

# Habermas, ética da espécie e seus críticos

Charles Feldhaus\*

**Resumo:** Este trabalho busca reconstruir a estratégia argumentativa habermasiana a respeito da eugenia liberal, clonagem humana, pesquisa com embriões e diagnóstico genético de pré-implantação assim como as principais críticas suscitadas a essa estratégia.

**Palavras-chave:** Autonomia, Bioética, Clonagem humana, Eugenia liberal, Responsabilidade

**Abstract:** This work intends to reconstruct the Habermasian argumentative strategy concerning liberal eugenics, human cloning, research with embryos and genetic diagnostic main criticisms against it.

**Keywords:** Autonomy, Bioethics, Human cloning, Liberal eugenics, Responsibility

Acho que, em geral, histórias tristes sobre o sofrimento concreto costumam ser uma forma melhor de mudar o comportamento das pessoas do que a citação de regras universais. *Richard Rorty.*

## Introdução

Nos últimos dez anos, Habermas tem se manifestado em diversas oportunidades como contrário ao que teria sido primeiramente denominado por Nicholas Agar de *liberal eugenics*<sup>1</sup>. Por conseguinte, é de suma importância examinar a posição habermasiana acerca de tema atualíssimo, apesar do caráter

---

\* Doutorando em Filosofia, UFSC. *E-mail:* charlesfeldhaus@yahoo.com.br. Artigo recebido em 27.08.2007 e aprovado em 17.12.2007.

<sup>1</sup> 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*, p. 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.

hipotético da discussão, pois muitas das questões discutidas dependem de certo desenvolvimento do progresso científico, ainda não alcançado. Nessas diferentes oportunidades, em que se manifestou a respeito do tema, Habermas manteve sua posição geral de oposição à clonagem humana, à eugenia liberal, à pesquisa com células embrionárias meramente especulativas, e ao diagnóstico genético de pré-implantação (DGPI daqui por diante). Contudo, é possível sustentar que no mínimo ele explicitou melhor alguns pontos omitidos ou obscuros de tratamentos anteriores do tema, por causa disso fará parte do presente trabalho reconstruir, se bem que de modo breve, a posição do autor nessas diferentes oportunidades em que se manifestou sobre o tema, buscando ressaltar pequenas mudanças de perspectiva ou de viés que possam ter ocorrido, ou até mesmo, pontos que recebem melhor enfoque. Os textos e suas respectivas abreviaturas, por mor da brevidade, em que Habermas se manifestou a respeito dos temas supracitados são os seguintes: *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (ZMN)<sup>2</sup> *Die geklonte Person wäre kein zivilrechtlicher Schadensfall* (GPZR)<sup>3</sup>, *Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden*(NNWE)<sup>4</sup>, *Sklavenherrschaft der Gene. Moralische Grenzen des Fortschritt* (SG)<sup>5</sup>, *A sketch of L'avenir de la nature humaine* (SNH), *Replik auf einwände* (RE)<sup>6</sup> e *Auf schiefer Ebene* (SE)<sup>7</sup>

---

<sup>2</sup> Em 9 de setembro de 2000, Habermas apresentou uma *Lecture*, na Universidade de Zurique, intitulado *Der Streit um das ethische Selbstverständnis der Gattung*, a qual serviu de base à conferência principal de *Die Zukunft der menschlichen Natur*.

<sup>3</sup> Publicado em 9 de março de 1998 em *Süddeutsch Zeitung* e incluído posteriormente no livro *Constelação Pós-nacional*.

<sup>4</sup> Publicado em 19 de fevereiro de 1998 em *Süddeutsch Zeitung* e também incluído posteriormente em *Constelação Pós-nacional*.

<sup>5</sup> Publicado em 17 de janeiro de 1998 em *Süddeutsch Zeitung* e incluído em *Constelação Pós-nacional*.

<sup>6</sup> Este texto foi publicado na edição brasileira em português como *Posfácio* de *Die Zukunft der menschlichen Natur* de Habermas.

<sup>7</sup> Entrevista concedida por Habermas ao *Die Zeit* em maio de 2002.

### **1 *Kleine politische schrift* em constelação pós-nacional**

A reconstrução do desenvolvimento da posição habermasiana seguirá a ordem cronológica de publicação dos textos. Em SG, já estão presentes alguns elementos de ZMN, a saber, o dano causado à liberdade da pessoa geneticamente manipulada pela decisão de outra em função da intenção dessa pessoa estranha e a natureza pós-metafísica da estratégia argumentativa particularmente no que diz respeito à contingência da essência de nossa base genética. O ponto central deste *Klein Schrift* é a instituição de uma instância de decisão [*Entscheidungskompetenz*], que, segundo Habermas, admite paralelos com as práticas escravistas do passado. Tanto a técnica genética, quanto a escravidão, são incompatíveis com os direitos humanos e com a dignidade humana<sup>8</sup>.

