

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

ALEPH CEDRIM BARBALHO

**A NATUREZA HUMANA E O LUGAR DA MORAL EM JÜRGEN HABERMAS:
Uma Investigação Pós-Metafísica A Partir Dos Avanços Biotecnológicos**

RECIFE
2023

ALEPH CEDRIM BARBALHO

**A NATUREZA HUMANA E O LUGAR DA MORAL EM JÜRGEN HABERMAS:
Uma Investigação Pós-Metafísica A Partir Dos Avanços Biotecnológicos**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de Pesquisa: Ética, Fundamentos Morais e Valores Humanos

Orientador: Prof. Dr. Karl-Heinz Effen

RECIFE

2023

B228n Barbalho, Aleph Cedrim

A natureza humana e o lugar da moral em Jürgen Habermas : uma investigação pós-metafísica a partir dos avanços biotecnológicos / Aleph Cedrim Barbalho, 2023.
135 f.

Orientador: Karl-Heinz Effen
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia. Mestrado em Filosofia, 2023.

1. Ética. 2. Habermas, Jürgen, 1929-. 3. Biotecnologia.
4. Homem – Filosofia. I. Título.

CDU 1

Luciana Vidal - CRB 4/1338

TERMO DE APROVAÇÃO

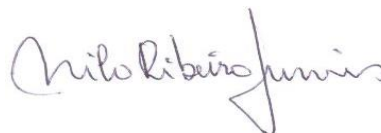
ALEPH CEDRIM BARBALHO

A NATUREZA HUMANA E O LUGAR DA MORAL EM JÜRGEN HABERMAS: Uma Investigação Pós-Metafísica A Partir Dos Avanços Biotecnológicos

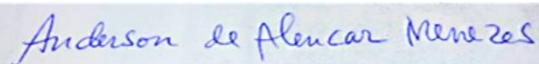
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestre em Filosofia. A presente dissertação foi defendida e aprovada em 02 de março de 2023 pela banca examinadora constituída pelos professores doutores:



Orientador e Presidente da Banca: Prof. Dr.
Karl Heinz Efken



Tirular Interno – Prof. Dr. Nilo Ribeiro Júnior



Titular Externo – Prof. Dr. Anderson de Alencar
Menezes

Recife

2022

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

Dedico esta pesquisa aos meus pais, Glauco Pinto Barbalho e Noélia Maria Cedrim Barbalho, por corresponderem à primeira condição necessária à possibilidade de que este trabalho fosse realizado.

Também o dedico a todos os meus Professores, reconhecendo que tudo o que eu aprendi, aprendo e aprenderei em minha vida, não seria possível sem os seus devidos ensinamentos. Em especial, faço aqui um registro ao meu inestimável orientador, Prof. Dr. Karl Heinz Efken.

Por fim, dedico esta pesquisa aos meus Mestres, graças a todos os momentos em que minha mente se afligiu e encontrou, em suas palavras, sábias instruções, que sempre me serviram como uma fortaleza.

AGRADECIMENTOS

Sou grato:

A Deus, pela oportunidade de existir;

Ao *Lógos*, por mover todo o universo;

Aos meus pais, Glauco Pinto Barbalho e Noélia Maria Cedrim Barbalho, por terem permanecido querendo poder ter um filho e sempre me aconselharem, com apoio, nas minhas escolhas sobre o que quero fazer na minha vida;

Aos meus professores, por me ensinarem a ler, escrever e tudo o mais;

Ao Sr. José Gabriel da Costa, a quem tenho como um verdadeiro Mestre, por ter fundado a instituição através da qual percebi o meu amor ao saber;

Ao Dr. José Laércio do Egito, por cativar meus pais a seguirem nesta instituição e, por isto, também me proporcionar esta chance, além de ser grande referência a mim, no dedicar-se à transmissão do conhecimento que obteve em vida, através dos seus milhares de escritos;

Ao Prof. Dr. Karl Heinz Efken, meu caríssimo orientador, por desde os primeiros, até os últimos períodos da minha graduação, bem como por todo este Mestrado, demonstrar-se verdadeiramente interessado em meu amadurecimento acadêmico e por ser uma constante fonte de ânimo filosófico em nossas reuniões;

Ao Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior, coordenador deste Mestrado e professor de diversas disciplinas que cursei ao longo da minha trajetória, por todo o apoio institucional e por sempre me trazer à tona temas que me instigam a continuar aperfeiçoando o meu pensar filosófico;

A todos os demais amigos do ambiente universitário e da vida por sempre terem me dado palavras de incentivo e nos quais não me lembro de ter encontrado uma razão sequer para significativos desentendimentos, o que fortalece as minhas esperanças na possibilidade de um futuro repleto de harmônicas convivências;

Ao Prof. Dr. Clademir Araldi, pelo esclarecimento quanto ao termo em alemão, *moralisierung*, que nos é extremamente valioso no desenvolvimento desta pesquisa.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES), pela bolsa concedida, o que proporcionou maior tranquilidade na lida cotidiana e mais plenas condições para a realização desta pesquisa.

“A ‘sociedade justa’ deixa ao critério de todas as pessoas aquilo que elas querem ‘iniciar com o tempo de suas vidas’. Ela garante a todos a mesma liberdade para desenvolver uma autocompreensão ética, a fim de formar uma concepção pessoal da ‘boa vida’ segundo capacidades e critérios próprios.”

