamentais que definem o que é uma vida bem sucedida.” DWORKIN, R. SV, 2000, 448-9. (minha tradução)

<sup>180</sup> Segundo Dworkin, tanto os defensores quanto os opositores do aborto compartilham a visão que a vida humana possui valor intrínseco, mas discordam quanto ao que proteger esse valor significa.



demonstra respeito pela vida humana: quando, se a vida for continuada, seria frustrante para a pessoa que vive essa vida (que nascerá); e quando há boa perspectiva de que ter a criança vai trazer impacto catastrófico ao sucesso de outras vidas. Neste último caso, é a preocupação com o valor intrínseco da vida humana das outras pessoas que tem mais peso.

Logo, não cabe ao Estado intrometer-se em questões relacionadas com valores intrínsecos. A determinação do que tem e do que não tem valor intrínseco refere-se àquilo que tem ou não valor sagrado. A determinação daquilo possui esse tipo de valor cabe à esfera da liberdade de credo e religião. Numa sociedade democrática liberal, na qual Dworkin vive, não é permitido ao Estado intrometer-se em questões concernentes à vida boa das pessoas, às concepções abrangentes de bem (para usar o termo de Rawls).

Dworkin não vê nada moralmente censurável em deixar de implantar um embrião, cujo diagnóstico genético de pré-implantação apontasse a presença de um defeito genético que resultará em uma doença cujo aborto seria moralmente permitido. Se o embrião apresenta características físicas não adequadas ao padrão (como altura e sexo), sua implantação deve ser considerada um marco no caminho do moralmente permitido ao não permitido. Uma vez que o embrião foi implantado, decidir abortá-lo representa uma demonstração de desrespeito pelo valor intrínseco da vida humana, se o motivo escolhido para fazer isso, foi o sexo ou a estatura física, por exemplo.

Para Dworkin, a objeção à biotécnica (terapia gênica e clonagem) possui três bases:

- 1) Um argumento na linha da ladeira escorregadia, do fio ténue da navalha ou do efeito bola de neve, o que quer dizer que a pesquisa da biotécnica tem o risco de acarretar uma difusão inaceitável de abortos espontâneos ou um número significativo de crianças deformadas.
- 2) Referente à justiça social, essa nova tecnologia seria disponível apenas para os ricos por um longo período de tempo e poderia aumentar ainda mais a margem competitiva dos já privilegiados de berço.
- 3) Um argumento baseado em valores estéticos, ou seja, a biotécnica vai perpetuar traços desejados no momento e furtaria ao mundo da variedade.

A tese de Dworkin é que esses argumentos não são bases suficientes para interromper a pesquisa de continuar. Não existe motivo algum para temer que crianças com deformidades venham a nascer, porque, no caso da Dolly, os fetos ovinos deformados foram perdidos por aborto espontâneo. Quanto a este, o filósofo reconhece que pode ocorrer com frequência. Como não é uma questão de valor derivado ou dependente, pois o embrião não possui, no momento do aborto espontâneo, nenhum interesse, exceto o de estar livre da dor, então, não há objeção. Dworkin parece excessivamente confiante no progresso e na capacidade da ciência resolver todos os problemas técnicos que possam causar dano. Avaliar se esse otimismo é justificado ou não é digno de exame cuidadoso, não obstante, em virtude do foco desse trabalho ser outro, não trataremos desse assunto aqui.

Dworkin mesmo tendo conhecimento do risco de dano, segue apoiado em seu otimismo e nos benefícios prometidos pela nova tecnologia, fazendo pender a balança para o lado da continuação da pesquisa. Caso apliquemos seu princípio do valor intrínseco da vida humana, demonstrar-se-ia desrespeito ou desconsideração para com o valor dela se parássemos a pesquisa, que pode trazer tantos benefícios e oferecer perspectivas de tratamento para doenças, até o momento, incuráveis. Duas reflexões devem ser feitas: primeiramente, como já mencionado em outra oportunidade, a noção de dano envolve interesses e não é completamente objetiva (ou neutra axiologicamente),<sup>181</sup> segundo, a discussão do que dá valor a uma vida, não é uma questão fácil de ser respondida nas sociedades contemporâneas, embora, nesse particular, Dworkin deixa a decisão aos envolvidos.

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

---

<sup>181</sup> FELDHAUS, C. *Bioética e Biossegurança: uma análise dos pressupostos normativos da avaliação de risco*. Florianópolis, 2004.

economicamente usufruam a nova tecnologia trará benefícios diretos ou indiretos aos demais cidadãos.

De um outro ponto de vista, não há nem um tipo de valor estético em destinar algumas pessoas a uma vida desfigurada ou curta, não realizando a intervenção genética curativa ou impedindo a busca pela cura de doenças genéticas, e também não parece sustentável a afirmação que as novas tecnologias comprometerão a diversidade. Dworkin não parece acreditar num ‘determinismo genético forte’, uma vez que um genótipo idêntico nem sempre resulta em fenótipo idêntico. A influência do meio e da alimentação não pode ser desconsiderada. Se a diversidade deve ser protegida, que tipo de valor utilizar-se-á para isso? Um valor dependente baseado no interesse de todos de viver em um mundo pleno de diferenças ou um valor independente dos interesses. Dworkin não acredita que disponibilizar a engenharia genética poderia levar a uniformidade tanto alarmada pelos opositores. Ela poderia ser o resultado provável de uma eugenia estatal nos moldes do projeto nazista de uma raça ariana. Para esse filósofo, tal como para outros pensadores simpáticos a nova eugenia, remover a coerção é remover a própria coisa que torna as políticas eugênicas repugnantes.<sup>182</sup>

Ouve-se também muito a crítica sobre a possibilidade de selecionar características, entre elas o sexo, ocasionará a supremacia de um dos sexos. Tudo leva a crer que seria a do masculino dado a configuração de nossa sociedade, ainda bastante machista. Entretanto, Dworkin ressalta que a técnica de seleção de sexo já está disponível faz algum tempo e nenhuma tal tendência se difundiu. É preciso também atentar para o fato de que a preferência pelo sexo masculino ou feminino assim como por certas habilidades, é uma questão cultural de certo modo. Outra objeção, nessa linha, consiste na difusão de traços de aparência, temperamento, porte físico, gosto, entre outros. Todavia, as suposições científicas e motivacionais dessa objeção parecem problemáticas. Não se mostra crível que cada propriedade possa ser identificada com apenas um alelo. A gama de alternativas de escolha vai se ampliar com tais técnicas, e não o contrário, conforme Dworkin.<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> SANDEL, M. J. *The Case against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge: Harvard University Press, 2007, p.68.

<sup>183</sup> Essa é uma das principais divergências entre Habermas e Dworkin, contudo, é uma divergência de natureza técnica e controversa, por isso não decidida apenas com base em argumentos filosóficos.

Seria ‘brincar de Deus’ a terapia genética em células germinativas na linha de aperfeiçoamento? Há algo moralmente errado com isso? Para o filósofo, de quem tratamos aqui, é desconhecido o que a objeção em si significa. Certamente,<sup>184</sup> não se pode querer dizer que é errado, para nós seres humanos, resistir às catástrofes naturais. Para avaliar a objeção, ele realiza um exame da questão à luz da ‘estrutura geral da nossa experiência moral’ e tenta observar se a engenharia genética pode ocasionar alguma mudança nesse aspecto. Parece que a terapia gênica, na linha de aperfeiçoamento, modifica de algum modo o limite entre *natureza* e *livre arbítrio*, uma das espinhas dorsais de nossa moralidade convencional. E, uma mudança nesse nível pode perturbar as suposições básicas do que se considera como certo ou errado. Logo, a aplicação da engenharia genética, em discussão aqui, de fato causa algum prejuízo até então inusitado na história da humanidade? Na verdade, a história da humanidade já conhece episódios concernentes ao desenvolvimento científico que obrigaram os seres humanos a repensar as suposições normativas de nossa moralidade convencional. Ele cita como exemplos o Projeto Manhattan, que resultou na bomba atômica, e os aparelhos que estendem a vida do paciente, para além do que seria digno de se viver. Nesses acontecimentos, houve um momento de estabilidade moral que foi substituído por um momento de insegurança moral. De várias partes se ouviu a acusação que se estava ‘brincando de Deus’. Porém, o que há de errado em ‘brincar de Deus’, nesses casos? E no caso da terapia gênica? Dworkin diz: nada. O que a nova tecnologia evidencia é o caráter obsoleto de nossos valores. A objeção não se baseia em nenhum critério ou valor que o torne certo ou errado, mas sim, em certo temor da ‘insegurança moral’.<sup>185</sup> Um temor que nossa moral tradicional não seja capaz de lidar e delimitar o que é certo ou errado. Corre-se o risco de cair no que Dworkin chama de ‘queda livre moral’. Isso seria incorreto? Não, para o jurista filósofo norte-americano, haja vista que não está em questão nenhum valor derivado de interesse particular nem independente.<sup>186</sup>

---

<sup>184</sup> DWORKIN, R. SV, p. 443.

<sup>185</sup> id., *ibid.*, p.446.

<sup>186</sup> É admissível inferir que Dworkin se incluiria entre aqueles que consideram a objeção da ‘ladeira escorregadia’ uma pseudo-objeção, pois não possui fundamento algum que não um sentimento de medo da insegurança diante de uma possível situação de ausência de critério moral.

A crítica, que é errado ‘brincar de Deus’, recorre a um valor independente. O que significa ‘brincar de Deus’? “Qual é a diferença, no final das contas, entre inventar a penicilina e usar a engenharia genética e genes clonados para curar até mesmo as doenças mais apavoradoras que a penicilina cura? Qual é a diferença entre pôr seu filho para fazer exercícios árduos para reduzir seu peso ou aumentar sua força e alterar seus genes, enquanto um embrião, com o mesmo fim em vista?”<sup>187</sup> Dworkin afirma que responder estas questões implica um exame das consequências da biotécnica na ‘estrutura geral’ de nossa experiência moral e ética, pois a engenharia genética está modificando o limite entre ‘o que nos é dado naturalmente’ e ‘aquilo pelo que somos responsáveis’.

O autor comenta que não é a primeira vez que a ciência nos leva a modificar nossas suposições normativas. A medicina moderna modificou radicalmente a maneira a partir da qual passamos a considerar o fim e o início da vida. O aborto e a eutanásia passaram a integrar o debate moral contemporâneo de modo mais premente quando a ciência permitiu as pessoas viverem além daquilo que pode ser considerado digno de ser vivido. O diagnóstico pré-natal de doenças graves suscitou uma discussão acerca de quais casos se podem ou não impedir a continuidade da gestação. Por isso, a insegurança moral atual quanto às questões surgidas pela biotécnica seria, para Dworkin, uma situação passageira que, logo, seria substituída por outro período de estabilidade moral.

Qual seria o mérito de características escolhidas pelos pais e que não são fruto do acaso natural? Qual a relação entre comportamento de risco e a determinação genética por escolhas dos pais e que implicações normativas se pode tirar disso? Dworkin diria, nenhuma. Apenas um medo de cair numa situação de queda livre moral ou de ausência de critérios morais. A reação de oposição tem um quê de irracionalidade. Não se baseia em nenhum tipo de valor. ‘Brincar de Deus’, portanto, é fazer aquilo que o ser humano vem fazendo, desde o roubo do fogo por Prometeu. Enfim, a posição de Dworkin acerca da continuidade ou não da pesquisa é que não deve haver impedimento, caso não haja alguma evidência de dano. O único critério orientador da tomada de decisões sobre a pesquisa deve ser a análise de risco supostamente objetiva da ciência.<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> DWORKIN, R. SV, 2000, p.443.

<sup>188</sup> Todavia, em outro estudo, busquei mostrar que as análises formais de risco não são um procedimento isento de valores, e, se houver valores, é preciso torná-los evidentes e examiná-

Contra Dworkin, se pode alegar: de modo algum é evidente que as consequências normativas do direito à liberdade reprodutiva, no caso do aborto, sejam idênticas àquelas que surgem, no caso da biotécnica. Ele deveria prestar atenção na diferença considerável que existe entre o direito da mãe, novamente em se tratando do aborto, e o suposto direito de reprodução dos pais, no caso da manipulação genética, na linha de aperfeiçoamento. Concernente ao aborto, o que está em conflito é o suposto interesse do feto (lembramos que para Dworkin, este não tem interesses antes da senciência) em continuar vivo ou não sofrer dor com o direito da mãe de dispor de seu próprio corpo. No caso da engenharia genética, se alguém tiver um interesse (se houver algum a ser protegido), deve ser do indivíduo o qual o embrião geneticamente manipulado vai se tornar. É esse ponto no qual insiste Habermas ao defender que o fato do embrião não ser uma pessoa, no sentido jurídico do termo, não implica que esteja disponível ao uso do mesmo modo que uma coisa ou objeto. Um embrião não é um bem usável a bel prazer.<sup>189</sup>

Sendo assim, a posição de Dworkin se opõe radicalmente àquela desenvolvida por Habermas em ZMN, segundo a qual a eugenia liberal afeta à autocompreensão ética da espécie *homo sapiens*. A nova eugenia positiva afeta pressupostos essenciais de nossa autocompreensão normativa como seres responsáveis, livres e autônomos e institui uma relação assimétrica entre o manipulador genético e o indivíduo manipulado. A intervenção genética afetaria até mesmo a liberdade ética do indivíduo manipulado. Um argumento pós-metafísico contra a eugenia, como enfatiza Kersting,<sup>190</sup> que embora dependa da comprovação de nexos causais entre a manipulação genética e a violação da liberdade ética do indivíduo geneticamente manipulado, não aceita a liberação das práticas eugênicas ao mercado da livre concorrência, diferente do que pensa Dworkin. Para o filósofo estadunidense, a intervenção genética não afeta a liberdade ética do indivíduo manipulado, e, se afeta, o faz no sentido de uma ampliação do escopo da liberdade ética e não como uma limitação.

---

los. FELDHAUS, C. *Bioética e biossegurança: uma análise dos pressupostos normativos da avaliação de risco*. Florianópolis, 2004. (texto não publicado – Monografia de especialização em biossegurança – UFSC – sob a orientação de Darlei Dall’Agnol).

<sup>189</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.59.

<sup>190</sup> KERSTING, W. Eugenia Liberal. In: *Liberdade e Liberalismo*. Trad. Luís Marcos Sander. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p.92-93.

Mesmo que o argumento pós-metafísico, à que Habermas recorre, dependa da comprovação de nexos causais, supõe-se que a posição sustentada por ele possa ser apoiada por outros argumentos, particularmente, os baseados na justiça distributiva. Apesar disso, Dworkin defende que a eugenia positiva não é apenas permitida, mas obrigatória como uma questão de justiça, pois o primeiro princípio do individualismo ético exige a continuação da batalha contra as limitações naturais iniciadas com o Mito de Prometeu inclusive tornando a vida das pessoas das gerações futuras cada vez mais plenas de talentos e realizações. No entanto, a liberação da nova eugenia positiva, orientada apenas pelas regras do mercado, pode modificar significativamente o modo como se entende a relação entre mérito e justiça distributiva, ou, na melhor das hipóteses, pode exigir que essa relação seja repensada. É necessária uma concepção de igualdade que adote como elemento central a ideia de que pessoas não podem ser oneradas ou favorecidas em função daquilo que não escolhem. Deve-se pensar, por exemplo, na maneira como o Estado e suas instituições lidam com os efeitos das escolhas individuais sobre distribuição de renda e riqueza.<sup>191</sup> Porém, é óbvio que a posse de um patrimônio genético manipulado e aperfeiçoado poderia ampliar as vantagens competitivas dos já mais favorecidos na sociedade, como já foi revelado mais acima. Mas, se esse tipo de objeção se aplica a nova tecnologia discutida aqui, é preciso reavaliar a posição do filósofo norte-americano de que não há valores firmados em interesses envolvidos, visto que as questões de justiça distributiva envolvem esse tipo de valor.

Para Dworkin, a eugenia liberal terá efeitos à estrutura geral de nossa moral convencional e revogará o paradigma da responsabilidade da natureza vigente. Esse é um ponto no qual Habermas e Dworkin concordam, mas a concordância termina aí, pois este, como se observou anteriormente, buscou mostrar a ausência de base racional e axiológica na reação de oposição à engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva; aquele identifica violações de valores éticos e contradições entre o liberalismo e a eugenia liberal. A diferença de posições em parte se deve ao fato de “Dworkin não refletir muito, no entanto, a respeito de como a pessoa submetida à programação eugênica pode ser afetada”,<sup>192</sup> foco principal da estratégia argumentativa de Habermas.

---

<sup>191</sup> Não discutirei aqui, qual é o ponto da igualdade, se são os recursos, oportunidades, capacidades e assim por diante.

<sup>192</sup> PRUSAK, B. G. Rethinking ‘liberal eugenics’, *Hasting Center Report* 35, 2005, p.35.

### 3.2. Habermas e a liberdade ética: não é um caso de liberdade reprodutiva

O debate bioético acerca da permissibilidade ou não do uso das tecnologias reprodutivas, que ao menos em hipótese, serão futuramente disponibilizadas pela biotécnica tem se voltado principalmente ao escopo dos direitos liberais, mais especificamente das liberdades de procriação e reprodução, tendo como protagonistas os filósofos da Europa Continental, por um lado; e norte-americanos, por outro. Historicamente este direito teve sua origem nas lutas feministas por liberdade de escolha e autodeterminação concernente a quando e a como se reproduzir, também na necessidade de proteger os cidadãos de empreendimentos – por parte do Estado – de políticas de esterilização involuntária, de miscigenação, etc. Ademais, esse direito caracteriza-se por proteger verticalmente a esfera de escolhas reprodutivas livres dos cidadãos. Habermas questiona a priorização da relação vertical e a desconsideração de outra relação, a saber, a horizontal, que se estabelece entre os próprios cidadãos e que pode produzir efeitos prejudiciais de certos pretensos usos da liberdade reprodutiva, evidenciando com isso as consequências antiliberais da eugenia liberal. Essa equiparação do direito de reprodução e procriação com o uso das tecnologias reprodutivas supracitadas é, além do mais, dependente de outras equiparações controversas: entre a educação e a manipulação genética, entre a atribuição de responsabilidade em um contexto em que os dotes naturais são orientados pelo acaso e pelo destino, cujas preferências e intenções dos progenitores orientam o processo, e assim por diante. O direito à liberdade reprodutiva não é um direito incondicional, como alguns parecem sugerir ou ao menos pressupor,<sup>193</sup> porque ele pode ser limitado por outros valores ou bens.

---

<sup>193</sup> Para BUCHANAN et al., há considerações que nos conduzem a se pensar em limitações da liberdade reprodutiva, por exemplo, se houver um conflito potencial entre a liberdade reprodutiva e alguns valores sociais; se a manipulação genética pretende gerar um filho cuja existência para ele envolve demasiado sofrimento, como o caso de pais cegos que manipulam geneticamente o embrião para ter um filho cego, entre outros. Finalmente, quaisquer tipos de intervenções genéticas que de modo significativo restrinjam a gama de escolhas dos filhos seriam injustas. BUCHANAN et al, 2000, p.323-4. Em síntese, a liberdade reprodutiva pode ser limitada por exigências de igual oportunidade, pelo direito a um futuro aberto do filho e



Onora O'Neill, em *Autonomy and Trust in Bioethics*, classifica a posição de Ronald Dworkin em *Life's Dominion* entre aqueles que consideram a liberdade reprodutiva como uma forma de auto-expressão, por conseguinte, o direito à liberdade reprodutiva seria análogo ao direito à liberdade de expressão, o que permitiria significativa variabilidade de opções tal como acontece no caso da liberdade de crença e religião.<sup>194</sup> Para Dworkin, a divergência no campo da bioética, sobretudo a que trata do aborto, da eutanásia, da clonagem reprodutiva, e da eugenia liberal é resultado da divergência natural concernente ao que significa a santidade da vida. Todos concordam que a vida humana é sagrada, mas discordam quando e como essa sacralidade deve ser respeitada.

Para O'Neill, Dworkin estaria também comprometido com um conceito de liberdade ou autonomia proveniente de *On Liberty* de John Stuart Mill e não de Kant e, segundo a autora, o último seria mais adequado para lidar com os debates bioéticos contemporâneos. O conceito de autonomia oriundo de Kant está vinculado a regras universalizáveis e exige consistência ao passo que o de Mill condiciona a decisão apenas a não realização de dano a outros. Retornando à posição de Dworkin relativa à eugenia liberal e aos demais casos da bioética, é importante frisar, conforme O'Neill, que aplicar indiscriminadamente essa visão de liberdade tanto ao aborto, à eutanásia, quanto à eugenia liberal é equivocado.<sup>195</sup> No caso do primeiro, como o próprio Dworkin reconhece, até algumas semanas não há interesses envolvidos. Já O'Neill, embora não questione a existência de interesses nos casos em que o feto é dotado de consciência, aponta que

---

pela obrigação de não causar dano. Esse suposto direito a um futuro aberto para a prole, defendido primeiramente por Feinberg, e utilizado por Habermas contra a eugenia positiva, tratava da escolha relativa ao meio por parte dos pais e não de escolhas genéticas, conforme o artigo original de Feinberg. Neste, Feinberg aborda o discutido caso nos EUA *Wisconsin versus Yoder*, cuja polêmica reside no desejo dos pais de uma determinada comunidade, *amish*, de tirar seus filhos da escola com a idade de 14 anos e não com 16 como ordenava a legislação vigente. Segundo os pais, seus filhos não precisavam dos dois anos adicionais de educação para desenvolver o modo de vida da comunidade. Para Feinberg, porém, o problema nessa escolha dos pais relaciona-se com a limitação das perspectivas das crianças de realização de qualquer plano de vida diferente dos de sua comunidade. Em outras palavras, esta escolha limitaria a gama de planos de vida abertos às crianças e seria um tipo de intromissão na liberdade ética dos filhos. Um atitude anti-liberal autorizada pelo direito liberal dos pais de decidir como educar seus filhos.

<sup>194</sup> O'NEILL, O. ATB, 2002, p.55.

<sup>195</sup> id., *ibid.*, p.61.

no caso do aborto não é preciso considerar o bem-estar e o interesse da pessoa futura, pois nem mesmo se tem a intenção de se reproduzir, mas sim o contrário, deixar de. No caso da eugenia liberal, o bem-estar e o interesse da pessoa futura são relevantes, porque notadamente o objetivo é a reprodução.

Uma preocupação central de Habermas é com a atitude subjacente à intervenção genética e a ausência de respeito [*Ehrfurcht*] e consideração pela dignidade da vida humana [*Würde des menschlichen Lebens*].<sup>196</sup> Atribuindo dignidade à vida humana do embrião, ele não está retomando a antiga questão do estatuto moral do embrião. Sua abordagem assim como a concepção de justiça como equidade de Rawls parte do fato do pluralismo de concepções abrangentes de bem, o que implica a impossibilidade de resolver de uma maneira axiologicamente neutra essa questão.

Ronald Dworkin defende o uso da tecnologia baseando-se em dois princípios de sua concepção de moralidade política e também na incapacidade humana de identificar qualquer tipo de valor envolvido na reação de oposição à tecnologia. Habermas não critica veemente a tecnologia,<sup>197</sup> mas impõe restrições bem maiores aos tipos de intervenções que podem ser realizadas, ao contrário do pensador norte-americano. Embora sustentem posições antagônicas em certo sentido, Dworkin e Habermas também têm pontos em comum, dos quais serão enfatizados apenas os principais por mor da brevidade. Ambos concordam que a engenharia genética afeta a estrutura geral de nossa experiência moral. Dworkin considera isso um episódio passageiro da história de nosso progresso moral. Habermas pensa necessário proteger nossa moral convencional destes ataques. Tanto para um quanto para o outro os tipos de intervenções genéticas permitidas estão na dependência de um debate democrático, visto que noções como doença e saúde são de difícil definição e delimitação devido à variação cultural entre

---

<sup>196</sup> Ainda que o embrião não seja propriamente um destinatário de direitos, a vida pré-pessoal goza de valor em uma forma de vida eticamente constituída (HABERMAS, J. ZMN, 2001, 67). Além disso, Habermas distingue entre dignidade humana [*Menschenwürde*] e dignidade da vida humana [*Würde des menschlichen Lebens*]. *Menschenwürde* pertence a toda pessoa humana juridicamente, ao passo que o outro tipo de dignidade poderia ser atribuído até mesmo a pré-pessoa do embrião. A dignidade da vida humana precisa ser ponderada de maneira diferente da dignidade humana que é um direito, uma vez que bens [*Gütern*] e direitos [*Rechten*] são diferentes. Os direitos são ponderados de maneira fixa, ao passo que bens podem ser considerados prioritários ou não. HABERMAS, ZMN, 2001, p.68.

<sup>197</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p. 78: “Naturalmente não é a própria técnica genética, mas o modo e a extensão o problema” (minha tradução).

Estados e até mesmo dentro do Estado pelo pluralismo de concepções de bem. Todavia, Habermas considera sujeito ao debate democrático apenas as intervenções que se orientam pela *lógica da cura* [*Logik des Heilens*], ou que ao menos sejam candidatas a tal. Dworkin, por sua vez, sujeita ao livre mercado tanto as intervenções terapêuticas quanto as aperfeiçoadoras.

Tornando mais precisa a explicação do posicionamento de ambos: segundo o estadunidense, cabe aos pais apenas decidir que tipos de intervenções genéticas poderiam ser realizados, dado a inexistência da evidência de risco.<sup>198</sup> Para Habermas, certos tipos de intervenção genética tornam-se previamente indisponíveis ao arbítrio dos pais, como as intervenções que não se restringem a cura, mas adentram no campo do aperfeiçoamento.<sup>199</sup> Dworkin entende que assim como os pais têm direito de escolher quando se reproduzir e como educar seus filhos, os pais têm direito de escolher como e quando usar as tecnologias reprodutivas para estes mesmos objetivos. Selecionar geneticamente traços à luz de suas preferências em nada se diferencia da maneira habitual de reprodução e educação humana, ou seja, nenhuma nova questão vem à tona. Como Habermas parece corretamente apontar, Dworkin transfere o tipo de raciocínio desenvolvido no debate acerca do aborto para o caso do Diagnóstico Genético de Pré-implantação (DGPI) e para a engenharia genética em geral, especialmente ao aperfeiçoamento genético.<sup>200</sup> A base desse raciocínio dá a impressão de

---

<sup>198</sup> DWORKIN dá a impressão de deixar o debate refém do parecer técnico do cientista. É importante lembrar que o princípalismo na bioética, que inclui as técnicas formais de análise e avaliação de risco no princípio da beneficência - um princípio consequencialista que avalia a utilidade - defende que a noção de risco e dano não é axiologicamente neutra. Portanto, Dworkin, ao focar na ausência de risco e na capacidade de sentir dor ele está assumindo claramente uma posição consequencialista e utilitarista tanto na avaliação da nova tecnologia quanto na determinação do critério de inclusão dentro dos seres dotados de relevância moral. Habermas, por sua vez, como ressalta Lafont (LAFONT,2003.,158), foca no aspecto normativo central envolvido na eugenia liberal, a saber, a questão da responsabilidade na distribuição de talentos naturais, da gama de oportunidades dentro da qual as pessoas podem desenvolver e seguir livremente um projeto de vida.

<sup>199</sup> Há objeções contra o uso da distinção cura/aperfeiçoamento para esta finalidade, contudo, este tema não será abordado aqui. Para uma crítica do uso da distinção como critério demarcador entre certo e o errado moralmente veja RESNIK, D. The moral significance of the Therapy-Enhancement Distinction in Human Genetics. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, 2000, 9, p.365-377. Para Prusak, a distinção entre intervenção terapêutica e eugênica ocupa na abordagem de Habermas um papel meramente regulativo.

<sup>200</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p. 58: “o diagnóstico genético de pré-implantação [...] distingue-se da interrupção da gravidez em aspectos relevantes. Com a rejeição de uma gravidez indesejada, o direito da mulher à autodeterminação colide com a necessidade de

ser um paralelo entre o direito à tolerância religiosa moderno, advogado por John Locke em *A Letter concerning Toleration*, e a escolha dos pais do patrimônio genético de sua prole. Porém, o que Dworkin percebe como uma expansão da liberdade ética ('expansão material', nos termos de Habermas) e um respeito às diversas concepções de bem que marcam as sociedades contemporâneas ('pluralismo de concepções de abrangentes', para usar o jargão de Rawls) é compreendido por Habermas de outra maneira. Há um núcleo racional não explorado na reação de aversão à nova tecnologia. Logo, não é correto traçar paralelos entre a eugenia liberal e os direitos reprodutivos, o que também é sustentado por O'Neill. As mesmas intuições normativas, referentes ao aborto, não resultam nas mesmas decisões éticas, no caso da engenharia genética.<sup>201</sup> Apesar de o embrião não poder ser considerado um sujeito de direitos no sentido estrito do termo, as intervenções dirigidas a ele podem ser consideradas erradas em função da sua indisponibilidade [*Unverfügbarkeit*].

Habermas busca estabelecer umnexo entre simetria nas relações humanas interpessoais e dignidade da vida humana, a fim de driblar o problema da determinação do estatuto do embrião.<sup>202</sup> A tradição liberal clássica baseada em Locke ignora o efeito horizontal, entre os próprios destinatários, dos direitos fundamentais<sup>203</sup> e privilegia a relação vertical do Estado para com os cidadãos. Habermas procura pôr em evidência a contradição inerente na visão liberal no que diz respeito a esta questão bioética. Os liberais estão demasiado interessados em defender a liberdade ética dos pais como se apenas ela estivesse em jogo, ignorando, dessa forma, a liberdade ética dos seres humanos manipulados. É o que vai declarar Prusak em relação à posição do estadunidense, ele "não reflete muito sobre como a pessoa submetida à programação eugênica pode ser afetada".<sup>204</sup>

---

proteção do embrião. No outro caso, a proteção da vida do feto [*der Lebensschutz des Ungeborenen*] entra em conflito com as considerações dos pais, que, ponderando a questão como se [o filho] fosse um bem material, desejam ter o filho, mas recusam a implantação caso o embrião não corresponda a determinados padrões de saúde." (nossa tradução).

<sup>201</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.57: "Mas os pretensos paralelos enganam. No que diz respeito à atual questão da admissibilidade do DGPI, das mesmas convicções normativas não surgem as mesmas tomadas de partido que na questão do aborto." (nossa tradução).

<sup>202</sup> id., *ibid.*, p.62.

<sup>203</sup> HABERMAS, J. RE, 2002, p.284.

<sup>204</sup> PRUSAK, B. G. Rethinking 'liberal eugenics', *Hasting Center Report* 35, 2005, p.35. (tradução minha)

A liberdade reprodutiva pode sofrer restrições e, por isso, exige ponderação com outros valores. É errôneo “pensar que o prejuízo a ser impedido é um prejuízo apenas ao feto [...] o prejuízo a ser impedido é um prejuízo que alcançará a criança em que o feto se tornará mais tarde”.<sup>205</sup> Por esta razão, é concebível supor que Dworkin tem comprometimentos com o utilitarismo que merecem escrutínio. A liberdade à que recorre o estadunidense ao tratar da eugenia é eminentemente milliana e não kantiana, ou seja, é uma liberdade caracterizada pela ausência de regras e pela única restrição da inexistência de dano a outrem como condição de aceitabilidade da prática pretensamente designada como livre. Tal noção, como Kant a compreendeu em seus escritos de filosofia prática, mas também de filosofia teórica, é orientada por regras e preza pela autodeterminação e não apenas pela inexistência de impedimentos ou danos a outrem.