A técnica genética destrói os pressupostos essenciais das ações responsáveis, pois “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” (Habermas, 2001a, p. 211). Outro elemento importante é a tese altamente controversa de 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>9</sup>, ou seja, a reciprocidade é afetada pela manipulação genética. Um clone poderia imputar suas ações a outra pessoa e, nossa autocompreensão moral em função do ataque a reciprocidade seria afetada. Habermas termina o pequeno escrito afirmando, como resposta à objeção de Beck-Gernsheim, segundo a qual é impossível a regulação jurídica da prática eugênica, que é preciso contemplar a perspectiva dos afetados pela manipulação genética, a perspectiva que eles têm de si mesmos, e não apenas a que nós poderíamos lançar sobre eles.

---

<sup>8</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>9</sup> Esta tese, segundo Habermas, tem bases em Kant.

Em NNWE, Habermas defende, contrariamente a Dieter E. Zimmer, que devemos recorrer a categorias morais, particularmente 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” (Habermas, 2001a, p. 213). Zimmer sustenta que 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 biológica ao meio. Contudo, para Habermas, “a biologia não pode nos tomar as reflexões morais” (Habermas, 2001a, p. 214). Habermas admite, já neste breve escrito, que a estratégia adotada para lidar com as conseqüências normativas da clonagem é de cunho kantiano. Ao que corrobora o comprometimento habermasiano com a fórmula da humanidade, neste mesmo texto. Habermas reafirma que a clonagem cria uma instância decisória e, além disso, acrescenta que este tipo de instância decisória não é compatível com uma ordem jurídica igualitária, porque essa somente admite aquelas que são compatíveis com o respeito mútuo e autonomia igualitária dos cidadãos.

Aqui, como o fará novamente em ZMN, Habermas parece recorrer, para avaliar a clonagem humana, à fórmula da humanidade de Kant<sup>10</sup>. Ele condiciona a aceitabilidade de uma intervenção genética à seguinte restrição: “apenas se eu der minha permissão” (Habermas, 2001a, p. 124). Essa exigência constitui o cerne da fórmula da humanidade kantiana, a saber, é necessário respeitar o consentimento da pessoa envolvida em minha ação para tratar ela não apenas como um meio, mas também como um fim em si mesmo. Além disso, Habermas ressalta que todo poder paterno é limitado juridicamente (Habermas, 2001a, p. 214), e a relação entre pais e filhos contém determinadas coerções e, portanto, já é

---

<sup>10</sup> Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Ak, IV, 429: “Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.”

assimétrico, contudo, 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>11</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 destes 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. Tal imposição reflete o seu caráter contraditório com os valores liberais que norteiam nossas discussões normativas atuais. Contudo, somente em ZMN, Habermas explicitamente desenvolve a contradição latente à expressão ‘eugenia liberal’.

Entretanto, o problema central relaciona-se, para Habermas, com a imputabilidade da intervenção intencional em uma região indisponível 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. Além disso, Habermas ressalta, 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, contudo, nunca

---

<sup>11</sup> Esta tese habermasiana também somente será aprofundada em ZMN.

prescritas. A intenção de elucidar o núcleo racional de oposição já se faz presente nesse texto.

Em GPZR, 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 Habermas, a questão principal continua sendo normativa, ou seja, que diferença moralmente e juridicamente relevante ocorre pela mudança na maneira como as pessoas obtêm seu genoma. Nesse texto, Habermas explicitamente advoga um dano à nossa auto-compreensão ética (embora ainda não ética da espécie [*Gattungsethik*] como ocorrerá em ZMN). Aqui, como já tinha feito no texto anteriormente discutido, ressalta a dependência da determinação do dano a padrões culturais e re-afirma, além disso, 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 não é a qualidade do genoma resultante, como ele defende, mas antes a autocompreensão normativa resultante da intromissão de um propósito ou intenção alheia. Aqui como fará claramente em ZMN, Habermas 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, a saber, a distinção entre atitudes e a dificuldade da pessoa geneticamente manipulada lidar com as intenções do programador genético.

## ***2 Die zukunft der menschlichen natur***

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 antes da ética da espécie, ou seja, a eugenia liberal afeta nossa autocompreensão normativa de seres que agem livremente, autonomamente e responsabilmente. Além disso, 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 distingue entre intervenções genéticas terapêuticas, ou orientadas pela lógica da cura e, intervenções aperfeiçoadoras, ou orientadas para traços que superam a lógica da cura e são selecionados pelas preferências pessoais dos progenitores ou manipuladores genéticos. Habermas defende a regulação das intervenções terapêuticas, eugenia negativa, e a proibição das intervenções aperfeiçoadoras, eugenia positiva. A justificação desta distinção é o critério normativo do consentimento presumido. Habermas defende que intervenções visando eliminar ou evitar doenças com base genética poderiam ser aceitas ou ao menos se pode presumir que seriam aceitas ou consentidas pela pessoa geneticamente manipulada, ao passo que as intervenções que adentram no terreno do aperfeiçoamento não poderiam contar com esse tipo de consentimento, portanto, deveriam ser proibidas.