- Jürgen Habermas

RESUMO

O tema tratado nesta dissertação é a natureza humana e o lugar da moral em Jürgen Habermas (1929 –). Isto, a partir da sua obra “O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?” (2001). Nesta, reconhecemos uma moral como necessária sob pensamento pós-metafísico frente aos avanços biotecnológicos. Especificamente, devido ao que é vislumbrável graças à pesquisa embrionária e ao diagnóstico genético pré-implantacional (DGPI). Nosso objetivo é demonstrar se existem possíveis situações nas quais seria necessário o reconhecimento desta moral que diz respeito à natureza humana. Para tanto, esclarecemos como Habermas, em visão pós-metafísica, desenvolve como é esta natureza humana, para ser passível de ser moralizada. Não se trata de anti-metafísica, mas de pensamento que não ergue princípios metafísicos por não tê-los como razoáveis a todos os concernidos com certas questões normativas. Isto, para Habermas, é aspecto essencial para a garantia de cumprimento das pretensões de validade pela autonomia dos sujeitos. É em torno desta que Habermas compreende a natureza humana, como capacidade de agir e falar autonomamente. Em seguida, é necessário compreender como a filosofia habermasiana se concerne e qual é o escopo humano no qual se encontram as possíveis situações nas quais seria necessária esta moral. A partir da sua ética discursiva, Habermas compreende recentes avanços biotecnológicos como antecipadores da condição de vislumbre de possíveis ameaças que concernem à macroesfera humana. Isto, devido à possibilidade de modificação manipulada da natureza humana, causando modificação também na nossa autocompreensão ética. Por fim, identificamos, na obra de Habermas, meios para elaborarmos uma proposta para delimitação de quais os casos em que esta mesma moral seria necessária. A partir da concepção que erguemos, no pensamento de Habermas, sobre o que é a natureza humana, é possível elencarmos um critério para discernirmos quais são, por exemplo, doenças graves que seriam contrárias ao pleno desenvolvimento da nossa autonomia. É com este ponto de partida que procuramos esclarecer as condições para uma possível ausência de objeções ao uso da biotecnologia. Os casos em que tal ausência de objeções não fosse reconhecida, seriam aqueles nos quais, para Habermas, podemos dizer que há uma moral de lugar necessário na natureza humana.

Palavras-chave: Habermas. Biotecnologia. Natureza Humana. Pós-Metafísica. Moral.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
2 A PÓS-METAFÍSICA CONCEPÇÃO DE UMA NATUREZA HUMANA EM JÜRGEN HABERMAS	19
2.1 AS ANTERIORES CONCEPÇÕES A RESPEITO DA NOSSA NATUREZA	22
2.2 A NATUREZA DO PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO	33
2.3 A SÍNTESE HABERMASIANA SOBRE A NATUREZA DO SER HUMANO	40
3 O PERCURSO DA ÉTICA DISCURSIVA HABERMASIANA AOS PROBLEMAS BIOTECNOLÓGICOS CONCERNENTES À MACROESFERA HUMANA	48
3.1 A ÉTICA DISCURSIVA PARTINDO DE “O FUTURO DA NATUREZA HUMANA”	48
3.2 A MACROESFERA HUMANA E SEUS CONCERNENTES BIOTECNOLÓGICOS	58
3.3 OS PROBLEMAS BIOTECNOLÓGICOS	66
4 DA ANÁLISE DOS RISCOS BIOTECNOLÓGICOS A UMA MORAL FRENTE À NATUREZA HUMANA	86
4.1 CATEGORIZAÇÃO DAS FORMAS DE MANIPULAÇÃO GENÉTICA	88
4.2 BIOTECNOLOGIA ENQUANTO AMEAÇA À NATUREZA HUMANA	113
4.3 PROPOSTA DE UMA MORAL DA NATUREZA DO QUE SOMOS	117
5 CONCLUSÃO	122
6 REFERÊNCIAS	128

1 INTRODUÇÃO

O tema da nossa dissertação é, como o seu título e subtítulo expressam, “A natureza humana e o lugar da moral em Jürgen Habermas: uma investigação pós-metafísica a partir dos avanços biotecnológicos”. Tendo isto determinado, em um primeiro momento, reconhecemos alguns esclarecimentos a este respeito como necessários para melhor situarmos o leitor no contexto por detrás da leitura com a qual se deparará ao longo das próximas páginas.

O título, em si, vem de uma referência ao texto que é como uma pedra angular para o desenvolvimento do nosso trabalho, que por sua vez foi realizado seguindo uma metodologia de natureza investigativa bibliográfica e qualitativa. O livro em específico ao qual nos referimos é a obra de Jürgen Habermas (1929 –), “O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?”, publicado pela primeira vez no ano de 2001. Neste livro, Habermas trata de uma temática nova em sua filosofia. Porém, é justamente a partir dele que embasamos todo o nosso percurso metodológico, de maneira a elencar quais os pontos de fundamentação do pensamento habermasiano que estão nele pressupostos para que seja possível pensar, a partir da investigação de outras das suas obras, bem como de autores referenciados por ele neste mesmo livro, de maneira mais detida e aprofundada a respeito de: um conceito habermasiano de natureza humana, o contexto pelo qual Habermas se concerne pela discussão biotecnológica e, por fim, como coloca uma proposta de solução para algumas das questões envolvidas em tal problemática contemporânea.

