

## TÉCNICA E ÉTICA EM JÜRGEN HABERMAS: A RECUSA DAS PRÁTICAS DE INTERVENÇÕES EUGÊNICAS E SUAS IMPLICAÇÕES PARA A FUNDAMENTAÇÃO DA ÉTICA DISCURSIVA

[TECHNIQUE AND ETHICS IN JÜRGEN HABERMAS: THE REFUSE OF EUGENICS INTERVENTIONIST PRACTICES AND ITS CONSEQUENCES FOR THE FOUNDATION OF THE DISCOURSE ETHICS]

*Gilcelene de Brito Ribeiro \**

**RESUMO:** O artigo apresenta brevemente as possíveis implicações da recusa da clonagem, do DGPI e da eugenia liberal para o formalismo da ética discursiva, pois tal recusa poderia sugerir a eleição de um modo de vida privilegiado, (uma vida humana baseada na “inteireza do patrimônio genético”). Apresentamos os elementos do formalismo ético de Habermas e os argumentos centrais de sua crítica às intervenções eugênicas. Sugerimos que a defesa habermasiana da manutenção da indisponibilidade do patrimônio genético (por seu papel na autocompreensão ética do humano como ser livre e autônomo) situa essa matéria da filosofia moral na tensão entre a ação comunicativa, no qual o debate deveria ter sede, e a ação instrumental, que ameaça monopolizar as decisões sobre o tema.  
**PALAVRAS-CHAVE:** Ética discursiva. Formalismo. Eugenia. Ação instrumental. Ação comunicativa.

**ABSTRACT:** The article briefly presents the possible implications of refusal of cloning, DGPI and liberal eugenics for the formalism of discursive ethics, since such refusal could suggest the choice of a privileged way of life (a human life based on the "wholeness of genetic heritage"). We present the elements of Habermas' ethical formalism and the main arguments of his critique of eugenic interventions. We suggest that the Habermasian defense of the maintenance of the unavailability of genetic patrimony (for its role in the ethical self-understanding of the human being as a free and autonomous being) places this matter of moral philosophy in the tension between communicative action, in which debate should be placed, and instrumental action, which threatens to monopolize decisions on the subject.

**KEYWORDS:** Discursive ethics. Formalism. Eugenics. Instrumental action. Communicative action.

### 1 O FORMALISMO COMO PRINCÍPIO DA ÉTICA DISCURSIVA

A ética do discurso de Habermas toma como pressuposto que o fato do pluralismo, caracterizado pela multiplicidade de concepções de bem viver que orientam distintos projetos de vida nas sociedades modernas, provoca o enfraquecimento das fundamentações tradicionais das normas regulatórias da vida social, cosmovisões religiosas ou metafísicas. Habermas assume então o desafio de fundamentar as normas a partir de bases pós-tradicionais ou pós-metafísicas, buscando elementos que possam ser entendidos como universais nos discursos de estabelecimento e justificação de normas como as da moral e do direito.

\* Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí. Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFMG. [m@ilto:gilcelene@ifpi.edu.br](mailto:m@ilto:gilcelene@ifpi.edu.br)

Tributária da Virada Linguística na filosofia contemporânea, que suporta o caráter intersubjetivo da fundamentação de normas morais, a ética do discurso parte de um princípio de argumentação moral (U)<sup>1x</sup>, pelo qual estabelece a possibilidade de um entendimento objetivo sobre normas a partir do caráter cognitivista, deontológico, universalista e formalista herdados da filosofia kantiana, mas reformulados sob o paradigma da linguagem, referindo-se à ação orientada ao entendimento mútuo.

A reformulação discursiva da filosofia moral kantiana reflete-se no conteúdo dos princípios metaéticos que a ética do discurso herda de sua matriz, princípios cujo conteúdo passará a se referir ao discurso prático do exame da validade de normas morais. O formalismo é um dos princípios centrais da ética discursiva, pois se refere tanto à necessidade de que as normas morais tenham validade independentemente das formas de vida concretas, quanto à ambição de situar nas regras do discurso prático os procedimentos pelos quais se resgatam as pretensões de validade normativas erguidas pelas proposições morais. Ao enunciar o princípio do Discurso<sup>2x</sup>, Habermas estabelece um princípio de avaliação que se afasta das orientações de conteúdos características das éticas teleológicas, cuja busca se dá antes pelo estabelecimento de valores e hierarquização de modos de vida. Para Oliveira,

Esse caráter de procedimento é o que distingue a ética do discurso de outras éticas cognitivistas, universalistas e formalistas. Exatamente o princípio D traz à consciência que o princípio U apenas exprime o conteúdo normativo de um procedimento de formação discursiva da vontade e não propriamente conteúdos normativos. A ética do discurso proíbe a gestação, em nome da autoridade da filosofia, de conteúdos morais válidos para sempre. É esse procedimento discursivo que permite uma distinção muito clara entre estruturas cognitivas e os conteúdos de juízos morais. O formalismo da ética do discurso é um “formalismo de procedimento”, que aponta para uma discussão real sobre normas historicamente gestadas. (OLIVEIRA, 1993, p. 29)