Habermas não objeta apenas a eugenia positiva em ZMN, mas também ao DGPI e à pesquisa com embriões. O DGPI é problemático em função da atitude envolvida na seleção de embriões, a saber, uma atitude de gerar apenas sob certas condições, mediante a escolha instrumental de que tipo de vida humana é digna e pode envolver inclusive discriminação de pessoas com incapacidades<sup>12</sup>. Entretanto, sintetizar a estratégia argumentativa habermasiana em ZMN não é tarefa fácil, porque Habermas oscila

---

<sup>12</sup> Habermas, J. ZMN, 2001, 57. Se a eugenia liberal vingar haverá um ‘controle deliberado de qualidade’, ou seja, a instrumentalização de uma vida humana que é produzida apenas sob certas condições e em função de preferências axiológicas de terceiros a respeito da composição desejada do genoma.

entre diferentes níveis de argumentação, como ressalta adequadamente M. V. Rorty<sup>13</sup>, no decorrer do texto: num primeiro nível, indaga que atitude a intervenção representa da parte daquele que realiza a intervenção; num segundo nível, indaga sobre o que a intervenção causa ao que a sofre; e finalmente, num terceiro, indaga a respeito dos efeitos que resultariam em uma sociedade liberal que 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>14</sup>. No segundo nível, a eugenia positiva tem efeitos sobre a auto-percepção subjetiva da pessoa geneticamente manipulada, a qual se percebe 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, pois a prática eugênica atenta contra os pressupostos ou contra a nossa autocompreensão normativa enquanto seres morais dotados de responsabilidade, liberdade, igualdade e autonomia.

Por mor da brevidade sintetizar-se-á os principais argumentos contra a biotecnologia moderna com base no seu próprio testemunho textual (Habermas, 2001b, p. 44-45). 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, pois o argumento é relativo a 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

---

<sup>13</sup> Rorty, M. V. *The Future of Human Nature*.  
<http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=1291>. Acesso em 18/06/2007.

<sup>14</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.



problemática por serem precursores da atitude subjacente a uma eugenia liberal.

### 3 Os pequenos escritos pós-ZMN

No *Posfácio*<sup>15</sup> (RE) ao ZMN, Habermas responde às objeções suscitadas a conferência principal a respeito da eugenia liberal. Segundo Habermas, o argumento do texto principal necessita mais de “explicação do que revisão” (Habermas, 2002b, p. 283) e é preciso mais reflexão a respeito da relação entre a indisponibilidade de um início contingente da história de vida e a liberdade ética.

Em resposta ao tipo de objeção suscitada, por exemplo, por Fenton, que serão expostas mais adiante, Habermas responde 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 idéia de uma ordem jusnatural ou ontológica que poderia ser transgredida”<sup>16</sup>. Para Habermas, a força do argumento surge da impossibilidade de suposição do consentimento contrafactual.

Em resposta às objeções centradas na dificuldade em definir a noção de doença e saúde, elementos centrais da identificação dos casos em que o consentimento presumido contrafactual é possível ou não, Habermas sustenta que a estratégia por ele adotada neste particular é uma “idéia 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” (Habermas, 2002b, p. 292). Para Habermas, “somente em relação à negação do mal maior é que podemos esperar um

---

<sup>15</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.

<sup>16</sup> Habermas, J. 2002b, 118. Kersting também sustenta que o argumento habermasiano contra a eugenia liberal independe de uma ontologia de valores ou da noção de natureza, mas antes assume o caráter de um argumento ético transcendental. Kersting, W. 94.

amplo consenso no âmbito das orientações axiológicas” (Habermas, 2002b, p. 293).

Em resposta à suposta falta de clareza a respeito do motivo do caráter moralmente problemático dos DGPI e da pesquisa com células-tronco embrionárias, Habermas afirma 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” (Habermas, 2002b, p. 292).

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, de serem acusados de omissão e até mesmo serem alvos de ressentimento por parte do filho posteriormente, caso não desfrutem da permissão legal para usar a tecnologia para terapia (Habermas, 2002b, p. 292-3).

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 responde que faz parte de nossa autocompreensão a ‘idealização’, que somos os únicos responsáveis pela configuração ética de nossa própria vida (Habermas, 2002b, p. 293). O dano causado pela eugenia é à nossa autocompreensão normativa.

Finalmente, 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”. Habermas adota o naturalismo fraco já desenvolvido em *Verdade e Justificação*. Pois, nem todas as concepções 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” (Habermas, 2002b, p. 294).

Em entrevista concedida ao jornal *Zeit*, em 2002 (RE), Habermas é levado a elucidar sua posição frente à possibilidade do Congresso alemão aprovar a pesquisa com células tronco embrionárias de países estrangeiros, na semana que se segue a entrevista. Além disso, lhe é exigido esclarecimento em relação aos pós-humanistas, em relação à pesquisa com células tronco (pois curar doenças é um objetivo moral), particularmente o conflito de valores subjacente (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, em relação à *conditio sine qua non* do crescimento natural para compreender-se como livre e igual, em relação a sua posição diante do determinismo genético, em relação à possibilidade de distinguir a eugenia positiva da negativa, e finalmente qual o papel das intuições religiosas em sua crítica à eugenia liberal.

Habermas é pontual quanto à pesquisa com células tronco, ela gera um conflito de valores entre a saúde enquanto um bem coletivo e a liberdade da pesquisa por um lado com o direito de proteção da vida do embrião por outro. Contudo, o ponto de Habermas é que mediante a instrumentalização da vida humana pré-pessoal alcançamos o que ele chama de *abschüssige Ebene* [plano inclinado]. Além disso, indagado a respeito da possível conciliação entre os princípios do imperativo da cura e do preceito da inviolabilidade, 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.