A formação filosófica do Habermas tem como ponto de partida os moldes da teoria crítica, da escola de Frankfurt e sempre se desenvolveu como uma filosofia da linguagem, porém, situada posteriormente à guinada pragmática destas investigações. Foi por esses meios que Habermas desenvolveu a sua teoria do agir comunicativo, bem como a sua ética discursiva. Doutorando-se em 1954, com uma tese sobre

Friedrich W. J. von Schelling¹ (1775 – 1854), foi assistente de Theodor W. Adorno (1903 – 1969) no Instituto para a Pesquisa Social de Frankfurt ao longo dos anos de 1956 a 1959 e em 1982, após ter sido codiretor do Instituto Max Planck de Starnberg por 10 anos, tornou-se professor emérito de Frankfurt. Ao longo destes anos, Habermas desenvolveu os seus primeiros trabalhos dentro da chamada “teoria crítica”, fundada pelos frankfurtianos e trabalhando temas como a questão da consciência política e a ingerência da esfera técnico-econômica na sociedade. Teve por objetivo tentar libertar o marxismo do dogmatismo positivista e foi crítico das ideias de Karl Popper (1902 – 1994), continuando este debate com Hans Albert (1921 –) acusando-o de positivismo no conhecimento e decisionismo moral e político, o que seriam, para Habermas, frutos insustentáveis da racionalização da técnica e apoio ao reino dos fins.

Assim, Habermas não se colocou como um frankfurtiano típico, mas sentiu falta nesta escola de pensamento, principalmente, da ligação que para ele era óbvia entre a teoria e a *praxe* política e a consciência de que o nosso eu e o nosso saber sobre o mundo se constitui socialmente e de que o próprio social também se constitui pela nossa consciência. A sociedade se apoia, para Habermas, na faticidade das pretensões de validade que ela mesma levanta comunicativamente². A constituição da consciência do sujeito, para ele, não era mais transcendental se não linguística e social, de modo a encarar a realidade objetiva como uma natureza histórica. Em sua obra, “Conhecimento e interesse” (1965) faz identificação, dentro das ciências, dos específicos interesses-guias do saber e coloca como ciência crítico-reflexiva aquela que tem interesse na emancipação, em evitar as armadilhas do positivismo e a noção de um conhecimento neutro e objetivo – ilusória. Esta ciência crítico-reflexiva é onde se localizariam as ciências sociais, para Habermas, com interesse de autolibertação e autorreflexão.

Precisamente o que caracterizou durante este período <moderno> a posição da filosofia em relação com a ciência foi que esta adquiriu carta de cidadania tão só graças a um conhecimento inequivocamente filosófico. As teorias do conhecimento não se

¹ O principal ponto que parece ter ficado marcado na interpretação de Habermas a respeito de Schelling é justamente a maneira como procurou repensar a ruptura que este pensador infligiu sobre o pensamento humano, com uma concepção materialista da história. (MAESSCHALCK, 1989, p. 639)

² Aqui podemos fazer uma relevante referência à obra de Habermas intitulada “Direito e democracia”, na qual o autor esclarece que na dimensão da validade do direito, enquanto faticidade da sua imposição pelo estado, esta faticidade e sua validade de imposição interligam-se pela força do processo de normatização deste mesmo direito, ou seja, há um processo discursivo através do qual o mesmo se vincula a uma garantia de liberdade, por deliberação dos concernidos, fundando uma legitimidade para as normas em questão (HABERMAS, 1997, p. 48).

limitavam à explicação do método científico experimental nem se reduziam à teoria da ciência. (HABERMAS, 1990 b, p. 11)

Também nos parece fundamental para explicitar como se constituiu o pensamento do nosso autor ao longo da sua trajetória, reforçarmos que para ele, inicial e posteriormente o basilar elemento que parece nos diferenciar da natureza é o único dado que podemos conhecer por sua natureza. Isto é, a linguagem. Para Habermas, a língua é definitivamente expressa com a intenção de um consenso universal e esta tal emancipação se configura sobretudo como libertação das condições de diálogo forçado, com o fortalecimento de uma comunidade ilimitada de comunicação dialógica, devendo ser o autêntico interesse da autêntica “Lógica das ciências sociais.” (1964), delineando uma sociedade mais consciente e aberta para a boa informação e menos obscurecida por interesses materiais e particulares, ou como Habermas virá a chamar, instrumentais, cujos fins tendem a justificar os meios.

É com base nisto que Habermas desenvolve a sua “Teoria do agir comunicativo” (1981), na qual expõe a virada linguística da teoria crítica, dando valor ao aspecto pragmático da linguagem e procura reconstruir as condições universais necessárias para possibilitar a comunicação para o entendimento que se inicia na intersubjetividade, abandonando a ideia de que a razão se estrutura monologicamente, isolada, em um único sujeito pensante³. Habermas toma por base a teoria dos atos de fala de John L. Austin (1911 – 1960) e de John Searle (1932 –) para fundar a sua própria, da razão comunicativa, ou processual, que é pautada em quatro pretensões de validade: a de inteligibilidade, verdade, sinceridade e a de correção. Estas, são como que obrigações recíprocas a todos os participantes de um discurso, dotadas de valor lógico para a sua continuidade, implicando em uma ética do discurso e fazendo com que o peso se desloque para o que nós concluímos em comum acordo, mediante diálogos. Normas universais, para Habermas, são as reconhecidas por todos após

³ “A questão importante é se a reformulação mais matizada permite a Habermas manter a relação da razão com a emancipação, sobre a qual ele se empenhava em basear a teoria crítica. Ao tratar de fazer justiça ao caráter teórico da teoria (as reconstruções racionais <discursivas> como conhecimento puro) e ao caráter prático da prática (a crítica como algo ligado ao sistema de ação <intersubjetiva> e de experiência), parece ter introduzido uma cisma entre teoria e práxis.” (REPA, 2008, p. 88). Neste ponto, Habermas se coloca em oposição a Kant e situa as condições transcendentais da razão na história natural, factual, concreta e biológica do ser humano, em suas condições para existência e não em um sujeito transcendental, mas, ainda assim, sustenta razões para lhes dar um estatuto filosófico.

consenso dos envolvidos no discurso prático e é este agir comunicativo que forma o nosso mundo da vida⁴.