A radicalidade do formalismo ético de Habermas decorre das exigências de uma fundamentação das normas que seja ao mesmo tempo pós-metafísica e sensível às questões práticas de aplicação das normas a contextos específicos. Para isso, Habermas distingue entre a forma e o conteúdo dos juízos morais, que correspondem a questões de fundamentação e de aplicação dos mesmos. Com essa distinção, pretende-se ao mesmo tempo preservar a racionalidade das proposições morais e abrigar a pluralidade axiológica das sociedades modernas e suas disputas envolvendo conflitos de valores e modos de vida. O formalismo da ética discursiva pretende também superar o monologismo do Imperativo Categórico kantiano, que identifica a fundamentação das normas com sua aplicação, gerando assim um formalismo vazio que atribui a aplicação das normas apenas a um fato da razão que conseguiria aplicar as máximas a qualquer situação específica.

A interpretação discursiva, e não monológica, do ponto de vista moral, deve levar em conta as consequências da adoção de uma norma, e tal exame necessariamente envolve considerações de natureza contextual:

[...] uma interpretação do ponto de vista moral, que assenta na teoria da comunicação, liberta a intuição expressa no imperativo categórico do fardo de um rigorismo moral, surdo em relação às consequências da ação. Uma norma só conseguirá obter a anuência de motivação racional da parte de todos, se todos os indivíduos participantes ou potencialmente envolvidos levarem em linha de conta as consequências e efeitos secundários, para si e para os outros, decorrentes da observância geral da norma. (HABERMAS, 1999, p. 95).

No contexto do formalismo discursivo, compreende-se a distinção habermasiana entre questões éticas – concernentes à autocompreensão de sujeitos e grupos sobre a boa vida – e questões morais – referentes à justificação de normas de conduta válidas para todos os participantes de um discurso, elaborada para preservar os princípios metaéticos dessa filosofia moral (Cf. HABERMAS, 2002, p. 40). Essa distinção, assim como a prioridade das questões morais (o justo) sobre as questões éticas (o bom), mostra-se necessária diante da escolha entre eleger um modo de vida privilegiado ou partir para a busca de procedimentos que tanto permitam o florescimento dos projetos específicos de vida quanto garantam entre eles a condição de defender sua posição em um discurso prático.

## 2 O RETORNO À ÉTICA DO DISCURSO: CRÍTICA À EUGENIA LIBERAL

A partir do debate sobre a regulamentação do DGPI3x na Alemanha, e das práticas eugênicas que possivelmente poderiam decorrer do uso dessa ferramenta, Habermas engaja-se em reflexões sobre a normatização de procedimentos das biotecnologias, em especial das técnicas genéticas aplicadas aos seres humanos, que ampliam possibilidades e criam novas formas de intervenção em nossa “natureza” ou “patrimônio genético”. As teses de Habermas encontram-se principalmente em textos reunidos em *A Constelação Pós-Nacional* (1998), em que se posiciona contra a clonagem humana, e em *O Futuro da Natureza Humana* (2001), em que amplia a discussão para técnicas como o DGPI, o uso de embriões exclusivamente para pesquisas e a eugenia liberal. A eugenia foi conceituada pela primeira vez por Sir Francis Galton em 1893, como um estudo dos agentes de natureza social que poderiam aperfeiçoar ou empobrecer física ou mentalmente as características raciais da população, especialmente das futuras gerações. Desenvolvida sob a tutela de vários Estados na primeira metade do século XX, a eugenia ficou fortemente associada às práticas nazistas de eliminação de indivíduos considerados socialmente inadequados ou inúteis e à promoção de determinadas características físicas como desejáveis e dignas de serem reproduzidas. A essa eugenia, chamada de autoritária, Nicholas Agar (1998) contrapõe a *eugenia liberal*, que ele entende ser um processo de aperfeiçoamento (*enhancement*) a partir das escolhas e preferências dos próprios indivíduos, sem a tutela do Estado.<sup>4x</sup>

Assumindo que podemos estar nos aproximando de um cenário em que o ser humano possa, a partir da decodificação de seu genoma, ter elementos de sua natureza genética selecionados e mesmo projetados visando fins sociais específicos, interessamos compreender como a ética do discurso trata desse tema, considerando que o mesmo envolve conceitos centrais da filosofia moral, como liberdade, dignidade e responsabilidade. Nosso olhar volta-se especialmente para o posicionamento desses conceitos no interior do formalismo da ética discursiva e de sua exigência de procedimentos de justificação das normas que se afastem de valores e concepções de boa vida.