Indagado acerca de um suposto comprometimento com o determinismo genético, Habermas o recusa e afirma que o ponto é a concretização das intenções dos pais e a consequente

responsabilidade compartilhada. Para Habermas, se a determinação genética não for tão longe, diz ele, tanto melhor, pois é muito improvável que as intervenções eugênicas obteriam aceitação neste caso.

Inquirido a respeito da dificuldade de traçar a distinção entre eugenia positiva e negativa, Habermas reconhece a dificuldade de estabelecer definições de normalidade no plano orgânico, contudo, ressalta que 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, qual 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 SNH, Habermas ressalta não ser nem biólogo nem especialista em bioética e que seu interesse concentra-se no aspecto filosófico da questão, particularmente um tipo de auto-instrumentalização de nossa espécie com efeitos sobre a autocompreensão normativa proveniente das intervenções eugênicas. Ele esclarece que ‘normatividade’ relaciona-se com a consciência implícita em nossas atividades e pensamentos cotidianos, a saber, ser capaz de tomar iniciativa, ser capaz de posicionar-se com um ‘sim’ ou ‘não’ às reivindicações dos outros, ser capaz de oferecer justificações a quem são devidas, 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 (Habermas, 2003, p. 155).

Habermas aponta para a dificuldade de substituição, em função da natureza performativa destas, dessa consciência de autoria e responsabilidade embebida em nossas formas estruturadas de vida por uma auto-descrição determinista sugerida pela visão científica de mundo. Além disso, Habermas parece claramente estar preocupado em responder a objeção do determinismo genético. Contudo, no lugar de responder diretamente a acusação de um

comprometimento com o determinismo genético, ao sustentar a limitação da liberdade ética da pessoa geneticamente manipulada, Habermas opõe-se ao determinismo genético enquanto uma posição sustentável em si mesma. O determinismo genético enquanto posição metafísica é um equívoco, diz ele (Habermas, 2003, p. 155).

Outra preocupação dele, neste pequeno texto, é o caráter hipotético do argumento. Ele se detém nos prós e contras: 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, contudo, deixa bem claro que se genes não podem ser identificados com alguns traços fenotípicos, como as promessas da engenharia genética apregoam, então o quadro de uma eugenia liberal não seria realista. Isso evidencia o caráter hipotético das premissas do argumento.

Habermas retoma o exemplo hipotético do adolescente que tem seu plano de vida limitado pela intervenção e sustenta que de modo algum está se comprometendo com a tese metafísica do determinismo genético. O ponto 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 de tal prática compartilhada consiste em assimetrias entre as gerações.

Em SNH, Habermas finalmente esclarece a relação entre seu argumento contra a eugenia liberal em ZMN e os argumentos contra o DGPI e a pesquisa com embriões. Essa relação toma a forma de um *slippery slope argument*, ou seja, o DGPI é descrita como um

passo em direção à normalização de uma eugenia liberal, pois exigem o mesmo tipo de atitude envolvida na eugenia liberal, vinculadas ao aperfeiçoamento e a reificação da vida humana pré-pessoal (Habermas, 2003, p. 157). A atitude subjacente às três práticas é do mesmo tipo, obrigam a uma ponderação não entre o direito de autodeterminação da mãe diante do direito de proteção da vida do embrião, mas antes, é uma decisão a respeito de sob que condições uma vida merece ser vivida orientada apenas por preferências pessoais, um juízo sobre a qualidade de um ser humano, e um desejo pela otimização. É uma situação em que os pais colocam-se como dispendo livremente sobre o término ou a continuação da vida humana pré-pessoal. A pesquisa com células tronco embrionárias, por sua vez, não contém uma atitude de otimização, mas ainda mantém o trato instrumentalizador e a ponderação ocorre entre o propósito de progresso científico e desenvolvimento técnico e a vida humana pré-pessoal, em que a última é desconsiderada.

#### **4 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*, suscitaram reação quase imediata de alguns pensadores simpáticos à estratégia de Habermas em ZMN. O aspecto mais questionável da interpretação e, da posterior crítica baseada nesta, consiste na classificação de Habermas como um partidário da *human nature objection to genetic technology*, ou seja, a equiparação da estratégia argumentativa habermasiana em ZMN com a de F. Fukuyama (Fukuyama, 2002, p. 146) e G. Annas e a classificação dos três como partidários de uma *re-sacralização* da natureza humana. Não discutirei aqui se a interpretação de Fenton destes dois outros pensadores está correta ou incorreta, restringir-me-ei a tratar da interpretação de Habermas. Fenton afirma que Habermas defende quatro argumentos, com os quais ela discorda, quais sejam: 1) a eugenia liberal ameaça a dignidade humana e os fundamentos da comunidade moral como

conseqüência 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 (Fenton, 2006, p. 36). Naturalmente, Fenton reconhece que o tratamento de Habermas da eugenia liberal é mais sofisticado e detalhado do que dos outros dois, contudo, todos os três sustentam, segundo ela, que a eugenia liberal ameaça a natureza humana e a natureza humana é algo sagrado.