A inserção de formas de controle, através da mídia, do dinheiro ou do poder nos contextos da coordenação dos diálogos e dos consensos fazem com que este nosso mundo da vida seja, para Habermas, como que colonizado por um agente externo a ele, instrumentalizador, dando origem às patologias sociais. Em “O discurso filosófico da modernidade” (1985) Habermas procura resgatar a razão iluminista pois a percebe como incompleta. Em “Fatos e normas” (1992) procura mostrar como a validade legítima de leis jurídicas depende do assentimento de todos. Assim como na “Inclusão do outro” (1996) lida com a realidade das nossas sociedades extremamente pluralistas e permeadas por conflitos multiculturais, concluindo que não é possível pensar em estabilização social pautada em moral metafísica, ou religiosa, mas que esta deve se pautar em termos pós-metafísicos, os quais reconhece como acessíveis a qualquer um por meio da linguagem que nos diferenciaria do restante da natureza. Para Habermas, não há outro caminho para a razoável resolução de todo e qualquer problema humano se não a busca discursiva pelo consentimento mediante diálogo. (ANTISERI, 2018, p. 738 – 745)

Agora, na obra sobre a qual nos debruçamos, ele aplica estas mesmas estruturas de pensamento, desenvolvidas ao longo de toda a sua trajetória como filósofo, para realizar uma investigação preventiva sobre como nós poderíamos responder, ou melhor lidar, com os possíveis problemas que já contemplamos como razoavelmente deriváveis dos recentes avanços biotecnológicos.

É neste contexto em que encontramos a frase na qual Habermas menciona que podemos falar de “uma tentativa de ‘moralização da natureza humana’” (HABERMAS, 2003, p. 24, tradução nossa)⁵. Isto nos chamou a atenção e, portanto, nos propusemos

⁴ “O conceito de mundo da vida é complexo demais para que eu possa explicá-lo satisfatoriamente no âmbito da introdução. Em vez disso, refiro-me primeiramente aos sistemas interpretativos ou imagens de mundo culturais, os quais espelham o saber básico de grupos sociais, além de garantir um nexo em face da multiplicidade das orientações desses grupos para a ação.” (HABERMAS, 2012, p. 93)

⁵ Desde esse momento em que nos utilizamos, pela primeira vez, desse termo – “moralização” – que nos é caro na construção do nosso pensamento ao longo desta dissertação, queremos responder a algumas possíveis questões que podem ser erguidas a respeito desta palavra, justificando a nossa utilização da mesma. Primeiro, queremos trazer à tona o termo original, utilizado por Habermas na sua escrita em Alemão. Essa mesma citação à qual nos referimos – aqui nesta nota apresentada por completo – é colocada da seguinte maneira: “*Mit Wolfgang van den Daele können wir von Versuch einer >>Moralisierung der menschlichen Natur<< sprechen: Was durch Wissenschaft technisch disponibel geworden ist, soll durch moralische Kontrolle normative wieder unverfügbar gemacht werden.<< .*” (HABERMAS, 2005, p. 46, grifo nosso). Em inglês, a mesma se lê da seguinte

a investigar se esta tal “moralização da natureza humana” seria algo que poderíamos devidamente concluir como necessário, ou não, dentro dos limites do pensamento habermasiano.

Agora, partindo à explicitação das razões envolvidas na elaboração do nosso subtítulo, que também continua a expressar a temática do que desenvolvemos ao longo de todo o nosso trabalho. É possível adiantar que, sim, reconhecemos, dentro do pensamento habermasiano, uma necessidade para tal moralização da natureza humana. No entanto, de imediato, percebemos como importante, para a não realização de equívocos interpretativos, esclarecer que não se trata de uma moralização, ou de uma natureza humana, fundamentalista, ou pautada em termos de qualquer maneira metafísicos. Esta investigação segue os parâmetros erguidos por Habermas como sendo típicos de um pensamento pós-metafísico. Que, também não é anti-metafísico, mas apenas não ergue as razões da metafísica como sendo do tipo razoavelmente aceitável por todos os possivelmente concernidos com a problemática que é abordada em sua obra. Neste espectro estão situados, principalmente, os pensamentos relacionados a questões religiosas. Habermas assume uma postura