Ao tratar do conceito de liberdade, Habermas entende que uma condição fundamental para sermos livres é que a determinação genética à qual estamos submetidos não tenha sido fruto da interferência de outro sujeito. Por isso, a ninguém deveria ser permitido dispor de “uma outra pessoa e controlar suas possibilidades de ação de tal modo que seja roubada uma parte essencial da liberdade da pessoa dependente. Essa condição é violada quando uma pessoa decide o programa genético de uma outra.” (HABERMAS, 2001, p. 210). A liberdade também é ameaçada se as

técnicas de manipulação genética reificam os indivíduos ao submetê-los, antes do nascimento, a intenções de terceiros<sup>5x</sup>. A relação estabelecida entre pais e filhos nesse contexto caracteriza-se pela irreversibilidade: o filho não pode abandonar completamente os planos dos pais, como ocorreria nas relações familiares em que a constituição dos filhos é fruto do acaso e não da escolha. Assim, a liberdade do indivíduo estaria limitada se as interferências impedirem uma pessoa “de se compreender livremente como o autor único de sua própria vida.” (HABERMAS, 2004, p. 87).

Habermas afirma que a interferência no programa genético pode ser vista como instância decisória similar à escravidão, sustentando que uma técnica como a clonagem afeta também a responsabilidade moral, já que a pessoa clonada poderia atribuir ao seu “programador” a responsabilidade por parte dos desdobramentos de sua vida. A clonagem ameaça também a autonomia igualitária das sociedades democráticas, nas quais se estabelece como requisito o reconhecimento recíproco dos cidadãos como autônomos, algo problemático no contexto em que se permita que um indivíduo decida o programa genético de outro.<sup>6x</sup>

Constitutiva de sua liberdade, a autocompreensão de uma pessoa clonada ou fruto da implantação após seleção de caracteres insere-se na problemática relação de dependência entre *designer* e produto: “o *designer* fixa de modo irrevogável e assimétrico a figura inicial do seu produto – fundamentalmente sem deixar aberta a possibilidade de uma troca de papéis.” (HABERMAS, 2001, p. 218). Há implicações morais e jurídicas relevantes quanto à intervenção na constituição genética humana, um elemento da vida antes indisponível:

O deslocamento da fronteira entre o “acaso e a livre decisão” afeta de modo geral a autocompreensão de pessoas que agem de forma moral e se preocupam com a própria existência. Ele nos torna conscientes das relações entre nossa autocompreensão moral e o pano de fundo da ética da espécie. De certo modo, também, depende da maneira como nos entendemos antropológicamente enquanto seres da espécie o fato de nos enxergarmos como autores responsáveis por nossa própria história de vida e de podermos nos considerar reciprocamente como pessoas “nascidas sob as mesmas condições”. (HABERMAS, 2004, p. 40-41)

A autocompreensão de que somos seres livres tornados morais pelo processo de socialização vincula-se à imagem que fazemos de nós mesmos enquanto seres culturais indeterminados graças à indisponibilidade de nossa constituição genética. Essa autocompreensão constitui a *ética da espécie*, que ultrapassaria os contextos culturais de formação das identidades: “não se trata da cultura, que é diferente de um lugar para outro, mas da imagem que as diversas culturas fazem ‘do’ homem, que, na sua universalidade antropológica, é o mesmo em toda parte.” (HABERMAS, 2004, p. 56-57).

Acerca da *dignidade humana*, Habermas questiona se é compatível com essa noção atitudes como implantar um embrião somente após um exame genético ou usar embriões para satisfazer nossas necessidades de transplantes de tecidos, por exemplo. Não se trata de atribuir ao embrião o *status* de pessoa ou entender a dignidade humana como propriedade essencial do mesmo, já que Habermas define esse conceito em um sentido moral e jurídico como a simetria das relações entre seres que se atribuem mutuamente obrigações e expectativas em uma comunidade. Por isso, distingue-se a dignidade humana da *dignidade da vida humana*, esta entendida como a consideração que devemos às vidas em formação, como integrantes da espécie e destinatários de deveres morais e jurídicos.

Para proteger ambos os conceitos, o autor chama de “moralização da natureza humana” a necessidade de tornar normativamente indisponível aquilo que a técnica disponibilizou à manipulação (alteração, criação, destruição). Não se trata de uma moralização “sacralizadora”, pois enquanto esta recusa intervenções da técnica genética por aversão à mesma e à dessacralização das visões de mundo, a moralização da natureza humana proposta por Habermas deve ter referência em uma autocompreensão ética que pressupõe certo grau de “naturalidade” para nos entendermos autônomos e autores de nossa própria história.

A crescente disposição técnica observada nos avanços da genética, da nanotecnologia e da robótica abala as distinções entre subjetivo e objetivo, natural e fabricado, apontando a fusão do ser orgânico com o artefato técnico. Isso também abala a filosofia moral, desafiada pela “neutralização biotécnica” de categorias tradicionais desse campo filosófico. Essa neutralização pode ocorrer se categorias como a liberdade, dignidade e responsabilidade são afetadas pela alteração do patrimônio genético:

Suponho que saber que o nosso próprio genoma foi programado possa perturbar a autoevidência em virtude da qual existimos enquanto corpo vivo ou, de certa forma, que nos faz “ser” nosso corpo, o que daria origem a um tipo de relação particularmente assimétrica entre as pessoas (HABERMAS, 2004, p. 60).