Onora O’NEILL, em *Autonomy and Trust in Bioethics(ATB)*,<sup>206</sup> mostra que grande parte dos que defendem as técnicas de reprodução assistida, possibilitadas pelos avanços no campo da engenharia genética, estão comprometidos com um conceito de autonomia que é tanto implausível quanto inflacionado. O’Neill refere-se diretamente a Dworkin, que teria equiparado a liberdade reprodutiva com a liberdade de expressão e religião protegidas pela primeira emenda à Constituição americana.<sup>207</sup> Não obstante, O’Neill considera essa metamorfose do direito de escolher em autonomia reprodutiva como não convincente.<sup>208</sup> A liberdade reprodutiva não se segue da liberdade de expressão, por conseguinte, tal argumento comete um gritante *non sequitur*. Existe uma diferença significativa entre defender o aborto com base na liberdade de escolha, visto não se ter como objetivo a reprodução, e defender uma discricionariedade dos pais nos tipos de filhos que pretendem ter, com base na liberdade de escolha. Num caso o filho nascerá, no outro não. Num caso, então, os interesses do filho importam, no outro, não. Essa diferença é significativa quando se está refletindo acerca da eugenia liberal. A reprodução não é um projeto individual.<sup>209</sup> O’Neill deseja reabilitar uma concepção de autonomia de cunho kantiano para lidar

---

<sup>205</sup> BUCHANAN et al., *FCTC*, p. 228.

<sup>206</sup> O’NEILL, O. *ATB*, 2002, p.58.

<sup>207</sup> id., *ibid.*, p.60.

<sup>208</sup> id., *ibid.*, p.61.

<sup>209</sup> id., *ibid.*, p.65.

com as questões normativas no campo da bioética.<sup>210</sup> A autonomia como um conceito não relacional, não graduado; não como uma forma de auto-expressão, mas como uma questão de agir segundo certos princípios e obrigações que cumprem determinadas condições, principalmente aquelas que poderiam ser adotados por todos os outros.<sup>211</sup> A ênfase desse conceito em Kant é na legislação universal e não no eu, como as abordagens bioéticas costumam fazer.

Seguindo a via trilhada por Dworkin, que busca identificar valores envolvidos no debate a respeito da eugenia liberal, embora ele não identifique nenhum, poder-se-ia ir mais longe nessa linha de crítica afirmando que, na discussão atual a respeito da eugenia liberal há outros tipos de valores envolvidos que não podem ser restritos a perspectiva ética utilitarista. Pode haver interesses de outra ordem do que apenas evitar o sofrimento seja físico, seja psíquico.<sup>212</sup> Ele entende que como um feto não é dotado de sistema nervoso desenvolvido até determinada fase da gestação, então não é um ser consciente e, sendo assim, é incapaz de ter qualquer interesse dele mesmo. Entretanto, mesmo que o embrião não tenha interesses utilitaristas, como Dworkin advoga, ele pode ter interesses de outra ordem. Por exemplo, um interesse por parte da pessoa (que sofreu uma intervenção genética no estágio embrionário) de não ter uma esfera de liberdade de ação ética restrita. Caso o determinismo genético seja falso, e Habermas de maneira nenhuma diz que seja verdadeiro,<sup>213</sup> como alguns insinuam, ainda assim se pode sustentar que restam algumas limitações às liberdades éticas dos seres

---

<sup>210</sup> id., *ibid.*, p.74.

<sup>211</sup> id., *ibid.*, p.83-5.

<sup>212</sup> Naturalmente, a posição dworkiana contempla outros tipos de interesses em outras questões, contudo, ele ignora que possa haver outros tipos no que diz respeito ao tema discutido aqui. Além disso, o raciocínio de Dworkin parece seguir a seguinte estrutura: não há valores envolvidos e não há risco de dano ao embrião, logo, os pais têm direito a decidir (com base em sua liberdade reprodutiva) que tipos de filhos vão ter. Porém, há uma tensão mal explicada, uma vez que não está claro porque os pais têm direito de escolher. Se por inexistir valores envolvidos, ou se por remeter a valores sagrados ou intrínsecos, ou ainda por ambos. Se a primeira hipótese é verdadeira há menos a objetar, pois alguém não pode ser impedido de fazer algo em virtude de sua ação não cometer dano algum, logo, estaria justificado esta posição; se a segunda hipótese, então precisaria ser mostrada que é um caso de valor intrínseco e que todos os casos de valor intrínseco são semelhantes à divergência de crença e credo; se a terceira for correta, há até uma contradição, pois não estaria envolvido nenhum tipo de valor e estaria envolvido valor intrínseco e por isso cabe aos pais decidir. Se os casos de engenharia genética discutidos aqui se assemelham com os casos de aborto permitidos por Dworkin, então, a terceira hipótese parece ser correta e ele incorreria em um tipo de contradição.

<sup>213</sup> HABERMAS, J. *SLNH*, 2005, p.155.

humanos manipulados. Para ilustrar basta lembrar o caso já comentado anteriormente da intervenção que visa tornar cego o feto por exclusivo desejo dos pais também cegos.<sup>214</sup>

As intervenções que procuram aumentar a habilidade para alguma atividade particular como matemática, música, esportes, etc. são mais controversas. Para Habermas, o aspecto mais relevante são as intenções dos progenitores que pretenderam vê-las concretizadas e isso, com certeza, pode apresentar casos dissonantes. É impossível saber *a priori*, ou melhor, antes do nascimento quais os tipos de características seriam aceitos ou não pela prole.

Poderíamos então incluir seres humanos e atualmente até não humanos dentro da esfera de relevância moral, ou da comunidade de seres iguais e simetricamente situados, sem que o ser seja capaz de participar diretamente do discurso prático moral, ocorrendo dessa forma, um tipo de socialização por antecipação.<sup>215</sup> Já o fazemos de maneira intuitiva em alguns casos (em relação aos fetos), pois os pais em muitas situações referem-se ao filho no útero materno como um outro. Com isso Habermas não está defendendo nenhum novo critério ou propriedade de âmbito a partir da qual classificar seres humanos como incluídos na esfera de relevância moral, mas apenas questionando a obviedade que paira sobre a noção utilitarista de capacidade de sentir dor iniciada com o desenvolvimento de um sistema nervoso. Destaca também o caráter mais complexo sobre a questão acerca da determinação do estatuto do embrião, ao mesmo tempo em que recorre a uma noção com bases intuitivas.

O ponto de Habermas é que a indisponibilidade [*Unversfügbarkeit*], um dos pontos centrais na discussão de Habermas, não se restringe apenas a quem receba o estatuto de um sujeito de direitos e de quem é dotado de dignidade humana [*Menschenwürde*].<sup>216</sup> Com a distinção entre inviolabilidade [*Unantastbarkeit*] da dignidade humana e indisponibilidade da vida humana pré-pessoal, Habermas quer ressaltar que não há agressão ao direito de uma pessoa existente, mas sim uma redução do estatuto de uma pessoa futura e um prejuízo a consciência da autonomia.<sup>217</sup> Dito de outro modo, não há uma privação

---

<sup>214</sup> Este exemplo é discutido por Dena S. Davis e também cita a seleção sexual como outro caso de intervenção limitante do direito a um futuro aberto.

<sup>215</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.66.

<sup>216</sup> id., ibid., p.59.

<sup>217</sup> HABERMAS, J. RE, 2002, p.285.

de direitos, mas insegurança no que diz respeito ao estatuto da pessoa manipulada. Habermas apela a uma reconstrução da semântica do uso do termo dignidade [*Würde*], a fim de poder incluir a vida humana pré-pessoal na esfera dos seres dotados de valor e dignos de respeito e consideração moral. A intervenção genética é discutida aqui a partir de outro viés, diferente da mera variabilidade cultural. Ela não se reduz “a esta ou àquela diferença na variedade de formas de vida cultural [...] mas a nossa autocompreensão enquanto seres da espécie”.<sup>218</sup> Significa ainda “uma redefinição de espaços, dentro dos quais a futura pessoa fará uso de sua liberdade, a fim de moldar sua própria vida ética”.<sup>219</sup>

Demonstrou-se anteriormente que os opositores de Habermas reclamam do uso que ele faria do mesmo tipo de argumento tanto contra a eugenia liberal quanto contra o uso de embriões exclusivamente para pesquisa e contra o DGPI. É problemático que esses diferentes tipos de intervenção possam ser criticados pelas mesmas razões ou pelos mesmos argumentos. Há elementos comuns e elementos díspares na argumentação dele contra essas tecnologias. Todas elas implicam um tipo de atitude instrumental para com a vida humana pré-pessoal. Todavia, o argumento da presunção de consentimento contrafactual, por exemplo, aplica-se claramente contra a eugenia liberal e não contra o uso de embriões exclusivamente para pesquisa e ao DGPI, porquanto apenas a manipulação genética baseada nesse diagnóstico pré-natal superando a lógica da cura é censurável da perspectiva de uma ética da espécie. Um argumento alternativo para os dois casos seria o da *Würde* da vida humana. Sem dúvida, em ambos os casos seria um uso instrumental de embriões, mas, no caso da pesquisa, seria um uso instrumental que precisa ser ponderado com o bem, benefício da cura ou descoberta de tratamentos para doenças graves, ao passo que no caso da escolha genética baseada no DGPI a ponderação estaria relacionada com uma atitude de gerar ‘apenas sob certas condições’ versus nenhum benefício.

Para Prusak, a posição habermasiana é plausível, pois tanto a eugenia liberal quanto a pesquisa com células-tronco e o DGPI introduzem a mesma atitude para com a vida pré-pessoal humana, a saber, uma atitude de instrumentalização e de gerar ‘apenas se’ certas condições forem satisfeitas. Acrescenta-se a isso o fato de que “a

---

<sup>218</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.72.

<sup>219</sup> HABERMAS, J. RE, 2002, p.285-286.



pesquisa com células-tronco embrionárias e o DGPI inculcariam atitudes para com a vida humana pré-pessoal que promoveriam uma transição da eugenia negativa para uma positiva”.<sup>220</sup> Essa inclusão do DGPI e da pesquisa com embriões dentro das intervenções censuráveis, do ponto de vista de uma ética da espécie, aproximam o argumento de Habermas dos *slippery slope arguments* [*argumentos da ladeira escorregadia*]. No entanto, há uma diferença flagrante entre as bases de um argumento da ladeira escorregadia e a estratégia argumentativa dele ao tratar da eugenia liberal. A última busca evidenciar o núcleo racional das atitudes aparentemente irracionais de oposição à biotécnica aplicada à medicina reprodutiva, ao passo que as primeiras têm base afetiva e emocional e nenhum núcleo racional, apenas um temor de perder o controle do que é certo e do que é errado. Fenton<sup>221</sup> inverte esta ordem de importância e declara que os argumentos na linha da ladeira escorregadia são poderosos e importantes, ao passo que argumentos de estilo habermasiano são mal-orientados. Fenton incorre neste erro de avaliação dos respectivos pesos dos argumentos, primeiramente porque ela interpreta a estratégia argumentativa habermasiana incorretamente, incluindo-o juntamente com Annas e Fukuyama, cujas objeções à eugenia caracterizada por uma re-sacralização da natureza humana nos moldes de uma ontologia de valores. Todavia, esta interpretação, como salienta Kersting,<sup>222</sup> é equivocada, pois Habermas não adota a via re-sacralização da natureza humana, nem uma ontologia de valores. O que ele faz é apresentar um argumento *sui generis*, mas que se admite, é dotado de um calcanhar-de-Aquiles consequencialista. Fenton também não compreende bem o argumento da ladeira escorregadia, caso contrário não atribuiria a esse tipo de raciocínio tal poder. Esse tipo de argumento tem bases em sentimentos como o temor da incerteza moral, por exemplo.

Para Habermas, o debate a respeito da eugenia liberal situa-se em um pólo diferente do da discussão sobre o aborto. Naquele, não está em jogo um conflito entre o direito de autodeterminação da mãe com a necessidade de proteção do embrião (ou feto). Ademais, o foco é o tipo de atitude envolvida para com a vida humana pré-pessoal do embrião,

---

<sup>220</sup> PRUSAK, B. Rethinking ‘liberal eugenics’. Hasting Center Report, 2005, 35.

<sup>221</sup> FENTON, E. Liberal Eugenics & Human Nature: against Habermas, *Hasting Center Report* 36, 2006, p.36.

<sup>222</sup> KERSTING, W. Eugenia Liberal. In: *Liberdade e Liberalismo*. Trad. Luís Marcos Sander. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p.92.

ou seja, uma atitude de ponderação da vida pré-pessoal nos moldes de um bem material, digna de existência apenas ‘sob certas condições’, quais sejam, estar de acordo com as preferências e as orientações axiológicas de terceiros. Embora enfatize a diferença entre o debate acerca do aborto e as discussões atuais sobre a eugenia liberal, Habermas reconhece que a discussão histórica sobre o aborto tem algumas coisas a ensinar. Entre as quais, encontra-se a comprovação do fracasso de qualquer tentativa de estabelecer o estatuto normativo da vida humana pré-pessoal.

Por conseguinte, a eugenia liberal não poderia ser considerada um caso de direito reprodutivo, tal como o entende Dworkin, e a própria afirmação do estadunidense sobre a inexistência de qualquer tipo de valor envolvido na intervenção é questionável. De um viés reducionista utilitarista, talvez um embrião a ser fecundado e previamente a isto, manipulado geneticamente, não tenha interesses. No entanto, de uma perspectiva mais abrangente, da qual parte Habermas, a pessoa em que o embrião se tornaria é dotada de interesses, entre os quais se encontra o de receber uma esfera de liberdade ética que torne possível o desenvolvimento de seus projetos ou planos de vida. Mesmo defensores da eugenia liberal como Buchanan e os co-autores de FCTC reconhecem e Agar também, que algumas intervenções genéticas afetam a liberdade ética dos indivíduos geneticamente manipulados. Agar distingue entre aperfeiçoamentos genéticos de capacidades que apoiam uma gama ampla de planos de vida, ao passo que outros tipos são específicos a alguns planos de vida particulares. Este último tipo, ele mesmo sustenta, é potencialmente limitador da liberdade ética da prole.

## CAPÍTULO IV

### 4. O ESTATUTO DA LIBERDADE ENVOLVIDA NA ESTRATÉGIA ARGUMENTATIVA EM ZMN: UM DIÁLOGO COM KANT E ADORNO

*Es liegt nahe, die bioethische Debatte über mögliche Folgen des technischen Eingriffs in das menschliche Genom im Licht der Dialektik der Aufklärung zu betrachten; denn darin geht es auch um Grenzen einer praktischen Verfügbarmachung der subjektiven Natur.*<sup>223</sup>

A posição habermasiana é frequentemente vinculada a filosofia kantiana, ou até mesmo considerada herdeira dela, sob vários aspectos. No entanto, a conferência sobre a eugenia liberal veio explicitar algumas diferenças entre eles. Kant, em particular na CRP, defende uma noção de liberdade transcendental, chegando até a ser acusado de se comprometer com um tipo de dualismo ontológico. Para Kant, a liberdade é um pressuposto necessário da razão para que ela possa ser pensada como prática. Na CRP, Kant tenta apenas mostrar que a liberdade não é impossível de ser pensada e consiste apenas em uma ideia regulativa e não constitutiva.<sup>224</sup> Na CRPr, Kant tenta mostrar que a validade da noção de liberdade é imanente ao prático e nesse campo tem realidade objetiva demonstrada por um *Faktum der Vernunft*.<sup>225</sup> Na *Grundlegung der Metaphisik der Sitten (MS)*, o filósofo prussiano apresenta um argumento de bi-implicação entre liberdade e moralidade.

---

<sup>223</sup> HABERMAS, J. ZNR, 2005, p.207.

<sup>224</sup> KANT, I. CRP, Trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moorburger, 1996, p.326 [A508-9/B536-7].

<sup>225</sup> No Brasil, há uma disputa entre Guido de Almeida e Zeljco Loparic a respeito da natureza do fato da razão em Kant. Loparic interpreta o fato da razão à luz de sua interpretação semântica da obra de Kant. Guido, por sua vez, discorda da interpretação de Loparic e compreende o fato da razão como resultado da consciência da lei moral para um ser racional com vontade imperfeita, como é o caso do seres humanos. O presente estudo não abordará a fundo tal tema.

Convém destacar ainda que na *Religião dentro dos limites da simples razão (RLSR)*, a concepção de liberdade claramente distinta da noção de liberdade moral com que parecia estar mais diretamente preocupado nos dois últimos textos supracitados. Esta concepção de liberdade enfatiza a necessidade da razão na determinação da eficácia causal de tudo aquilo que se inclui no termo kantiano ‘inclinação’. Esta última noção de liberdade, por sua vez, é eminentemente neutra moralmente, dado que se relaciona com a escolha livre do arbítrio do ser humano à determinação ou à causação de suas ações.<sup>226</sup>

Habermas defende, com correção, que a biotécnica está transformando algo que na filosofia de Kant era uma pressuposição transcendental em uma noção totalmente destranscendentalizada. Ela está tornando disponível [*verfügbar*] aquilo que era, até então, indisponível [*unverfügbar*]. A liberdade deixa de ser uma propriedade de ‘seres inteligíveis em um mundo nùmenico’ para tornar-se uma propriedade de seres humanos na medida em que não tem seu patrimônio genético manipulado.

Embora existam diferenças significativas entre algumas visões de Habermas e de Kant – principalmente porque Kant ainda está vinculado ao paradigma da filosofia do sujeito ao passo que aquele empreende o giro linguístico sob a influência de Wittgenstein –, é inegável no texto ZMN, a influência da filosofia de Kant no pensamento de Habermas. Ele é adepto da distinção entre justo e bom, uma distinção eminentemente kantiana<sup>227</sup> e emprega os valores da universalidade e do respeito à humanidade da pessoa humana ou da pré-pessoa no caso do embrião ao avaliar a nova tecnologia, conteúdos do critério moral de Kant, formulações do imperativo categórico. Habermas é devedor da ética kantiana quando afirma que a biotécnica, em alguns de seus usos, seria um tipo de instrumentalização, o que consistiria em um tipo de atitude para com a pré-pessoa do embrião a ser geneticamente modificado semelhante à atitude que empreendemos quando lidamos com objetos não portadores do direito de respeito e consideração, a saber, (na terminologia empregada por Kant) não dotados de ‘dignidade’ [*Würde*]. A influência de Kant também se faz presente quando em ZMN encontramos a distinção tratar ‘como um meio’ e

---

<sup>226</sup> Abordei as contribuições dessa noção moralmente neutra de liberdade à atribuição de responsabilidade moral em minha dissertação de mestrado.

<sup>227</sup> A favor disso, conta o próprio testemunho de Habermas em RE: “parto da distinção entre a teoria kantiana da justiça e a ética do ser si mesmo”. HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.9.

‘tratar apenas como um meio’. O primeiro tipo de tratamento não é necessariamente imoral, mas o segundo, uma vez que o agente não adota a perspectiva de consideração e respeito pelos fins ou intenções da outra pessoa (no caso a pessoa do embrião), mas o trata como um objeto.<sup>228</sup> E essa é a ideia central do princípio moral kantiano que “exige de cada um que renuncie à perspectiva da primeira pessoa em favor de uma perspectiva do “nós,” partilhada intersubjetivamente”.<sup>229</sup> Habermas, nessa passagem, cita a própria fórmula da humanidade kantiana na íntegra e, acredita, com base nela, na necessidade de adotar uma perspectiva inclusiva para com o embrião a ser fertilizado.

A concordância entre ambas as filosofias é perceptível também quando Habermas vincula a justificação ou não da imputabilidade das ações humanas a certa identidade ou continuidade auto-imposta pelo indivíduo. Para Kant, na *RLSR*, as ações humanas são imputáveis e, por isso, possíveis de se atribuir responsabilidade na medida em que podem ser atribuídas a um caráter inteligível de escolha de máximas. Apesar disso, a natureza do ato tem *status* diferente para os dois filósofos. Habermas chega a indicar que a biotécnica tem implicações à imputabilidade e à atribuição de responsabilidade, haja vista que a pessoa geneticamente modificada poderia ser incapaz de realizar uma ‘autocompreensão revisória’ e incluir as intenções alheias presentes na manipulação em seu ‘poder ser si mesmo’ (Kierkegaard). Por esse motivo, a disputa entre Habermas e Dworkin poderia de certa maneira ser considerada uma discussão acerca dos efeitos da biotécnica às liberdades individuais, cuja solução, em parte, depende da possibilidade ou não de harmonização entre as intenções alheias e as próprias. A possibilidade de haverem casos dissonantes leva Habermas a jogar o ônus da prova para quem defende a tecnologia além do clínico ou corretivo.<sup>230</sup>

A discussão desse ponto suscita a questão da semelhança e diferença entre a educação e a manipulação genética. Segundo Habermas, a manipulação genética não abre espaço de comunicação nos moldes de uma segunda pessoa, o que a impede de compreender-se como única autora de seu projeto de vida. Nem toda atitude instrumental é moralmente censurável, apenas aquela que trata a pessoa humana ‘apenas como um meio’. A impossibilidade de harmonizar intenções do

---

<sup>228</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, p.97.

<sup>229</sup> id., *ibid.*, p.97.

<sup>230</sup> id., *ibid.*, p.106.

que realiza a manipulação genética e do geneticamente modificado pode ser um problema não apenas à eugenia positiva, mas também para aquela que visa à correção genética. Ainda mais se supomos como o faz Habermas, que é difícil saber até mesmo se uma intervenção genética corretiva seria ou não aceitável pela pessoa manipulada.<sup>231</sup>

Habermas tratando da relação entre a estrutura discursiva da racionalidade e da liberdade, em *Verdade y Justification*, define e diferencia a liberdade:

A auto-relação prático moral do agente que atua comunicativamente exige uma atitude reflexiva em relação às próprias ações reguladas por normas, do mesmo modo que a auto-relação existencial exige uma atitude reflexiva em relação ao próprio projeto de vida no contexto de uma história individual entrelaçada com formas de vida coletivas já dadas. Que uma pessoa, nessas distintas dimensões, possa distanciar-se de si mesma e de suas manifestações é, além do mais, uma condição necessária da liberdade.<sup>232</sup>

Viu-se que ele identifica a atitude reflexiva como *conditio sine qua non* da ação livre independentemente da esfera à que ela se aplique. As esferas citadas por Habermas são: liberdade de reflexão (teórica), liberdade do arbítrio (pragmática), liberdade da vontade (moral) e liberdade ética (ética). Kant, por sua vez, trata do tema da liberdade da *Wille* e da *Willkür* em diversas obras, entre as quais é conveniente ressaltar a *Kritik der reinen Vernunft*, a *Kritik der praktischen Vernunft*, a *Kritik der Urtheilskraft*, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Metaphysik der Sitten* e *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Na CRP, Kant trata da liberdade no Cânon enquanto um problema de filosofia prática e no terceiro conflito transcendental como um problema cosmológico; na CRPr, Kant trata da liberdade na analítica como dotada de realidade objetiva imanente ao prático e intimamente relacionada com o *Faktum der Vernunft* ao passo que na dialética ela se torna um dos postulados da razão pura prática; na *Fundamentação*, ele trata da liberdade como co-dependente ou

---

<sup>231</sup> Esse é o ponto central da objeção de Lafont desenvolvido anteriormente (Parte I, Capítulo II).

<sup>232</sup> HABERMAS, J. VJ, 2002, 103.(nossa tradução)

recíproca com o princípio supremo da moralidade, que é o imperativo categórico; na MS, a liberdade é abordada da perspectiva político-jurídica liberal; na *RLSR*, finalmente, Kant empreende um esclarecimento e um nítido deslocamento entre dois sentidos da liberdade atribuídos respectivamente a duas faculdades volitivas ou do querer, quais sejam, a *Wille* e a *Willkür*. Liberdade como autonomia é uma propriedade da *Wille* e a liberdade como um tipo de espontaneidade prática consiste em uma propriedade da *Willkür*.

Ao versar sobre esse tema, Habermas retoma o debate entre Adorno e a filosofia prática kantiana, embora os apontamentos habermasianos a respeito da liberdade em Kant dirijam-se particularmente à concepção de liberdade kantiana desenvolvida na *CRP* e particularmente à terceira antinomia da razão pura. Ao destacar todos esses aspectos, não se pretende realizar nenhum juízo de valor a respeito das considerações habermasianas, mas apenas delimitar claramente o escopo de sua discussão.

A fim de reconstruir a visão habermasiana acerca da liberdade fixar-se-á na conferência principal de *Die Zukunft der menschlichen Natur (ZMN)* e *Zwischen Naturalismus und Religion (ZNR)*, nesse último, principalmente os capítulos 6 – *Liberdade e Determinismo (ZNR6)* e 7 – ‘*Eu mesmo sou um bocado de natureza*’ – *Adorno sobre o enlaçamento entre razão e natureza. Considerações sobre a relação entre liberdade e indisponibilidade (ZNR7)*. Em *ZMN*, Habermas deriva algumas consequências dos avanços tecnológicos no campo da engenharia genética para a questão filosófica da liberdade, se bem que ele oscila quanto ao que entende por liberdade neste texto. Em *ZNR6*, ele critica as estratégias reducionistas da liberdade da vontade discutindo os experimentos de Libet e colocando em evidência a herança epifenomenalista de tais abordagens. Ele tenta avaliar o debate da liberdade da vontade concentrando-se na correta maneira de naturalização do espírito humano. Essa questão tem implicações normativas para o debate bioético, alvo central do presente estudo, porquanto a engenharia genética implica certa compreensão da mente humana naturalista da qual Habermas discorda. Isso remete a posições críticas, anteriores dele relacionadas com a crescente dominação da razão instrumental e da técnica nas sociedades complexas contemporâneas. Tal tendência precisa ser freada ou ao menos limitada, para Habermas. A conexão entre a crítica de Habermas à eugenia liberal e sua posição anterior a respeito da ciência e da técnica, fica patente

quando este retoma o debate empreendido por Adorno com a filosofia kantiana, no qual a noção de corpo, fundamental em sua objeção à eugenia positiva, ocupa papel predominante na concepção de liberdade condicionada e encarnada na natureza adorniana. Em ZNR7, Habermas reconstitui o debate de Adorno com a filosofia kantiana no que concerne à liberdade da vontade, introduz um conceito fenomenológico de liberdade condicionada e enraizada na natureza e, por fim, retoma o debate da eugenia liberal à luz destas considerações.

A seguir, primeiramente serão expostas algumas reflexões sobre a liberdade na filosofia de Kant, sobretudo o modo como ele concebe que devemos realizar juízos de imputabilidade na solução da terceira antinomia da razão pura. Posteriormente, a discussão de Habermas sobre a liberdade quanto à eugenia liberal voltará a ser destaque.

#### 4.1. LIBERDADE E A IMPUTABILIDADE NO *OPUS* DE KANT

A fim de melhor contrastar as abordagens de Kant e Habermas a respeito da liberdade, primeiramente, ver-se-á como Kant lida com o conceito. Tanto Habermas, em *Entre Naturalismo e Religião*, quanto Adorno, em *Dialética Negativa* e *Problemas de Filosofia Moral*, discutem com a concepção de liberdade kantiana desenvolvida na *Crítica da Razão Pura*, por essa razão o presente capítulo tratará em maior pormenor da concepção de liberdade desenvolvida por Kant especialmente nesse texto, porém sem esquecer de outros.

Na terceira antinomia, Kant aborda o possível conflito de ideias transcendentais: a ideia de liberdade e a de causalidade ou necessidade natural. A liberdade é um tipo de causalidade, embora não seja segundo leis naturais, mas segundo leis da liberdade. No caso da causalidade natural, um evento está ligado com o seu precedente mediante a lei da causalidade. Já a causalidade segundo a liberdade (no sentido cosmológico) é "a faculdade de iniciar *por si mesmo* um estado, cuja causalidade, pois, não está por sua vez, segundo a lei da natureza, sob uma outra causa que a determinou quanto ao tempo".<sup>233</sup> A lei da causalidade ou a causalidade por leis naturais abrange toda a experiência ao passo que a espontaneidade ou a liberdade, conforme o resultado da dialética da razão pura, é uma ideia regulativa criada pela própria razão

---

<sup>233</sup> KANT, I. *CRP*. Trad. Valério Rodhen e Udo Baldur Moorburger, p.338. [A532-3\B560-1].



para pensar-se como prática. Kant defende uma dependência do conceito de liberdade prática à ideia transcendental, de tal modo que "a supressão da liberdade transcendental aniquilaria, concomitantemente, toda a liberdade prática".<sup>234</sup> Ou seja, um sentido de liberdade com forte viés metafísico é uma condição necessária da liberdade prática.

Ainda que seja atribuída a Kant uma concepção de liberdade transcendental caracterizada pela independência completa do empírico, alguns estudos recentes têm apontado para um papel mais ativo daquilo que Kant denominou de inclinações inclusive apontando para a existência de "certas determinações materiais que interferem na liberdade".<sup>235</sup> Entre elas a falta de propriedade limitando a liberdade política de votar, a visita aos hospitais, aos hospícios e a consideração do sofrimento dos animais como meios de promover sentimentos favoráveis à realização das ações morais.

Por liberdade, Kant entende "a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade" e esta propriedade consiste precisamente, segundo Kant, naquilo que distingue o arbítrio humano do animal. É com base nesta liberdade que Kant realiza a distinção entre os tipos de arbítrios e classifica o ser humano: o *arbitrium brutum, sensitivum et liberum*. Os seres irracionais são dotados de um *arbitrium brutum*, visto que a sensibilidade determina necessariamente o arbítrio, ou seja, nos seres irracionais os impulsos da sensibilidade são condições necessárias e suficientes para causar a ação. Suas inclinações são dotadas de eficácia causal. O arbítrio humano precisa da razão para fornecer a condição de suficiência na causação da ação. Deste modo, o ser humano contém tanto um *arbitrium sensitivum*, afetado pelos impulsos da sensibilidade, quanto um *arbitrium liberum* não necessariamente determinado pela sensibilidade.

Além disso, é importante salientar a particularidade da terceira antinomia frente às duas primeiras antinomias da *Dialética* da *CRP*. A terceira antinomia é um conflito de ideias ou conceitos (o uso do termo conceito aqui é problemático em função de que os conceitos são provenientes do entendimento e as ideias da razão) dinâmicos da razão<sup>236</sup>.

---

<sup>234</sup> KANT, I. *CRP*. Trad. Valério Rodhen e Udo Baldur Moorburger, p.339. [A532/B560-A533/B561].

<sup>235</sup> DUTRA, D. J. V. Seria a eugenia liberal miope? *Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 3, 2005, p.327.