maneira: “*In this we may see, with W. van den Daele, an attempt at ‘moralizing human nature’: ‘That which science made technologically manipulable reacquires, from a normative perspective, its character as something we may not control.’*” (HABERMAS, 2003, p. 24, grifo nosso). Assim, podemos perceber que não se trata de uma descuidada tradução para o português o fato de adotarmos a utilização do termo “moralização”, na medida em que se trata, de fato, da palavra intencionalmente utilizada por Habermas. Na língua inglesa, ela não se coloca na forma substantiva, mas enquanto uma conjugação do verbo “moralize”, que em alemão é “moralisieren”. No entanto, o sentido da palavra permanece perfeitamente análogo. Quanto à questão de qual é este sentido, queremos recorrer a autores anteriores a Habermas na história da filosofia produzida na língua alemã para explicitá-lo, demonstrando que Habermas não é o único a se utilizar do termo “moralisierung”, mas ao recorrer a este está, na verdade, fazendo uma referência a um debate já em voga no pensamento construído pela tradição do pensamento filosófico em sua língua nativa. Nietzsche, por exemplo, em sua forte crítica à moral cristã vigente em seu tempo, coloca: “*Es kennzeichnet eine solche unphilosophische Rasse, dass sie streng zum Christentume hält: sie braucht seine Zucht zur „Moralisierung“ und Veranmenschlichung.*” (NIETZSCHE, 1886, § 252, grifo nosso). O que se traduz da seguinte maneira: “Caracteriza essa raça afilosófica que ela é firmemente fiel ao cristianismo: ela precisa de sua disciplina para a ‘moralização’ e a humanização.” (NIETZSCHE, 2022, p. 198, grifo nosso). Para interpretar o que Nietzsche quer dizer com este termo, de maneira alinhada coerentemente ao que averiguamos no pensamento de Habermas, nos utilizaremos da apresentação escrita por Araldi e Itaparica, para uma tradução feita por eles próprios de um texto do Paul Rée, amigo de Nietzsche, grande contribuidor e fundamental interlocutor para as produções do filósofo. Em seu texto, Araldi e Itaparica nos explicam que: “podemos identificar seis questões comuns aos dois autores” (2018, p. 26) e uma delas é, justamente, “o processo histórico de **moralização** dos costumes” (Ibid., grifo nosso). Quando os autores nos apresentam o que Rée e, consequentemente Nietzsche, entendiam por esta questão em comum, encontramos que: “**o estabelecimento de uma moralidade** no interior de uma comunidade humana depende de um hábito cultivado pela educação e pelos costumes, por meio do louvor e da reprovação.” (Ibid., p. 31, grifo nosso). Portanto, é assim que concluímos esta fundamental nota para a inequívoca compreensão das pretensões dos nossos argumentos nesta dissertação. Esclarecemos que, essa nos parece ser a problemática à qual Habermas retoma quando se utiliza do termo “moralização”, de maneira que nós também nos referimos, quando utilizamos tal palavra, a isto que é: o processo de estabelecer uma moralidade em um grupo social através dos costumes desenvolvidos pela formação intelectual dos sujeitos e, também, pelo que eles concebem como sendo digno de reprovação ou assentimento.

construtivista do conhecimento humano, segundo a qual questões assim não poderiam ser argumentadas com boas razões para que outras pessoas pudessem aceitá-las em um comum acordo, de modo que deveriam ser suspensas, para que dialoguemos em um âmbito acessível a todo e qualquer sujeito, para além da sua própria subjetividade, âmbito no qual se situariam as nossas crenças, atingindo uma intersubjetividade por meio da comunicação, fazendo referência a elementos objetivos.

A necessidade de uma moralização da natureza humana – que trabalharemos em âmbito de pensamento pós-metafísico⁶ – para Habermas, até então, ainda não havia se dado. Apenas com os recentes avanços da biotecnologia – especificamente com a pesquisa embrionária e com o diagnóstico genético pré-implantacional (DGPI) – é que foi vislumbrável, segundo Habermas, esta possível necessidade, devido a um maior risco de ameaça à natureza humana, que temos por objetivo confirmar se é razoável, ou não, ao longo da nossa investigação sobre as razões habermasianas.

Esta pesquisa se justifica na medida em que nos propomos a compreender melhor o âmbito de concernimento pelas questões derivantes dos avanços biotecnológicos. Isto porque, como veremos, trata de problemas que chegam a dizer respeito a toda a macrosfera humana, principalmente por dizerem respeito à possibilidade de uma alteração intencional da nossa constituição natural, pelos nossos corpos, como conhecíamos até então.

Para Habermas, as pessoas mais apropriadas para resolverem uma questão que se ergue são unicamente as concernidas por ela, ou seja, as que são afetadas pelas suas consequências e, para além disto também se interessam por estas. Se uma destas categorias não for preenchida por uma pessoa, ela já não pode mais ser – segundo a perspectiva habermasiana – considerada como uma concernida com a questão.

A partir disto, precisamos analisar qual é o escopo de concernimento com as questões possivelmente deriváveis dos recentes avanços biotecnológicos. Isto é, quando nos deparamos com a possibilidade, por exemplo, de que futuros pais passem a ter condições de determinar precisamente as condições corpóreas de nascimento que desejam para o seu filho ainda não nascido, nos encontramos, também, de frente

⁶ Nos parece de basilar importância esclarecer, desde o princípio, que sob a perspectiva habermasiana, o estado de direito deve preservar sua neutralidade ideológica, alicerçado em uma moral racional e laica, secular, atendendo às exigências de todos em uma sociedade pluralista, com pessoas de diversos credos e, também, não crentes (HABERMAS, apud. PIZZI, in. LIMA, 2012).

para uma situação com a qual ainda não tínhamos lidado em toda a nossa história. Esta é a de uma pessoa nascida sob condições determinadas por escolha intencional.