Essa ameaça da igualdade requerida pelos processos de justificação e aplicação de normas morais expressa-se no perigo de que a união entre pesquisa genética e interesses econômicos atrepele os processos de discussão esclarecida da esfera pública, necessários ao estabelecimento de regulações de práticas relacionadas diretamente à vida humana. Por esta razão, os processos de autocompreensão precisam ir além do estado atual da técnica e da regulamentação jurídica, resistindo à posição tecnicista que apela às “chances realistas” de cura de diversos males sem deixar explícitos os interesses dos financiadores das pesquisas genéticas, em grande parte oriundos do mercado de capitais. (Cf. HABERMAS, 2004, p. 25).

O referido apelo tecnicista pela regulamentação das técnicas genéticas que podem alterar a constituição da espécie humana reflete a inserção das biotecnologias em uma lógica diferente da que a técnica tinha seguido até a consolidação da moderna ciência experimental. Se em sua definição clássica a *techne* é uma atividade prática submetida ao ritmo e à lógica da natureza, distinta tanto da atitude teórica de sua contemplação/ conceptualização quanto da atitude prática da interação social, a moderna técnica une a esfera teórica à prática em um movimento de objetivação da natureza, submetendo-a ao controle no ritmo que interessa ao homem. A atitude técnica em relação à própria natureza humana é um desdobramento compreensível no interior da ciência moderna, que se desenvolve desde Galileu em um marco “de referência que reflecte o ponto de vista transcendental da possível disposição técnica. As ciências modernas geram por isso um saber que, pela sua *forma* (não pela sua intenção subjectiva), é um saber tecnicamente utilizável [...]” (HABERMAS, 1994, p. 66-67).

A objetivação da natureza confronta a ação instrumental, orientada por imperativos técnico-científicos, com as esferas da ação comunicativa, onde a moral e o direito permaneceram como fontes de orientação da regulação normativa das relações sociais. Quando se mobilizam fins biopolíticos (como a melhoria da qualidade e duração da vida) para a regulamentação e aplicações das técnicas genéticas, estas deixam de se submeter à lógica natural (neste caso a distinção entre natural e artificial), que é basilar para nossa autocompreensão ética. Pois no momento em que nos entendemos capazes de ultrapassar a fronteira do domínio da “natureza exterior” para o domínio da “natureza interior”, ficam comprometidas as condições para uma vida

autônoma.

Se os enquadramentos institucionais da sociedade são absorvidos ou colonizados pela lógica instrumental, os procedimentos da biotécnica não obedecerão aos fins da ação comunicativa voltada ao entendimento mútuo. Os próprios marcos institucionais, cuja legitimação passava pela interação linguisticamente mediada, serão legitimados agora pela nova ideologia das relações meios-fins orientando os processos de tomada de decisão apartados da deliberação e restritos aos especialistas das tecnocracias. (Cf. HABERMAS, 1994, p. 82).

A rejeição habermasiana da eugenia liberal e das práticas a ela associadas insere-se também em sua diferenciação entre sistema e mundo da vida (*Lebenswelt*). Sendo o mundo da vida o conjunto de “padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados linguisticamente” (HABERMAS, 1987, p. 124), compartilhados por todos os falantes em busca do entendimento, poderíamos localizar nesse espaço a concepção de que nossa liberdade depende significativamente da indisponibilidade de nossa constituição genética à manipulação técnica. Esta intuição constitui a suspeição de que as pressões pela regulamentação das técnicas genéticas em direção à eugenia liberal manifestam a invasão da lógica instrumental na esfera comunicativa: “Esta ação estratégica, que é desligada do mecanismo de alcance do entendimento e pede por uma atitude objetivante mesmo quanto às relações interpessoais, é promovida a modelo para lidar metodologicamente com uma natureza objetificada.” (HABERMAS, 1987, p. 196).

Além da forte pressão dos interesses sistêmicos do mercado sobre a discussão sobre a regulamentação das técnicas genéticas, a própria indefinição do curso que as mesmas podem seguir representa um elemento de dificuldade adicional ao debate. Pois é necessário considerar que se em médio prazo o DGPI for considerado moralmente aceitável para diagnosticar doenças que tornariam inviável a vida de uma futura pessoa, é possível que em longo prazo seja permitida a intervenção para prevenir doenças hereditárias ou degenerativas, e em seguida para selecionar caracteres desejáveis dos futuros seres (Cf. HABERMAS, 2004, p. 26). O problema é que neste ponto seria necessário distinguir a eugenia negativa, possivelmente justificável, da eugenia positiva, destinada a selecionar caracteres para o aperfeiçoamento da espécie.