<sup>236</sup> KANT, I. *CRP*, Trad. Valério Rodhen e Udo Baldur Moorburger, p.340. [A535/B563].

os conceitos dinâmicos da razão [...] possuem a seguinte peculiaridade: [...] não se ocupam de um objeto considerado como magnitude, mas unicamente de sua *existência*, também é possível abstrair da magnitude da série das condições, pois eles levam tão-somente em consideração a relação dinâmica da condição com o condicionado.<sup>237</sup>

A solução da terceira antinomia acontece mediante a distinção entre fenômeno e coisa em si, a qual Kant denomina idealismo transcendental. A consequência dessa solução é que a liberdade e a natureza podem ambas apresentar-se no mesmo acontecimento de "perspectivas diferentes". Logo, surge a questão: como interpretar a solução kantiana à terceira antinomia?

A tese do idealismo transcendental e a negação do realismo transcendental servem como instrumento solucionador dos conflitos em que a razão se vê enredada, mas qual o significado ou como funciona ou opera esta tese no contexto do conflito entre causalidade pela liberdade e causalidade natural? E como se aplica a tese do realismo empírico à solução da terceira antinomia e ao problema da imputabilidade moral, por exemplo? Adotarei como chave interpretativa que o significado desta solução somente fica claro quando se observa a maneira como Kant realiza juízos de imputabilidade, mesmo que a maneira como Kant faz isso se mostre não totalmente satisfatória, como bem declara Pavão, ao sustentar que nem sempre considerações empíricas são sem importância na realização de juízos de imputabilidade.<sup>238</sup>

Kant expõe, na terceira antinomia, o que considera a solução para o conflito antinômico dinâmico cosmológico. Ele pretende mostrar que a 'universalidade da lei natural da causalidade' pode ser compatibilizada com a liberdade se adotarmos uma 'perspectiva diferente' em relação ao mesmo acontecimento, porque "se os

---

<sup>237</sup> KANT, I. CRP, Trad. Valério Rodhen e Udo Baldur Moorburger, p.340. [A535-6/B563-4]. Esta peculiaridade da terceira antinomia, entretanto, pode ajudar apenas de uma perspectiva interna ao sistema kantiano, pois de modo algum é óbvio que o conflito entre liberdade e causalidade natural possa ser resolvido usando tal pressuposição de uma perspectiva externa que não aceita esta tese que os conflitos dinâmicos podem abstrair das grandezas dos objetos e relaciona-se apenas com a existência. Se esta pressuposição fosse aceita, o ônus da prova poderia ser invertido aqui, pois neste caso o opositor à compatibilidade entre liberdade e determinismo causal teria que mostrar em que ponto liberdade e necessidade opõem-se.

<sup>238</sup> PAVÃO, A. A imputabilidade moral na Crítica da Razão Pura. *Cadernos de Filosofia Alemã* 6, p. 42.

fenômenos são coisas em si, então não é possível salvar a liberdade”,<sup>239</sup> visto que, neste caso, a natureza seria a causa completa e suficiente. Porém, como os fenômenos são considerados como simples representações, pode-se, assim, considerar-se livre quanto a sua causa inteligível, embora completamente determinado nos fenômenos.

Aplicado às nossas ações e imputações, isso significa o quê? Após apresentar a necessidade da dupla perspectiva, Kant diz o seguinte: "trata-se de uma distinção que, quando exposta deste modo geral e totalmente abstrato, tem que parecer extremamente sutil e obscura, mas que se aclarará em sua aplicação".<sup>240</sup> No entanto, onde ocorre esta aplicação, que elucidaria o significado do duplo ponto de vista, à imputabilidade das ações e ao problema da vontade livre? Em outra parte do mesmo texto, Kant diz:

a fim de explicar o princípio regulativo da razão mediante um exemplo retirado de seu emprego empírico e não para confirmá-lo (pois demonstrações desse gênero são imprestáveis para afirmações transcendentais), tome-se uma ação de arbítrio [...] uma mentira maldosa mediante a qual um homem trouxe uma certa confusão à sociedade,<sup>241</sup>

Ou seja, para entender o que Kant quer dizer quando exige que consideremos nossas ações de uma perspectiva diferente de quando consideramos nossas ações enquanto eventos do mundo empírico, deve-se observar como Kant realiza juízos de imputabilidade.

No momento, é necessário compreender o significado do termo 'inteligível'. Ele se refere a uma entidade transcendente e metafísica que compromete Kant com um tipo de dualismo ontológico, ou como diz Kant diversas vezes, ele consiste apenas um ponto de vista indispensável para a razão pensar-se como prática. Em uma passagem do texto acima referido, Kant afirma que “no julgamento de ações livres só podemos chegar até a causa inteligível, mas não ir *além da mesma*; podemos conhecer que ela é livre, isto é, determinada independentemente da sensibilidade,”<sup>242</sup> mas o que Kant quer dizer com ‘ir além da mesma’? Com essa expressão, ele quer dizer que não temos o direito de formular

---

<sup>239</sup> KANT, I. CRP, Trad. Valério Rodhen e Udo Baldur Moorburger, p.340. [A536/B564].

<sup>240</sup> id., ibid., p.341. [A537/B565].

<sup>241</sup> id., ibid., p.349. [A557/B585].

<sup>242</sup> id., ibid., p.350. [A557/B585]. (grifo do autor)

questões teóricas ou conhecer algo acerca da liberdade ou acerca do modo como a causalidade inteligível opera conjuntamente com a causalidade natural. O problema, todavia, é que a concepção de ação racional kantiana parece consistir numa tentativa de explicar o *modus operandi* da liberdade e da causalidade natural, com a condição de que dependa de um ato inteligível à eficácia causal das inclinações.

Uma hipótese é que a concepção de ação kantiana desenvolvida na *CRP*, como a capacidade de agir segundo imperativos e, baseado na autoconsciência presente na apercepção, é continuamente desenvolvida em seu *opus* – com a introdução da noção de autonomia na *Fundamentação*. Essa noção compreendida como a capacidade de agir segundo a lei moral, porém, neste texto, aparece a noção de ação racional ou vontade, entendida como agir segundo a representação de leis, a qual inviabiliza qualquer identificação errônea entre ação imoral ou heteronomia com necessidade natural ou *arbitrium brutum*. Posteriormente, a introdução da distinção entre vontade (*Wille*) e arbítrio (*Willkür*) explicita melhor a presença de uma liberdade não moral, porquanto a liberdade da *Wille* e da *Willkür* contempla um uso empírico da faculdade de escolha. Finalmente, a concepção de ação na *RLSR* releva a atividade do agente racional na permissão da eficácia causal das inclinações na determinação da ação.

Kant tenta conciliar a liberdade e a causalidade natural realizando a distinção entre os dois pontos de vistas e a tese da idealidade transcendental. Não obstante, não parece muito claro como Kant pretende que tal distinção resolva o problema da vontade livre ou como concilie a liberdade com a necessidade natural.<sup>243</sup> Segundo Wood, dois pontos surgem desta discussão: a questão da espontaneidade e da liberdade de indiferença.<sup>244</sup> Mas, para esse comentador, o próprio Kant teria tentado resolver estes problemas, com a concepção de que o

---

<sup>243</sup> WOOD, A. W. Kant's Compatibilism, In: *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Londres: Cornell University Press, p.85.

<sup>244</sup> Embora se pretenda defender no presente trabalho a presença da liberdade moralmente neutra no *opus* kantiano, convém ressaltar que Kant não acredita na liberdade de indiferença. Uma liberdade de indiferença é às vezes identificada com uma ação proveniente diretamente de impulsos sensíveis, mas isso contradiz a tese da incorporação; às vezes a liberdade de indiferença é questionada por consistir num tipo de incapacidade, qual seja, o uso da *Wille* a serviço das inclinações faz um desuso da autonomia como função e capacidade própria da *Wille*. O principal problema a ser superado é como entender a liberdade como espontaneidade ou a tese da incorporação sem confundi-la com uma capacidade de agir a favor ou contra a lei moral. Este sentido de liberdade também é identificado por Kant com a liberdade da indiferença e negado.

caráter inteligível é a causa do caráter empírico e, desta maneira, o caráter empírico é o efeito de uma causalidade livre. Portanto, defendendo a causalidade empírica, Kant não estaria nos privando da liberdade entendida como espontaneidade, dado que nossas ações não seriam necessitadas sensivelmente, apesar de poderem ser explicadas desta maneira. Ainda que nossas ações sejam causalmente determinadas na ordem temporal dos fenômenos, isso não exclui a nossa liberdade da vontade, porque depende da causalidade por liberdade fornecer a eficácia causal. Essa ideia parece ser expressa também nos textos mais tardios de Kant, tais como a *RLSR*, onde ele assevera que a eficácia causal de uma inclinação, como móbil ou *Triebfeder*, depende de um ato de incorporação ou adoção deste em uma regra de ação ou uma máxima. Uma objeção que pode ser derivada da passagem de Wood diz respeito à necessidade da falsidade do determinismo causal para salvar a liberdade da nossa vontade. Para Kant o determinismo causal é um ponto de vista legítimo e necessário à atribuição de responsabilidade. A razão explícita para defender o determinismo consiste na necessidade de salvar a unidade da experiência.

Mas ainda não respondemos o que significa inteligível neste contexto. Na *CRP*,<sup>245</sup> Kant o define como "aquilo que num objeto dos sentidos não é propriamente fenômeno", o que não esclarece o termo. Sendo assim emprega-se o sentido de inteligível num contexto eminentemente prático, qual seja, o da terceira seção da *Fundamentação*. Lá, inteligível "significa apenas alguma coisa que subsiste depois de eu ter excluído dos princípios determinantes da minha vontade tudo que pertence ao mundo sensível [...] limitando esse campo e mostrando que não abrange o todo no todo, mas que fora dele há ainda algo mais; este algo mais, porém não o conheço",<sup>246</sup> se bem que pode ainda ser pensado, porquanto "o conceito é sempre possível se não se contradiz. Esta é a nota lógica da possibilidade, e por ela o seu objeto distingue-se do *nihil negativum*".<sup>247</sup> A liberdade, ainda que não conhecida, pode ser pensada sem contradição, é possível. Todavia, a

---

<sup>245</sup> KANT, I. *CRP*, Trad. Valério Rodhen e Udo Baldur Moorburger, p.341. [A538/B566].

<sup>246</sup> KANT, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70. [Ak, VI, *Grundlegung*, 461].

<sup>247</sup> KANT, I. *CRP*, Trad. Valério Rodhen e Udo Baldur Moorburger, p.370, nota. [A597/B625, nota].

prova da possibilidade não é a prova da realidade.<sup>248</sup> Na terceira antinomia, Kant afirma que defender o monopólio da causalidade natural “contradiz a si mesma em sua ilimitada universalidade, e por isso não pode ser admitida como a única causalidade”,<sup>249</sup> portanto, “uma tal causalidade tem que ser pressuposta, conquanto de modo algum concebamos como é possível”.<sup>250</sup> Ora, não é evidente que razões nós temos para adotar esta perspectiva ou considerarmo-nos como dotados de um caráter inteligível. Talvez seja possível recorrer aqui à apercepção como um argumento, visto que, já na CRP, Kant afirma que o ser racional ou o homem (como espécie) distingue-se do resto da natureza inanimada e sensivelmente condicionada por ser capaz de conhecer-se não apenas mediante a sensibilidade, como um ser causalmente determinado pelos eventos antecedentes no espaço e no tempo; também pela apercepção com determinações internas que não podem, de maneira alguma, ser incluídas nas impressões dos sentidos. Em função disso, suas ações não podem ser atribuídas à receptividade da sensibilidade.

Na CRP assim como na *Fundamentação* e na RLSR, Kant desenvolve uma concepção de ação (racional) que explica a liberdade da vontade. Na CRP, a concepção de ação kantiana ou de liberdade prática consiste na capacidade de agir segundo imperativos, sejam hipotéticos, sejam categóricos. Como diz Guido de Almeida "a liberdade prática, a liberdade do arbítrio, não é outra coisa senão o poder de agir com base em imperativos", deste modo,

o arbítrio humano é o poder de escolher aquilo que os imperativos representam como devendo ser feito. Esse poder, porém, é um poder que o homem não pode possuir sem saber que o possui, uma vez que a consciência de si está necessariamente ligada ao poder de julgar [...] por que não é possível julgar sem se saber que se está julgando.<sup>251</sup>

---

<sup>248</sup> Mesmo na *Crítica da Razão Prática*, Kant defenderá apenas a realidade prática da liberdade. A liberdade é uma ideia da razão cuja realidade objetiva é imanente ao âmbito prático da nossa razão.

<sup>249</sup> KANT, I. *CRP*, Trad. Valério Rodhen e Udo Baldur Moorburger, p.294-5. [A446\B474].

<sup>250</sup> id., *ibid.*, p.296. [A448\B476].

<sup>251</sup> ALMEIDA, G. Liberdade e Moralidade segundo Kant, *ANALYTICA*, vol 2, n. 2, 1997, p. 182-3.

Isso porque, “a sua ação de modo algum pode ser computada na receptividade da sensibilidade”,<sup>252</sup> pois o dever “expressa um tipo de necessidade e de conexão com fundamentos que não ocorre em outra parte em toda a natureza”.<sup>253</sup> Kant deriva a concepção de ação racional ou a espontaneidade de um tipo de necessidade que não é encontrada em nenhuma parte da natureza, da obrigatoriedade que se encontra nos imperativos, que não pode ser atribuída à necessidade natural. O fundamento de uma ação é um simples conceito ou representação (*Vorstellung*) e não condições naturais. O arbítrio não se refere às condições naturais, mas apenas aos efeitos nos fenômenos. O dever nos impõe uma medida e um fim e a razão cria uma ordem própria com inteira espontaneidade segundo ideias, tendo-se em conta que a “razão supõe que pode ter causalidade”.<sup>254</sup> O “dever não tem qualquer significação se tivermos apenas diante dos olhos o curso da natureza”.<sup>255</sup>

Essa concepção de ação será complementada em outras obras como a *Fundamentação*, particularmente quando Kant trata da teoria dos imperativos, da concepção de razão prática; na MS, em que Kant introduz a distinção entre *Wille* e *Willkür*; na RLSR, em que finalmente introduz uma concepção de liberdade moralmente neutra que vincula a causação dos móveis à adoção ou à incorporação de regras ou máximas.

#### 4.2. CONTRASTE ENTRE AS ABORDAGENS DE KANT E HABERMAS A PARTIR DE ZMN

Em *ZNR6*, o filósofo indica as implicações filósofos para a temática da liberdade da vontade de tentativas de explicação reducionista da liberdade da vontade e sua respectiva tese de que a liberdade da vontade constitui um tipo de auto-engano. As tentativas reducionistas não são bem sucedidas à medida que não cumprem aquilo que prometem e, ademais, naturalizar a mente ou o espírito humano é inconciliável com a auto-compreensão cotidiana (intuitiva) de sujeitos capazes de agir, o que ele evidencia-se pelo exame pragmático dessa última. Outro problema, apontado por Habermas, com as tentativas de reduzir a mente naturalisticamente é que elas não evitam as dificuldades

---

<sup>252</sup> KANT, I. *CRP*. Trad. Valério Rodhen e Udo Balduur Moorburger, 345. [A546-7\B574-5].

<sup>253</sup> id., *ibid.*, p. 345. [A547\B575].

<sup>254</sup> id., *ibid.*, p. 346. [A548\B576].

<sup>255</sup> id., *ibid.*, p. 346. [A547/B575].

do dualismo ontológico, do qual Kant é acusado, sem que se comprometam com algum tipo de epifenomenalismo. Tais posições não fazem jus à evidência de nossa consciência que acompanha performativamente nossas ações, à nossa consciência da liberdade da vontade. Deste modo, ele propõe um naturalismo fraco ou mitigado, não cientificista, a fim de lidar com as dificuldades inerentes ao problema da vontade livre.

Diferentemente de Kant, ele compreende a liberdade partindo do *linguistic turn* empreendido na filosofia por Wittgenstein. Consequentemente, a liberdade não consiste em uma propriedade de sujeitos capazes de conhecer e agir de modo monológico e solipista, supostamente comprometidos com algum tipo de linguagem privada, mas sim o resultado de um processo dialógico entre sujeitos. Por esta razão, a liberdade é fortemente vinculada à capacidade de argumentar. A liberdade e a imputabilidade, para Habermas, tem um escopo mais amplo do que na visão de Kant, pois se aplicam não apenas a ações morais propriamente ditas, mas a vários tipos de ações tais como ações instintivas, habituais, episódicas; no fundo, “todas as ações realizadas conscientemente podem ser examinadas retrospectivamente, tendo em vista sua imputabilidade”.<sup>256</sup>

Com efeito, Habermas deseja obstaculizar a concepção naturalista cientificista. A pretensão científica de naturalizar a mente e a própria liberdade assim como projetos científicos com implicações similares, tal como a engenharia genética e seu projeto de gerar seres humanos ao modo de um supermercado genético compartilham uma concepção de fundo equivocada. Por isso, não é que “todas as operações do espírito dependem de um substrato orgânico [...] o motivo da controvérsia tem a ver, antes, com o modo correto de naturalização do espírito [...] tem de fazer jus (...) ao caráter normativo de suas operações orientadas por regras”.<sup>257</sup>

Em sua conferência sobre a eugenia liberal, são tecidas várias considerações a respeito da questão filosófica fundamental acerca da liberdade. A consideração de fundo mais importante talvez seja a contida na seguinte passagem em que se refere à filosofia de Kant:

Aquilo que Kant incluíra no ‘reino da necessidade’ transformou-se com a visão teórico-

---

<sup>256</sup> HABERMAS, J. ZNR, 2005, 160.

<sup>257</sup> id., *ibid.*, p. 7.



evolucionista num ‘reino do acaso’. A técnica genética está deslocando a fronteira entre essa base natural indisponível e o ‘reino da liberdade’. A distinção entre essa ‘ampliação da contingência’, relativa à natureza interna, e as ampliações semelhantes da nossa margem de opção está na circunstância de a primeira ‘modificar a estrutura geral da nossa experiência moral’.<sup>258</sup>

Em outras palavras, os efeitos da engenharia genética sobre o tema da liberdade são tais, que poderia ser incluído entre eles a modificação da estrutura geral de nossas convicções normativas modernas. Os efeitos, sobre essa estrutura, vão desde o deslocamento da esfera de livre atuação humana, geralmente situada entre necessidade e contingência, acaso e natureza, entre outros, até implicações mais específicas como a necessidade de alterar a maneira como é compreendida a responsabilidade num contexto em que a eugenia liberal se tornasse algo corriqueiro.

Como já enfatizado anteriormente, a liberdade envolvida na eugenia não é a liberdade reprodutiva e sim a liberdade ética da pessoa geneticamente manipulada. Porém, além de excluir a liberdade reprodutiva do foco central do debate bioético a respeito da eugenia liberal, Habermas também, distancia-se da concepção de liberdade de Kant, ao torná-la dependente do substrato orgânico e do corpo. Mesmo distanciando-se de Kant em alguns aspectos, Habermas ainda permanece preso à intenção transcendental de Kant, quando busca encontrar base pragmática e indiscutível para a liberdade. Esta, ao menos a normativamente entendida, apresenta-se como uma das condições de possibilidade do uso da linguagem direcionada ao entendimento, nesse caso entendida da perspectiva do participante e não do observador. A liberdade assim compreendida exige permitir todos os concernidos pela norma controversa ter voz. Contudo, essa regra estaria sendo violada pela prática da eugenia, já que “os programas genéticos não dão a palavra aos nascidos”.<sup>259</sup>

Habermas situa o debate entre determinismo e liberdade na questão da maneira correta de naturalizar o espírito. Para este, a

---

<sup>258</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, 53.

<sup>259</sup> id., *ibid.*, p. 123.

vinculação com argumentos é uma característica distintiva da ação livre.<sup>260</sup> A liberdade para Habermas, assim como para Kant, não é uma liberdade no vazio ou de indiferença. Para este, a vinculação com máximas de conduta é *conditio sine qua non* da determinação da ação por móveis ou motivos (tese da incorporação);<sup>261</sup> já aquele considera a ponderação de argumentos *conditio sine qua non* da liberdade e da causação implicada nela. Tanto Kant quanto Habermas parecem compreender a liberdade como um tipo de causalidade da vontade, “o momento da abertura da decisão não exclui sua ‘condicionalidade’ racional”.<sup>262</sup> Kant entende que a liberdade, ainda que exija a independência causal de eventos anteriores na determinação da vontade na realização da ação, não exclui algum tipo de causação, pois exige a causação por liberdade. A liberdade ainda é orientada por regras, mas não pela natureza. É necessária a independência motivacional, para a liberdade ser salva, e não a independência de qualquer tipo de lei. A liberdade consiste na auto-imposição de leis ou regras de conduta. Habermas também parece compreender a liberdade como auto-imposição de leis mediante o uso discursivo da razão, todavia reconhece ser difícil compreender o papel dos argumentos na motivação da ação se o modelo de causação for o mesmo das ciências naturais, por um estado anterior.<sup>263</sup> Por isso, para ele, as concepções reducionistas que tentam derivar todos os processos mentais de influências causais recíprocas e ignoram o papel dos argumentos nas ações por liberdade são tão dogmáticas como as posições idealistas. É preciso reconhecer que as esferas da cultura e da sociedade influenciam nos processos mentais e conseqüentemente nas ações livres.<sup>264</sup> Habermas pensa ser mais atraente um dualismo de perspectivas que subtrai a liberdade da perspectiva das ciências da natureza, mas não da perspectiva da teoria da evolução natural. Ele almeja conciliar as intuições normativas kantianas a respeito da liberdade da vontade com a teoria darwiniana da seleção natural, e com a conseqüente explicação evolutiva do surgimento das faculdades humanas, que permite aos seres humanos moralizar e atribuírem-se mutuamente liberdade e responsabilidade. No entanto, ao

---

<sup>260</sup> HABERMAS, J. ZNR, 2005, 159.

<sup>261</sup> A tese da incorporação foi formulada por Henry Allison, como chave interpretativa para a concepção de liberdade exposta por Kant na *RLSR*.

<sup>262</sup> HABERMAS, J. ZNR, 2005, 161.

<sup>263</sup> *id.*, *ibid.*, p. 161.

<sup>264</sup> *id.*, *ibid.*, p. 170.

contrário de Kant, a liberdade da vontade não é algo transcendental mas “deve ter sido fruto de um processo de aprendizado evolucionário e deve ter conseguido comprovar-se na disputa cognitiva do *homo sapiens* com os desafios de um entorno repleto de riscos”.<sup>265</sup>

Habermas recorre à diferença na adoção de papéis que ocupamos ao buscar aprender algo a respeito do mundo para explicar melhor o seu dualismo. A perspectiva do observador e a perspectiva do participante são as duas abordagens distintas sob as quais é possível apreender algo sobre o mundo, a das ciências naturais e a de participantes em práticas sociais e comunicativas. “[A]s condições de entendimento, as quais são acessíveis apenas performativamente, isto é, na visão de participantes de práticas de nosso mundo da vida, não podem ser alcançadas cognitivamente com meios das ciências naturais, ou seja, não podem ser objetivadas completamente”.<sup>266</sup> A liberdade inclui-se nessa categoria também, pois não é acessível da perspectiva do observador.

Habermas trata do tema da liberdade à luz das considerações de Adorno acerca do mesmo tema. Adorno discute a solução kantiana à terceira antinomia da razão pura, recusa a solução idealista e sugere uma materialista compreendida como a pesquisa causal das patologias sociais nas quais se manifesta uma supressão estrutural da liberdade.<sup>267</sup> A discussão habermasiana da posição adorniana evidencia a origem da terminologia ‘natureza interna’ e ‘natureza externa’ utilizada por Habermas em *Die Zukunft der menschlichen Natur* na avaliação da eugenia liberal. Distinção apenas utilizada naquela oportunidade, mas não justificada nem explicada. É interessante observar que Habermas ao discutir novamente esta distinção reconhece que nela está implícito algum tipo de resquício de uma normatividade jusnaturalista discreta.

No caso da eugenia liberal, Habermas identifica aquilo que Adorno, sob influência de Benjamin e Luckacs, denomina de natureza exterior com o corpo (*Körper*) embrionário de uma pessoa futura e natureza subjetiva como o organismo desenvolvido a partir do embrião, ou seja, o soma (*Leib*). O tópico da distinção entre estes tipos de natureza tem como pano de fundo a temática mais ampla pertencente à escola de Frankfurt da crítica ao domínio crescente da razão instrumental e da estratégica nas sociedades contemporâneas. O incremento da dominação por parte do ser humano mediante avanço

---

<sup>265</sup> id., *ibid.*, p. 171.

<sup>266</sup> id., *ibid.*, p. 175.

<sup>267</sup> id., *ibid.*, p. 199-200.

científico da natureza tem como contraparte a diluição da natureza subjetiva dos seres humanos. A intervenção genética que visa ao aperfeiçoamento genético diluiria a autocompreensão normativa e ética que, de certo modo, constitui essa natureza subjetiva de sujeitos modernos capazes de agir e julgar moral e juridicamente.

Em ZMN, a noção de liberdade em Habermas assume diversos significados, uma vez que ele oscila em diferentes níveis de reflexão ao tratar do intrincado tema da eugenia liberal. Em um nível mais abstrato, a liberdade assume o sentido de um âmbito de ação em que o homem é capaz de agir com independência em relação à necessidade natural, ao destino ou até mesmo ao acaso. Liberdade é uma atitude de auto-reflexão diante da necessidade causal e dos condicionamentos externos. Esse sentido parece estar presente no momento em que Habermas retoma o *insight* dworkiano que a engenharia genética torna disponível aquilo que até então era fruto do acaso ou destino, por isso não livre. A liberdade é entendida como escopo de atuação da intervenção humana. Em outro nível, quanto aos efeitos da intervenção genética à estrutura normativa da sociedade democrática liberal moderna, a liberdade assume, então, um sentido normativo. Ela seria a propriedade de todos os cidadãos das sociedades democráticas contemporâneas. É uma norma, uma orientação geral de conduta dirigida e atribuída a todos os membros da comunidade: a de respeitar e ter respeitado a liberdade. Existe ainda um outro nível, que se refere aos cidadãos ou aos futuros cidadãos das sociedades democráticas contemporâneas, e no qual assume um sentido quase físico.

Como já afirmando antes, Habermas entende que a manipulação genética que adentra no terreno dos conteúdos das concepções racionais de vida da pessoa futura são não-permissíveis e até deveriam ser proibidas. A exigência de respeitar este tipo de concepção das pessoas, o direito às liberdades privadas ou subjetivas burguesas, é indubitavelmente normativa, sem deixar de levar em conta que a caracterização da manipulação genética que visa ao aperfeiçoamento como uma limitação, como um fato que se torna um obstáculo ao espaço de livre atuação da pessoa futura, sugere uma base física ao uso da liberdade. Sendo assim, a liberdade é destranscendentalizada. O corpo e o soma são para ele a base física da liberdade. Base esta que deve permanecer indisponível à intervenção humana. A manutenção de um substrato orgânico não manipulado, ou ao menos, não modificado além

da lógica da cura, é caracterizada como *conditio sine qua non* da liberdade e da atribuição de responsabilidade.

É possível identificar uma lacuna na estratégia argumentativa habermasiana. Essa lacuna pode ter sido o motivo de certa linha de objeções à estratégia habermasiana em ZMN. Assumindo que o corpo e o soma é a base do uso ético da liberdade, é preciso ainda mostrar que apenas a eugenia positiva é questionável, caso contrário, torna-se a incidir na ideia de que a naturalidade do patrimônio genético é valiosa em si mesma. Habermas empregou o critério do consentimento presumido. O problema é que ele parece estar extrapolando usando a noção de corpo como uma noção normativa, quando ela figura mais adequadamente como uma questão fática. É um fato, uma questão discutível pela ciência, se o corpo delimita ou não o escopo de atuação do indivíduo. Portanto, essa é uma tese sobre fatos e não sobre normas e valores. É evidente que se o corpo limita o escopo de ação e ação humana pode intervir na determinação do corpo, pelo critério normativo da não intervenção na liberdade ética, a prática pode ser proibida.

Habermas acredita haver um parentesco entre suas pressuposições idealizadoras fundadoras da ética discursiva e os conceitos ou ideias transcendentais kantianas. À ideia cosmológica da unidade do mundo de Kant, corresponde à suposição pragmática de um mundo objetivo comum existente independente da mente; à ideia transcendental e ao postulado da liberdade de Kant, corresponde a suposição pragmática da racionalidade dos atores imputáveis; ao movimento totalizador ou a visão da razão como faculdade unificadora, corresponde à incondicionalidade das pretensões de validade no agir comunicativo; à visão da razão como tribunal, corresponde ao discurso racional enquanto fórum iniludível das justificações possíveis.<sup>268</sup>

Na terceira antinomia da razão pura, Kant busca refutar o monopólio explicativo causal da causalidade segundo leis naturais a fim de mostrar que a liberdade, mesmo que teoricamente não seja passível de ser conhecida, pode ainda ser possível ou, ao menos não impossível de ser pensada.<sup>269</sup> O resultado da reflexão kantiana na CRP tem efeito apenas negativo, ou seja, em nada estende o conhecimento do suprassensível evidenciando a possibilidade da liberdade como um tipo de causalidade. Na *CRPr*, Kant realiza uma extensão, se não do

---

<sup>268</sup> id., *ibid.*, p. 35.

<sup>269</sup> Kant distingue entre ‘pensar’ e ‘conhecer’.

conhecimento ao suprassensível, ao menos do uso das categorias, defendendo um acesso a um objeto suprassensível no domínio teórico, mas imanente à perspectiva prática. A liberdade é salientada com a lei moral evidenciada e postulada pela lei moral como um fato da razão.

A proposta habermasiana em FD busca fazer jus à evidência incontestável da intuição da liberdade que acompanha performativamente todas as nossas ações, assim como à necessidade de uma imagem coerente do universo, ou seja, dar algum tipo de solução a Terceira Antinomia. Habermas tenta conciliar, tal como Kant, a causalidade por liberdade com a causalidade por natureza. A solução kantiana, para Habermas, teria incorrido num tipo de dualismo ontológico, que Habermas pretende evitar. A solução habermasiana é um tipo de pragmatismo que pretende conciliar Kant com Darwin e um tipo de naturalismo mitigado. Ele pretende dar prosseguimento ao debate a respeito da liberdade e do determinismo kantiano, reinterpretando-o nos termos de uma controvérsia que versa sobre a maneira correta de naturalizar o espírito humano.<sup>270</sup>

Como já havia feito em RE, ele aponta a diferença fundamental entre o contexto de discussão da engenharia genética na Europa e nos EUA, só que agora estende a diferença ao naturalismo cientificista que serve de pano de fundo àquele mesmo debate. Os pressupostos do naturalismo cientificista não conseguiram lançar raízes tão profundas na Alemanha, por exemplo, quanto lançou nos EUA, mesmo que a Europa constitua-se de nações em que a visão secular predominou. Habermas intitula-se porta-voz de uma reconciliação entre Darwin e Kant que faria mais jus ao contexto europeu da discussão da biotécnica e do tema da liberdade.<sup>271</sup>

A liberdade de indiferença é negada, entendida essa como a do asno de Buridán, pois é necessário o contato com argumentos. Nessa negação da liberdade de indiferença existente na proposta habermasiana, ecoa a recusa de Kant da liberdade de indiferença contida em RLSR. Para Kant, é sempre necessária a vinculação a regras na conduta humana, não havendo ação alguma sem alguma lei mesmo que subentendida. A essas regras Kant denominara de máximas ou princípios subjetivos do querer que explicitam como o sujeito agente agiu ou pretende agir.