Fenton começa estranhamente afirmando que Habermas discute questões em que estão em jogo “fatos e não valores”, e o que é pior ela sustenta que eles recorrem a “uma tanto esotérica noção de destruição” ao não deixar claro o que está sendo ameaçado pela eugenia liberal (Fenton, 2006, p. 36). No entanto, logo a seguir, Fenton sustenta (Fenton, 2006, p. 37) que para Habermas, não é importante a natureza e a dignidade humana *simpliciter*, mas sim dois aspectos destas, a saber, a liberdade individual e a participação na comunidade moral. Posteriormente, contudo, neste mesmo artigo, Fenton parece querer corrigir sua interpretação de Habermas, pois sustenta 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” (Fenton, 2006, p. 37). Conseqüentemente, a principal preocupação de Habermas é mostrar a inconsistência interna da eugenia liberal, ou seja, eugenia e liberal seriam termos inconsistentes, uma *contradictio in adjecto*<sup>17</sup>. De modo mais estranho ainda, diz ela a seguir, a meta de Habermas “não é proteger a natureza humana de uma ameaça vaga e nebulosa”, ou seja, a noção de um tanto esotérica destruição deixou de repente de sê-lo. A natureza humana se torna importante, para Habermas, segundo ela, porque envolve a autonomia e a liberdade de desenvolver a própria história de vida. Por proteger a natureza humana, o frankfurtiano então entende proteger uma forma de auto-compreensão normativa e este nexos entre natureza humana e auto-compreensão normativa é resultado da ‘modernidade ter-se tornado

---

<sup>17</sup> Entendo este termo aqui tal como o entendeu Schopenhauer em *O Fundamento da Moral*.

reflexiva'. Nas próprias palavras de Habermas, moralizar a natureza humana é proteger “as condições sob as quais a auto-compreensão normativa da modernidade pode ser preservada”.

Para Fenton (Fenton, 2006, p. 38), a estratégia argumentativa habermasiana em ZMN é sedutora em função da complexidade e número de detalhes, contudo, ainda compartilha a forma básica da *human nature objection*. Ela inclusive afirma que Habermas tenta estabelecer que a natureza humana seja intrinsecamente valiosa, mas isso claramente é equivocado como uma interpretação do argumento de Habermas, pois em momento algum Habermas enuncia ou ressalta a intenção de mostrar tal tese. Outros aspectos interpretativos, contudo, estão corretos, a saber, que Habermas conecta-se a noção de dignidade da vida humana (e não *human dignity* simplesmente)<sup>18</sup>. Uma objeção de caráter mais geral à interpretação de Fenton, talvez a objeção de pano de fundo e mais questionável, é sustentar implícita ou explicitamente, o que não é muito claro no texto, que Habermas tenta derivar conclusões normativas de fatos. É possível sustentar que ela lê Habermas deste modo porque ela tenta identificá-lo com um defensor da sacralização da natureza humana e juntamente com isso ressalta reiteradamente que a natureza humana não tem status normativo, entretanto, Habermas claramente opõe-se a qualquer tipo de estratégia argumentativa que busca derivar valores de fatos, inclusive quando aborda temas de bioética como a clonagem<sup>19</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 (Fenton, 2006, p. 39). Que a natureza humana é fixa, é uma tese contraditória com a estratégia argumentativa habermasiana, pois ela pressupõe que a natureza humana, entendida como a autocompreensão

---

<sup>18</sup> Habermas distingue entre dignidade humana e dignidade da vida humana. (alemão)

<sup>19</sup> Exploro a recusa habermasiana de estratégias argumentativas deste tipo em: Feldhaus, C. Habermas e a Clonagem Humana. Revista *Controvérsias*. UNISINOS, Julho 2007.



normativa moderna de moralidade humana, pode ser alterada pela eugenia liberal, e Habermas acredita que essa alteração é para pior. Sua estratégia consiste numa re-afirmação das condições de nossa moralidade moderna, logo, há outras. Também não parece claro, para que o argumento de Habermas tenha plausibilidade, que seja necessário identificar alguma concepção de natureza humana definida. É preciso lembrar que Habermas endossa a tese da lacuna entre fatos e normas, e inclusive re-afirma tal tese nos textos menores, expostos na primeira parte deste escrito.

O artigo de Fenton gerou reação quase imediata dos leitores simpáticos à abordagem habermasiana do tema. B. G. Prusak e E. Malmqvist escreveram cartas à revista *Hasting Center Report* reconhecendo que Fenton reconstrói adequadamente ‘o que’ Habermas diz em ZMN, mas ao mesmo tempo a criticando por não ter identificado corretamente ‘por que’ Habermas diz o que disse. Prusak responde as 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, de 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 que há limites ao poder dos pais, de fato e antes de qualquer outra coisa a preocupação de Habermas é com uma questão de princípio, a saber, se exercer controle sobre a constituição genética é ir longe demais e por causa disso ele oferece razões porque seria sem precedente e imprudente esta prática, principalmente porque a relação do manipulado para com seu corpo seria afetada. Fenton ignora a ‘corporeidade’ (Prusak, 2007, p. 4) e sustenta que a desigualdade e a assimetria já fazem parte da nossa comunidade moral e os seres humanos comumente as superam. Invocar a noção de direitos humanos é fora de questão aqui; não é relevante se a criança tem direitos humanos ou não, seu estatuto, mas sim ela pode

se sentir impedida de livremente exercer seus direitos; por isso, Fenton nem mesmo toca na questão!