Traçar um limite entre a eugenia negativa e a eugenia positiva é uma tarefa bastante difícil, especialmente porque a eugenia liberal não reconhece “um limite entre intervenções terapêuticas e de aperfeiçoamento, mas deixa às preferências individuais dos integrantes do mercado a escolha dos objetivos relativos a intervenções que alteram características.” (HABERMAS, 2004, p. 27). Contrário a esse raciocínio, Habermas se utiliza do argumento da ladeira escorregadia (*Slippery Slope/ Dambruchargumente*) para advertir o quanto pode ser temerária a regulamentação de procedimentos que potencialmente levem à reconfiguração da espécie e possam modificar substancialmente nossos conceitos de dignidade, autocompreensão ética, liberdade e responsabilidade.

Dessa forma, a disponibilização técnica da vida humana, na medida em que ameaça dissolver a “fronteira entre a natureza que ‘somos’ e a disposição orgânica que ‘damos’ a nós mesmos” (HABERMAS, 2004, p. 17), impõe à ética discursiva elaborar uma posição de defesa da normatização de tais práticas em vez de tratá-las como questões de preferências dos sujeitos envolvidos (médicos, pais, empresas). Isto leva Habermas a reconhecer que as respostas exigidas de sua teoria moral parecem estar cada vez mais relacionadas com concepções de “vida correta”, antes afastadas pelo programa da ética discursiva. Este seria um ponto da reflexão ética em que a moderação justificada – a justificação pós-metafísica da vida ética – encontra seu limite, por

reconhecer que um argumento puramente moral, abstrato e formal, pode não ser suficiente para fundar um ponto de vista suficientemente abrangente contra a liberação das práticas em questão (Cf. HABERMAS, 2004, p. 92), obrigando Habermas a apelar para uma formulação altamente controversa como a ética da espécie.

### **3 A TENSÃO ENTRE O FORMALISMO E OS ELEMENTOS SUBSTANTIVOS DA CRÍTICA À EUGENIA LIBERAL**

Para sustentar a recusa de procedimentos como a clonagem, o DGPI, o uso exclusivo de embriões para a pesquisa e a eugenia liberal, Habermas apela para uma série de conceitos cujas formulações despertaram inúmeras críticas. Suas teses sobre a natureza humana, o comprometimento da liberdade e autonomia do ser geneticamente manipulado, a autocompreensão ética, a irreversibilidade gerada pela manipulação genética e a dignidade humana comprometida pelo tratamento de embriões como coisas, são teses duramente criticadas e rejeitadas por uma série de interlocutores. O intenso debate sobre suas teses indicam não só que o seu pensamento revela-se ainda como alternativa teórica relevante na filosofia moral, mas também que aquelas teses lançam questões à própria ética do discurso enquanto programa teórico, problemas que necessitam ser identificados e esclarecidos para tomarmos uma posição sobre a sustentabilidade desse programa.

Charles Feldhaus (2011), um dos principais estudiosos desse tema no Brasil, apresenta de modo bastante amplo essas críticas, discutindo as posições de alguns filósofos brasileiros e estrangeiros como exemplos das principais críticas ao pensamento de Habermas nesse aspecto da filosofia moral e política. Apontaremos brevemente os pontos convergentes de algumas dessas críticas, que possam ilustrar os problemas dirigidos às teses habermasianas e que indicam algumas das mencionadas dificuldades em que a ética do discurso se encontra a partir das teses de *O Futuro da Natureza Humana*.

É significativamente comum entre os críticos a observação de que a formulação de Habermas quanto à dependência do sujeito manipulado e o consequente comprometimento da sua autocompreensão ética, se não expressa um determinismo genético ingênuo, desconsidera as pressuposições mesmas de seu pensamento quanto à formação da identidade pelos processos comunicativos da socialização (HECK, 2006, p. 51; FELIPE, 2005, p. 350; DIAS; VILAÇA, 2013, p. 254). Tais processos são baseados na interação simbolicamente mediada, na aprendizagem de habilidades sociais, no raciocínio moral, na perspectiva de segunda pessoa e na possibilidade de crítica e reversão de papéis, ou seja, pressupõem a centralidade da interação, e não do código genético, na formação social dos indivíduos.

Quanto à recusa da normatização da eugenia positiva pelas consequências da assimetria das relações para a ação moral, Habermas estaria subestimando as assimetrias e desigualdades já existentes nas sociedades contemporâneas, seja na própria relação entre pais e filhos (DALL'AGNOL, 2005), seja na distribuição de oportunidades de desenvolvimento das capacidades ou nos processos de reificação dos corpos (PINZANI, 2005, p. 373; FELIPE, 2005, p. 341; DIAS; VILAÇA, 2013, p. 249). Por sua vez, Habermas sustenta que a violência estrutural da nossa sociedade é independente e anterior à possível quebra de simetria pelas manipulações eugênicas, mas a perspectiva crítica em relação a essa violência estrutural só é possível porque partimos da noção normativa de que as pessoas devem umas às outras um reconhecimento fundado na reversibilidade das relações.