---

<sup>270</sup> id., *ibid.*, p. 156.

<sup>271</sup> id., *ibid.*, p. 187-8.

Habermas circunscreve a validade do princípio da causalidade natural.<sup>272</sup> Compartilha com Kant a solução aporética da terceira antinomia, pois julga impossível entender como a causalidade da natureza pode entrar em ação recíproca com a causalidade por liberdade.<sup>273</sup> Kant também circunscreveu a validade do princípio da causalidade ao campo de toda experiência humana possível, ou seja, todos os eventos desse campo estão causalmente conectados a eventos anteriores que se denominam suas causas. Kant ainda não tinha à sua disposição a noção de ‘jogos de linguagem’, somente introduzida no jargão filosófico graças à guinada linguística. Por esse motivo, ele empregou a ‘metáfora’ do dualismo de perspectivas: mundo inteligível e mundo sensível. No mundo sensível o monopólio explicativo é do princípio da causalidade, mas no mundo inteligível a liberdade de alguma maneira é capaz de iniciar uma cadeia causal e interagir com a causalidade natural, apesar de não ser possível explicar o como isso ocorre. Todavia, mesmo que Kant recorra à metáfora dos dois mundos ou dois pontos de vista ou perspectivas, que na *CRPr*, claramente se tornam a perspectiva teórica e prática respectivamente, é possível defender uma leitura que não seja, digamos, ontologicamente carregada, como o faz, Allison. Este interpreta a pressuposição da liberdade como conceitual ou normativa e não como um dualismo ontológico, uma vez que a defesa deste implicaria um tipo de retorno a uma concepção de filosofia anterior ao seu empreendimento crítico, ao criticismo de Kant.<sup>274</sup>

Deste modo, a proposta habermasiana de um dualismo metódico, não ontológico, não se distancia tão radicalmente, quanto ele pretende, do dualismo de perspectivas kantiano. Se considerarmos não apenas a CRP, mas principalmente a *CRPr*, é possível perceber a validade circunscrita das explicações causais naturais e por liberdade na mesma linha defendida por Habermas nos textos discutidos aqui.

Diferentemente de Kant, que entende a constituição física do indivíduo, suas inclinações, sentimentos e emoções como obstáculos à liberdade no sentido moral, Habermas pensa que a constituição física do indivíduo não é “mais considerada como causa externa que pode influenciar ou irritar a formação da vontade ou da consciência”.<sup>275</sup> Em vez de obstáculos ao livre exercício da vontade, a constituição orgânica

---

<sup>272</sup> id., *ibid.*, p. 175.

<sup>273</sup> id., *ibid.*, p. 179.

<sup>274</sup> ALLISON, H. *Idealism and Freedom*. 1996, 142.

<sup>275</sup> HABERMAS, J. *ZNR*, 2005, 166.

torna-se para Habermas condição de possibilidade do mesmo. A base orgânica somente torna-se um obstáculo à liberdade ética do indivíduo na medida em que uma intenção alheia é adicionada a esta e uma intenção, cuja aceitação posterior por parte do indivíduo geneticamente manipulado é duvidosa, como no caso da eugenia positiva.

Nas próprias palavras de Habermas:

A fenomenologia da autoria responsável conduziu-nos, no entanto, para o conceito de uma liberdade condicionada enraizada no organismo e numa história de vida, o qual é incompatível com a doutrina cartesiana das duas substâncias e com a doutrina kantiana dos dois mundos.<sup>276</sup>

Assim, a liberdade e a responsabilidade, à luz das considerações de Adorno e dele mesmo em ZMN, assumem uma dimensão tal que as torna incompatíveis com a concepção de liberdade cartesiana das *Meditações Metafísicas*<sup>277</sup> e de Kant na CRP. Descartes havia distinguindo entre diferentes substâncias: o universo e o próprio ser humano e discorrido sobre a liberdade do arbítrio para isentar Deus do erro cometido pelos seres humanos ao não manterem sua vontade dentro dos limites da clareza e distinção. Mesmo que Habermas tenha superado o paradigma da filosofia do sujeito, do qual tanto o pensamento de Descartes quanto o de Kant são partidários, não é evidente em que medida o dualismo metódico habermasiano supera o dualismo de perspectivas kantiano, caso esse último não seja carregado com as conotações ontológicas frequentemente atribuídas a ele.

Adorno, e Habermas em ZMN, afirma que o substrato orgânico (*Leib*) e a própria história de vida [*Lebensgeschichte*] constituem ponto de referência das ações imputáveis e responsáveis. Deste modo, a fonte da concepção de liberdade encarnada habermasiana na discussão da eugenia liberal é no fundo a própria escola de Frankfurt da qual é herdeiro, em particular a discussão adorniana com Kant a respeito da liberdade da vontade.

Habermas re-formula o problema da terceira antinomia kantiana da seguinte maneira: para superar este conflito de ideias transcendentais

---

<sup>276</sup> id., *ibid.*

<sup>277</sup> DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*, Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 126ss.



seria preciso estabelecer uma relação compreensível entre a auto-experiência do ato de decisão realizado intuitivamente e o evento que ocorre de modo simultâneo e objetivo no substrato do corpo (*Leib*).<sup>278</sup> Ou seja, seria preciso construir uma ponte entre a filosofia e as ciências naturais. Para ele, Adorno recua diante deste desafio de uma perspectiva externa reformulando a terceira antinomia, considerando o problema de uma perspectiva interna e tentando resolvê-lo defendendo a liberdade, ao empreender uma solução materialista que visa identificar as patologias sociais em que se manifesta algum tipo de supressão estrutural da liberdade.

Para sintetizar a concepção normativa de liberdade em Habermas, não apenas em ZMN, mas também em seus demais escritos, recorrer-se-á a reconstrução feita por Warren, que, em *The self in discursive democracy*, explora a concepção do eu na filosofia habermasiana, sobretudo a relação entre o eu e a autonomia. Sua exposição pode auxiliar na reconstrução da concepção normativa de liberdade habermasiana, especialmente naquilo que importa ao debate bioético a respeito da eugenia liberal. Para Warren,<sup>279</sup> a autonomia em Habermas é um ideal normativo, não é algo dado aos indivíduos pela natureza, e também não é uma pressuposição lógica ou uma precondição da democracia, mas uma possibilidade que pode ser desenvolvida nas relações sociais. Convém dizer que o foco de Warren é o eu [*the self*] na democracia habermasiana e não o intrincado debate bioético a respeito da eugenia liberal. Como já indicado antes, as considerações habermasianas a respeito da eugenia liberal oscilam em diversos níveis, inclusive no nível político, quando ele discute as implicações da aceitação da eugenia positiva às próprias instituições políticas liberais.

Segundo Warren, a primeira característica distintiva do eu autônomo [*autonomous self*] na concepção normativa habermasiana é “que pode identificar-se como um indivíduo que mantém certa continuidade no tempo e que é distinguido por uma única história de vida”. Coincidentemente, esta concepção normativa do eu e da liberdade enquanto autonomia se repete em *Die Zukunft der menschlichen Natur*, pois o principal motivo da recusa de Habermas da eugenia positiva consiste na impossibilidade do ser geneticamente manipulado compreender-se como autor indiviso e responsável de sua própria

---

<sup>278</sup> id., *ibid.*, p. 198.

<sup>279</sup> WARREN, M. E., *The self in discursive democracy*, In: *Cambridge Companion to Habermas*, 1995, 172.

história de vida. Ele não seria capaz de “localizar-se em termos de projeções biográficas (‘projetos’) e retrospectões”.<sup>280</sup>

A segunda característica distintiva do eu autônomo é a capacidade de agir, ou seja, a habilidade de iniciar projetos, trazer a existência ideias, coisas e relações. O que, por sua vez, também implica algum controle sobre sua própria história de vida.<sup>281</sup> Mais uma vez o paralelo com o debate a respeito da eugenia liberal é frutífero. Embora a pessoa geneticamente manipulada não seja incapaz de agir no sentido estrito do termo, ela, todavia, tem seu espaço de ação restringido pela escolha pré-natal dos progenitores, na medida em que selecionar uma determinada característica genética é compreendido como limitando o espaço de opções de vida boa do indivíduo, desde que seja assumido o pressuposto fático da influência do corpo e do substrato orgânico, no qual incluiríamos o material genético, na formação da identidade.

A terceira característica é a capacidade do eu autônomo de distanciar a identidade das circunstâncias ao mesmo tempo em que localiza este eu nos termos destas circunstâncias. Logo, a autonomia consiste num tipo de liberdade, que implica, internamente, ser possível adotar uma atitude reflexiva para com seus próprios impulsos internos, interpretando, transformando, censurando, etc. já externamente, concernente ao mundo social, a autonomia ou liberdade implica poder distanciar-se das tradições e das opiniões predominantes. Portanto, autonomia é uma capacidade de julgamento crítico.<sup>282</sup>

“[A] identidade do eu autônomo desenvolve-se dentro de uma fábrica intersubjetiva da razão através da qual os eu são apresentados aos outros”.<sup>283</sup> Numa razão destrascendentalizada, autonomia exige o caráter público. Warren acrescenta ainda uma quarta característica distintiva, a saber, “a autonomia do eu depende da capacidade de um indivíduo de participar em processos intersubjetivos de dar razões e respostas”,<sup>284</sup> isto é, exige competências comunicativas, o que é vetado, segundo Habermas, no caso da manipulação genética, pois a futura pessoa não recebe o direito a voz, não é ouvida, ao menos no sentido figurado do termo, não sendo um participante virtual da comunidade

---

<sup>280</sup> id., *ibid.*, p. 173.

<sup>281</sup> id., *ibid.*

<sup>282</sup> id., *ibid.*

<sup>283</sup> id., *ibid.*, p. 174.

<sup>284</sup> id., *ibid.*

ideal de comunicação. É incapaz de poder dizer sim ou não, visto que essa possibilidade não é sequer cogitada.

Como resultado da quarta característica surge uma quinta, a saber, é necessário à participação autônoma na interação lingüística e o reconhecimento recíproco das identidades dos falantes.<sup>285</sup> Esse traço da autonomia é retomado por Habermas no debate bioético atual, quando ele ressalta que a atitude dos pais que realizam a intervenção genética implica um tratamento instrumental que não permite um reconhecimento recíproco da pré-pessoa do embrião, que se tornará um indivíduo, não sendo considerado como igual.

A última característica distintiva do eu autônomo consiste em pensar que autonomia implica em certa medida responsabilidade. A eugenia liberal cria uma situação de corresponsabilidade, na qual seria possível uma atitude de negação por parte do ser geneticamente modificado do patrimônio genético escolhido e este nunca poderia se compreender como autor indiviso de seu projeto racional de vida.

Para concluir: qual o estatuto da liberdade para Habermas? Para responder essas perguntas se faz necessário delinear algumas características dessa noção. Primeiramente, Habermas explicitamente afirma introduzir um conceito fenomenológico de liberdade de ação; segundo, é um conceito não idealista, ou seja, não parte da distinção moderna entre sujeito representador e objeto representado; terceiro, a consciência dessa liberdade é obtida pragmaticamente nos moldes das condições *a priori* das pretensões embutidas no uso comunicativo da linguagem voltada ao entendimento; quarto, assim como para Kant, não consiste numa liberdade no vazio ou de indiferença, mas sim numa liberdade vinculada a argumentos (eles explicitam os porquês das ações); quinto, não é uma liberdade cuja causalidade implicada na motivação racional embutida nela seja nos moldes de um evento observável causado por outro evento anterior também observável, a única coação relacionada com o ato livre é a do melhor argumento; sexto, não é um tipo de liberdade sem nenhum tipo de condições, ou seja, não é uma liberdade incondicionada, pois “o caráter condicionado de minha decisão não me incomoda” (para Kant, a condição ou exigência da explicação da ação livre e responsável implicava o condicionamento da ação livre por uma máxima adotada, que incorporava algum móbil de proveniência empírica ou racional); quanto

---

<sup>285</sup> id., *ibid.*

a este aspecto tanto em Kant quanto em Habermas a condicionalidade não implica o monismo ontológico – a inclusão da liberdade na esfera dos entes causalmente ordenados em uma única série; sétimo, para Habermas assim como já o era para Kant, a explicação racional de uma ação não exclui a presença da liberdade e da imputabilidade; oitavo, o conceito de liberdade habermasiano tanto em ZMN quanto em ZNR vincula-se com a possibilidade de identificação do agente com seu próprio corpo e com sua própria história de vida; em síntese, a liberdade é em Habermas um conceito normativo, mas com uma base física.

Habermas está preocupado com os fundamentos naturais e antropológicos da autonomia e da liberdade ética. Desse modo, a concepção de liberdade habermasiana desvincula-se, em parte, ao menos, da visão kantiana. Para Kant, liberdade é algo que todos os seres racionais finitos eram dotados e ao mesmo tempo algo para o qual todas as suas ações deveriam orientar-se, porém, em momento algum Kant entende a liberdade ética como apoiada por considerações empíricas. Na solução da terceira Antinomia da *CRP*, Kant inclusive sustenta que quando estamos no campo prático, quando tratamos das ações humanas da perspectiva relevante à moralidade supomos independência dos móveis sensíveis e da causalidade natural.<sup>286</sup> Pressupomos que o ser racional é dotado de espontaneidade em suas ações, caso contrário, as mesmas nem poderiam ser denominadas suas próprias ações. Ao tratar da bioética, por sua vez, Habermas defende abertamente que elementos empíricos e inclusive a consciência da manipulação genética pode impossibilitar pessoas de compreenderem-se como pessoas iguais e livres.

#### 4.3. EXCURSO SOBRE A LIBERDADE EM ADORNO E HABERMAS

Haja vista que Habermas discute com Kant, mas também com Adorno em *Entre Naturalismo e Religião*, é apropriado realizar um percurso por

---

<sup>286</sup> KANT, *I.CRP*, Trad. Valério Rodhen e Udo Baldur Moorburger, 349. [A555/B583]: “pressupõe-se que é possível pôr totalmente de lado a natureza de sua conduta anterior, bem como encarar, de um lado, a série decorrida de condições como não ocorrida e, de outro, este ato como totalmente incondicionado, considerando o estado anterior, como se o agente com isto iniciasse, de todo espontaneamente, uma série de consequências”.

algumas considerações realizadas por Adorno sobre a liberdade da vontade num diálogo com a filosofia teórica e prática de Kant. Tal empreendimento teórico, além do mais, evidencia o comprometimento temático de Habermas com a Escola de Frankfurt, em especial com Adorno.

O objetivo de Habermas é avaliar “qual a relevância do filósofo e sociólogo” às “controvérsias atuais”.<sup>287</sup> As controvérsias a que Habermas se refere aqui certamente dizem respeito ao debate atual a respeito da eugenia liberal. Ele parece encontrar em Adorno uma concepção de liberdade capaz de assimilar o elemento somático de sua concepção de liberdade defendida em ZMN.

Adorno, segundo Habermas, “retira a liberdade – guiada pela razão – da esfera do inteligível e a situa nos domínios das experiências corporais e das biografias individualizadoras de pessoas que agem autonomamente, e substitui o conceito de liberdade incondicionada, aporético, pelo conceito de liberdade procedente na natureza”.<sup>288</sup>

Adorno expõe sua concepção de liberdade por contraste com a liberdade em Kant em *Problems of Moral Philosophy* e *Dialética Negativa*. Diz ele que Kant não teria evitado o uso dogmático da razão ao tratar dos conceitos tradicionais da metafísica, tais como liberdade, imortalidade da alma e existência de Deus. A tentativa de Kant de legitimar a liberdade seria mal fadada por ser demasiado abstrata, uma vez que é

o sujeito empírico que toma tais decisões - somente um sujeito empírico pode tomá-las; o ‘eu penso’ transcendentalmente puro não seria capaz de nenhum impulso [...] por isso, fracassa o intento de localizar nele a pergunta sobre a liberdade da vontade [...] No momento em que a pergunta sobre a decisão de cada particular, em que esses particulares são destacados de seu contexto, a sociedade cede à ilusão de um puro ser-em-si absoluto: uma experiência subjetiva restrita usurpa a dignidade do que é maximamente certo.<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> HABERMAS, J. NR, 2007, 203.

<sup>288</sup> id., ibid., p. 212.

<sup>289</sup> ADORNO, T. DN, 2009, 180-1.

Para Adorno, a estratégia de Kant vai contra a antiga opressão, no entanto fomenta uma nova na busca de uma fórmula comum para a liberdade e a opressão. Com efeito, Kant está interessado na progressiva cientificização e na busca de uma liberdade resignada à interioridade,<sup>290</sup> por isso subjaz as antinomias kantianas um conflito entre liberdade e investigação psicológica científica. A maneira pela qual Kant trata do tema da liberdade principalmente na CRP leva a uma “aliança entre a teoria da liberdade e a práxis repressiva afasta a filosofia cada vez mais da compreensão genuína da liberdade e da não liberdade dos vivos”.<sup>291</sup> A transformação do problema da vontade livre em uma antinomia tem, para o pai fundador da Escola de Frankfurt, o papel de encobrir as contradições sociais repressoras da liberdade mediante a negação. O sujeito somente é livre ou não livre situado numa sociedade e no tempo. A Kant não ocorreu que a liberdade, embora para ele fosse eterna, pudesse ser, todavia histórica em sua essência. Para Adorno, a liberdade não é algo que transcende a história e pertence aos seres racionais indistintamente como condição da atribuição de responsabilidade, mas algo construído nos embates históricos. Uma evidência disso é que épocas inteiras e sociedades careceram não apenas do conceito, mas da própria coisa em questão aqui. Por conseguinte, “quanto mais liberdade o sujeito e a comunidade dos sujeitos se atribuem, tanto maior é a responsabilidade do sujeito; e diante dessa responsabilidade ele decai em uma vida burguesa cuja prática nunca concede ao sujeito a autonomia integral que ela lhe imputa teoricamente”.<sup>292</sup>

Kant empreende um afastamento da filosofia moral de todo momento genético (de gênese) da liberdade, a liberdade resulta nele apenas de um ato inteligível de escolha de máximas.<sup>293</sup> Para Kant, a fim de se decidir se a vontade é livre, empiricamente, por assim dizer, há que limpar rigorosamente as situações de seu conteúdo empírico.<sup>294</sup> Adorno acusa Kant de inconsistência ao recorrer àquilo que ele denomina de situações buridanescas, dado que Kant estaria recorrendo a provas empíricas de algo que segundo sua própria teoria não é empírico. Consequentemente, para ele, dos exemplos de Kant não se segue à

---

<sup>290</sup> id., *ibid.*, p. 181.

<sup>291</sup> id., *ibid.*, p. 182.

<sup>292</sup> id., *ibid.*, p. 186-7.

<sup>293</sup> id., *ibid.*, p. 194.

<sup>294</sup> id., *ibid.*, p. 189.

justificação do conceito de liberdade.<sup>295</sup> Entretanto, Adorno concebe a liberdade da vontade não como uma pura razão prática, o que seria nesse caso uma abstração.<sup>296</sup> Conceber a liberdade da vontade como uma razão pura prática desinteressada leva a uma crescente fissura entre consciência e ato, o que tem implicações à liberdade da vontade. Esta não deve ser compreendida como uma espontaneidade da consciência pura, ao contrário somente cabe compreendê-la “de acordo com a figura concreta da não-liberdade, [...] só pode ser apreendida em uma negação determinada”.<sup>297</sup> De modo positivo, a liberdade só se apreende no sentido de um ‘como se’.

Adorno acusa Kant de estar comprometido com o pensamento burguês, razão pela “não pode suportar a liberdade sem coerção”,<sup>298</sup> o que revela um medo da anarquia, por isso a filosofia de Kant submete-se ao princípio da identidade. Embora Adorno critique a identificação realizada por Kant entre liberdade e racionalidade, ele não considera menos problemática a identificação entre liberdade e contingência, ambas para ele são arbitrarias.<sup>299</sup> Para Adorno, “a doutrina da razão pura prática prepara a re-tradução na contemplação da espontaneidade que se realizou efetivamente mais tarde na história da burguesia e culminou na apatia política”.<sup>300</sup>

Ele também objeta à concepção kantiana de caráter, especialmente a noção de caráter inteligível e a correspondente concepção de liberdade vinculada a ela, qual seja, a escolha de máximas como condição da eficácia causal das inclinações. Segundo ele, a ética kantiana “atribui à totalidade do sujeito o domínio sobre os momentos dos quais apenas essa totalidade tem sua vida, mas que não seriam vontade fora de uma tal totalidade”.<sup>301</sup> Para Kant, nenhuma ação isolada pode ser considerada boa ou má. A razão permite ao sujeito tanto a liberdade quanto o seu contrário. Sobre o que diz Adorno:

Não podemos conceber como a liberdade, por princípio atributo de um agir temporal e atualizado unicamente de maneira temporal, deveria poder ser

---

<sup>295</sup> id., *ibid.*, p. 189-190.

<sup>296</sup> id., *ibid.*, p. 193.

<sup>297</sup> id., *ibid.*, p. 195.

<sup>298</sup> id., *ibid.*, p. 196.

<sup>299</sup> id., *ibid.*, p. 200.

<sup>300</sup> id., *ibid.*, p. 200.

<sup>301</sup> id., *ibid.*, p. 201.

predita de algo radicalmente atemporal; também não podemos conceber como é que algo de tal modo atemporal conseguiria atuar sobre o mundo espaço-temporal sem se tornar ele mesmo temporal e se perder no reino kantiano da causalidade.<sup>302</sup>

Conforme sua compreensão,<sup>303</sup> o conceito de liberdade kantiano somente pode ser representado como repressão, uma vez que elimina do sujeito aquilo que não pertence a um sujeito puro. Esse é o rigorismo kantiano. Ademais, para Adorno, o argumento kantiano contra o hedonismo reduz-se a apontar o caráter não puro do mesmo, mas mostra porque é mal basear a moral em sentimentos. Não obstante, o sujeito somente pode experimentar a liberdade pela limitação de seus próprios impulsos, por isso fica condenada a não liberdade. O ilustre pai fundador da Escola de Frankfurt lê Kant de um viés marxista e sustenta que o espírito burguês de Kant queria permitir ao indivíduo a busca da felicidade, mas a proibi pela moral do trabalho.<sup>304</sup>

Ele assevera que “o indivíduo se sente livre na medida em que se opõe a sociedade”,<sup>305</sup> mas para Kant o indivíduo é livre enquanto sujeito economicamente ativo na medida em que o sistema econômico exige isso dele. Mesmo que Adorno reinterprete a liberdade de Kant à luz de sua teoria crítica da sociedade, e não realize um trabalho exegético do texto, é preciso reconhecer que ele aponta para um elemento importante na concepção de liberdade do pensador de Königsberg. Ao tratar da liberdade não no contexto teórico da *Crítica da Razão Pura*, mas no contexto prático, particularmente nos pequenos escritos políticos, como uma das condições do Estado de Direito, Kant defende que ser economicamente ativo é condição da cidadania ativa.<sup>306</sup> A independência econômica é apresentada por Kant como um dos princípios *a priori* da constituição como condição do exercício da liberdade, da independência civil.

Para Adorno, a liberdade é algo somente realizável no âmbito das sociedades e não apenas individual, como ocorre na ideia de Kant da escolha inteligível de máximas. A tradição filosófica costuma confundir liberdade com responsabilidade, como se mostrar que o indivíduo é livre

---

<sup>302</sup> id., *ibid.*, p. 213.

<sup>303</sup> id., *ibid.*, p. 214.

<sup>304</sup> id., *ibid.*, p. 215.

<sup>305</sup> id., *ibid.*, p. 219.

<sup>306</sup> KANT, I. AK, VIII, 290.



fosse uma questão de mostrar que ele é responsável e imputável. “A liberdade torna-se concreta nas figuras alternadas da repressão: na resistência a ela. Há tanta liberdade da vontade quanto há a vontade de os homens se libertarem.”<sup>307</sup> Sobre o processo de formação do eu e do caráter à luz da psicanálise, Adorno tece o seguinte comentário: “a liberdade pela qual precisaríamos esperar em virtude dela mesma não poderia ser a nossa própria liberdade, mas teria de ser a liberdade do todo”<sup>308</sup> e, portanto “a liberdade que não surgiria senão na instituição de uma sociedade livre é buscada [por Kant] lá onde a instituição da liberdade existente o recusa, nos respectivos indivíduos singulares que necessitariam dela, mas que não a garantem a partir de sua própria constituição”.<sup>309</sup>

Como foi possível observar, “[Adorno] substitui o conceito de liberdade incondicionada, aporético, pelo conceito de uma liberdade procedente da natureza”.<sup>310</sup> Habermas identifica uma falha na tentativa de solução da antinomia entre liberdade e necessidade de Adorno. É preciso mostrar que se trata do mesmo evento ao se analisar a ações humanas da perspectiva do observador e do agente. Entretanto, Adorno parece priorizar a perspectiva do agente ao transferir a causalidade da natureza enquanto objeto das ciências naturais para a natureza somático-sociológica constituída principalmente pelo caminho da repressão da liberdade.<sup>311</sup>

---

<sup>307</sup> ADORNO, T. DN, 2009, 222.

<sup>308</sup> id., *ibid.*, p. 229.

<sup>309</sup> id., *ibid.*, p. 230-1.

<sup>310</sup> HABERMAS, J. NR, 2007, 212.

<sup>311</sup> id., *ibid.*, p. 216.

## PARTE III

Até agora, o presente trabalho examinou e avaliou a estratégia argumentativa de Habermas em ZMN contra a eugenia liberal e positiva, que se concentrou “na seguinte questão fundamental: queremos mesmo caminhar na direção de uma eugenia liberal, que ultrapassa objetivos rigorosamente terapêuticos?”. O filósofo ressaltou que não pretendia adentrar nas “questões sobre o que seria uma implementação justa de tais procedimentos. Esses consequentes problemas normativos de uma eugenia em princípio aclamada são tratados por Buchanan et al [...] do ponto de vista da teoria da justiça elaborada por Rawls”.<sup>312</sup>

Conforme a exposição e a avaliação da estratégia argumentativa empreendida anteriormente (Cap. 1 e 2), evidenciou-se o comprometimento da posição habermasiana com alguns nexos causais suscetíveis a objeções embora também se tenha reconhecido o caráter completamente não-reducionista da estratégia do mesmo, pois sua abordagem centra-se no aspecto normativo da questão. Ao se tentar identificar em que medida o argumento apresentado em ZMN poderia ser compatível com uma teoria da justiça distributiva na linha da justiça como equidade de John Rawls, assim como com alguns princípios de justiça material, será realizada uma reconstrução das principais suposições das teorias da justiça distributiva afetadas pelo avanço científico em questão assim como uma breve aplicação da teoria da justiça como equidade. Todavia, pesa contra qualquer tentativa de avaliação da eugenia liberal com base em considerações de justiça, o fato de Habermas nunca ter desenvolvido uma teoria da justiça distributiva substancial, tendo apenas enfatizado algumas consequências da concepção discursiva de democracia às questões de distribuição, como foi o caso, das políticas relativas às desigualdades de gênero em *Faktizität und Geltung*.

Uma crítica contra a escolha de Rawls e Dworkin como interlocutores e como ponto de partida para elaborar considerações baseadas na justiça, para avaliar a compatibilidade da posição normativa desenvolvida por Habermas em ZMN, diz respeito à posição explicitamente divergente entre Habermas e os dois autores supracitados

---

<sup>312</sup> HABERMAS, J. ZMN, 2001, 52-3, nota.

sobre a eugenia liberal. Rawls, como será possível observar pormenorizadamente mais adiante, sustenta que a única restrição à liberação do que denominamos aperfeiçoamento genético é aquela oriunda do princípio da diferença, caso não traga vantagens aos menos favorecidos da sociedade. Dworkin simplesmente afirma não identificar nenhum valor envolvido na controvérsia a respeito da eugenia liberal e que, portanto a engenharia genética não suscita nada novo, apenas agrava nossos antigos problemas de justiça distributiva. Além disso, o primeiro princípio do individualismo ético de Dworkin parece não apenas permitir a intervenções eugênicas positivas, mas exigir que tais intervenções sejam realizadas.

Outra linha de objeção costumeiramente levantada a respeito da abordagem com base na justiça distributiva aos casos oriundos da nova eugenia, é aquela apresentada por Pinzani (e que já foi discutida acima), que receia que discutir as novas questões de justiça distributiva suscitadas pela engenharia genética possa camuflar as desigualdades sociais já existentes e levar à inação. Dall’Agnol, por sua vez, recorre não a teoria da justiça como equidade, mas a distinção de Chäim Perelman entre princípios de justiça formal e princípios de justiça material. Ele adota a noção de equidade, ao que tudo indica num sentido aristotélico,<sup>313</sup> como princípio de justiça formal e a de necessidade como princípio de justiça material. Por conseguinte, após examinar os principais efeitos dos avanços da eugenia liberal às pressuposições da justiça como equidade, serão tecidas algumas considerações a respeito dessa concepção dual de princípios de justiça como validade apenas *prima facie* por Beauchamp & Childress em *Principles of Biomedical Ethics*.

Como justificar a escolha da posição rawlsiana? Acredita-se que a escolha da justiça como equidade não é uma escolha arbitrária principalmente em função de seu comprometimento com o princípio da reparação. Rawls não é condescendente com a arbitrariedade moral na escolha de princípios igualitários. A arbitrariedade moral da atribuição dos dotes naturais pré-selecionados pode ser considerada se não a maior, uma das principais preocupações daqueles comprometidos com uma sociedade igualitária à luz das intervenções tornadas disponíveis pela eugenia liberal. Porém, o crítico atento ainda poderia objetar: mesmo que a preocupação com a luta contra a arbitrariedade moral seja um

---

<sup>313</sup> ARISTÓTELES. EN, 1137b-1138a.

elemento central da justiça como equidade ainda resta o problema da patente diferença de posição entre Rawls no §17 de *A Theory of Justice*, no qual realiza algumas considerações sobre justiça distributiva e eugenia, e a posição de Habermas em ZMN, na qual defende uma regulação da eugenia liberal banindo completamente o aperfeiçoamento genético e deixando a regulação do tratamento genético a cada comunidade em particular.

Quanto a este ponto, pretende-se aqui mostrar que os defensores da eugenia liberal estão comprometidos com algum tipo de contradição inerente à eugenia liberal, a qual evidenciaria que a posição de Rawls tal como desenvolvida no § 17 de *A Theory of Justice*, ou revoga a prioridade do justo em relação ao bom herdada de Kant, ou ao menos não considera adequadamente a distinção de Agar entre bens.