Segundo, referindo-se ao argumento da autonomia, sustenta que há uma contradição no centro da posição habermasiana. Ela baseia-se aqui no testemunho de Kurz, para quem a autonomia individual não é baseada nem no conceito de natureza humana em particular nem num conceito de natureza humana particular. Contudo, novamente o argumento de Fenton parece confuso, porque, como ressalta Prusak, foge 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” (Prusak, 2007, p. 4). Além disso, 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” (Fenton, 2007, p. 6).

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 ele identifica os desejos que movem lhe como os seus mesmos” (Prusak, 2007, p. 4), 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, que sustenta 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” (Malmqvist, 2007, p. 5). 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 historicamente precário e socioculturalmente contingente da moralidade tal como ela é entendida atualmente.

Malmqvist (Malmqvist, 2007, p. 5) considera a existência de uma noção de natureza na resposta negativa tentada de Habermas uma questão a respeito das condições de tratamento igual e autônomo. Para Habermas, ser autônomo exige ser orientado pelas intenções e aspirações propriamente de si mesmo e a experiência de estar em casa em seu próprio corpo, e isso implica que seja mediante processo natural. Contudo, a engenharia genética inclui intenções inescapáveis e leva a impossibilidade de ser considerado o autor indiviso de seu projeto de vida. Esses pontos traçam o núcleo da distinção entre natural e artificial. O argumento é certamente especulativo e aberto a várias formas de crítica, todavia, nunca reducionista. Para, 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” (Malmqvist, 2007, p. 5).

Fenton responde a Prusak e a Malmqvist, que tem consciência que Habermas explicitamente rejeita a identificação entre moralizar a natureza humana e sacralizar a natureza humana. E, que este, entende 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. Contudo, ela afirma desafiar a afirmação habermasiana que não é uma sacralização da natureza humana, sustentando que o que Habermas considera que é afetado pela engenharia genética é uma natureza humana fixada, cuja santidade segue-se do desejo de pretender defendê-la da mudança. Entretanto, a estratégia argumentativa habermasiana contra a eugenia liberal tem um aspecto ético transcendental, como salienta Kersting (Kersting, 2005, p. 94), por conseguinte 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.

A Prusak, ela responde: este a acusou de não ter tocado no ponto da questão habermasiana. “Habermas não está afirmando que uma natureza humana sagrada está sob ameaça: o que está ameaçado é a capacidade de uma pessoa geneticamente manipulada sentir ou 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” (Fenton, 2007, p. 6). Ela não julga que fugiu o ponto e que tem apresentado vários desafios.

Primeiramente, ela sustenta que mesmo que seja admitida a idéia 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. Quanto à acusação de Prusak que ela não tocou no ponto ou núcleo central do argumento de Habermas, a saber, que ela não percebeu que o que é importante, que são as condições que devem ser satisfeitas para uma pessoa considerar-se como livre no sentido de autônoma em perseguir seu projeto de vida, para ela, ela nem deixou de tocar no ponto e nem ignorou a questão central. Antes, que não podemos admitir que a tecnologia genética mine as condições ou torne a realização delas 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 a autonomia individual, não se segue, contudo, 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, contudo, 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.

A Malmqvist, ela responde: este a acusa de estar equivocada em 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 afirma 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” (Fenton, 2007, p. 6). Entretanto, Fenton novamente erra o alvo aqui, pois não é caráter natural que torna a ação correta ou incorreta para Habermas, mas sim os efeitos destas intervenções na autocompreensão normativa.

### **5 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. Para Mameli, a responsabilidade pelas ações da pessoa geneticamente manipulada não é minada pela nova tecnologia. Nas suas próprias palavras: “nosso genoma tem um papel importante no desenvolvimento de nossa constituição psicológica básica ... [contudo] Ninguém é plenamente responsável por sua constituição psicológica” (Mameli, 2007, p. 88). Sua crítica ao argumento de Habermas baseia-se em um raciocínio condicional, a saber, “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” (Mameli, 2007, p. 88). 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 reconhece que essa não é a visão de Habermas. A visão de Habermas, para ele, se aproximaria mais da seguinte: “podemos ser plenamente responsáveis por nossas ações apenas se nossa constituição psicológica básica não é o resultado desejado da escolha de outra pessoa” (Mameli, 2007, p. 88), ou seja, a contingência de nossa herança genética é *conditio sine qua non* da responsabilidade, todavia, esta posição teria o problema 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-people* 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 (Mameli, 2007, p. 89). Então, ele volta-se a reconstrução da hipótese de Habermas do critério de demarcação, a saber, ser genético importa 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, em outras palavras, no caso da eugenia