Isto parece, a Habermas, extremamente problemático na medida em que ao longo de todo o seu estudo ético, ele sempre procurou pautar tal disciplina do pensamento humano, que busca uma maneira de justificar quais das nossas ações são, ou não, normativamente válidas, em aspectos da existência humana que parecem estar em grande risco com este possível advento biotecnológico.

Para, em sentido introdutório, citarmos um destes aspectos, podemos falar na reciprocidade de igual nascimento não por quaisquer condições ambientais ou sócio-políticas, mas pela inevitável indeterminação de condição biológica de nascimento à qual todos nós nos encontrávamos definitivamente submetidos até então. Agora, com os vislumbres proporcionados pela biotecnologia, podemos contemplar uma situação na qual tal reciprocidade, de igual nascimento, pode estar radicalmente comprometida. Isto afeta não apenas o sujeito nascido de maneira diferente e determinada, mas todos os outros na medida em que serão tratados, também, de maneira diferente pelo início da existência de um ser humano que não é como eles. Para constatarmos isto, podemos imaginar o caso de um empregador. Cada sujeito que entrevistar, ele deverá averiguar se foi nascido sob condições naturais, ou artificiais, de manipulação e se foi de uma maneira, ou de outra, quais as consequências, ou qual o seu estatuto biológico. Uma pessoa manipulada geneticamente, por exemplo, pode eventualmente contar com vantagens competitivas no mercado de trabalho como a propriedade de não contrair certas viroses indesejadas em um ambiente de trabalho sadio.

Assim, é por causa desta e de várias outras possíveis repercussões das vislumbráveis consequências dos avanços biotecnológicos e da maneira como lidaremos com eles, que o desenvolvimento desta pesquisa se justifica. Para, afinal, caso de fato nos deparemos com situações deste tipo, possamos melhor reagir a elas, na medida em que aqui nos aprofundaremos e esclareceremos o trabalho de um filósofo que já se propôs a realizar tal empreendimento, que ainda é de grande profundidade e riqueza para investigações.

Tendo em vista este pano de fundo, também é possível que especifiquemos melhor qual é, ou quais são os problemas com os quais nos defrontamos ao longo dos nossos estudos.

O primeiro e mais geral dos problemas que enfrentamos, que tomamos como questão guia para sempre se repercutir em nosso pensamento ao longo de toda a

nossa investigação é a pergunta sobre se existem possíveis situações nas quais seria necessária uma moralização da natureza humana. Porém, para especificarmos melhor esta questão, nos parecem necessárias as soluções de algumas outras questões mais intermediárias, que nos servem como um caminho fundamentador para podermos dar uma resposta ao nosso primeiro problema.

A primeira destas questões intermediárias é aquela que se mostra necessária quando refletimos de que maneira Habermas, em seu pensamento pós-metafísico, desenvolve uma visão própria a respeito do que seria esta natureza humana. Isto é necessário para que possamos compreender como ela se dá, em nosso mundo, e como é passível de moralização. Ou seja, do que Habermas está falando quando fala em natureza humana, quais parâmetros de pensamento ele utiliza para elaborar esta noção sob a sua própria perspectiva. Este é um problema de fundamental interesse para o desenvolvimento da nossa dissertação. Afinal, é só compreendendo isto que podemos entender qual é o conteúdo, o que está em jogo, o que deve ser moralizado, ou não, segundo os parâmetros encontrados no desenvolver da filosofia habermasiana.

A segunda das questões que formam o nosso caminho até a resposta da principal, é aquela que diz respeito a como a filosofia habermasiana se concerne com o escopo da existência no qual se encontram as possíveis situações nas quais seria necessária, ou não, uma moralização da natureza humana, para além de qual é, precisamente, este escopo da existência. No caso, estamos falando do que diz respeito à biotecnologia, no entanto, de que maneira o pensamento habermasiano se interessa por isto. O que este tema tem a ver com a filosofia desenvolvida ao longo da trajetória do nosso autor. É isto que pretendemos esclarecer ao longo da segunda etapa do nosso caminho resolutivo nesta dissertação. Porque Habermas se interessa pelas questões que aqui trataremos e quais são elas, precisamente.

Por fim, porém não menos importante, o último problema que nos propomos a explorar ao longo do nosso trabalho é o de por quais meios, no pensamento de Habermas, é possível que elaboremos uma proposta de possível delimitação para discernir quais são as situações com as quais nos depararemos, ou não, no mundo em que vivemos, nas quais seria necessária, ou não, também, uma moralização da natureza humana.

Porém, em adiantamento da nossa hipótese, gostaríamos de deixar às claras, desde então que toda a nossa investigação se realizou de maneira a procurar

fundamentar a noção de que sim, existem determinadas situações possíveis nas quais, de acordo com o pensamento habermasiano, seria necessária uma moralização da natureza humana.

No entanto, também desenvolvemos mais algumas respostas a cada um destes problemas erguidos até aqui, que podem ser mais bem destrinchadas inicialmente para que o leitor melhor compreenda a respeito do que estamos escrevendo e quais os nossos objetivos, quando se debruçar sobre a nossa exposição a seguir.