## CAPITULO V

### 5. A EUGENIA LIBERAL E SEUS EFEITOS AOS PRESSUPOSTOS DAS TEORIAS DA JUSTIÇA DISTRIBUTIVA

“Although we cannot know a priori what the good society will be, we know more than enough about what it will not be to provide a current agenda. It will not be a society with wide gender disparities in status, power and economic security. Nor will it be a society that limits women’ reproductive freedom, tolerates substantial poverty, violence, and racial injustice, or structures its workplace without regard to family needs. Finally, and most fundamentally, it will not be a society that denies many of its members substantial power over the terms of their daily experience.” (Rhode – Justice and Gender, 1989)

Apesar de prematuro e difícil defender qualquer concepção normativa de justiça para lidar com problemas de justiça distributiva que ainda não existem, mas que são imagináveis em um cenário em que o uso da engenharia genética se torne rotina na reprodução humana, é possível antecipar algumas consequências do crescente desenvolvimento científico nesse campo às suposições centrais de algumas das principais teorias da justiça distributiva defendidas atualmente, particularmente às teorias da justiça inspiradas na obra *A Theory of Justice* de John Rawls. Tal exercício de raciocínio, para avaliar os efeitos dos avanços tecnológicos supracitados às teorias da justiça, já vem sendo realizado por alguns pensadores. Os autores do livro *From Chance to Choice* buscam mostrar quais são os principais efeitos dos avanços na medicina reprodutiva ocasionados pela engenharia genética às suposições chaves da teoria justiça, baseando-se particularmente no trabalho realizado por Norman Daniels, o qual realizou uma aplicação da justiça como equidade de Rawls às questões bioéticas relacionadas com a justiça distributiva na assistência saúde, em *Just Health Care*.

Entretanto, mesmo que grande parte dos pensadores que lidam com as questões normativas relacionadas com a justiça distributiva concordem sobre tais consequências, há divergência a respeito da

amplitude das mesmas, pois alguns não identificam nada de significativamente novo. Haverá apenas uma diferença de grau, ao passo que outros consideram que haverá modificações mais drásticas em nossas concepções normativas, surgindo inclusive novas questões. Dworkin, por exemplo, poderia ser classificado como um dos pensadores que não identifica nenhuma questão radicalmente nova. Agar, embora seja favorável à eugenia liberal, sustenta que há diferenças não apenas de grau. Ele defende que existe uma distinção entre bens [*goods*] que tem suma importância nas questões de justiça distributiva envolvidas na eugenia liberal, a saber, entre bens que tornam a vida das pessoas melhores do que a vida de outras pessoas e bens que tornam pessoas diferentes de outras pessoas; o primeiro tipo de bens é uma questão meramente de acesso diferencial; o segundo, é uma questão de polarização intrínseca, dizendo respeito aos limites do exercício da liberdade fundamental tão preconizada pelos fundadores do liberalismo, de escolher e desenvolver seu próprio projeto racional de vida, sem intervenção externa.

O presente capítulo pretende, em primeiro lugar, examinar as implicações dos avanços da engenharia genética e sua consequente aplicação à medicina reprodutiva a algumas teorias da justiça distributiva; em segundo, determinar em que medida Habermas poderia adotar uma teoria da justiça e que tipos de intervenções sua posição a respeito da eugenia liberal, em *Die Zukunft der menschlichen Natur*, cuja inclusão ele poderia aceitar em uma teoria da justiça distributiva cuja inspiração é Rawls. Finalmente, deseja-se avaliar se é possível sustentar uma posição normativa semelhante àquela desenvolvida por Habermas contra a eugenia liberal com base na justiça distributiva, particularmente reconstruindo algumas das considerações realizadas por Buchanan et al em *From Chance to Choice – Genetics & Justice*.

## 5.1. A NECESSIDADE DE AMPLIAÇÃO DO ESCOPO DAS TEORIAS DA JUSTIÇA DISTRIBUTIVA

5.1.1. O *principle of redress* e a arbitrariedade da dotação natural: uma pressuposição das teorias rawlsianas

Segundo Resnik, Buchanan, Farrelly, entre outros a engenharia genética tem o poder de alterar suposições-chaves de nossas teorias da justiça. Teorias renomadas da justiça, como a *justice as fairness* de Rawls contém como elemento constitutivo, a noção que quem distribui talentos naturais entre os membros da sociedade é a loteria natural, o acaso ou o destino. As teorias da justiça como a igualdade de recursos, das quais Rawls certamente é fonte inspiradora, tendo, porém, Ronald Dworkin como o mais ilustre representante, preconizam que a noção de mérito é de suma importância quando se está discutindo justiça distributiva e igualdade social. Resnik quer aplicar a teoria da igualdade de recursos, não especificamente a de Dworkin, à engenharia genética. Buchanan et al também consideram que a igualdade de recursos é dotada de alguma vantagem quando aplicada à engenharia genética. Conforme esses autores, há uma tensão no pensamento de Rawls, entre duas visões a respeito do *subject* da concepção de justiça como equidade, as quais eles denominaram de visão da estrutura social [*social structural view*](SSV) e visão da sorte gritante [*brute luck view*](BLV).<sup>314</sup>

Para explicitar a tensão é suficiente enfatizar que, para Rawls, as desigualdades “imerecidas merecem reparação; e desde que as desigualdades de dotes naturais são imerecidas, estas desigualdades devem de alguma maneira ser compensadas.” A teoria da justiça como equidade tem como objeto primário dos princípios de justiça a estrutura básica da sociedade: “o modo como as principais instituições distribuem direitos fundamentais e deveres e determinam a divisão de vantagens da cooperação social.”<sup>315</sup> Por causa disso, Buchanan et al interpretaram a justiça como equidade como uma visão da estrutura social e não enquanto uma visão da sorte gritante. A segunda visão teria vantagens em relação à primeira, pois a SSV trataria de desigualdades em dotes naturais apenas na medida em que essas tivessem efeitos em nível das principais instituições da sociedade. A primeira poderia incorporar diretamente a dotação natural dentro da esfera de relevância moral, não apenas indiretamente. Todavia, convém ressaltar que os dois

---

<sup>314</sup> É digno de nota que, segundo John Rawls, o objeto primário de sua justiça como equidade é a estrutura básica da sociedade, o que parece endossar a primeira visão. RAWLS, J. TJ, 1971, 7; Entretanto, Rawls também está comprometido com o princípio da reparação [*principle of redress*], embora apenas como um princípio com validade *prima facie*. RAWLS, J. TJ, §17, 1971, 101.

<sup>315</sup> RAWLS, J. TJ, 1971, 7.

mais ilustres defensores destas duas posições Rawls (visão da estrutura social) e Dworkin (visão da sorte gritante) compartilham aspectos essenciais em suas posições no que diz respeito às questões de justiça distributiva oriundas da engenharia genética. Tanto Rawls quanto Dworkin defendem que as vantagens oriundas do acesso diferencial à tecnologia não podem ser limitadas, caso desta limitação não resulte benefício aos menos favorecidos (no caso de Rawls) ou para outros (no caso de Dworkin). Para Dworkin, o remédio “para a injustiça é a redistribuição, e não a recusa dos benefícios para alguns sem ganhos correspondentes para os outros”; <sup>316</sup> Rawls acredita que “propor políticas que reduzem os talentos dos outros não traz vantagens para os menos favorecidos.” <sup>317</sup>

Resnik <sup>318</sup> desenvolve o seguinte raciocínio hipotético para justificar a inclusão da engenharia genética no escopo das teorias da justiça: [a] se a engenharia genética permitir exercer controle sobre a dotação natural das pessoas restringindo dessa maneira os efeitos da loteria natural e incluindo a dotação natural no âmbito das ações imputáveis e controláveis socialmente e [b] se é amplamente reconhecido que é um objetivo geral de suma importância de uma teoria da justiça distributiva promover a igualdade equitativa de oportunidades determinando o *design* das principais instituições sociais (o objeto primário das teorias da justiça), então resulta de [a] e [b]: [c] um forte argumento a favor da manipulação da loteria natural, a fim de promover a igualdade equitativa de oportunidades. Consequentemente, se faz necessário expandir o escopo de atuação das teorias da justiça atuais para que possam lidar com os desafios resultantes deste avanço tecnológico. Porém, esse argumento em nada explicita o conteúdo ou que tipos de intervenções genéticas deveriam ser realizados, apenas evidencia os efeitos da engenharia genética às suposições das teorias da justiça. Mostra apenas que é necessária uma expansão das teorias da justiça para lidar com novas questões normativas, sem, contudo oferecer critério normativo algum.

Resnik sugere que se compreenda a engenharia genética humana como um tipo de *health care*, desde que ela pode ser usada para prevenir e curar doenças, porque compreendendo ela como um *health*

---

<sup>316</sup> DWORKIN, R. SV, 440.

<sup>317</sup> RAWLS, J. TJ, 1971, 107.

<sup>318</sup> RESNIK, D. B. Genetic Engineering and Social Justice: a Rawlsian Approach, *Social Theory and Practice*, 1997, 427-448.



*care* é possível recorrer à aplicação dos princípios da justiça como equidade às questões de saúde tal como fez N. Daniels em seu livro *Just Health Care*. Resnik reconhece fazer uso de muitos discernimentos de Daniels na construção de sua teoria, entre os quais, tratar *health cares* como uma instituição social que distribui direitos, deveres e vantagens sociais. A noção de gama de oportunidade normal é utilizada por Resnik, Buchanan et al, entre outros, para tipificar os tipos de intervenções eugênicas exigidas e proibidas moralmente. Ela funciona como um critério para diferenciar as intervenções que visam prevenir doenças das que visam promover outras metas sociais. Doenças não podem ser concebidas apenas como desvios das normas sociais, dado que se relacionam com desvios da organização funcional natural de um membro típico da espécie. Isso não quer dizer que seja correto sustentar que, ao empregar à noção de funcionamento normal da espécie, eles estejam cometendo a falácia naturalista, derivando valores de fatos acerca da biologia humana. A noção de funcionamento normal é, além do mais, uma ideia regulativa que auxilia a delimitação dos casos a serem avaliados, mas não é um critério normativo *per excellence*.

Essa noção pode ser útil a uma teoria da justiça que se volte para a engenharia genética, pois doenças podem colocar restrições moralmente arbitrárias às gamas de oportunidades e conferir desvantagens injustas. Todavia, Resnik e outros também reconhecem que a meta da promoção da igualdade de oportunidade é limitada pela escassez de recursos<sup>319</sup> e por isso reivindica a criação de um *ranking* em que alguns tipos de cuidados de saúde devem ser priorizados ou não em relação a gama de oportunidades normais. Dessa maneira, ele distingue entre o sentido normativo e o descritivo da noção de funcionamento normal da espécie, porquanto uma teoria da justiça não pode apenas descrever no que a variação genética incluída no funcionamento normal, consiste, mas deve também prescrever o que deveria ser tal variação. Por isso ele apresenta três conceitos de normalidade genética, que não pretendem ser nem exaustivos, nem excludentes:

1 – normalidade da espécie (NE) – permite a máxima desigualdade e a única coisa proibida é criar novas espécies. Não seria aceita por uma teoria da justiça como a de Rawls.

---

<sup>319</sup> FARRELY, C. The Genetic Difference Principle, *The American Journal of Bioethics*, 2004, p.22.

2 – mínimo e máximo genético (MMG) – admite diferenças genéticas, mas coloca condições. Uma teoria da justiça como a de Rawls poderia endossar.

3 – mesma (dotação) genética (MDG) – coloca muito peso no controle social e violaria o princípio da diferença. Não seria admitido por uma teoria da justiça como a de Rawls.

Resnik acredita ser possível tratar de MMG em termos de bens primários, e que, embora possa não ser fácil definir uma gama aceitável ou ‘equitativa’ de variação genética, isso ainda é certamente preferível a não ter limite algum ou limites extremamente restritivos.

Para outros autores, a engenharia genética suscitará grandes dificuldades para as teorias tradicionais da justiça. Para Farrelly,<sup>320</sup> os recentes avanços no campo da engenharia genética complica dois aspectos principais da teoria da justiça de Rawls. Primeiramente, é difícil definir quem são os menos favorecidos da sociedade, uma vez que Rawls focou apenas na distribuição de bens primários sociais e não nos naturais. Ademais, bens primários sociais definem a pior posição somente em termos de renda e riqueza relativa. Segundo, torna difícil conciliar os princípios que regulam a distribuição de ‘bens naturais primários’<sup>321</sup> com a distribuição de bens sociais primários. Em outras palavras, como se ponderaria as exigências simultâneas de diferentes partes da sociedade por bens primários (renda e riqueza) e bens naturais (inteligência e imaginação, por exemplo, supondo que fosse possível manipular esses traços).

Outro fator complicador é que muitos poderiam objetar a qualquer tipo de controle da tecnologia, dado que ainda é viva a memória da eugenia praticada pelos nazistas. Para alguns, entre os quais poderíamos incluir Ronald Dworkin, as decisões eugênicas concernem um tipo de valor, independente ou intrínseco, que pertence a uma esfera dos assuntos privados dos indivíduos, na qual qualquer intrusão é considerada moralmente problemática. Mas, como ressalta Resnik “as consequências de não exercer controle social ou governamental sobre a

---

<sup>320</sup> FARRELLY, C. Genes and Social Justice: A rawlsian reply to Moore, *Bioethics*, 2002, p.81-2.

<sup>321</sup> O termo ‘bens naturais primários’ engloba todo o conjunto de intervenções genéticas relacionadas com características consideradas vantajosas nas sociedades contemporâneas, o que implica, como no caso dos bens sociais primários certa variação no conteúdo desses bens. Rawls distingue entre bens primários sociais e naturais. Entre os sociais estão incluídos direitos, liberdades, capacidades, oportunidades, renda, riqueza e auto-respeito; entre os naturais, inteligência, saúde, imaginação e vigor.

genética humana pode ser exatamente tão problemática, desde que os pais tentarão com toda probabilidade dotar seus filhos com vantagens genéticas, e o resultado a longo prazo pode ser o agravamento das desigualdades sociais e econômicas existentes e a criação de um sistema de castas genéticas”.<sup>322</sup>

Selgelid<sup>323</sup> na contramão de muitos pensadores<sup>324</sup> que refletem atualmente a respeito da eugenia liberal (*new eugenics*), e a contrastando com a eugenia do passado (*old eugenics*), argumenta que o principal problema com o projeto eugenista ocorrido no final do século XIX e início do século XX não foi a existência de controle estatal nas escolhas reprodutivas das pessoas, mas sim o *imbalance*<sup>325</sup> entre a tomada de decisão governamental e a individual a respeito das escolhas reprodutivas. A imoralidade ou incorreção normativa da eugenia do passado não resulta simplesmente da presença de controle governamental, como alguns equivocadamente sugerem, tal posição envolve um gritante *non sequitur*. Não se segue da mera presença de controle governamental a imoralidade. Supondo que o Estado de direito tenha como uma de suas atribuições principais salvaguardar as liberdades dos seus cidadãos, é preciso lembrar com Kant que o direito “é a soma das condições sobre as quais o arbítrio de um pode ser unido com o arbítrio de outro de acordo com uma lei universal da liberdade”.<sup>326</sup> Por causa disso, o exercício das liberdades fundamentais, entre as quais se podem incluir a liberdade reprodutiva, exige uma atividade de controle do Estado, a fim de garantir o exercício livre e ao mesmo tempo compatível da mesma com a liberdade de outras pessoas. Ao atentar para a liberdade ética do indivíduo geneticamente manipulado, no caso da eugenia positiva, Habermas admite, no espírito da concepção de direito de Kant, da qual é herdeiro, mas que simultaneamente está

---

<sup>322</sup> RESNIK, D. B. Genetic Engineering and Social Justice: a Rawlsian Approach. *Social Theory and Practice*, v. 23, n. 3, 1997, p.432.

<sup>323</sup> SELGELID, J. M. Ethics and Eugenics Enhancement. *Poiesis Prax*, 2003, 241.

<sup>324</sup> Essa tese, criticada por Selgelid, já está presente no texto clássico no debate a respeito da justiça distributiva de Nozick - *Anarchy, State and Utopia*, em uma nota de rodapé em que faz referência ao *genetic supermarket*. Ele afirma sem rodeios que a grande virtude de um sistema de supermercado genético consiste na ausência de qualquer decisão centralizada definindo os tipos de pessoas futuras. NOZICK, R. *Anarchy, State and Utopia*, 1999, p.315.

<sup>325</sup> Segundo *Collins Cobuild English Dictionary*, um *imbalance* caracteriza-se como uma situação em que as coisas envolvidas não são do mesmo tamanho ou a proporção de tamanho entre elas não é correta ou adequada.

<sup>326</sup> KANT, I. Ak, VI, MS, 230.

buscando superar, haver um conflito de exercício entre liberdades, da liberdade ética, por um lado; com a pretensa liberdade reprodutiva, por outro.

Nicholas Agar, filósofo neozelandês, também aborda questões de justiça distributiva, particularmente como distribuir o acesso à tecnologia. Ele identifica dois tipos de polarização que poderiam resultar da engenharia genética: a polarização intrínseca (sobre a qual cai a ênfase de Habermas e Feinberg), que “pode ocorrer quando pessoas que acontecem preferir certo modo de vida fazem seus filhos diferentes dos outros de modos que permitem seus filhos melhor perseguir este modo de vida”;<sup>327</sup> e a polarização resultante de acesso diferencial à tecnologia.

Ele considera importante prestar atenção à distinção entre dois tipos de bens [*goods*].<sup>328</sup> Isso porque “tratar aperfeiçoamentos como bens que podemos ou não ser bem sucedidos em distribuir equitativamente ignora um aspecto em que eles diferem de outros bens que permitimos o mercado complacentemente mal alocar. Precisamos distinguir bens que permitem a algumas pessoas vidas melhores de outros destes que fazem as pessoas diferentes umas das outras”.<sup>329</sup>

Agar ressalta que apesar das melhores tecnologias e tratamentos médicos tornarem ricos diferentes de pobres, não os torna tão diferentes a ponto de não poderem considerar-se mutuamente como membros da mesma comunidade, a ponto de se perder o senso de solidariedade. Agar sugere acesso universal à tecnologia como uma resposta efetiva à pretensa polarização extrínseca da eugenia liberal. Contudo, ele mesmo reconhece que é uma opção muito cara, por isso distingue uso de acesso, sustentando que pode não ser tão oneroso aos cofres públicos garantir apenas o acesso, mas não o uso de todos.

Para Buchanan et al, certas suposições de nossas concepções de justiça tradicionais não se aplicam mais, pois a distribuição de bens não

---

<sup>327</sup> AGAR, N. LE, 2004, 13.

<sup>328</sup> Baseando-me na distinção entre bens apontada por Agar, reconheço a dificuldade mostrada por Habermas no debate travado com Rawls resultantes da equiparação entre direitos e bens. Para Habermas, recorrer a bens implicaria uma perda no sentido deontológico de uma concepção normativa inspirada na filosofia de Kant, como é o caso de Habermas e do próprio Rawls. Contudo, não é foco do presente trabalho buscar resolver esse tipo de dificuldade. Para Habermas, o paradigma da distribuição dificultaria para Rawls justificar a prioridade das liberdades básicas, este somente teria realizado tal tarefa, recorrendo a noções substantivas. A noção de bem parece própria de teoria de cunho teleológico como o aristotelismo e o utilitarismo.

<sup>329</sup> AGAR, N. LE, 2004, p.138.

será mais limitada a pessoas cujas identidades são fixadas previamente ao ato de distribuição. A própria distribuição de genes pode em parte determinar as identidades das pessoas. Sendo assim, caso as promessas da engenharia genética se concretizem, as teorias da justiça tradicionais estarão operando com duas suposições incrivelmente obsoletas:

- 1) a distribuição das características com que as pessoas nascem (dotação natural) são dadas e estão além do controle humano;
- 2) problema da justiça é distribuir bens entre ‘pessoas’ particulares que existem anteriormente a própria distribuição.<sup>330</sup>

Para tratar desse problema, Buchanan et al sugere que é preciso aprender a pensar a justiça não como distribuição de bens entre pessoas, mas como incluindo a distribuição de características que constituem as próprias pessoas, a fim de assegurar oportunidades iguais a quaisquer que sejam as pessoas que venham a existir. Contudo, eles defendem que “são apenas aquelas desigualdades naturais que causam ou constituem pontos de partida adversos ao funcionamento normal da espécie que são preocupações de justiça”.<sup>331</sup>

A estratégia argumentativa dos autores de FCTC se orienta pela expansão da teoria da justiça como equidade de Rawls às questões de ética médica, desenvolvidas por Daniels em *Just Health Care*, para o qual a noção de funcionamento normal da espécie ocupa papel central no argumento a favor da inclusão dos *health cares* dentro da lista de bens primários. O argumento de Daniels, do qual os autores supramencionados são herdeiros, baseia-se na tese que ser um indivíduo da espécie que funciona normalmente é um dos elementos que garante a igualdade equitativa de oportunidades. Supõem, além disso, que a teoria da justiça como equidade está comprometida com a igualdade equitativa de oportunidades, em especial na primeira parte do segundo princípio da justiça,<sup>332</sup> a qual tem prioridade lexical sobre a segunda parte do mesmo

---

<sup>330</sup> BUCHANAN et al, FCTC, 2000, p.85-6.

<sup>331</sup> id., *ibid.*, p. 98.

<sup>332</sup> RAWLS, J. TJ, 1971, 302. A versão definitiva do segundo princípio da justiça como equidade é a seguinte: “Segundo Princípio

Desigualdades sociais e econômicas devem ser organizadas de modo que sejam tanto:

- (a) para o benefício dos menos favorecidos, de maneira consistente com o princípio da poupança justa;
- (b) vinculada a cargos e posições abertas a todos sobre as condições do princípio da igualdade equitativa de oportunidades.” (tradução minha)

[Second Principle

Social and economics inequalities are to be arranged so that they are both:

princípio. Então, *health cares* deveriam ser incluídos na lista de bens básicos fornecidos aos cidadãos das sociedades democráticas liberais contemporâneas como condição equitativa da realização de seus projetos racionais de vida<sup>333</sup> ou concepções de bem.

Embora os autores de FCTC, baseiem sua estratégia argumentativa a favor da inclusão de manipulações genéticas que visem à lógica da cura no rol de bens primários com argumento similar ao desenvolvido por Daniels acima, eles reconhecem que se aperfeiçoamentos genéticos se difundirem, seria preciso “chegar a considerar uma pessoa que carece deles como sofrendo de um ponto de partida adverso ao funcionamento normal”.<sup>334</sup> Portanto, o argumento a favor da inclusão de manipulações genéticas no escopo das teorias da justiça e na lista de bens primários suscetíveis a serem distribuídos pelo Estado, funciona não apenas no caso do tratamento genético, mas também no caso do aperfeiçoamento genético. Desse modo, uma abordagem centrada em uma teoria da justiça com ênfase princípio da igualdade equitativa de oportunidades resultaria em uma posição normativa divergente daquela apresentada por Habermas em ZMN. Segundo a reconstituição de uma teoria da justiça de Buchanan et al, os “aperfeiçoamentos podem ser não apenas permissíveis, mas obrigatórios, como uma questão de justiça”.<sup>335</sup> Para Habermas, nem aperfeiçoamentos, nem tratamentos genéticos seriam obrigatórios. Os tratamentos poderiam ser no máximo permitidos, e os aperfeiçoamentos são proibidos categoricamente. Porém, é preciso levar em conta, como o

---

(a) to the greatest benefit of the least advantaged, consistent with the just savings principle, and

(b) attached to offices and positions open to all under conditions of fair equality of opportunity.”

<sup>333</sup> Rawls define plano racional de vida como aquele que preenche as seguintes condições: “Em primeiro lugar, o plano de vida de uma pessoa é racional se, e apenas se, (1) é um dos planos que é consistente com os princípios da escolha racional quando esses são aplicados a todos os aspectos relevantes de sua situação, e (2) é aquele plano entre aqueles que cumprem essa condição que seria escolhido por ele com racionalidade deliberativa plena, isto é, com consciência plena dos fatos relevantes e depois de uma consideração cuidadosa das conseqüências.” (nossa tradução) [first, a person’s plan of life is rational if, and only if, (1) it is one of the plans that is consistent with the principles of rational choice when these are applied to all the relevant features of his situation, and (2) it is that plan among those meeting this condition which would be chosen by him with full deliberative rationality, that is, with full awareness of the relevant facts and after a careful consideration of the consequences.] RAWLS, J. T.J., §, p. 408.

<sup>334</sup> BUCHANAN et al, FCTC, 2000, p.99.

<sup>335</sup> id., *ibid.*, p.96.

fazem os autores de FCTC, que a busca de vantagens posicionais mediante aperfeiçoamento genético de alguns traços pode ser ou injusto ou contraproducente.<sup>336</sup> Caso todos pudessem realizar as intervenções genéticas aperfeiçoadoras e curativas, a intenção pretendida de obter vantagens competitivas não seria alcançada, o que seria claramente contraproducente; mas se apenas os mais ricos pudessem realizá-las, esse tipo de vantagem seria injusta, pois seria moralmente arbitrário, o que exigiria reparação ou ao menos compensação.

Kamm levanta um problema fundamental, porém sistematicamente pouco discutido por estas tentativas de desenvolver teorias da justiça para lidar com estas questões ainda hipotéticas, a saber, que aquela sociedade que “engajar-se em alteração genética além das mudanças relacionadas com defeitos e excelências básicas socialmente acordadas” podem “violiar a neutralidade liberal em relação às visões controversas sobre a vida boa”.<sup>337</sup> Essa também consiste na preocupação principal de Habermas em ZMN.

## 5.2. DELIMITAÇÃO DO ESCOPO DE TEORIAS DA JUSTIÇA COMPATÍVEIS COM ESTRATÉGIA ARGUMENTATIVA EM ZMN

Como já observado, Habermas também se inquieta com a violação da neutralidade ética, contudo, afirma que a eugenia liberal suscita questões que colocam em xeque a autocompreensão normativa da modernidade, sendo necessário, por isso, recorrer à ética da espécie. A moderação justificada na filosofia em questões de vida boa precisa ser abandonada quando está em jogo a moralidade como um todo. A liberdade ética, cuja relevância é maior no debate acerca da eugenia liberal, não é a liberdade ética dos pais, ou a liberdade reprodutiva, pois o caso da eugenia liberal é distinto do debate sobre o aborto. A liberdade ética afetada para ele é a liberdade ética do futuro indivíduo manipulado. Intervenções que ultrapassam a eliminação de doenças não podem presumir o consentimento ou ao menos sempre é possível haver discordância entre as intenções dos genitores e do filho geneticamente manipulado. A ausência de certeza acerca da futura aceitação por parte do programado, das intenções do *designer* implica um tipo de moderação e reconhecimento da finitude cognitiva no que tange às

---

<sup>336</sup> id., *ibid.*, p.155.

<sup>337</sup> KAMM, F. M. Genes, Justice, and Obligations to Future People, *Social Philosophy & Policy Foundation*, 2002, p.361.

questões agatológicas. Sem contar que a concepção normativa moderna parte da divisão entre questões de justiça e questões de bem ou vida boa, reservando a última à esfera privada da liberdade subjetiva do indivíduo.

É impossível presumir consentimento contrafactual no caso de intervenções genéticas que adentrem no campo do aperfeiçoamento genético na linha germinativa. Porém, isso não implica que para Habermas as intervenções genéticas não possam ser incluídas dentro dos bens oferecidos pelo Estado como bens primários naturais sociais. O Estado poderia distribuir esses bens na medida em que estes estivessem voltados a eliminar doenças que diminuem as vantagens competitivas. Mesmo em se tratando daquilo que é identificado como doenças o filósofo considera ser possível haver variação cultural. Por essa razão, cada sociedade deveria decidir os tipos de intervenções genéticas curativas permitidas e conseqüentemente os tipos de intervenções para as quais seria necessário algum tipo de compensação para garantir uma competição justa por renda e riqueza. Contudo, a decisão democrática somente poderia deliberar a respeito de intervenções curativas, já que as intervenções aperfeiçoadoras atentam contra os pressupostos da moralidade moderna liberal e contra a liberdade ética de futuro membro da comunidade moral. Nas palavras Prusak, um pensador simpático à estratégia habermasiana em *ZMN*: “Habermas nega, contrariamente a Agar e Buchanan et al., que possamos assumir legitimamente que uma pessoa possível consentiria até mesmo em ‘uma expansão dos recursos e a um nível mais alto de bens genéticos básicos’”.<sup>338</sup>

É perfeitamente admissível traçar uma distinção geral entre essas tentativas de ampliação da esfera da justiça para lidar com a engenharia genética e a habermasiana atentando para o diferente tipo de polarização a que buscam atacar. Habermas está especialmente preocupado com a polarização intrínseca resultante da eugenia liberal, com a limitação das opções de vida ética oferecida à pessoa futura. Resnik, Buchanan e Farrelly preocupam-se com a polarização extrínseca ou resultante de acesso diferencial à tecnologia. Com isso, não se pretende defender que Habermas ignore a polarização que acaba de ser mencionada ou que não possa incorporar uma teoria da justiça distributiva para lidar com essas questões, mas apenas deixar claro que para ele a polarização intrínseca deve ser resolvida antes da polarização resultante de acesso diferencial. A priorização dessa polarização limita, todavia, os tipos de polarização

---

<sup>338</sup> PRUSAK, B. G. Rethinking ‘liberal eugenics’, *Hasting Center Report* 35, 2005, 39.



resultante de acesso diferencial que Habermas pode procurar resolver. Ele somente pode incorporar, em função dessa priorização, uma expansão dos bens primários que não inclua aperfeiçoamento genético nesta esfera, porque aperfeiçoamentos implicariam no seu entender um tipo de polarização intrínseca.

Malgrado as diferenças das pretensões dos autores de *FCTC*, quase opostas às desenvolvidas por Habermas<sup>339</sup> em *ZMN*, identificam-se temas comuns. Buchanan et al salientam a necessidade de considerar o ponto de vista do ser humano geneticamente manipulado, ao sustentarem que uma maneira de colocar a questão “é insistir que o juízo dos pais ou de outros sobre o que seria melhor para seu filho como resultado de intervenção genética deveria ser feito de um ponto de vista que eles pudessem razoavelmente esperar que o filho compartilhasse.”<sup>340</sup> Eles também reconhecem, o que vai ao encontro com a posição de Habermas, que intervenções que superam a lógica da cura são problemáticas, uma vez que “é mais controverso se obter a habilidade de tocar um instrumento musical ou destacar-se em atletismo é um benefício”.<sup>341</sup> A argumentação dos comentadores quanto à importância da perspectiva do próprio indivíduo manipulado joga o ônus da prova para os defensores da intervenção eugênica positiva, pois ressaltam a dificuldade de uma avaliação da perspectiva objetivadora das implicações da intervenção que supera a lógica da cura.

Habermas, ao criticar o paternalismo do paradigma do Estado de Bem-estar social e a cegueira do paradigma do Estado liberal de Direito, compartilha da preocupação destes autores, aconselhando a criação de instâncias de arbitragem e auto-gestão para aumentar a autonomia privada dos indivíduos.<sup>342</sup> Ele compartilha igualmente com a teoria do direito feminista a visão de que “as únicas vozes capazes de enunciar as razões relevantes para a igualdade ou desigualdade de tratamento”<sup>343</sup> são as dos próprios concernidos pelas normas.