não é possível um *revisionary learning process*. Quem é geneticamente manipulado ou clonado “não têm opção de senão aceitar tais efeitos e, por isso, não pode senão ver as escolhas genéticas de seus filhos como uma imposição alienadora” (Mameli, 2007, p. 89). 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 ressalta que respostas a este tipo de argumento tem recorrido à afirmação que crenças falsas não podem fornecer fundamentos morais para restringir a liberdade de outras pessoas. Contudo, não pretende adentrar nesse tipo de estratégia epistêmica. O núcleo central da objeção mameliana é a afirmação que as pessoas geneticamente manipuladas seriam agentes morais defeituosos ou não plenos participantes seja da sua própria perspectiva seja da dos outros. Para Mameli, o custo de recusar-se a adotar responsabilidade é muito alto, por isso as pessoas não iriam desejar ou escolher não ser responsáveis. Mameli recorre a considerações de Dennett em outro contexto e as transpassa para o 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 responsáveis. Por conseguinte, uma *g-people* somente perderia 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 pessoas mesmas e não a seus pais” (Mameli, 2007, p. 89).

### **6 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*, defende que os conceitos de autonomia e liberdade de escolha,

comumente usados para delimitar os usos moralmente aceitáveis das tecnologias reprodutivas, não respondem plenamente a estas questões e, por isso, ele sugere uma resposta 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 para capturar o que há de moralmente problemático na idéia de programar futuras pessoas. Segundo ele (Malmqvist, 2007, p. 407)

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.

Malmqvist corretamente ressalta que Habermas está preocupado com as intervenções não-terapêuticas, as aperfeiçoadoras, mas que ele também não é contra todo tipo de aperfeiçoamento, apenas contra os aperfeiçoamentos genéticos e que para sua estratégia argumentativa são de suma importância duas distinções: 1) intervenções genéticas e do meio; 2) cura/prevenção de doenças e aperfeiçoamento. Todavia, frequentemente se nega peso moral a estas duas distinções, segundo Malmqvist. Para este, a estratégia habermasiana depende da distinção aperfeiçoamento/cura, contudo a noção de doença é altamente discutível filosoficamente, e, mesmo que seja sustentável, seria preciso mostrar que ela marca uma diferença moralmente relevante<sup>20</sup>.

### **7 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

---

<sup>20</sup> Não tratar-se-á 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.



argumento habermasiano em ZMN, em particular o aspecto que ela considera problemático. Ela expressa sua concordância no que diz respeito às linhas gerais da estratégia argumentativa habermasiana, a saber, que os perigos maiores estão na ideologia subjacente do determinismo genético naqueles que defendem o uso da tecnologia nos casos à que objeta Habermas, pois, para ela, o determinismo genético precisa ser desmascarado como um equívoco metafísico e não há genes quer para destino humano quer para liberdade (Lafont, 2003, p. 157-8). Ela considera Habermas ser bem sucedido em focar no problema normativo central da eugenia liberal, qual seja, se é possível 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. Contudo, Lafont identifica um *non sequitur* no argumento habermasiano, a saber, não está justificada a passagem de um princípio completamente plausível do consentimento contrafactual (PCC) ao princípio da abstenção diante da incerteza (PAI). Não que o PAI seja *per se* implausível, mas ele não se segue de PCC automaticamente como Habermas dá a entender. Habermas precisa justificar o princípio da abstenção diante da incerteza, para apoiar sua posição. 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 discriminar entre intervenção positiva e negativa. Contudo, a razão para não permitir a intervenção positiva poderia ser completamente diferente daquela apontada por Habermas.

Ela reconstrói um aspecto central 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;
- 2) finitude da previsão humana não permite no caso da eugenia positiva;

portanto,

PAI – Deveríamos abster-nos de qualquer intervenção genética além daquelas dirigidas à prevenção de sofrimento extremo (isto é, eugenia negativa) (Lafont, 2003, p. 158).

Para Lafont, a base do argumento é uma simetria apenas aparente e, além disso, “este princípio não tem nenhuma aplicação para os casos em que estamos incertos sobre o consentimento contrafactual ou dissensão daqueles afetados”. (Lafont, 2003, p. 158). Pode-se dizer que no aspecto lógico a objeção de Lafont faz sentido, contudo Habermas serve-se de uma idéia regulativa como critério de demarcação entre intervenções permitidas mas não prescritas e intervenções proibidas, a saber, a idéia vigente ao menos nas sociedades liberais ocidentais, com bases no principialismo na bioética, resultante do relatório Belmont, que versava sobre pesquisa com seres humanos e na relação médico e paciente, segundo a qual o paternalismo somente é justificado para evitar um dano. Os quatro princípios do relatório Belmont tem sido gradativamente incorporados na legislação de diversos países do mundo, inclusive do Brasil.

### **8 Kersting: Habermas tem um calcanhar de Aquiles**

Kersting, ao tratar da eugenia liberal em *Liberdade e Liberalismo*, sustenta que o argumento habermasiano em ZMN não é convincente e sobretudo tem um calcanhar de Aquiles consequencialista, ou seja, precisa demonstrar a existência de dependências causais (Kersting, 2005, p. 95), pois “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 ameacem a identidade pessoal, como Habermas sustenta no plano conceitual que existem. Além disso, para Kersting, Habermas está comprometido com a metáfora da autoria de nossa vida, que está comprometida com “um otimismo auto-determinístico que não é coberto pelos fatos da vida humana” (Kersting, 2005, p. 96), desde que “não possuímos uma liberdade isenta de pressupostos, não temos controle sobre os

pressupostos e as circunstâncias de nossa vida”. Contudo, Kersting reconhece 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, representa 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” (Kersting, 2005, p. 98), que é “exclusivamente um incremento da autonomia dos pais”.