Outra linha de questionamento direciona-se ao modo como Habermas compreende a relação entre o estágio atual da técnica e a possibilidade da ação comunicativa atuar sobre os processos de discussão e regulamentação das técnicas genéticas em questão. Assim, para Aécio Amaral (2008), Habermas compartilha pressuposições metafísicas com a cultura genética atual (centrada na ideia de “verdade do gene”, alcançável pelo conhecimento científico e manipulação técnica) e retorna à concepção (adorniana) puramente negativa de técnica como dominação pela disposição de todas as coisas. Essa posição nos indica a necessidade apontada acima, de compreender as posições da ética discursiva em um contexto mais amplo do pensamento de Habermas.

Se pensarmos, por exemplo, que o desenvolvimento mais recente da ética discursiva é motivado pela evolução sem precedentes da técnica, torna-se importante olhar para o papel deste conceito no pensamento habermasiano, especialmente se

considerarmos que a lógica imanente da evolução técnica se funda em que o círculo funcional da ação racional teleológica se dissocia progressivamente do substrato do organismo humano e se transfere para o nível das máquinas, então, essa intenção tecnocraticamente orientada pode compreender-se como uma etapa última de tal evolução. O homem não só pode já, enquanto *homo faber*, objectivar-se integralmente pela primeira vez, e enfrentar as realizações autonomizadas nos seus produtos, mas pode igualmente, enquanto *homo fabricatus*, integrar-se nos seus dispositivos técnicos, se conseguir reproduzir a estrutura da acção racional teleológica no campo dos sistemas sociais. (HABERMAS, 1994, p. 75).

A relação que a ação racional teleológica ou instrumental torna cada vez mais estreita com o campo dos sistemas sociais sugere que as técnicas genéticas podem se tornar um campo de atuação predominantemente instrumental, que transforma os homens em meios para fins, neste caso projetos de vida narcísicos e de “adequação social” questionável. A concepção habermasiana de técnica e o questionamento “se a tecnicização da natureza humana altera a autocompreensão ética da espécie de tal modo que não possamos mais nos compreender como seres vivos eticamente livres e moralmente iguais, orientados por normas e fundamentos.” (HABERMAS, 2004, p. 57), obriga-nos a entender que somente se o tema da normatização dos procedimentos biotécnicos for trazido para o âmbito da ação comunicativa é que poderá ser objeto de amplo debate, para além dos interesses sistêmicos que orientam esses procedimentos hoje:

Assim como a concepção de sociedade defendida anteriormente pelo pensador implica uma resistência diante dos imperativos sistêmicos que procuram minar as convicções normativas compartilhadas, que o mesmo chama de mundo vivido, a estratégia argumentativa adotada contra a eugenia liberal procura proteger uma concepção moral na qual seja possível aos seres humanos se compreenderem como autores indivisos de seu projeto racional de vida, como responsáveis, e como nascidos sobre as mesmas condições. (FELDHAUS, 2011, p. 150)

Ao mesmo tempo, o reconhecimento de que é necessário mais do que argumentos formais para fundamentar a interdição das técnicas de aperfeiçoamento genético e a possível necessidade de se tomar posições substanciais sobre o modo como entendemos o que é “ser humano” torna relevante confrontar essa necessidade com os elementos programáticos da ética do discurso, em especial o seu formalismo.

Essa ambiguidade da posição habermasiana não deixou de ser notada pelos interlocutores. Haveria um aparente conteúdo metafísico na definição por vezes

ambígua de natureza humana, que Habermas entende dever ser preservada de uma reconfiguração pela engenharia genética. O apelo à natureza humana teria um caráter sacralizador (FENTON, 2006, p. 36 apud FELDHAUS, 2011, p. 53), pressuporia algo fixado que estaria sendo ameaçado pela intervenção técnica<sup>7x</sup>. A crítica de Fenton evidencia que a concepção normativa de natureza humana baseada na autocompreensão ética da espécie não foge da dificuldade gerada pela concepção antropológica que funda nossa identidade e consciência moral “de maneira essencial sobre nossa corporeidade, sobre o fato se [sic] sermos um corpo, de termos nascido como aquele corpo etc.” (PINZANI, 2005, p. 369).