Assim como sucedeu no caso da materialização do direito, efetuada pelo Estado de bem-estar social, que, visando eliminar a

---

<sup>339</sup> A preocupação central da conferência principal de Habermas é avaliar a adoção de uma eugenia liberal que supere a lógica da cura e não como ele afirma adentrar “em questões sobre o que seria uma implementação justa de tais procedimentos” (HABERMAS, J. *ZMN*, p.52, nota).

<sup>340</sup> BUCHANAN et al, *FCTC*, 2000, p.164.

<sup>341</sup> id., *ibid.*, p.167.

<sup>342</sup> HABERMAS, J. *FG*, 1992, p.496.

<sup>343</sup> id., *ibid.*, p.507.

discriminação em relação às mulheres, teve efeitos contrários, inclusive criando um acúmulo de desvantagens sociais relacionadas ao sexo, a identificação da eugenia liberal como um caso de direito à liberdade reprodutiva, ignorando a perspectiva do principal concernido, a saber, o indivíduo futuro em que o embrião manipulado se tornará, também tem efeitos contrários. Ora, defendendo pretensamente um direito liberal fundamental, o direito à liberdade reprodutiva incorre na violação de um outro direito liberal fundamental, o direito à liberdade de empreender seu próprio projeto racional de vida.

Habermas declara que “os aspectos sob os quais diferenças de experiências de vida” [...] “se tornam relevantes para um aproveitamento igualitário de liberdades de ação subjetivas, tem que ser esclarecidos através de discussões públicas”.<sup>344</sup> Quer dizer, não podemos supor estereótipos como algo dado, assim como não podemos supor, referente à manipulação genética, o consentimento contrafactual no caso de uma intervenção que supera a lógica da cura. Sempre é possível a divergência ao menos de intenções entre o programador e o programado. Por causa disso, a “disputa pela interpretação de necessidades não pode ser delegadas aos juízes e funcionários, nem mesmo ao legislador político”.<sup>345</sup>

A favor da hipótese de uma priorização da resolução de questões de justiça ou injustiça intrínseca em relação às questões de justiça relativas ao acesso diferencial, é a concordância de Habermas com as considerações de justiça no que diz respeito à igualdade de direitos entre homens e mulheres. Diz ele que a “injustiça significa primariamente limitação da liberdade e atentado à dignidade humana”,<sup>346</sup> ou seja, ofensas à liberdade e a dignidade humana não são as únicas questões da alçada da justiça, logo, é com essas questões que a justiça deve prioritariamente se preocupar.

Mesmo estabelecendo paralelos entre a posição de Habermas e dos autores que desenvolvem uma teoria da justiça para lidar com as questões normativas suscitadas pela biotécnica aplicada à medicina reprodutiva, há obviamente alguns pontos de divergência. Os autores do livro em questão entendem que ao menos alguns tipos de aperfeiçoamentos genéticos, bem como alguns tipos de tratamentos genéticos não são controversos porque são condições necessárias para a

---

<sup>344</sup> id., *ibid.*, p.513.

<sup>345</sup> id., *ibid.*, p.514.

<sup>346</sup> id., *ibid.*, p.505.

realização de qualquer projeto racional de vida.<sup>347</sup> A divergência entre Habermas e eles não reside propriamente nesse aspecto, uma vez que Habermas também considera o tratamento genético, ou a eugenia negativa como controversa em alguma medida. Ele não decide previamente a favor de todas as intervenções eugênicas negativas, mas antes sustenta que cada comunidade, mediante o exercício do debate ou da discussão pública dos argumentos, deve decidir que tipos de intervenções eugênicas negativas devem ou não ser permitidas ou promovidas.

É fato que os autores em questão visem formular uma teoria da justiça distributiva de inspiração rawlsiana, com o intuito de provar que a engenharia genética possibilita a inclusão dos dotes naturais no rol dos bens naturais primários suscetíveis de distribuição pelo Estado, inclusive o aperfeiçoamento genético cujo fornecimento aos menos favorecidos da sociedade apresenta-se como uma *conditio sine qua non* da igualdade equitativa de oportunidades de Rawls. Porém, eles reconhecem, na linha da estratégia argumentativa de Habermas em ZMN, que

se existe alguma razão para esperar um grau de neutralidade dos pais para com diferentes concepções de bem, poderia apoiar-se em parte em uma preocupação dos pais em usar intervenções genéticas para tornar seus filhos apropriados para apenas uma concepção particular e idiossincrática de vida boa que os pais acontecem ter.<sup>348</sup>

Eles também contemplam, se bem que não explorem a fundo, os efeitos da intervenção genética à liberdade ética do indivíduo geneticamente manipulado, pois

embora [uma intervenção eugênica positiva possa] tornar alguém mais apto para um modo específico de vida que os pais favorecem, [esta pode, contudo] tornar ele menos apto para uma gama suficientemente substancial de outros modos de vida para violar o direito a um futuro aberto.<sup>349</sup>

---

<sup>347</sup> BUCHANAN et al. FCTC, 2000, p.169.

<sup>348</sup> id., ibid., p.170.

<sup>349</sup> id., ibid., p.171

De qualquer modo, sempre é possível como Habermas também pensa que o melhor interesse de um filho possa não coincidir com os juízos dos pais sobre o que é o melhor.

A reivindicação de Habermas de submissão dos casos permissíveis, mas não prescritos de intervenções orientadas à lógica da cura, aponta na direção da quebra de monopólio de decisão dos cientistas. Em *Verdade e Justificação*, ele discute o papel do filósofo nas sociedades democráticas contemporâneas e, mesmo sem conceder nenhum papel privilegiado ao filósofo como fizera Platão, por exemplo, o situa entre os intelectuais públicos e sustenta que a filosofia, em função de sua especificidade e sua capacidade de transitar entre os distintos jogos de linguagem das ciências, além de manter uma relação íntima com o senso comum, pode oferecer parâmetros críticos para lidar com a crescente colonização do mundo da vida pela técnica e pela ciência.<sup>350</sup> Aos demais intelectuais públicos, entre os quais se encontram os cientistas, Habermas atribui o papel de responder com seus conhecimentos profissionais às questões motivadas pela perspectiva dos usuários das tecnologias e não um papel decisório. A mesma linha de raciocínio é advogada pelos autores de FCTC:

os cientistas expertos certamente tem um papel importante a ocupar em qualquer tais decisões – deveriam estar na melhor posição de informar os outros das consequências esperadas de qualquer intervenção genética, juntamente com os riscos e incertezas que estas intervenções carregam. Mas sua especialidade não se estende além destes juízos de valor necessários para pesar os benefícios potenciais contra os riscos. Na realidade, preconceitos profissionais inevitáveis os tornariam inadequados para ser os únicos tomadores de decisão sobre estas intervenções.<sup>351</sup>

Há ainda outro tipo de objeção à eugenia liberal, que é enfatizado pelos autores de FCTC, que é sobre os efeitos coercitivos e homogeneizadores da liberalização e difusão da engenharia genética como método de reprodução assistida. Em outras palavras, o “efeito das buscas eugênicas do passado pode ser alcançado sem o papel coercitivo

---

<sup>350</sup> HABERMAS, J. WR, p.331.

<sup>351</sup> BUCHANAN et al, FCTC, 2000, p.176.

do Estado”.<sup>352</sup> É possível compreender a eugenia liberal como um tipo de biopoder, indispensável ao desenvolvimento do capitalismo. Assim, a seleção genética ocuparia um papel predominante no controle da vida e no incremento da produtividade.<sup>353</sup> Ao deixar aos pais e à livre concorrência selecionar quais tipos de intervenções serão realizados, gradativamente estar-se-ia submetendo a vida à racionalidade instrumental e seriam instituídas relações de poder cada vez mais assimétricas, pois os imperativos sistêmicos do mercado determinariam que tipo de seres humanos merece ou não viver e, que tipo de vidas humanas são dotadas da dignidade. Em um mercado de livre concorrência as exigências tenderiam a se tornar cada vez mais exigentes.

Todavia, obter vantagens competitivas mediante aperfeiçoamentos, em casos importantes, será coletivamente contraproducente porque em vez de garantir àqueles alvos de manipulação genética a vitória na luta pela melhor cargo ou posição social, tornará a disputa mais acirrada e mais onerosa para todos. Sob os preceitos de Kant, cuja influência em Habermas não é desprezível, haveria um tipo de contradição pragmática na universalização de uma máxima que permitisse a eugenia positiva, uma vez que a intenção de obter vantagens competitivas seria minada pela universalização da prática. Por um lado, se todos pudessem realizar a intervenção nenhuma vantagem significativa seria obtida. Por outro, quando se permite que o mercado determine quem pode perseguir com vantagem competitiva será injusto para aqueles que carecem de meios. Tirar vantagens competitivas de fatores além da escolha ou dos quais não têm mérito algum por se possuir, como é o caso da dotação natural, até então fora um fato com o qual era preciso conviver. Porém com o advento da engenharia genética a dotação deixa de ser um fato e adentra no âmbito das ações imputáveis, continuando ainda a ser um fator moralmente arbitrário. Em virtude do que acaba de ser exposto, seria inadequado recompensar com maiores vantagens na luta por cargos e salários. Por conseguinte, a escassez de recursos torna problemática, moralmente falando, a permissão da eugenia positiva. É oneroso demais fornecer a todos o aperfeiçoamento genético, no entanto, se fossem fornecidos a todos se incorreria em uma contradição pragmática (a vantagem

---

<sup>352</sup> id., *ibid.*, p.177.

<sup>353</sup> FOULCAULT, M. HS1, p.155.

pretendida não seria alcançada); se fosse permitida apenas àqueles que tivessem condições financeiras para bancar com os custos da tecnologia, então seria injusto, desde que é arbitrário moralmente conferir vantagens competitivas imerecidas; além disso, a permissão e a difusão do aperfeiçoamento genético poderia ocasionar uma sociedade dividida em castas genéticas em que a própria identidade da espécie seria colocada em questão.

Buchanan et al sustentam que a distinção tratamento/aperfeiçoamento é diferente das distinções permissível e não permissível e obrigatório e não obrigatório em relação aos outros.<sup>354</sup> Contudo, percebem que aperfeiçoamentos suscitam mais problemas do que tratamentos. Propõem então pensar que o rótulo ‘aperfeiçoamento’ seja considerado um sinal de advertência. Porém, ao considerar o aperfeiçoamento apenas como um indicativo de zona moralmente problemática e não como determinante do proibido e do permitido, embora não prescrito, fica evidente a divergência entre a posição de Habermas baseada em uma ética da espécie e a posição dos autores de FCTC baseada em considerações de justiça distributiva, inspirada pela justiça como equidade de Rawls.

No entanto, para os autores de FCTC, das considerações apresentadas a respeito do caráter supostamente mais objetivo de restrições ao aperfeiçoamento genético não se segue nenhuma conclusão forte, como deriva Habermas de que nenhum aperfeiçoamento genético seria justificável.<sup>355</sup> Desde que da perspectiva de uma teoria da justiça distributiva comprometida com o princípio da igualdade equitativa de oportunidades, alguns aperfeiçoamentos podem ser considerados como algo que a sociedade é obrigada a tornar disponível a todos, da mesma maneira que alguns tratamentos são considerados atualmente obrigatórios.

---

<sup>354</sup> BUCHANAN et al. FCTC, 2000, p.182.

<sup>355</sup> id., *ibid.*, p.195.

## CAPÍTULO VI

### 6. PODERIA A POSIÇÃO DE ZMN JUSTIFICAR-SE COM BASE NA JUSTIÇA SOCIAL?

*admiro este projeto, compartilho sua intenção e considero seus resultados essenciais como corretos, o desacordo que pretendo formular permanece dentro dos limites de uma disputa familiar*  
(Habermas a respeito da teoria da justiça de Rawls)

Uma vez apresentadas as principais consequências dos avanços da biotecnologia moderna às pressuposições de teorias da justiça distributiva, particularmente às teorias inspiradas na obra *A Theory of Justice* de Rawls, aplicar-se-á agora na linha do mesmo trabalho desenvolvido por Daniels, em *Just Health Care*, uma expansão da justiça como equidade às questões normativas envolvidas na prática médica, ao caso da eugenia liberal, a fim de realizar uma avaliação final da compatibilidade da posição de Habermas em ZMN com a posição normativa e de ética aplicada resultante de uma teoria da justiça distributiva.

É importante lembrar que a manipulação genética além dos efeitos supracitados às suposições das teorias da justiça distributiva pode impulsionar ainda mais o debate encabeçado por Sen<sup>356</sup> do que se deve distribuir igualmente: bem-estar, bens primários ou capacidades. Por conseguinte, revigoraria o debate entre as grandes teorias normativas da história do pensamento ocidental entre teorias deontológicas e teleológicas. Qual abordagem da justiça social poderia lidar de modo mais adequado com as questões tradicionais e com as questões suscitadas pelo advento do que se denominou eugenia liberal? O que

---

<sup>356</sup> SEN, A. *Development as Freedom*, New York: Anchor Books, 1999.

tornaria a sociedade mais equitativa, distribuir bens primários (renda e riqueza), recursos, bem-estar, capacidades?

Nesse particular, os autores de FCTC traçaram um contraste entre teorias da justiça que se concentram nas consequências injustas à igualdade de oportunidade regulando a estrutura social (Rawls, segundo a leitura desses autores) e teorias que se concentram diretamente em compensar pela má sorte (Dworkin), ademais, tal temática é filosoficamente relevante ao se tratar da justiça social e da eugenia liberal. Para efeito de compensação pelas injustiças sociais é mais relevante considerar os efeitos injustos das principais estruturas da sociedade àqueles que pretendem empreender seu projeto de vida ou é mais relevante eliminar a arbitrariedade da dotação natural mediante a busca da eliminação das diferenças de partida? Em outras palavras, a eugenia liberal revigora o debate contemporâneo acerca do que é o ponto da igualdade.

Como já enfatizado, Habermas nem desenvolveu nem aplicou uma concepção ético-discursiva voltada à justiça distributiva. Em *Faktizität und Geltung*, Habermas apenas apresenta algumas categorias dos direitos que seriam necessárias ao exercício da autonomia política ou da liberdade dos antigos.<sup>357</sup> Ele inclui entre essas categorias os direitos sociais, ambientais, entre outros, mas, não especifica o conteúdo de tais direitos, o que torna difícil identificar que tipo de concepção normativa de justiça se aplicaria a tais casos. Embora sustente, na controvérsia que travou com Rawls, que as divergências entre ambos encontram-se dentro de um debate familiar, é difícil saber em que medida Habermas endossaria elementos substantivos da teoria da justiça como equidade, ainda mais se for considerado sua crítica em relação à posição de Rawls, qual seja, de este ter desenvolvido uma teoria normativa para a qual ele tem o título de especialista,<sup>358</sup> papel não reservado ao filósofo no âmbito das sociedades democráticas contemporâneas. A principal justificativa para adoção da teoria de Rawls como concepção normativa a ser aplicada à eugenia liberal é a influência da mesma nas discussões atuais a respeito de questões fundamentais de justiça distributiva.

Não se pode esquecer a dificuldade de desenvolver uma teoria da justiça distributiva para realizar tal trabalho a partir dos textos de

---

<sup>357</sup> HABERMAS, J. & RAWLS, J. DLP, p.66.

<sup>358</sup> HABERMAS, J. HkH, 1983, p.76-7.



Habermas. O paradigma procedimental do direito desenvolvido por ele é insuficiente para discriminar na prática qualquer tipo de teoria da justiça distributiva. A própria teoria da justiça como equidade de Rawls dificilmente poderia ser agregada à concepção ético-discursiva da democracia de Habermas, apesar deste sustentar que o debate entre ambos fosse um debate familiar,<sup>359</sup> pois este identifica a teoria da justiça como equidade como uma teoria da justiça substantiva (e monológica) e, por isso, distinta da teoria meramente procedimental reconstruída por ele em *FG*. As questões morais (entre as quais as questões de justiça) devem ser resolvidas mediante debates ou argumentações reais entre os concernidos (ou afetados) pelas normas controversas, e não pelo teórico de modo abstrato. O conteúdo do que se denomina *essentials* da constituição não pode ser previamente definido pelo teórico em sua argumentação privada, mas antes, a constituição deve ser compreendida como um processo inacabado e em constante construção.<sup>360</sup>

O princípio da igualdade equitativa de oportunidades e o princípio da diferença sugerem que sejam fornecidos aos indivíduos condições idênticas ou que sejam favoráveis aos indivíduos pior situados economicamente na sociedade. Entretanto, a prioridade das liberdades básicas defendida por Rawls dá a entender que liberdades básicas não podem ser trocadas por melhores condições econômicas, o que parece incorrer em algum tipo de contradição, se é aceita a hipótese que a intervenção eugênica positiva limita a liberdade ética do indivíduo geneticamente manipulado. Isso apontaria para uma suposta incoerência interna ou inerente no liberalismo de Dworkin e Rawls em suas defesas da permissibilidade da eugenia positiva.

Como conciliar o respeito ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades e a escassez de recursos? Que tipo de posição normativa de ética aplicada resulta, uma que exige apenas a manutenção do funcionamento típico normal da espécie, a eugenia negativa, ou

---

<sup>359</sup> HABERMAS, J & RAWLS, J. DLP, p.42.

<sup>360</sup> Segundo Habermas, Rawls poderia ser incluído entre estes teóricos que decidem previamente os *essentials* da constituição restando pouco aos cidadãos das sociedades democráticas contemporâneas decidir a respeito disso. Não serão discutidos os méritos dessa interpretação bastante problemática da concepção de justiça de Rawls, particularmente porque o filósofo estadunidense reformulou sua teoria da justiça como equidade no decorrer de várias décadas e inseriu a noção de razão pública e consenso sobreposto de cosmovisões para tentar dar um caráter mais intersubjetivo a seu construtivismo moral com base na filosofia prática de Kant.

também o aperfeiçoamento genético? Se supusermos que o aperfeiçoamento genético é permitido, precisamos justificar a obrigação de os outros fornecerem recursos para possibilitar o acesso das pessoas. Como fazer isso, se tal justificativa já é problemática no caso da garantia do mínimo decente?

Após a exposição (Cap. I) e a avaliação crítica (Cap. II) da estratégia argumentativa de Habermas contra a eugenia liberal, é necessário retomar alguns elementos de sua filosofia do direito, a fim de examinar a possibilidade de justificar com base em considerações de justiça à posição adotada em ZMN, que é a da proibição categórica da eugenia positiva e uma permissão, não uma prescrição, da eugenia negativa. Em outras palavras, a cura de doenças mediante a manipulação genética é permitida, mas ainda deve ser submetida ao crivo do debate democrático. O aperfeiçoamento deve ser banido, por atentar contra a autocompreensão normativa moderna e liberal e não gozar do consentimento presumido ou contrafactual.

## 6.1. OS DIREITOS SOCIAIS EM *FAKTIZITÄT UND GELTUNG*

É difícil aplicar a concepção ético-discursiva para avaliar as questões relativas à justiça distributiva resultantes dos avanços no campo da engenharia genética porque Habermas desenvolve uma visão procedimental e não uma substantiva do direito ou da justiça, como faz Rawls em *A Theory of Justice (TJ)*.

Em seu livro *Faktizität und Geltung (FG)*, ele realiza uma reconstrução do sistema de direitos, que os cidadãos de uma sociedade democrática contemporânea precisam pressupor, a fim de alcançar um acordo ou consenso, consequentemente, normas legítimas. Ademais, mostra que as posições dos contratualistas clássicos (Hobbes, Rousseau e Kant) assumiriam certa hipoteca ao comprometerem-se com certa concorrência entre direitos humanos e a autonomia do povo. Outrossim, o filósofo empreende uma reconstrução do sistema de direitos, em que o princípio do discurso ('PDg')<sup>361</sup> serve de princípio ponte porque seria

---

<sup>361</sup> Em *Consciência Moral e Agir Comunicativo*, Habermas apresenta o 'PDe' (o qual já exprime a idéia fundamental da ética do discurso) "uma norma só deve pretender validade quando todos os que possam ser concernidos por ela cheguem (ou possam chegar), enquanto participantes de um Discurso prático, a um acordo quanto à validade dessa norma." HABERMAS, J. CMAC, 1989, p. 86: [HABERMAS, J. MKH, 1983, p. 76; eine Norm nur dann Geltung beanspruchen, wenn alle von ihr möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer eines praktischen Diskurses Einverständnis darüber erzielen (bzw. Erzielen würden), dass diese

neutro do ponto de vista normativo. Do princípio do discurso geral são derivados os princípios da democracia da interligação existente entre da forma jurídica (direito privado + coação, no jargão kantiano) e do princípio do discurso específico da ética do discurso (PDe).<sup>362</sup>

Habermas deriva cinco categorias de direitos. As três primeiras categorias, contudo, o faz da perspectiva do que chama do teórico do direito. A quarta e a última categoria, deixa aos próprios concernidos decidir e, ao filósofo, cabe apenas a tarefa de apresentar-se como um concernido, que tem o direito de participar do debate acerca da melhor configuração desses direitos sociais.<sup>363</sup> Desse modo, as duas últimas categorias de conteúdo variável exigem, para sua especificação, que os próprios civis se compreendam não apenas como sujeitos de direitos, mas também como autores de direitos. As três primeiras categorias são as condições de possibilidade do exercício da autonomia política, uma vez que estas condições sejam cumpridas, os cidadãos mediante o exercício de sua autonomia geram direitos que tornam possível ao

---

Norm gilt.”] (grifos do autor); e ‘U’ ou PDg (como uma regra de argumentação que, no âmbito prático, desempenha papel semelhante ao princípio da indução no âmbito teórico) cujo enunciado é o seguinte: “– que as conseqüências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela *universalmente* seguida, possam ser aceitos por *todos* os concernidos (e preferidos a todas as conseqüências das possibilidades alternativas e conhecidas de regragem)”. HABERMAS, J. *CMAC*, 1989, p. 87: [HABERMAS, J. MKH, 1983, p.75-6. - dass die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemein* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternative Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können]. (grifos do autor)

<sup>362</sup> HABERMAS, J. FG, 2002, p.154-55.

<sup>363</sup> As três primeiras categorias abstratas são: 1) “direito à maior medida possível de iguais liberdades subjetivas de ação”, na qual se incluem a dignidade, a liberdade, a integridade física e a inviolabilidade da pessoa; 2) “o status de membro”, em que se incluem os direitos de pertencer a um Estado – a cidadania e a proibição de extradição; 3) “possibilidade de postulação judicial”, em que se incluem os meios de salvaguarda da autonomia privada de civis como a proibição do efeito retroativo, do tribunal de exceção, entre outros. 4) “à participação, em igualdade de chances, em processos de formação da opinião e da vontade”; e, finalmente, 5) “a condições de vida garantidas social, técnica e ecologicamente (...) para um aproveitamento, em igualdade de chances, dos direitos”. HABERMAS, J. FG, 1992. p. 155-157. Em seu livro *Era das Transições*, Habermas reinterpreta as categorias dos direitos fundamentais: 1) liberdades subjetivas; 2) de status de membro; 3) de proteção individual; 4) igualdade de condições na participação política. Contudo, Habermas não cita novamente a quinta categoria que trata especificamente dos direitos sociais. HABERMAS, J. *Era das Transições*. Trad. Flávio B. Siebenschler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003, p. 169.

princípio do discurso geral ('PDg')<sup>364</sup> tomar a forma do princípio da democracia. Esses direitos explicitam apenas o médium do direito mediante o qual o direito legítimo pode ser gerado, e, por isso, 'a legitimidade surge da legalidade'. Um procedimento discursivo chega a melhor configuração de seus direitos sociais e do próprio princípio da democracia.

Nesta tentativa de resgatar a concepção de justiça distributiva habermasiana, a fim de avaliar a biotécnica e suas implicações sociais, é instrutivo observar de que maneira a posição do filósofo se diferencia de dois outros paradigmas jurídicos: o liberal e o do bem-estar social. No capítulo IX – *Paradigmas do Direito* – de seu livro *Faktizität und Geltung*, Habermas trata dos paradigmas jurídicos<sup>365</sup> e sustenta que o paradigma procedimentalista do direito, do qual é partidário, faz mais jus a autocompreensão normativa das democracias modernas e mostra-se mais adequado na resolução de problemas relacionados com a dialética existente nas sociedades contemporâneas entre igualdade de direitos e igualdade de fato do que os dois paradigmas citados. A discussão da falência dos paradigmas liberal e do Estado de bem-estar social é tratada à luz da dialética supracitada no que diz respeito às exigências das mulheres de igualdade de oportunidades no mercado de trabalho assim como das compensações pelas desigualdades de natureza social e biológica referentes ao seu sexo.

Para Habermas, o paradigma liberal tende a limitar-se à igualdade de direitos e deixar as questões de justiça social à 'mão invisível do mercado', ignorando a diferença entre os sexos. O paradigma do Estado de bem-estar social, por sua vez, considera a diferença entre sexos algo existente e tenta compensá-las com políticas públicas ou regulamentações especiais. Apesar disso, a maneira como as diferenças fáticas devem ser compensadas, segundo Habermas, não deve ser decidida pelo teórico do direito, mas sim, pelos próprios concernidos num discurso real em que somente deve valer a força do melhor argumento. A descrição da situação e dos interesses envolvidos deve ser alvo de escrutínio num diálogo real, em que os próprios afetados pelas regulamentações devem servir de intérpretes de seus próprios direitos,

---

<sup>364</sup> O enunciado do princípio do discurso ('PDg') é: "Válidas são exatamente aquelas normas de ação, a que todos os possíveis concernidos como participantes de discursos racionais poderiam consentir." HABERMAS, J. FG, 2002, p.138. (tradução minha)

<sup>365</sup> O que Habermas entende por paradigma é semelhante à compreensão de Thomas Kuhn de paradigma científico.

necessidades e situações. A própria interpretação que oferecem também deve ser aberta a debate. Assim, “a legislação em vigor continua a interpretar e a escrever o sistema de direitos, adaptando-o as circunstâncias atuais [... em] um processo de aprendizagem que se corrige a si mesmo”<sup>366</sup>. Ou seja, “os aspectos sob os quais diferenças de experiências e de situações de vida de (certos grupos de) mulheres e de homens se tornam relevantes para um aproveitamento igualitário das liberdades de ação subjetivas, tem que ser esclarecidos através de discussões públicas”.<sup>367</sup> Do mesmo modo, a “disputa pela interpretação de necessidades não pode ser delegada aos juízes e funcionários, nem mesmo ao legislador político”.<sup>368</sup>

A posição habermasiana denota que não se pode saber com precisão *a priori*, ou da perspectiva do teórico do direito, a melhor configuração dos direitos sociais. Quanto à distribuição de renda e riqueza, conseqüentemente, não é possível saber de antemão, se permitir o uso da técnica da terapia gênica com finalidade de aperfeiçoar e não apenas de corrigir defeitos genéticos trará indiretamente benefícios aos menos favorecidos (a posição social relevante, na concepção de justiça de John Rawls). Ao menos, não se deve monopolizar as decisões nesse particular na mão de especialistas, sejam filósofos, sejam cientistas, entre outros. É preciso deixar aos próprios concernidos avaliar a situação e não prejudicar de modo monológico da perspectiva do teórico. Porém, quando aplicados aos casos de bioética as éticas discursivas (Apel e Habermas) seja da perspectiva moral, seja da perspectiva jurídica, perdem a suposta vantagem em relação às éticas ditas monológicas, pois o principal concernido ou ao menos um dos principais dos dilemas bioéticos mais comuns não pode ser incluído ou dado voz no discurso na busca do melhor argumento, isso pode ocorrer apenas de modo indireto ou por representação. Deparando-se com os dilemas bioéticos suscitados pelos avanços tecnológicos, parece difícil restringir o papel do teórico e dar voz aos concernidos. Não obstante, essa dificuldade não pode ser considerada um prova da incapacidade da ética discursiva de lidar com os dilemas bioéticos, dos quais a eugenia liberal é apenas um caso, pois a ética discursiva ainda mantém a vantagem de ser uma concepção ética capaz de incluir e confrontar

---

<sup>366</sup> HABERMAS, J. *Direito e Democracia. Entre facticidade e Validade*. (Vol. II) Trad. Flávio B. Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997, p.165.

<sup>367</sup> id., *ibid.*, p.167.

<sup>368</sup> id., *ibid.*, p.169.

diferentes concepções normativas da ética contemporânea tentando retirar as melhores contribuições de cada uma delas. Também a ética discursiva tanto na versão de Habermas quanto na de Apel tem sua fundamentação calcada num estudo do uso da linguagem. Ao tratar da eugenia liberal Habermas critica a monopolização do debate bioético atual a respeito da eugenia liberal no direito à liberdade reprodutiva e na discussão acerca do estatuto do embrião. Centrar o debate nesses dois tópicos não dá lugar, nem mesmo virtualmente, ao principal concernido, a saber, o indivíduo em que o embrião se tornará. Dworkin foca na liberdade reprodutiva e Rawls nos menos favorecidos ao avaliar a eugenia. Com isso não se pretende dizer que Habermas não esteja preocupado com o direito à liberdade reprodutiva e com os menos favorecidos da sociedade, mas para ele, é evidente que a liberdade ética da pessoa geneticamente manipulada pode ser afetada. Seguindo o raciocínio do próprio Rawls, segundo o qual, as liberdades básicas não podem ser alvo de barganha por melhores condições financeiras, Habermas prioriza o que Agar <sup>369</sup> chamou de questões de justiça distributiva relacionadas com a liberdade real ou autonomia das pessoas às de acesso diferencial ou polarização extrínseca.

A divergência entre Habermas e Dworkin, em parte, é resultado de uma discordância acerca de como melhor proteger as liberdades individuais e sobre as implicações normativas da técnica. Dworkin considera a nova tecnologia como ampliando a liberdade dos indivíduos geneticamente manipulados e, ao mesmo tempo, uma violação dos direitos de reprodução dos pais tentarem limitar a intervenção genética àquela com finalidade corretiva. Para Habermas, é possível presumir o que é o interesse da pessoa geneticamente manipulada, exceto no caso da terapia corretiva ou com finalidade terapêutica, uma vez que nesse caso é plausível supor que ninguém desejaria viver uma vida afetada por uma doença que limitasse significativamente a possibilidade dessa vida ser considerada normal e feliz. Todavia, tanto a terapia gênica corretiva quanto à de aperfeiçoamento consistem em certo tipo de paternalismo, pois de qualquer forma outra pessoa está tomando a decisão acerca do patrimônio genética de uma pessoa, ou ao menos de alguém, que se tornará uma pessoa. Por causa disso, origina-se a questão de como justificar a presunção do consentimento em um caso (terapia gênica para evitar doença que implica dano) e a impossibilidade de presumir esse

---

<sup>369</sup> AGAR, N. LE, 2004, p.136.

mesmo consentimento, no caso de terapia, que visa modificar as características da pessoa, em que o embrião se tornaria, com base nas preferências dos pais orientadas apenas pelo jogo livre do mercado.