Kersting, na mesma linha de objeção de Lafont, sustenta que não parece claro porque se pode supor consentimento no caso da intervenção terapêutica e não na eugenico-demiúrgica. Para ele, há uma mudança interessante no argumento habermasiano, a saber, o argumento passa quase 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). Contudo, segundo Kersting, não existem preferências eugenicas universais, nem evitações generalizáveis. Para Kersting, 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” (Kersting, 2005, p. 100), Kersting chama isso de ‘soberania agatológica dos indivíduos’. A distinção entre justo e bom herdada de Kant.

Entretanto, a objeção decisiva kerstiniana foca em outro ponto, a saber, Habermas teria direcionado suas objeções no dano mais improvável da eugenia liberal. Em vez de concentrar-se no aspecto que as “pessoas eugenicamente programadas” seriam “vítimas ameaçadas de perda de reconhecimento”, Habermas deveria ter percebido 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” (Kersting, 2005, p. 102). Portanto, para Kersting, seria mais plausível sustentar o surgimento de problemas

relacionados com justiça social, particularmente de justiça distributiva, do que focar em déficit de reconhecimento das capacidades morais fundamentais da autonomia e da responsabilidade<sup>21</sup>.

Quanto à objeção focando na impossibilidade de traçar a distinção terapia/cura, 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 em questão.

### **Considerações finais**

Enfim, além de explicitar as semelhanças e diferenças entre as diversas manifestações do ilustre herdeiro da escola de Frankfurt a respeito da eugenia liberal e da clonagem humana, o presente trabalho tornou possível compreender que a estratégia argumentativa habermasiana em *Die Zukunft der menschlichen Natur* e nos demais textos em que trata de questões bioéticas está sujeita a diferentes tipos de objeções, que focam principalmente naquilo que torna moralmente errado as intervenções genéticas, uma vez que essas têm semelhanças evidentes com práticas tradicionais como a educação e a dotação genética natural (que também limita os planos racionais de vida). Contudo, também salta aos olhos a incorreção de qualquer tipo de objeção, que atribua a Habermas, a defesa de algum tipo de reducionismo ou o comprometimento com alguma ordem ontológica no qual ser natural seja valioso em si mesmo. O argumento habermasiano tem natureza ético-transcendental, porque apela às condições de possibilidade da concepção de moralizar moderna e não a fatos.

### **Referências**

BUCHANAN, A. *From Chance to Choice: Genetics and Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

---

<sup>21</sup> Tratarei das implicações normativas no que diz respeito à justiça distributiva e a eugenia liberal em outra oportunidade.

- DWORKIN, R. *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- GESANG, B. 'Enhancement' zwischen Selbstverwirklichung. *Ethik in der Medizin*, n. 1. 2006.
- SORGNER, S. L. & et ali. *Eugenik und die Zukunft*. Munique: Verlag Karl Alber Freiburg, 2006.
- HABERMAS, J. A sketch of L'avenir de la nature humaine. *Philosophy and Medicine*, v. 3, n. 1, 2003, 155-157.
- HABERMAS, J. A Constelação Pós-nacional. Trad. Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001a.
- HABERMAS, J. *Verdad y Justificación. Ensayos filosóficos*. Trad. Pere Fabra e Luiz Diez. Madri: Editora Trotta, 2002a.
- HABERMAS, J. *O Futuro da Natureza Humana. A caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Suhrkamp Verlag: Frankfurt, 2001b.
- HABERMAS, J. Replik auf Einwände. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50, 2002b, 283-298.
- KANT, I. *Kants Werke*. Akademie Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.
- KERSTING, W. *Liberdade & Liberalismo*. Trad. Luis Marcos Sander. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- LAFONT, C. Remarks on Habermas's presentation of 'L'avenir de la nature humaine'. *Philosophy and Medicine*, v. 3, n. 1, 2003, 157-160.
- MALMQVIST, E. Analysing our qualms about 'designing' future people: autonomy, freedom of choice, and interfering with nature. *Medicine, Health Care and Philosophy*, v. 10, n. 4, 2007, 407-416.
- MAMELI, M. Reproductive cloning, genetic engineering and the autonomy of the child: the moral agent and the open future. *Journal of Medical Ethics*, 33, 2007, p. 87-93.
- MENDIETA, E. *Comminicative Freedom and Genetic Engineering*. <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*, v. 30 (5-6), p. 721-743.

NALIN, S. D. Liberterté de procréation et manipulation génétique. Pour une critique d' Habermas. *Raisons politiques*. n. 12, 2003-4, p. 31-54.

PRUSAK, B. G. Rethinking 'liberal eugenics': reflections and questions on Habermas on bioethics. *The Hasting Center Report* 35. n. 6, 2005, p. 31-42.

Rorty, M. V. *The Future of Human Nature*. Disponível em <http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=1291> acesso: 18/06/2007.