A nossa primeira hipótese ao longo da nossa trajetória investigativa é no que diz respeito à possibilidade de fundamentar, no pensamento habermasiano, sem desprezar a sua perspectiva pós-metafísica, uma noção de natureza humana, que nos parece de primária importância para que possamos, então, falar com alguma razoabilidade em uma noção que se dá sobre a sua própria moralização. Habermas encontra grande valor, na fundamentação da sua perspectiva ética, na participação autônoma dos sujeitos em discursos práticos para argumentarem a respeito daquilo que lhes concerne, com o uso da razão comunicativa. Como bem nos coloca Pizzi (2012, p. 31): “O fio condutor do entendimento obedece a um procedimento racional ligado ao mundo da vida. As normas que orientam o agir são fruto desse processo comunicativo intersubjetivo”. É nesta razão comunicativa e em sua prática que parece se situar o que podemos chamar de uma natureza humana para Habermas. Pautada em termos pragmáticos, a reconhecemos como associada à capacidade de agir e falar autonomamente.

Tendo isso em vista, precisamos delimitar mais precisamente de que maneira a biotecnologia é uma ameaça a tal natureza humana e como isto concerne os parâmetros éticos erguidos por Habermas anteriormente, ao longo da sua trajetória como filósofo. Queremos esclarecer a noção que Habermas herda em diálogo com Apel de algo que concerne a toda a esfera humana, como por exemplo, é o caso do advento de tecnologias nucleares. A posse do uso de tais técnicas implica uma grande responsabilidade nas ações frente a toda a humanidade. Para Habermas, as técnicas que dizem respeito à manipulação do ser humano, em sua constituição, antes do seu nascimento, implicariam em responsabilidades semelhantes, na medida em que seria responsável por uma nova categoria de pessoas, nascidas sob diferentes condições e, por isso, precisando de um novo tratamento, por parte de toda a humanidade. É assim que a biotecnologia nos parece ter um principal concernimento à ética e é neste entorno que desenvolveremos as nossas investigações.

Por fim, tendo em vista o que é a natureza humana para Habermas e de que maneira ela é posta em risco após o advento de determinadas biotecnologias, que já nos permitem vislumbrar possíveis alterações no modo como lidamos com os demais seres humanos ao nosso redor, até os dias atuais, nos resta saber qual seria uma proposta de Habermas para discernir quais são os casos em que é seguro, ou não, se utilizar desta biotecnologia. Queremos investigar se todos os casos em que a biotecnologia se aplica estão presumivelmente derivadas situações com as quais ainda não estamos prontos para lidar, ou se existem alguns específicos e determinados casos nos quais nós poderíamos, a partir do pensamento habermasiano, dizer que seria indubitavelmente segura a utilização da biotecnologia. Para além destes casos, nos quais encontraríamos boas razões para manipular a constituição humana antes do seu nascimento e introdução no mundo da vida, poderíamos, então, concluir que todos os demais seriam exatamente aqueles que são, ao menos por enquanto, passíveis de uma moralização da natureza humana. Isto é, passíveis de uma conservação da maneira como lidamos com a vida até então, pelo elevado grau de agravamento das possíveis consequências que seriam decorrentes de tais ações intencionais aplicadas sobre o futuro de pessoas ainda não nascidas, de modo heterônomo.

Com isto, esperamos ter esclarecido razoavelmente, para uma exposição introdutória, sobre o que trataremos ao longo desta pesquisa e com o que esperamos que o leitor se depare à medida em que se aprofunde em nossa investigação. De antemão, esclarecemos que o conhecimento, até mesmo sob uma perspectiva alinhada ao Habermas, que é nosso autor fundamental neste empreendimento, se trata de um processo construtivo e sempre passível a revisões, de maneira que este trabalho e todo o seu empreendimento são apenas aqueles conhecimentos que estavam ao nosso melhor alcance até o momento da sua investigação e redação. Contudo, não pensamos que seja esta passibilidade de revisão que deva impedir o ser humano de avançar em suas buscas por mais respostas sobre os problemas com os quais nos deparamos. Ao contrário, para que haja progresso, sempre será necessária a tentativa de resolução, bem como as críticas a esta tentativa e, por isto, nos colocamos abertos a estas mesmas, apesar de desejarmos que as nossas propostas sirvam como contributo ao esclarecimento de questões ainda recentes e com muitas lacunas em aberto no debate biotecnológico, ético e filosófico. Desta maneira, podemos compreender, também, que sempre há espaço, no pensamento

habermasiano, para discussões a respeito da moralidade. Caso contrário, podemos cair no perigo para o qual o próprio Habermas nos alerta, de que “é possível extorquir a legalidade do comportamento como ‘a simples conformidade de uma ação com a lei’;” (HABERMAS, 1997, p. 49). Isto não basta para uma moral normativamente válida e parece salutar que a questão de se estamos, ou não, caindo nesta “simples conformidade de uma ação com a lei” seja sempre alvo de nossa reflexão e mais aprofundada investigação.

2 A PÓS-METAFÍSICA CONCEPÇÃO DE UMA NATUREZA HUMANA EM JÜRGEN HABERMAS

Para realizarmos tal debruçar sobre o conceito de natureza humana, como desenvolvido por Habermas ao longo de sua produção filosófica, é salutar que, antes, façamos uma breve apresentação de um panorama geral do que este nosso autor de interesse trabalhou em suas investigações até chegar ao ponto que abordaremos aqui, no sentido que tangencia mais diretamente esta temática fundamental para a compreensão do que queremos tratar ao longo deste trabalho. Isto é, justamente sobre o que podemos caracterizar como sendo uma das mais antigas definições de natureza, ou seja, um princípio de vida (ABBAGNANO, 2007, p. 699), que a biotecnologia exerce a sua ação e é do nosso interesse enquanto problemática a ser desenvolvida por, agora, concernir cada vez mais ao ser humano.