Habermas apela às noções de instrumentalização, otimização, “a decisão de gerar sobre certas condições”, a distinção entre atitude clínica e a atitude do artesão, a decisão “no interesse da criança ainda não nascida, para poupá-la de uma existência sobrecarregada por uma deficiência insuportável e até torturante”.<sup>370</sup> No final das contas, para Habermas, somente a eugenia negativa que ele chama de eugenia “sem objeções” torna possível presumir o ‘consentimento’, uma vez que é a única que adota uma atitude performativa para com a pré-pessoa do embrião a ser manipulado. Uma atitude que considera a (ou pré-) pessoa do embrião como capaz de dizer ‘sim’ ou ‘não’.

Porém, que considerações de justiça podem ser utilizadas para limitar e impedir que a ladeira escorregadia que vai da eugenia negativa alcance a eugenia positiva? Habermas sustenta que a nova técnica afeta a ‘reciprocidade’ e a ‘simetria’ entre as partes sendo, por isso, injusta. Dworkin, por sua vez, tece algumas considerações sobre a justiça sobre o tipo de política que o Estado deve adotar diante da distribuição dos encargos da previdência social, diante do conflito existente entre o direito à privacidade da informação genética *versus* interesses de companhias e interesse público. Porém, Dworkin não admite que existam considerações de justiça distributiva quanto a um aumento da margem competitiva dos já privilegiados, por exemplo. John Rawls também fala da eugenia positiva, já em 1971, sobre a justiça distributiva verticalmente, não a proibindo, mas sim, limitando o seu uso àquele que trazer benefícios aos menos favorecidos.

A objeção mais frequente baseada em considerações de justiça à técnica referente à biotécnica diz respeito ao aumento da margem competitiva daqueles já beneficiados na distribuição de renda e riqueza na sociedade. A diferença entre os ricos e os pobres poderia ser agravada, caso a permissão dessa tecnologia fosse orientada apenas pelo mercado livre e pelas preferências individuais dos pais. Dworkin não considera essa objeção plausível, uma vez que considera que a questão da justiça distributiva relaciona-se com a redistribuição e não com o nivelamento por baixo das expectativas de todos. Rawls, por sua vez, também não concorda em nivelar por baixo, todavia, impõe como

---

<sup>370</sup> HABERMAS, J. RE, 2002, p.297.

restrição ao uso da tecnologia, qual seja, que o excedente produzido pela maior quantidade de talentos dos geneticamente modificados seja, em parte, transformado em benefícios sociais aos menos privilegiados, ou que somente se permita ao ‘sortudo’ genético tirar vantagens dos seus dotes se isso trouxer vantagens econômicas aos menos favorecidos. A posição de Dworkin parece pressupor que a ‘mão invisível’ do mercado resolverá a questão do acesso aos recursos da nova tecnologia aos menos favorecidos, que seriam pelo menos beneficiados indiretamente, ao passo que Rawls pressupõe que um ‘mercado livre’ é mais eficiente na produção de bens, e que em uma sociedade igualitária socialista ou comunista, que não adota o mercado de livre concorrência, no qual todas as pessoas são pobres. Esta é a razão de Rawls para deixar o mercado livre, porém mediante impostos e políticas públicas é necessário promover a redução da desigualdade. Rawls decide, da perspectiva do teórico, que a solução para resolver as questões de desigualdades sociais advindas de pontos de partida arbitrários moralmente, dotação genética oriunda da maior disponibilidade de recursos da família de origem, deve ser compensada através de políticas compensatórias, o que vincula Rawls com o paradigma do bem-estar social, acusado de paternalismo por Habermas. Dworkin parece se encontrar em posição semelhante quanto sustenta a solução para desigualdades sociais é redistribuição e não negação de acesso a tecnologias.

Para Habermas, a posição de Rawls que entra no que ele chama de “terreno dos conteúdos, (...) deve ser entendida como uma contribuição para um discurso desenvolvido entre cidadãos”,<sup>371</sup> uma vez que para ele:

só uma efetiva participação de cada pessoa concernida pode prevenir a deformação de perspectiva na interpretação dos respectivos interesses próprios pelos demais [...] cada qual é ele próprio a instância última para a avaliação daquilo que é realmente de seu próprio interesse. [...] porém, a descrição segundo a qual cada um

---

<sup>371</sup> HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 117. [HABERMAS, J. M&H, 1983, p.104: Eine Moraltheorie, die sich, [...] in inhaltliche Bereich erstreckt, muss als ein Beitrag zu einem unter Staatsbürgern gefürten Diskurs verstanden werden].



percebe seus interesses deve também permanecer acessível à crítica pelos demais.<sup>372</sup>

Todavia, o procedimento de decisão sustentado pela ética do discurso parece esbarrar em seus limites quando o aplicamos à biotécnica, até mesmo em alguns casos da bioética, pois o embrião, o feto e a pessoa em estágio terminal de uma doença degenerativa do cérebro, por exemplo, são incapazes de participar de modo dialógico do discurso prático. O procedimento de tomada de decisão habermasiano parece restrito apenas, como ele mesmo diz, “a todo sujeito capaz de falar e agir”,<sup>373</sup> e essa regra determina ‘o círculo dos participantes potenciais’. A fundamentação das regras procedimentais que norteiam o discurso prático é feita pela pragmática-transcendental. Segundo Habermas, qualquer participante do diálogo precisa pressupor essas regras. Portanto, tais regras não seriam apenas meras convenções ou preceitos selecionados pelo filósofo, e ninguém pode atentar contra essas regras sem cair no que Habermas denomina: ‘contradição performativa’. A contradição performativa envolvida em certas tomadas de posição no discurso permite assim identificar as “regras sem as quais o jogo da argumentação não funciona”.<sup>374</sup>

Parte das objeções de Habermas trata de considerações de justiça, contudo não de justiça distributiva. A questão que o presente trabalho procura responder relaciona-se com a compatibilidade entre a posição habermasiana no texto supracitado e as tentativas recentes de abordar a justiça distributiva e social à luz dos últimos avanços no campo da engenharia genética e à luz daqueles que ao menos em hipótese acredita-se serem possíveis. A motivação destas tentativas de reformulação das teorias da justiça tradicional são as mais diversas,

---

<sup>372</sup> HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 88. [HABERMAS, J. M&H, 1983, p.77: [...] kann nur eine aktuelle Teilnahme eines jeden Betroffenen der perspektivisch verzerrten Deutung der jeweils eigenen Interessen durch andere vorbeugen [...] ist jeder selbst die letzte Instanz für Beurteilung desse, was wirklich im eigenen Interesse liegt. [...] muss aber die Beschreibung, unter der jeder seine Interessen wahrnimmt, auch der Kritik durch andere zugänglich bleiben].

<sup>373</sup> HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 112. [HABERMAS, J. M&H, 1983, p. 99: Jedes sprach- und handlung Subjekt darf an Diskursen teilnehmen].

<sup>374</sup> HABERMAS, J. *Consciência Moral e Agir Comunicativo*. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, p. 118. As pretensões de validade são basicamente a pretensão de verdade, de correção, de sinceridade e inteligibilidade. Todas essas pretensões devem ser respeitadas a fim de se obter um acordo ou consenso numa discussão prática.

porém uma das principais é a preocupação com o surgimento de uma sociedade de duas classes estáveis, caso surgisse o que Nozick já denominou *genetic supermarket*.<sup>375</sup>

Para avaliar esta compatibilidade, são necessários alguns elementos prévios, a saber, uma compreensão breve, porém precisa da posição habermasiana acerca da eugenia liberal (o que já foi empreendido na parte inicial do presente trabalho, Parte I, Cap. I-II) nos aspectos relevantes ao presente tema e uma compreensão de algumas das tentativas de reconstruir teorias da justiça, que buscaram ressaltar os principais efeitos dos avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva à justiça distributiva, como é o caso da concepção de justiça como equidade de John Rawls. Uma vez fornecidas estas duas pré-condições tratar-se-á de modo breve das dificuldades de compatibilidade entre a posição habermasiana e tais extensões da concepção tradicional de justiça social e distributiva.

A estratégia argumentativa de Habermas oscila em vários níveis em ZMN, que versam desde o que a intervenção genética causa a quem ela é aplicada até os efeitos desta prática à sociedade liberal como um todo. Da perspectiva de quem é afetado pela intervenção genética, Habermas sustenta que o embrião geneticamente manipulado é alvo de um tratamento instrumental, que dependendo do tipo de atitude envolvida pode ser proibido, permitido, mas nunca prescrito. A intervenção genética à qual subjaz uma atitude terapêutica pode ser no máximo permitida, nunca prescrita, pois o critério do que se considera doença contém conteúdo em parte variável culturalmente. A intervenção genética à qual subjaz uma atitude de aperfeiçoamento do patrimônio genético, para Habermas, deve ser proibida. Ela deve ser proibida pelo dano à liberdade ética da pessoa manipulada e pela incompatibilidade com os pressupostos das sociedades liberais contemporâneas. Para Habermas, defender a eugenia liberal supostamente visando proteger a liberdade reprodutiva dos progenitores, desconsidera a diferença entre o debate a respeito do aborto e o debate a respeito da eugenia liberal, particularmente os efeitos da intervenção sobre uma pessoa concernida, a saber, sob quem é alvo da intervenção, pois implica a violação da liberdade ética da pessoa manipulada e um trato instrumentalizante da dignidade da vida humana da pré-pessoa do embrião. Habermas não está

---

<sup>375</sup> NOZICK, R. AEU, 1991, p.315.

se comprometendo, ao sustentar tal posição, com a questão a respeito do estatuto ontológico do embrião.

Por conseguinte, Habermas assevera que ao realizar a intervenção genética, que supera a lógica da cura e adentra no campo do aperfeiçoamento genético, os progenitores estão limitando o espaço dentro do qual a futura pessoa poderia exercer sua liberdade de empreender seu projeto racional de vida. E, como permitir que as pessoas possam realizar pacificamente seu projeto racional de vida é uma das atribuições do Estado (liberal) de direito, tal Estado, permitindo a intervenção pretensamente com base no direito de liberdade reprodutiva, que também é garantido pela Carta Maior brasileira, estaria entrando em contradição, autorizando uma prática que atenta contra a liberdade ética em vez de defendê-la.

Junta-se a esse argumento o critério habermasiano para delimitar os tipos de intervenções permitidas das não permitidas ou proibidas, é a possibilidade de pressupor um consentimento contrafactual da pessoa afetada pela intervenção. Habermas aqui parte de uma ideia regulativa que permeia as decisões bioéticas contemporâneas e na concepção prática moderna, a de que o consentimento somente pode ser presumido de modo contrafactual no caso de evitação de dano grave ou severo. Logo, o consentimento contrafactual somente é possível nos casos de eugenia negativa e não de eugenia positiva. Para justificar isso, Habermas também recorre à possibilidade sempre presente de ocorrer uma discordância entre as intenções do manipulador genético e as próprias intenções em relação ao seu projeto racional de vida por parte do ser geneticamente manipulado.

Como já enfatizado, o principal problema encontrado em qualquer tentativa de desenvolver uma teoria da justiça distributiva a partir do opus de Habermas é que ele nunca pretendeu fazê-lo e às vezes parece até mesmo considerar isso sem importância ou de menor valor filosófico, dado o *status quo*, o pluralismo político, ético e moral vigente. Em função disso, ele parece ter se restringido ao estudo formal do discurso sobre justiça, sem nunca adentrar em conteúdos ou no que denomina de teoria substantiva da justiça, que serve principalmente para determinar em casos específicos como distribuir os ônus e os benefícios da cooperação social, por exemplo. Para Habermas, o conteúdo substantivo das teorias da justiça distributiva deveria surgir do diálogo real entre os concernidos, tanto é assim que a última categoria de direitos, contida em sua reconstrução do sistema de direitos em FG, tem

conteúdo variável, ao passo que as categorias anteriores, que consistem em condições formais do exercício da autonomia política, não. Habermas parece estar preocupado com a garantia do exercício democrático do poder político estabelecendo o procedimento de decisão, mas pouco informa sobre o conteúdo dos direitos sociais, que para alguns, como Kant, constituem condições necessárias na participação política. Entretanto, aprofundar o tema da relação entre a garantia dos direitos sociais e o exercício da liberdade política extravasa os limites do presente estudo.

Por Habermas não haver desenvolvido nenhuma teoria substantiva da justiça, torna-se difícil tentar reconstruir qualquer teoria da justiça distributiva com base em seus escritos. Por causa disso, buscar-se-á apoio em uma teoria da justiça existente (a teoria da justiça como equidade, ou ao menos alguns dos aspectos principais dessa concepção normativa de justiça) e avaliar a compatibilidade da aplicação dessa teoria às questões suscitadas pela engenharia genética na medicina reprodutiva, particularmente ao que Habermas denomina eugenia liberal, eugenia positiva e eugenia negativa. Essa aplicação da teoria da justiça como equidade segue o espírito do trabalho desenvolvido por N. Daniels em *Just Health Care*, ou seja, consiste em uma expansão de uma teoria da justiça existente a questões inexploradas pelo pensador original, John Rawls. Entretanto, embora Rawls não tenha desenvolvido plenamente sua teoria para lidar com as questões suscitadas pela engenharia genética, como foi possível observar anteriormente, ele aplicou já na primeira edição de *A Theory of Justice*, particularmente no §17 o princípio da diferença à eugenia. Nessa oportunidade, defendeu uma posição completamente diferente daquela defendida por Habermas em ZMN. A posição de Rawls em linhas gerais assemelhou-se a posição de Ronald Dworkin em *Sovereign Virtue*. Isso significa que o trabalho de compatibilizar a posição de Habermas em ZMN e uma aplicação da teoria da justiça como equidade já está previamente decidida? A resposta é não. Primeiro, o contexto em que Rawls desenvolveu sua teoria da justiça em nada se assemelha com a perspectiva da introdução do que Habermas denomina de o caminho à eugenia liberal. Segundo, a reivindicação de coerência interna implícita na estratégia argumentativa de Habermas em ZMN, implica, defende-se aqui uma maior consideração do indivíduo geneticamente manipulado e das consequências da intervenção genética para sua liberdade ética.

Ao realizar uma aplicação da justiça como equidade à eugenia liberal, é importante traçar alguns dos cenários possíveis, a fim de avaliá-los. Cenário 1 – o aperfeiçoamento genético não será controlado por um poder central (normalmente, o Estado) e também não será garantido qualquer tipo de ajuda para os que não puderem comprar tal tecnologia; para classificar tal cenário nas dicotomias de Sorgner esse caso seria um tipo de eugenia radical mercado-liberal positiva e negativa. A justiça como equidade de Rawls consideraria tal cenário injusto, pois não seria vantajoso para os menos favorecidos da sociedade, caso a liberação das práticas eugênicas não resultasse em benefício aos menos favorecidos. Se o Estado permitir que os mais abastados economicamente adquiram intervenções genéticas aperfeiçoadoras e curativas, não disponíveis a grande maioria da sociedade, o Estado precisa compensar essas pessoas mediante políticas compensatórias. Existe um agravante a ser considerado nesse cenário, e que implicaria que fosse garantido aos menos favorecidos da sociedade, ao menos um grau mínimo de bens naturais primários (um pacote básico de intervenções genéticas). Tradicionalmente, os menos favorecidos da sociedade são compensados com políticas públicas de acesso a serviços básicos de saúde, educação, previdência, entre outros. No entanto, o impacto de diferenças na dotação genética significativas, o que seria o caso de um cenário em que tanto a intervenção curativa quanto a aperfeiçoadora fosse liberada, pode ser muito grande para poder ser compensado mediante políticas públicas da maneira tradicional.

Cenário 2 – o aperfeiçoamento genético não será controlado pelo Estado, contudo há um comprometimento com o princípio da igualdade equitativa de oportunidades que obriga o mesmo a fornecer ao menos um mínimo necessário decente para garantir a todos a igual chance na luta por cargos e salários; novamente, classificando nas dicotomias, esse caso seria um tipo de eugenia social-democrata negativa (mas que poderia também ser positiva caso isso fosse necessário para a manutenção da igualdade equitativa de oportunidades) e também poderia ser estatal ou liberal. Esse cenário parece autorizado pelo princípio da diferença de Rawls que, segundo ele, é fortemente comprometido com o princípio da igualdade equitativa de oportunidades. Todavia, tal cenário pode não ser equitativo no final das contas, uma vez que bens naturais primários, principalmente as intervenções aperfeiçoadoras aumentarão de maneira significativa a margem competitiva dos mais favorecidos da sociedade, margem esta

que além de ser moralmente arbitrária, poderia criar cidadãos de primeira e de segunda categoria. Muitas pessoas podem ser consideradas inelegíveis para alguns cargos ou funções, como ocorre no filme GATTACA.

Cenário 3 – o aperfeiçoamento genético é plenamente proibido, ou porque viola algum valor compartilhado ou porque é oneroso demais aos cofres públicos e seria claramente injusto permitir sua difusão social sem garantir a igualdade de acesso a todos, mas a cura mediante intervenções genéticas seria permitida, mas não prescrita. Esse seria o cenário resultante da estratégia argumentativa de Habermas em ZMN. A posição explícita da justiça como equidade não endossaria esse cenário. Rawls autorizaria a liberação do aperfeiçoamento genético condicionada ao incremento das expectativas dos menos favorecidos da sociedade. Dworkin também autorizaria orientado com base em seu individualismo ético, o qual incita a luta do ser humano com as limitações que a natureza lhe impõe. Entretanto, tanto Rawls quanto Dworkin estão fortemente comprometidos com uma suposição pragmática que liberar o acesso aos mais favorecidos resultará de alguma maneira em benefício aos menos favorecidos da sociedade. Uma reafirmação em outros termos do argumento liberal da ‘mão invisível’ do mercado livre. Ademais, não é óbvio, no caso específico da manipulação genética aperfeiçoadora, e talvez nem mesmo no da intervenção curativa, que serão trazidos benefícios aos menos favorecidos. Rawls parece estar pensando na redistribuição mediante taxação, ao passo que Dworkin parece pensar que com o decorrer do tempo, o que tem preço proibitivo, torne-se acessível a uma camada maior da sociedade (um argumento eminentemente pragmático). A ideia de ambos é plausível, mas reduz o escopo do problema. Além do paternalismo gritante da posição de Rawls, os aperfeiçoamentos genéticos são bens primários naturais *sui generis*.<sup>376</sup> Os bens primários de Rawls são meios para a realização de quaisquer projetos racionais de vida que alguém decide empreender. Os aperfeiçoamentos genéticos carregam a intenção de fornecer algum dote natural relacionado com algum tipo de capacidade que pode ser restrita algum plano racional de vida específico. Essa peculiaridade não colocaria em dificuldades todos os aperfeiçoamentos genéticos, apenas os aperfeiçoamentos que não fossem meios à realização de uma ampla

---

<sup>376</sup> Como já apontado antes, Agar defende que há uma diferença significativa entre bens genéticos e outros bens.

gama de projetos racionais de vida. A ideia de Dworkin, por sua vez, ignora os efeitos biopolíticos da liberação da intervenção eugênica aperfeiçoadora. A justiça também precisa se preocupar com as atitudes geradas na sociedade pela difusão de novas práticas. Aqueles que não obtiverem acesso às novas tecnologias, com maior ênfase nas aperfeiçoadoras, podem vir a ser vítimas de déficit de reconhecimento. Elas podem tornar-se cidadãos de segunda categoria, tornando inelegíveis para cargos cujo desempenho exige amplo treinamento devotado apenas àqueles com certificado de dotação genética ótima para a função.

Rawls <sup>377</sup> adota a interpretação democrática da igualdade equitativa de oportunidades. É importante ressaltar que Rawls recusa a interpretação liberal do princípio da igualdade equitativa de oportunidades porque ela permite que a determinação da renda e da riqueza seja decidida pelo resultado da loteria natural, que até então de um ponto de vista moral era moralmente arbitrário. <sup>378</sup> É preciso adotar um princípio que “reconheça este fato e, portanto mitigue os efeitos arbitrários da loteria natural”. Embora, como já enfatizado anteriormente, a justiça como equidade não possa ser classificada como uma visão da gritante sorte [*brute luck view*], lembremos que Rawls recorre ao critério da arbitrariedade moral da dotação natural para exclusão de algumas das interpretações da igualdade de oportunidades. Mesmo que a justiça como equidade não incorpore o princípio da reparação como elemento constitutivo de sua concepção de justiça, o mesmo serve ao menos como critério negativo de exclusão de princípios moralmente arbitrários no que diz respeito à distribuição equitativa de renda e riqueza, cargos e salários, e à luz dos avanços científicos vindouros, se pode dizer das características geneticamente manipuláveis e socialmente apreciadas.

Antes de realizar uma avaliação final da eugenia liberal à luz da justiça distributiva é conveniente examinar o que se entende por justiça distributiva. A justiça distributiva concerne à alocação de recursos. Numa acepção ampla é aplicada à distribuição direitos e responsabilidades e não apenas à renda e riqueza, entre os quais se pode incluir os direitos civis, o direito de votar e de se expressar. <sup>379</sup> Aristóteles, por exemplo, distingue justiça distributiva de outros tipos de

---

<sup>377</sup> RAWLS, J. TJ, 1971, p.66.

<sup>378</sup> id., ibid, p.74.

<sup>379</sup> BEAUCHAMP&CHILDRESS, PBE, p.327

justiça como comutativa, equidade e legal.<sup>380</sup> Outro aspecto importante da justiça distributiva foi constatado por David Hume,<sup>381</sup> em *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, onde ele observa que os problemas de justiça distributiva ocorrem apenas sob o que ele denominou de circunstâncias da justiça. Essas são aquelas nas quais existem escassez de bens e competição por eles. O contexto da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva, por conseguinte, caracteriza-se assim, uma vez que as intervenções genéticas ao menos inicialmente terão preços proibitivos mas ao mesmo tempo irão conferir grandes vantagens competitivas àqueles que puderem pagar por elas. Ainda mais se a sociedade incorporar preconceitos semelhantes àqueles retratados no filme GATTACA, no qual o DNA não manipulado serve de critério de exclusão de pessoas que pleiteiam investimentos em educação e algum cargo de destaque em empresas.

Além da justiça como equidade, serão tecidas algumas considerações sobre a aplicação de vários princípios, tal como feito pela abordagem principialista na bioética de Beauchamp & Childress. Para estes, “vários princípios de justiça são dignos de aceitação, cada um exigindo especificação e ponderação em contextos particulares”.<sup>382</sup> Por esta razão traçam a distinção entre princípios de justiça distributiva formais e materiais. O princípio aristotélico da justiça distributiva (Dall’Agnol adota o princípio aristotélico da equidade, como já enfatizado) é frequentemente identificado com um princípio formal, porque não estabelece nenhum aspecto em particular no qual os iguais devam ser tratados de maneira igual e os desiguais de maneira desigual, assim como não fornece nenhum critério que determine o que torna um indivíduo igual ou desigual a outro.<sup>383</sup> Os princípios materiais, por sua vez, identificam as propriedades substantivas para distribuição. Os princípios de justiça material são os seguintes, mas podem ser incluídos outros na lista:

1. a cada um uma parte igual;
2. a cada um segundo esforço;
3. a cada um segundo o mérito;
4. a cada um segundo a necessidade;

---

<sup>380</sup> ARISTÓTELES, EN, 1131a-b.

<sup>381</sup> HUME, D. *An Enquiry concerning the Principles of Morals*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p.83.

<sup>382</sup> BEAUCHAMP&CHILDRESS, PBE, p.328.

<sup>383</sup> id., ibid.



5. a cada um segundo sua posição;
6. a cada um segundo a lei.<sup>384</sup>

Os autores defendem que uma tese plausível da perspectiva do princípalismo na bioética é que “cada um deste princípios identifique uma obrigação *prima facie* cujo peso não pode ser avaliado independentemente de circunstâncias particulares ou esferas nas quais são especialmente aplicáveis”.<sup>385</sup> O que exige que sejam identificadas propriedades relevantes para qualificar em uma determinada distribuição.

Os autores de *Principles of Biomedical Ethics* consideram os princípios materiais do mérito, da contribuição e do esforço como impróprios para a alocação de recursos na área da saúde, baseando-se em dois argumentos a favor de um direito moral à assistência saúde.<sup>386</sup> O primeiro argumento sustenta que incluir a assistência saúde no rol dos direitos básicos consiste em uma forma de proteção coletiva mútua; o segundo, por sua vez, sustenta que incluir a assistência saúde entre os direitos básicos promove a igualdade equitativa de oportunidades; porém, é relevante buscar avaliar se a exclusão destes três princípios de justiça material é adequada no contexto da eugenia liberal. Por que se deve excluir o mérito como princípio de justiça material? Que tipo de considerações justificam essa exclusão? É oportuno recordar aqui que o principal efeito dos recentes e pretensos avanços às suposições de algumas de nossas teorias da justiça, entre as quais podemos incluir a justiça como equidade de Rawls, consiste na modificação do limite entre natureza e liberdade, elementos fundamentais em nossas discussões a respeito da atribuição de responsabilidade e mérito moral. A manipulação genética tornará a influência de uma arbitrariedade de um ponto de vista moral, a saber, a loteria natural e social mais significativa, pois a prole de pessoas economicamente privilegiadas, ao menos no curto prazo, será a única, sem uma assistência estatal aos menos favorecidos, a receber intervenções genéticas que incrementem suas capacidades e eliminem possíveis incapacidades identificadas no exame genético de pré-implantação. Por conseguinte, o mérito não pode ser utilizado como princípio de justiça material, ao menos de modo

---

<sup>384</sup> PERELMAN, C. *Ética e Direito*. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p.250.

<sup>385</sup> BEAUCHAMP&CHILDRESS, PBE, p.330.

<sup>386</sup> id., *ibid.*, p.353.

positivo, uma vez que estaria fora do controle daqueles desfavorecidos pela loteria social. Estes seriam prejudicados na distribuição de dotes naturais e na de renda e riqueza resultante dessa, sem ter cometido nenhum tipo de falta ou excesso em suas ações. Comumente se considera não merecer de compensação mediante algum tipo de retribuição atitudes ou práticas que colocam alguém voluntariamente em situação de desvantagem social, como negligência nos estudos, cultivo de gostos requintados, etc., mas esse não seria o caso daqueles afetados pela distribuição de dotes naturais resultante de um mercado livre, tal como seria o caso da distribuição oriunda de uma difusão da eugenia liberal.

O princípio da contribuição social também pode ser considerado inadequado para lidar com a justiça social no contexto da eugenia liberal? Que tipo de considerações justificariam sua exclusão? À primeira vista, não parece óbvio porque esse princípio pode ou não ser utilizado na avaliação das questões de justiça distributiva. As posições de John Rawls e Ronald Dworkin poderiam apontar em direção a uma permissão do uso da eugenia liberal, dado que aqueles submetidos a intervenções genéticas, tanto aperfeiçoadoras como curativas teriam suas capacidades ampliadas permitindo desse modo a taxação do adicional produzido e a redistribuição, o que de algum modo seria vantajoso ao menos indiretamente àqueles menos favorecidos da sociedade para usar o princípio da diferença de Rawls.

Finalmente, o princípio do esforço também foi rechaçado pelos autores de *Principles of Biomedical Ethics* ao tratarem do princípio com validade *prima facie* da justiça, mas no contexto da eugenia liberal esse princípio encontra algum tipo de aplicabilidade? Ou então seria excluído por algum tipo de consideração que o torne inapropriado para lidar com as questões suscitadas? O princípio do esforço assim como o do mérito parece apenas apropriadamente receber uma aplicação negativa e não positiva nos casos suscitados pela eugenia liberal. Não é possível sustentar que as vantagens competitivas resultem de um maior esforço daqueles geneticamente manipulados. Obviamente que receber uma dotação genética privilegiada não garante o resultado final, entretanto consiste num ótimo ponto de partida que precisa ser complementado pelo esforço e aplicação nas atividades para as quais se foi geneticamente programado. O ponto é que os concorrentes não geneticamente manipulados são prejudicados no ponto de partida, o que

pode resultar no fim em grandes desvantagens na busca por cargos e salários mais atraentes.

Além desses princípios materias de justiça é preciso examinar ainda o princípio que atribui a todos a mesma dotação genética. Ao contrário dos supracitados, esse princípio não parece conter nada que o exclua *a priori* de poder ser aplicado à eugenia liberal. Entretanto, exigir do aparelho estatal que distribua a todos a mesma dotação genética pode ou violar o direito à liberdade de empreender seu próprio projeto racional de vida ou ser de veras oneroso demais aos cofres públicos, por conseguinte, difícil de ser implementado. Recorrer ao princípio da igual dotação genética para todos exigiria realizar algumas especificações, tais como em vez de garantir uma igual dotação de quaisquer intervenções disponíveis, garantir a todos um igual mínimo decente de intervenções genéticas, o que naturalmente exigiria também uma determinação do que consiste esse mínimo decente de intervenções que deveriam ser repartidas igualmente entre todos os futuros cidadãos. O respeito à liberdade de escolha do próprio projeto racional de vida e à própria liberdade reprodutiva dos progenitores parece exigir que o Estado garanta apenas o acesso <sup>387</sup> a um conjunto mínimo de intervenções genéticas e não às próprias intervenções genéticas.

Da dificuldade de aplicar o princípio da mesma dotação genética, particularmente da necessidade de amenizar a exigência da gama de intervenções genéticas disponibilizadas, deriva um incremento de plausibilidade do princípio da necessidade, o qual parece mais coerente com a reivindicação da garantia de um mínimo decente de intervenções genéticas. Porém, ainda se faz necessário especificar e determinar a noção de mínimo decente. O que deveria ser incluído nesse conjunto de intervenções? Somente intervenções curativas ou também intervenções aperfeiçoadoras? Se ambas, quais tipos de intervenções aperfeiçoadoras e quais tipos de intervenções curativas e com base em que critérios determinar essa gama de opções? Determinar o mínimo necessário parece reivindicar um exame prévio da noção de saúde.

### 6.1.1 Saúde e Justiça

Como já dito, agora se faz necessário oferecer uma noção de saúde e doença, por um lado, porque a estratégia argumentativa de

---

<sup>387</sup> AGAR, N. *Liberal Eugenics*, 2004, p.139.

Habermas contra a eugenia liberal parece significativamente dependente de tal, pois discriminar os casos proibidos dos casos permitidos com base na distinção entre aperfeiçoamento e tratamento genético sugere que seja possível definir inequivocamente o que consiste tratar uma doença e em que consiste ir além disso, aprimorando alguma das capacidades humanas já existentes ou criando outras. Entretanto, apresentar uma definição de saúde e de seu contrário, doença, não tem sido tarefa fácil. Segundo o preâmbulo da *Constituição da Organização Mundial de Saúde*, saúde consiste num estado de completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de doença.<sup>388</sup> Em filosofia da biologia e da medicina, saúde tem recebido acepções antagônicas. Por um lado, uma corrente oriunda da teoria bioestatística de Boorse sustenta que doença consiste na quebra da normalidade [*normality*] ou desvio do funcionamento típico normal da espécie. Nas próprias palavras de Boorse:

Uma doença é um tipo de estado interno que é quer uma diminuição da habilidade funcional normal, isto é, uma redução de uma ou mais habilidades funcionais abaixo da eficiência típica ou uma limitação da habilidade funcional causada por agentes ambientais [...] *saúde* é ausência de doença.<sup>389</sup> (grifo do autor)

A noção de Boorse pretende ser axiologicamente neutra, científica e objetiva. Todavia, como ressalta Malmqvist,<sup>390</sup> “ela exclui aspectos importantes do conceito de doença” tal como ele é compreendido rotineiramente. Entre estes aspectos ressaltados por Malmqvist, é digno de nota que a concepção bioestatística de saúde considera o funcionamento normal típico da espécie como bom em si mesmo, ou intrinsecamente bom, e não algo que é bom na medida em que contribui com a melhora na qualidade de vida das pessoas, um dos objetivos principais da prática médica.