A argumentação de Habermas careceria, desse modo, de uma demonstração causal da relação necessária entre a alteração do patrimônio genético e o comprometimento da liberdade, autonomia e responsabilidade. Diante desse “perigo metafísico” quanto à fundamentação de sua posição, Habermas reconhece que, não havendo um argumento moral único e suficiente para interditar a eugenia liberal, a discussão deve considerar o ponto de vista ético que privilegia uma certa concepção de vida em que

A incondicionalidade da verdade e da liberdade é um pressuposto necessário de nossas práticas, mas, além dos constituintes da ‘nossa’ forma de vida, elas carecem de toda garantia ontológica. A autocompreensão ‘correta’ e ética tampouco é ‘dada’ explicitamente ou de qualquer outro modo. Ela só pode ser adquirida num esforço comum. A partir dessa perspectiva, aquilo que nosso ser si mesmo torna possível surge antes como um poder transubjetivo do que como um poder absoluto. (HABERMAS, 2004, p. 16)

Sem apontar para a liberdade uma garantia ontológica, o único espaço de construção da “autocompreensão correta” é a intersubjetividade. Se apesar de aludir à moderação pós-metafísica para estabelecer argumentos contrários à eugenia liberal, Habermas preserva o procedimentalismo nas decisões morais e na formação das identidades, a ética do discurso parece encontrar-se dividida entre o âmbito formalista da justificação das normas (a normatização discursiva e valorativamente neutra dos procedimentos da técnica genética) e uma inusitada incorporação das questões de bem viver às posições diante da possibilidade de transformação da vida humana a partir de sua constituição genética (elaborando uma posição fundamentada em concepções substantivas sobre natureza humana, liberdade e responsabilidade diante do novo cenário tecnológico).

Diante dessa aparente indefinição, é necessário questionar à obra de Habermas: em que medida sua posição negativa sobre a normatização de procedimentos de técnicas genéticas que alteram a natureza humana impõe à ética discursiva a necessidade de uma (re)formulação conceitual do programa que assuma uma posição substantiva acerca dos conceitos basilares da ética e uma defesa substantiva de práticas sociais e instituições capazes de normatizar esses procedimentos?

O problema do formalismo se renova<sup>8x</sup> em parte porque apesar da admissão de certa tendência “substantiva” na posição da ética discursiva quanto às técnicas genéticas, Habermas ainda procura manter-se nesse âmbito ao alegar que mesmo em contextos de diferentes concepções éticas sobre a boa vida, é no terreno da justificção procedimental das posições morais que nos movemos (Cf. HABERMAS, 2004, p. 46). Entende-se então que para compreender essa aparente “giro substantivo” da ética do discurso em sua oposição à eugenia liberal, é necessário partir da teoria da ação comunicativa e da filosofia da técnica de Habermas para determinar em que medida sua posição expressa a defesa programática da ação comunicativa, e em que medida sua

postura se inscreve em uma nova matriz teórica de fundamentação dos argumentos morais. No primeiro caso, o objetivo seria preservar o caráter intersubjetivo da formação das identidades e relações sociais e ratificar o formalismo e universalismo de sua ética; no segundo caso, partir-se-ia de conceitos substantivos para definir elementos basilares da normatividade desejada para as práticas da biotecnologia.

Pode-se considerar que o programa da ética do discurso encontra-se em aberto, em virtude das dificuldades teóricas em que Habermas a lançou com as teses apresentadas em *O Futuro da Natureza Humana*. Investigar a sustentação desse programa, estabelecendo sua possibilidade mediante aprofundamento de princípios já estabelecidos ou pelo abandono das pretensões formalistas, é sem dúvida uma tarefa a ser assumida caso se entenda que a ética discursiva ainda tem contribuições relevantes a fazer no debate moral contemporâneo.

## REFERÊNCIAS

- AGAR, Nicholas. Liberal Eugenics. *Public Affairs Quarterly*. Vol. 12, number 2, April 1998. p. 137-155.
- AMARAL, Aécio. Ética do discurso e eugenia liberal: Jürgen Habermas e o futuro da natureza humana. *Liinc em Revista*, v.4, n.1, março 2008, Rio de Janeiro, p.12-27. Disponível em: <<http://www.ibict.br/liinc>>. Acesso em 09/07/2014.
- DALL'AGNOL, Darlei. O Passado da Natureza Humana? In: **Ethic@**. Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 321-326, Dez. 2005.
- DIAS, Maria Clara; VILAÇA Murilo M. Natureza humana versus aperfeiçoamento? Uma crítica aos argumentos de Habermas contra a eugenia positiva. **Princípios**. Natal (RN), v. 20, n. 33, Janeiro/Junho de 2013, p. 227-263.
- DUTRA, Delamar José Volpato. Das implicações éticas da biotecnologia. In: **Razão e Consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. 2ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005. p. 241-272.
- FELDHAUS, Charles. O Futuro da Natureza Humana de Jürgen Habermas: um comentário. In: **Ethic@**. Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 309-319, Dez. 2005.
- \_\_\_\_\_. **Habermas, ética da espécie e seus críticos**. In: **Princípios**, Natal, v. 14, n. 22, jul./dez. 2007, p. 93-122.
- \_\_\_\_\_. **Natureza Humana, Liberdade e Justiça: um estudo a respeito da posição de Habermas acerca da biotécnica**. Curitiba: Editora CRV, 2011.
- FELIPE, Sônia Teresinha. Equívocos da crítica habermasiana à eugenia Liberal. In: **Ethic@**. Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 339-359, Dez. 2005.
- HABERMAS, Jürgen. **Theory of Communicative Action**. V. II: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason. Translated by Thomas A. McCarthy. Boston, Mass.: Beacon Press. 1987.
- \_\_\_\_\_. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Técnica e Ciência como Ideologia**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1994.
- \_\_\_\_\_. **A Constelação Pós-Nacional**. 1998. Tradução de Marcio Seligmann-Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- \_\_\_\_\_. **A Inclusão do Outro**. Estudos de Teoria Política. Tradução de George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?** Tradução de Karina Jannini. Revisão da tradução de Eurides Avance de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HECK, José Nicolau. Eugenia negativa/positiva: o suposto colapso da natureza em J. Habermas. In: **Veritas**. Porto Alegre v. 51 n. 1 Março, 2006 p. 42-55.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Racionalidade Moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