Por outro lado, a teoria do bem-estar da saúde advogada por Nordenfelt vincula a saúde com a capacidade de realizar certas ações relacionadas com algumas metas [*goals*]. Noção esta notadamente

---

<sup>388</sup> Constituição da Organização Mundial de Saúde. Acesso em 21/04/2009. Disponível em: <http://www.promocaodesaude.unifran.br/docs/ConstituicaoWHO1946.pdf>

<sup>389</sup> Cf. MALMQVIST, E. – BOORSE, 1977, p.567. (tradução minha)

<sup>390</sup> MALMQVIST, E. The notion of health and the morality of genetic intervention, *Medicine, Health Care and Philosophy*, vol. 9, n. 2, 2006, p.185.

carregada de normatividade, conseqüentemente não axiologicamente neutra como a anterior.

Elucidar a noção de saúde, além de pretensamente oferecer mais plausibilidade à distinção tratamento e aperfeiçoamento tão cara a estratégia habermasiana contra a eugenia liberal, é indispensável na determinação dos tipos de bens que devem ser distribuídos pelo Estado, a fim de garantir a igualdade de oportunidades e o mínimo decente. A primeira noção de saúde apresentada acima, atribui ao sistema de saúde a tarefa bastante modesta e restrita de manter as pessoas tão próximas do normal quanto possível.<sup>391</sup> O problema da noção de doença entendida como funcionamento anormal e a concepção de justiça que lhe é correlata relaciona-se com sua cegueira em relação a redistribuição e a existência de práticas sociais gritantemente injustas. Priorizando a objetividade científica acaba por promover a manutenção do *status quo*.

## 6.2. HÁ ALGO PECULIAR NA EUGENIA POSITIVA QUE A IMPOSSIBILITE DE SER INCLUÍDA NOS BENS NATURAIS PRIMÁRIOS FORNECIDOS PELO ESTADO?

O presente trabalho também adota como hipótese, baseando-se em uma constatação de Nicholas Agar em *Liberal Eugenics*, que existe uma diferença moralmente relevante entre as práticas biomédicas atuais e as práticas biomédicas possibilitadas pelos avanços no campo da engenharia genética (denominadas já por Agar de eugenia liberal), que pode ser considerada como um indício de algo digno de apreciação moral cuidadosa e talvez decisivo na determinação da correção ou incorreção normativa da prática. À luz desta constatação (distinção entre categorias de bens [*goods*]), também é defendida a hipótese que o núcleo central da estratégia argumentativa de Habermas em ZMN, é a identificação de uma contradição inerente na concepção liberal. Tal contradição entre o liberalismo e a adoção da prática eugênica aperfeiçoadora surge na medida em que esta se apresenta como uma intromissão na esfera de liberdade ética de um de seus membros, o que contradiz, por exemplo, a concepção de direito e a forma jurídica de Kant da qual Habermas é herdeiro.

O núcleo central da estratégia argumentativa de Habermas em ZMN está em conformidade com a tradição liberal clássica de Locke e

---

<sup>391</sup> BUCHANAN et al. FCTC, p.127.

Kant, uma vez que para Locke o poder paterno (e materno também, como ele busca mostrar) tem sua autoridade garantida quando está restrito à lógica do cuidado, enquanto que Kant subordina o cumprimento do dever de beneficência ao respeito à liberdade ética da pessoa ajudada. Não se pode ajudar segundo a própria concepção de felicidade, impondo aquilo que se considera uma vida boa e bem-sucedida a outrem. Além do mais, a liberdade de uma pessoa, para Kant, tem sua limitação a não interferência com a liberdade das outras pessoas.<sup>392</sup> Como já enfatizado, O'Neill defende a hipótese que o debate bioético contemporâneo, e a questão da eugenia liberal não é nenhuma exceção nesse aspecto, está impregnado com uma concepção de liberdade implausível cuja influência maior é *On Liberty* de John Stuart Mill. Mill condiciona o uso da liberdade apenas ao princípio do não causar dano. Nem Kant nem o próprio Locke, constantemente considerados os pais das liberdades individuais liberais, do qual certamente Dworkin considera-se herdeiro, estão comprometidos com uma liberdade isenta de restrições como parece ser o caso da liberdade reprodutiva para muitos defensores da eugenia liberal. Mesmo Rawls, um herdeiro do liberalismo clássico e, um reformulador do contratualismo de Locke e Kant, em certos momentos se compromete com tal conceito de liberdade, uma vez que ele condiciona a suposta liberdade reprodutiva dos programadores genéticos apenas ao caráter vantajoso da intervenção aos menos favorecidos da sociedade. A liberdade ética do ser geneticamente manipulado estaria sendo subordinada a vantagens sociais e econômicas, revogando com isso a tese da prioridade do justo<sup>393</sup> sobre o bom que Rawls herdou da filosofia prática de Kant.

Um problema para qualquer tentativa de compatibilizar a posição de Habermas acerca da eugenia liberal com aquela resultante da igualdade equitativa de oportunidades é que ela parece implicar uma obrigação e não uma proibição da eugenia positiva. Permitir que alguns tenham acesso ao aperfeiçoamento genético constitui uma gritante desigualdade imerecida, ou seja, algumas pessoas, principalmente aquelas providas de condições econômicas privilegiadas ou mais favorecidas ampliariam sua margem de vantagem competitiva sem que tivessem nenhum tipo de mérito, pois assim como a dotação natural até

---

<sup>392</sup> KANT, Ak, VIII, TP, p.290.

<sup>393</sup> KANT, Ak, V, p.62-3: “o conceito de bem e de mal não deve ser determinado antes da lei moral [...] mas somente depois e mediante essa lei” (tradução minha).

o momento consiste num fato natural e inimputável, o fato de ter nascido em uma classe mais ou menos abastada também consiste num fato natural inimputável. Todavia, com o advento da engenharia genética a dotação natural pode deixar de ser fato e adentrar no âmbito das ações imputáveis. Mas, como a origem familiar continuará arbitrária moralmente e somente quem possui uma família abastada poderá pagar ao menos por um longo tempo ainda pelo acesso às tecnologias de manipulação genética, um fato natural, ter nascido em família privilegiada determinará significativamente a gama de opções e oportunidades a cargos e salários mais atrativos. Não que essa não seja a situação vigente atualmente no mundo, porém a manipulação genética ampliará significativamente a vantagem competitiva e poderá inclusive recriar uma sociedade de castas (agora, castas genéticas).<sup>394</sup>

---

<sup>394</sup> Para evitar isso, Gesang sustenta que todos os aperfeiçoamento genético que conduzir a uma sociedade de duas classes [*Zwei-Klassen-Gesellschaft*] permanente no que diz respeito a posições sociais chave devem ser recusados ou proibidos. Uma vez que isso significaria o fim fático de toda igualdade de oportunidades [*Chancengleichheit*]. GESANG, B. Enhancement und Gerechtigkeit. In: *Eugenik und die Zukunft*, p.133.

## CONCLUSÃO

A fim de tecer algumas considerações finais a respeito da estratégia argumentativa de Habermas em ZMN e das implicações da eugenia liberal às teorias da justiça distributiva, é conveniente empreender uma revisão dos principais tópicos examinados. O itinerário foi iniciado com uma apresentação sistemática da estratégia de Habermas em ZMN (Cap. I) seguida de uma exposição e avaliação das principais objeções suscitadas à conferência principal assim como uma breve reconstrução do tratamento do pensador de temas da área da bioética relacionados com a engenharia genética. No entanto, foi reconhecido que a estratégia argumentativa do filósofo é hipotética e está, por isso, comprometida, como ressaltou Kersting, com a comprovação de nexos causais. Mas, é importante frisar que o argumento de Habermas oscila em diversos níveis e caracteriza-se por ser eminentemente normativo (Cap. II).

Depois disso, o empreendimento intelectual aqui desenvolvido adotou uma perspectiva comparativa e contrastante entre a posição de Habermas e de outros pensadores a respeito de temas relacionados com a estratégia argumentativa de ZMN, mais especificamente uma comparação e um contraste entre a concepção de liberdade em Habermas, Adorno e Kant, com o intuito de mostrar que Habermas não empreendeu nenhuma ruptura radical com a concepção de liberdade normativa desenvolvida em textos anteriores a ZMN e nem em relação à Escola da Frankfurt da qual ainda é considerado um membro da segunda geração (Cap. IV). A seguir, fez-se um estudo também comparativo e contrastante entre a abordagem de Ronald Dworkin e Habermas a respeito da engenharia genética, focando na identificação do debate da eugenia liberal com o debate acerca da permissibilidade do aborto. Enfatizou-se com base nas considerações de O'Neill que o debate bioético contemporâneo está impregnado com uma concepção de liberdade cuja única restrição à livre discricionariedade é a ausência de dano a outrem e que uma concepção de liberdade baseada na filosofia prática de Kant seria mais apropriada para lidar com as questões bioéticas, entre as quais se podem incluir as decisões reprodutivas possibilitadas pelos avanços no campo da engenharia genética. O próprio Dworkin estaria impregnado dessa concepção de liberdade



milliana ao metamorfosear o direito à liberdade reprodutiva em um direito à liberdade de expressão. (Cap. III).

Posteriormente, foram evidenciadas as principais consequências dos avanços da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva às suposições das teorias da justiça distributiva (em particular, a justiça como equidade), especialmente à noção que a distribuição de talentos naturais é arbitrária e, por isso, moralmente irrelevante. Também que a distribuição de bens em uma teoria da justiça parte da noção de sujeitos com identidades previamente dadas à própria distribuição de bens (Cap. V). Mostrou-se que tipos de intervenções eugênicas são compatíveis com a estratégia argumentativa de Habermas em ZMN, quais sejam, intervenções eugênicas restritas à lógica da cura, que se orientam pelo funcionamento normal da espécie humana, pois apenas neste caso, segundo a compreensão de Habermas se poderia presumir o consentimento. Porém, também foi preciso reconhecer, como o faz Lafont, que o argumento de Habermas pode envolver um tipo de *non sequitur*. Ele parte de um princípio válido e amplamente reconhecido para outro problemático (Cap. II). Buscou-se mostrar também que subjaz a estratégia argumentativa do pensador uma defesa da coerência interna da concepção normativa e moderna liberal. A eugenia liberal envolveria uma contradição em termos, uma *contradictio in adjecto* retomando um termo usado por Schopenhauer para referir-se à ética de Kant, e não uma simples re-habilitação de um termo carregado de carga negativa como sustentou Agar (Cap. VI).

Contrariamente ao que sustenta Mendieta, Habermas não realiza nenhum tipo de novo *philosophical turn*, pois em ZMN ele apenas retoma temas abordados em textos anteriores tais como: o déficit de legitimidade ocasionado pelo incremento da esfera de atuação do sistema (conhecimento técnico científico) em relação ao *Lebenswelt* (autocompreensão normativa), o encobrimento da racionalidade comunicativa e o predomínio de um único tipo de racionalidade, a instrumental, o predomínio da perspectiva objetivadora do observador e a desconsideração da perspectiva do participante (não dando voz ao principal concernido). Em *Verdade e Justificação*,<sup>395</sup> ele sustentou no espírito da ética discursiva e neste ponto há concordância com ZMN, que o consenso baseado na persuasão e no convencimento [*Überzeugung*] implica relações simétricas [*symmetrische Beziehungen*],

---

<sup>395</sup> HABERMAS, J. WR, p. 332.

reconhecimento recíproco e adoção de perspectivas recíprocas, o que é negado, segundo Habermas, ao indivíduo geneticamente manipulado quando se realiza a intervenção genética que supera a lógica da cura.

Constatou-se que a priorização das questões polarização intrínseca em relação às de polarização extrínseca implica uma impossibilidade da posição habermasiana incorporar aperfeiçoamentos genéticos no quadro de bens naturais fornecidos pelo Estado aos indivíduos, contudo, não exclui a inclusão na lista dos bens primários de manipulações genéticas que visem à correção de defeitos genéticos associados com doenças.

Embora Rawls tenha adotado no § 17 (TJ) uma posição favorável à eugenia positiva, condicionando apenas o acesso ao aperfeiçoamento genético à vantagem aos menos favorecidos da sociedade, a prioridade que ele atribui às liberdades básicas pode ser considerada uma contraparte à priorização da polarização intrínseca (termo de Agar) em Habermas. A fim de não sucumbir à contradição inerente à eugenia liberal, um liberal que tenta compatibilizar liberdade e igualdade como Rawls, deveria adotar uma posição menos permissiva em relação às intervenções genéticas permitidas. No entanto, a diversidade de posição entre Habermas e Rawls neste particular é devida a um diagnóstico distinto das implicações fáticas e não das normativas da eugenia. Rawls estaria incluído no grupo de pensadores que Habermas sustenta acreditarem que a engenharia genética será um incremento na liberdade do indivíduo geneticamente manipulado e não uma violação da liberdade ética do mesmo.

Além disso, recorrer ao caráter questionável dos nexos causais envolvidos na estratégia argumentativa de Habermas não descaracteriza o caráter eminentemente normativo da mesma e nem torna o argumento falso. É possível que a intervenção genética não afete a liberdade ética do indivíduo manipulado, caso a expressão gênica não ocorra necessariamente como planejado no momento da intervenção. Ou ainda porque a simples presença dos genes não seja uma garantia da posse de algumas habilidades ou talentos, dado o grande papel ocupado pela nutrição e pelo esforço individual para promover o que estaria inscrito em seus genes. Essa constatação não tornaria o argumento falso e inaplicável. O núcleo do argumento é a defesa da liberdade ética e da coerência do pensamento liberal, não um debate sobre fatos a respeito da expressão gênica, um debate na melhor das hipóteses de filosofia da

biologia, mas não da filosofia prática, como é o caso do argumento de Habermas.

Quanto à avaliação crítica da posição habermaniana em ZMN é preciso reconhecer com Lafont que o argumento contra a eugenia liberal encontra dificuldades de discriminar os casos de intervenções permitidos, mas não prescritos dos proibidos. Tal argumento ou provaria demais ou cometeria um *non sequitor*. Um exame prévio da noção de doença, um tema eminentemente de filosofia da biologia, pode complementar tanto o argumento de Habermas contra a eugenia liberal quanto uma teoria da justiça preocupada com os avanços da engenharia genética.

O exame da justiça como equidade e a aplicação de uma concepção de justiça que incorpora dois princípios: um de justiça formal e outro de justiça material mostrou que aquelas que recorrem ao princípio da igualdade equitativa de oportunidades resultam em uma posição normativa distinta daquela defendida por Habermas em ZMN, outras abordagens baseadas em considerações de justiça, mesmo que a primeira vista favorável a inclusão do aperfeiçoamento genético no rol dos bens primários, podem resultar em uma posição normativa não tão permissiva e, assim, aproximar-se com a defendida por Habermas em ZMN, particularmente do reconhecimento de diversos tipos de bens suscetíveis de serem distribuídos pelo Estado. A especificidade de uma dessas categorias de bens remete ao ponto central da estratégia argumentativa de Habermas, a saber, os efeitos da intervenção eugênica à liberdade ética do ser humano geneticamente manipulado.

A preocupação central de Habermas não está na polarização extrínseca, mas antes na polarização de cosmovisões, ou seja, na monopolização da constituição de nossa visão de mundo por parte das ciências. Uma preocupação eminentemente liberal, pois busca a manutenção de um *status quo* no qual seja possível a liberdade de crença e a obediência das normas jurídicas, embora não seja isso necessário para o direito, por convicção e não apenas por conformidade ao dever. Habermas empreende uma solução ao debate entre determinismo e liberdade que recorre tanto a Kant quanto a Darwin. Habermas empreende um estudo fenomenológico da autoria responsável [*verantwortlichen Autoschaft*] em que a liberdade encontra-se enraizada no próprio organismo, ao passo que Kant ao falar da autoria responsável ou da imputabilidade das ações realiza um estudo do *modus operandi* de nossos juízos de imputabilidade.

Como questão final seria interessante buscar avaliar se a estratégia argumentativa de Habermas em ZMN poderia ser usada contra a utilização de um aperfeiçoamento genético estatal tal como ocorreu durante a segunda guerra mundial na Alemanha ou que ocorre ainda hoje em países como a China e a Índia em que crianças são selecionadas com base no sexo em função de preferências culturais por um deles (o masculino)? Um problema nesse aspecto com a estratégia de Habermas diz respeito a seu comprometimento com a posição que as intervenções eugênicas negativas não podem ser prescritas mas apenas permitidas, a decisão final ficando por conta do debate democrático local. Esse mesmo tipo de raciocínio comunitarista e relativista é frequentemente utilizado pelos defensores dessas práticas absurdas nesses países. Não obstante, se for prestado atenção a uma peculiaridade da intervenção médica que seleciona gestações cujo resultado será uma criança do sexo masculino e exclui as que não são, é possível perceber que a mesma intenção vetada pela estratégia argumentativa de Habermas em ZMN está presente nesse tipo de intervenção, a saber, a intenção de gerar um filho apenas se ele corresponde a um padrão pré-definido, que neste caso não são qualidades físicas ou intelectuais, mas apenas o sexo. O comprometimento implícito de Habermas com a fórmula da humanidade de Kant para avaliar a eugenia não toleraria o tipo de práticas realizadas durante o Holocausto. O ônus de recorrer a fórmula da humanidade kantiana, no entanto, é que Habermas estaria revogando seu não comprometimento com uma ontologia de valores tal como sugere a interpretação de Kersting, visto que estaria recorrendo a humanidade no sentido kantiano e não apenas no sentido jurídico como pretendia explicitamente Habermas. Cabe lembrar que mesmo Hegel, que acusou a ética kantiana de ser formalmente vazia, reconhece haver algum tipo de conteúdo na fórmula da humanidade do imperativo categórico de Kant.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. **Problems of Moral Philosophy**. Cambridge: Polity Press, 2001.
- ADORNO, T. **Dialética Negativa**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- ADORNO, T. **Dialéctica negativa – La jerga de la autenticidad**. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005.
- AGAR, Nicholas. Liberal Eugenics: In **Defence of Human Enhancement**. Blackwell Publishing, 2004.
- ALLISON, H. **Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- ALMEIDA, G. Liberdade e Moralidade segundo Kant. **ANALYTICA**, vol. 2, n. 2, 1997.
- APEL, K. O. et al. **Com Habermas, contra Habermas: direito, discurso e democracia**. São Paulo: Landy Editora, 2004.
- ALVES JUNIOR, D. G. **Dialética da Vertigem: Adorno e a filosofia moral**. São Paulo: Escuta, 2005.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômâcos**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1992.
- BAYNES, K. **The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas**. New York: State University of New York Press, 1992.
- BAYNES, K. & SCHOMBERG, R. **Discourse and democracy: Essays on Habermas's between Facts and Norms**. New York: State University of New York, 2002.
- BEAUCHAMP&CHILDRESS, T. L. e J. F., **Principles of Biomedical Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- BIRNBACHER, D. Habermas' ehrgeiziges Beweisziel – erreicht oder verfehlt? **Deutsche Zeitschrift für Philosophie**, 50, 2002, 121-126.
- BRANDT, R. Habermas und Kant. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie** 50, 2002, 53-68.
- BUCHANAN, A. **From Chance to Choice: Genetics and Justice**, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CANNON, B. **Rethinking the Normative Content of Critical Theory. Marx, Habermas and Beyond**. New York: Macmillan Press, 2001.
- COPI, I. M. **Introdução à Lógica**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1978.

**Constituição da Organização Mundial de Saúde** Disponível em: <http://www.promocaodesaude.unifran.br/docs/ConstituicaodaWHO1946.pdf> acesso: 05/04/2009.

DANIELS, N. **Justice and Justification: reflective equilibrium in theory and practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

DANIELS, N. **Just Health Care. Studies in philosophy and health policy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

DALL'AGNOL, D. O passado da natureza humana? **Ethic@**, Florianópolis: v. 4, n. 3, p. 321-326, dez 2005. Disponível em: <[www.cfh.ufsc.br/ethic@](http://www.cfh.ufsc.br/ethic@)>.

DALL'AGNOL, D. **Bioética. Princípios morais e aplicações**. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.

DALL'AGNOL, D. **Valor Intrínseco: metaética, ética normativa e ética prática em G. E. Moore**. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005.

DESCARTES. **Meditações Metafísicas**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Junior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DINGWALL, R. Shaping the future of mankind: three commentaries on the ethics of enhancement. **Health Economics, Policy and Law**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, 3: 97-105.

DUTRA, D. J. V. Seria a Eugenia liberal míope? Natureza humana e autocompreensão moral em Habermas. **Ethic@**, v. 4, n. 3, p. 327-337. Disponível em: <[www.cfh.ufsc.br/ethic@](http://www.cfh.ufsc.br/ethic@)>.

DUTRA, D. J. V. **Razão e Consenso em Habermas**.-A teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

DUTRA, L. H. A. **Introdução à Teoria da Ciência**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2003.

DWORKIN, R. **El dominio de la vida**. Una discusión acerca del aborto, la eutanasia y la libertad individual. Trad. Española de Ricardo Caracciolo e Víctor Ferreres. Barcelona: Editorial Ariel, 1998.

DWORKIN, R. **Life's Dominion**. An Argument about abortion and euthanasia. Londres: Harper Collins, 1993.

DWORKIN, R. **Sovereign Virtue**. The Theory and Practice of Equality. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

DWORKIN, R. Sovereign Virtue Revisited. **Ethics** 113, Outubro 2002, p. 106-143.

EDGAR, A. Habermas. **The Key Concepts**. New York: Routledge Key Guides, 2006.

EISLER, R. **Kant-Lexicon**. Paris, Gallimard, 1994.

- GARRAFA, V. & PESSINI, L. (Organizadores). **Bioética: poder e injustiça**. São Paulo: Editora Loyola, 2003.
- FARRELLY, C. Genes and social justice: a rawlsian reply to Moore. **Bioethics**. Vol. 16, n. 1, 2002.
- FARRELLY, C. The Genetic Difference Principle. **The American Journal of Bioethics** 4 (2), p. 21-28.
- FELDHAUS, C. **Bioética e biossegurança: uma análise dos pressupostos normativos da avaliação de risco**. Florianópolis, 2004. (texto não publicado – Monografia de especialização em biossegurança - UFSC).
- FELDHAUS, C. Hare e a ladeira escorregadia. **Ethic@**. Revista Internacional de Filosofia da Moral. V. 2. n.2. Dez/2003. Disponível em: <www.cfh.ufsc.br/ethic@>.
- FOUCAULT, M. **História da Sexualidade I - A vontade de saber**. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- FOX, D. The illiberality of ‘liberal eugenics’. **Ratio**, XX, 1, march 2007, p. 1-25.
- FREITAG, B. **Dialogando com Habermas**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.
- FREITAG, B. **A Teoria Crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 2004.
- FUKUYAMA, F. **Nosso Futuro Pós-humano. Consequências da revolução da biotecnologia**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.
- FUKUYAMA, F. How to regulate science. *Public Interest*: Winter, 2000.
- GESANG, B. ‘Enhancement’ zwischen Selbstbetrug und Selbstverwirklichung. **Ethik in der Medizin**, vol. 1, 2006, p. 10-16.
- HABERMAS, J. A Sketch of L’avenir de la nature humaine. **Philosophy and Medicine**, vol. 03, n. 1, 2003, p. 155-157.
- HABERMAS, J. **A Inclusão do Outro. Estudos de teoria política**. Trad. George Sperber & Paulo Astor Soethe. São Paulo: Editora Loyola, 2002.
- HABERMAS, J. **A crise de legitimação no capitalismo tardio**. Trad. Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HABERMAS, J. **Comentários à Ética do Discurso**. Tradução de Gilda Lopes Encarnação. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HABERMAS, J. **Constelação Pós-nacional. Ensaios políticos**. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

HABERMAS, J. **Diagnóstico do tempo: seis estudos**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005.

HABERMAS, J. **Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?** Suhrkamp Verlag: Frankfurt, 2001.

HABERMAS, J. **Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?** Suhrkamp Verlag: Frankfurt, 2002.

HABERMAS, J. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade**. (Vol I e II) Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, J. **Entre Naturalismo e Religião. Estudos Filosóficos**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, J. **Erläuterungen zur Diskursethik**, Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

HABERMAS, J. **Era das Transições**. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

HABERMAS, J. **Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992.

HABERMAS, J. Glauben und Wissen. **Dialog**, Jg. 1, nr. 1, 2002.

HABERMAS, J. **Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln**. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

HABERMAS, J. **O Futuro da Natureza Humana. A caminho de uma eugenia liberal?** Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HABERMAS, H. Replik auf Einwände. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie** 50, 2002, 283-298.

HABERMAS, J. **The Future of Human Nature**. Tradução inglesa de William Rehg, Max Pensky e Hella Beister. Cambridge: Polity Press, 2006.

HABERMAS, J. The language game of responsible agency and the problem of free will. How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism? Trad. Joel Anderson. **Philosophical Explorations**, vol. 10, n. 1, march 2007, p. 13-50.

HABERMAS, J. **Verdad y Justificación. Ensayos filosóficos**. Trad. Pere Fabra e Luiz Diez. Madri: Editora Trotta, 2002.



- HABERMAS, J. **Wahrheit und Rechtfertigung: philosophische Aufsätze**. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.
- HABERMAS, J. **Zwischen Naturalismus und Religion: philosophische Aufsätze**. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2005.
- HARE, R. **Essays on Bioethics**. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- HARE, R. **Moral Thinking. Its levels, method and point**. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- HECK, J. N. Eugenia negative/positive, **Veritas**, Porto Alegre, vol. 51, n.1, 2006.
- HUME, D. **An Enquiry concerning the Principles of Morals**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- JONAS, H. **The Imperative of Responsibility. In search of an ethics for technological age**. Trad. Inglesa de Hans Jonas com a colaboração de Davir Herr, Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- KAMM, F. M. Genes, justice, and obligations to future people. **Social Philosophy & Policy Foundation**. Vol. 19, 2002, p. 360-388.
- KANT, I. **A Paz Perpétua e outros opúsculos**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- KANT, I. **Crítica da razão prática**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Valério Rodhen e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- KANT, I. **Kants Werke**. Akademie Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.
- KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.
- KUHSE, E. & SINGER, P. **Bioethics: an anthology**. Singapore: Blackwell Publishing, 2006.
- LAFONT, C. Remarks on Habermas's presentation of 'L'avenir de la nature humaine'. **Medicine and Philosophy**, vol. 03, n.1. 2003, p. 157-160.
- LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis – RJ: Vozes, 1994.
- LOCKE, J. **Two Treatises of Government and A Letter concerning Toleration**. London: Yale University Press, 2003.
- MALMQVIST, E. Analysing our qualms about 'designing' future persons: autonomy, freedom of choice, and interfering with nature. **Medicine, Health Care and Philosophy**. Vol. 10 n. 4 2007, 407-416.

MALMQVIST, E. The Notion of Health and the Morality of Genetic Intervention. **Medicine, Health Care, and Philosophy**. vol. 9, n. 2, 181-92.

MENDIETA, E. **Comminicative Freedom and Genetic Engineering**. Disponível em: <http://logosonline.home.igc.org/mendieta.htm> acesso: 23/04/2005.

MENDIETA, E. Habermas on human cloning. The debate on the future of the species. **Philosophy & Social Criticism**, vol. 30, n. 5-6 (2004), p. 721-743.

MIETH, D. **A Ditadura dos Genes. A biotecnologia entre a viabilidade técnica e a dignidade humana**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

MILL, S. **O Utilitarismo**. Trad. Alexandre Braga Massella. São Paulo: Iluminuras, 2000.

MOORE, P. **Principia Ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

NAGEL, T. **Mortal Questions**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991

NALIN, S. D. Liberte de procréation et manipulation génétique. Pour une critique d'habermas. **Raisons politiques**, n. 12, 2003/4, p. 31-54.

NOZICK, **Anarchy, State and Utopia**. Great Britain: Blackwell Publishers, 1999.

O'NEILL, O. **Autonomy and Trust in Bioethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

PAVÃO, A. A imputabilidade moral na Crítica da Razão Pura. **Cadernos de Filosofia Alemã 6**, São Paulo, Humanitas, 2000, p. 33-50.

PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PINZANI, A. **Jürgen Habermas**. Verlag C. H. Beck oHG, München, 2007.

PINZANI, A. O natural e o artificial: argumentos morais e políticos contra a eugenia positiva seguindo Habermas e Foucault. **Ethic@**, v. 4, n. 3, p. 361-377, dez 2005. Disponível em: <[www.cfh.ufsc.br/ethic@](http://www.cfh.ufsc.br/ethic@)>.

PLATÃO. **A República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

- PRUSAK, B. G. Rethinking ‘liberal eugenics’: reflections and questions on Habermas on bioethics. **Hasting Center Report** 35, n. 6, 2005, p. 31-42.
- RAWLS, J. **A Theory of Justice**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- RAWLS, J. **Justiça como equidade. Uma Reformulação**. Trad. Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- RALWS, J. **Justice as Fairness. A Restatement**. Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- RAWLS, J. **O Liberalismo Político**. Trad. Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- RAWLS, J. **Uma Teoria da Justiça**. Trad. Almiro Pisetta e Lenita M. R. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RESNIK, D. B. Genetic engineering and social justice: a Rawlsian approach. **Social Theory and Practice**. v. 23, n. 3, 1997, p. 427-48.
- RUSH, F. **The Cambridge Companion to Critical Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- SANDEL, M. J. **The case against perfection: ethics in the age of genetic engineering**. Cambridge: Havard University Press, 2007.
- SCAMBLER, G. **Habermas, critical theory and health**. New York: Routledge, 2001.
- SELGELID, J. M. Ethics and Eugenics Enhancement. **Poesis Prax: International Journal of Ethics of Science and Techonology Assessment** v. 1, n. 4, 2003.
- SEN, A. **Development as Freedom**. New York: Anchor Books, 1999.
- SEN, A. **Desenvolvimento como liberdade**. Trad. Laura Teixeira Motta, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SIEP, L. Moral und Gattungsethik. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie** 50, 2002, 111-120.
- SORGNER, S.L.et al. **Eugenik und die Zukunft**. München: Verlag Karl Alber Freiburg, 2006.
- SPAEMANN, R. Habermas über Bioethik. **Deutsche Zeitschrift für Philosophie** 50, 2002, 105-109.
- VELLOSO, A. Forma de vida ou formas de vida? **Philosophos** 8, 2003, 159-184.
- WAREN, M. E. The Self in discursive democracy. In: **Cambridge Companion to Habermas**, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

WATSON, J. D. **DNA: o segredo da vida**. Trad. Carlos Afonso Malferrari. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

WILSON, R. **Theodor Adorno**. (Routledge critical thinkers) New York: Routledge, 2007.