- PINZANI, Alessandro. O natural e o artificial: argumentos morais e Políticos contra a eugenia positiva seguindo Habermas e Foucault. In: **Ethic@**. Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 361-377, Dez. 2005.
- REHG, William. **Insight and Solidarity: A Study in Discourse Ethics of Jürgen Habermas**. Berkeley and London: University of California Press, 1994.
- SMITH, Adam Benjamin. **Discourse and the Common Good: legitimation and plurality in Habermas and MacIntyre**. (Master's Degree). Institute for Christian Studies. Toronto, 2006.

## NOTAS

- 1 O Princípio de Universalização estabelece que toda norma que se pretenda válida tem de preencher a condição de que “as consequências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo possam ser aceitas sem coação por *todos* os concernidos.” (HABERMAS, 1989, p. 147).
- 2 “Só podem reclamar validade as normas que encontrem (ou possam encontrar) o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um Discurso prático.” (HABERMAS, 1989, p. 126).
- 3 O Diagnóstico Genético de Pré-Implantação é um exame genético realizado no estágio de oito células do embrião, destinado a diagnosticar a transmissão de doenças hereditárias e desse modo subsidiar a decisão de implantar ou não o embrião no útero.
- 4 “While old fashioned authoritarian eugenicists sought to produce citizens out of a single centrally designed mould, the distinguishing mark of the new liberal eugenics is state neutrality.” (AGAR, 1998, p. 137)
- 5 O que ocorreria na eugenia positiva e na clonagem, em que não se trata o futuro ser na perspectiva de uma segunda pessoa, mas de uma coisa, instrumentalizando-o de acordo com intenções dos pais.
- 6 Para se afastar de um possível “determinismo genético”, Habermas afirma não estar atribuindo ao código genético a fixação da identidade pessoal, mas observando que se antes esse código era fruto do acaso, com a possibilidade da interferência será objeto de escolha e de intenção alheia à pessoa que formará sua identidade (Cf. HABERMAS, 2001, p. 214).
- 7 Uma “guinada metafísica” é afastada por Feldhaus, para quem Habermas “não realiza nenhum tipo de *philosophical turn*, pois em ZMN [*Die Zukunft der menschlichen Natur*] 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 e 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).” (FELDHAUS, 2011, p. 158)
- 8 O formalismo da ética discursiva, especialmente a prioridade do justo sobre o bom, atraiu significativas objeções de filósofos como Alasdair MacIntyre e Charles Taylor, que no contexto do debate entre Liberalismo e Comunitarismo apontam o caráter historicamente situado de qualquer formulação de princípios de justiça ou normas de justificação discursiva. Tais críticas pretendem solapar as pretensões universalistas e formalistas da ética discursiva, pois consideram que qualquer formulação de prioridade do justo sobre o bom somente se define sobre uma concepção anterior de bem. Alguns dos pressupostos habermasianos na defesa da prioridade, como a consideração igualitária dos membros da comunidade comunicativa, não dissipam as suspeitas de que a ética discursiva seja ela mesma tributária da concepção de uma espécie de bem superior, a saber, o valor da cooperação social expresso no agir comunicativo (REHG, 1994, p. 8). Para Rehg, esse seria um bem de caráter excepcional, incontornável, mas ainda assim, um fundo não tematizado pelo programa da ética discursiva. Nesta linha, Adam B. Smith (2006) afirma que a democracia discursiva de Habermas parte de uma concepção substancial de

cidadania, que envolve pressuposições sobre a natureza da linguagem e das motivações presentes nas culturas democráticas. Embora permaneça em discussão a capacidade dessas críticas de dissolver as pretensões universalistas e formalistas da ética discursiva, apontar a vinculação histórica e social da filosofia moral de Habermas é importante para compreendermos as filiações desse aspecto de seu pensamento, especialmente para delimitar e entender melhor sua posição nos debates da ética aplicada.