É nessa esfera do que concerne ao ser humano, em seu mundo da vida, que Habermas parece sempre ter realizado as suas investigações. Isto porque ele se preocupa com a questão que ergue da seguinte maneira:

Como o mundo da vida, enquanto horizonte no qual os que agem comunicativamente se encontram *desde sempre*, é limitado e transformado pelas mudanças estruturais que ocorrem na sociedade como um todo? (HABERMAS, 2012b, p. 218)

Além disto já nos esclarecer de maneira razoável o que Habermas, de fato, entende quando se utiliza da expressão “mundo da vida”, também nos leva a pensar que, quando falamos em ser humano, enquanto espécie, falamos em um específico, ou essencial, modo de ser que até então se aplicava a todas as pessoas humanas, mas, com os avanços das técnicas genéticas, parece estar cada vez mais suscetível a uma grande ameaça, no sentido de comprometimento da condição que até então nos era a única conhecida. Já em adiantamento, podemos dizer que este é o lugar da natureza humana no pensamento pós-metafísico habermasiano, sustentado sob uma perspectiva pragmática, da maneira que somos hoje como sendo a única com a qual lidamos até então, mas a qualquer momento, suscetível de ser radicalmente

transformada pelas mudanças estruturais que podem ocorrer na sociedade. É um problema pensar em como um poder tão grande de manipulação uma nossa fundamental condição de existência no mundo pode estar, em breve, ao livre acesso de alguns, ou muitos, dentro da nossa esfera humana, que corre, justamente por isso, um risco de se fragmentar em inumeráveis partes. Para compreendermos isso mais detalhadamente é necessário que, antes, compreendamos o que sustenta esta tal condição de ser humano como sendo uma única parte estruturada coerentemente.

Modificar o código genético humano é algo que, para Habermas, está imbuído de uma série de riscos, no entanto, também é algo que pode nos levar a um avanço ético e filosófico no sentido de tematizar uma questão que até então havia permanecido sendo deixada de lado. Esta é aquela que diz respeito a qual seria “uma condição natural de nossa autocompreensão normativa, [...] até agora não tematizada, mas que, nesse momento, revela-se essencial.” (HABERMAS, 2010, p. 18). Precisamos nos certificar de se existe e qual é a fundamentação do modo como nós nos compreendemos até então para que possamos agir e exigir ações normativas uns dos outros em nossa vida em comunidade. Um grande desafio que Habermas enfrenta, no entanto, é justamente o de procurar algo como um fundamento para o modo como nós somos sem, no entanto, recair em uma metafísica, mas permanecer, por razões que também esclareceremos neste capítulo do nosso trabalho, em um pensamento pós-metafísico que compreende como necessário ao contexto no qual nos encontramos em nossa atualidade.

Outra questão a respeito da qual realizaremos nossas delineações e diz respeito à definição do que seria uma natureza humana é aquela que se refere à possibilidade que parece ser inegavelmente vantajosa à humanidade, de aprimorar a nossa qualidade de vida, tanto física, quanto psicológica, por meio do controle das doenças que estaremos suscetíveis a desenvolver ao longo da vida, assim como tendo a possibilidade de prever as nossas tendências de humor e, assim, inserir inerentes mecanismos reparadores para que possamos levar uma vida compreendida como mais leve e descomplicadas (BOSTROM, in. KUHSE et al. 2016, p. 208). No entanto, quando temos tais questões que fazem constante parte da existência humana desde que conseguimos nos lembrar, fica o questionamento de até que ponto determinadas questões que, pontualmente, enxergamos como problemáticas das quais gostaríamos de nos livrar, não são, na realidade, algo responsável pela manutenção do que nós somos. Um modo simples de perceber isso é o fato de que

ninguém, em sua consciência, particularmente, gosta de sentir dor. No entanto, em um sentido geral e mais abrangente, que foge das nossas preferências particulares, a dor é um necessário e irrevogável mecanismo de proteção da vida humana, sem o qual, com certeza, não teríamos permanecido vivos como espécie, até agora. Pense, por exemplo, quantas vezes alguém já não teria destruído a própria pele em superfícies quentes pelo simples fato de não sentir a dor da queimação pelo calor excessivo.

Como exporemos, posteriormente, independentemente de quais forem as consequências que possam advir da efetivação prática dos avanços da biotecnologia, interferindo na constituição básica da organicidade da vida humana, é certo que, caso se tornem realidade, elas trarão um sério risco de interferência e forte quebra de paradigmas a respeito do modo como nos compreendíamos enquanto pertencentes a um mesmo grupo de semelhantes indivíduos até então, trazendo uma nova variável ao campo das nossas já vastas possibilidades que dizem respeito aos modos de manifestação cultural e de contextos dignos para se levar a vida. A diferença é que agora se tratará de algo nunca observado e isso torna mais complicado sabermos precisamente como devemos razoavelmente reagir para bem lidar com os efeitos de cada uma dessas novidades e, também, das nossas próprias reações. É por causa disso e de todas as novidades que vêm acompanhadas, principalmente a respeito o que nós, até então, entendíamos como uma espécie de “natureza humana”, é que entendemos, agora, como necessário nos debruçar mais precisa e detidamente no que Habermas delineia sobre tal fundamento humano.

Agora, Habermas o faz em um “Pensamento pós-metafísico”, a partir do qual desenvolverá os seus princípios. No entanto, para que melhor possamos compreender como a perspectiva habermasiana se contrasta com outras anteriores e às quais podemos dar o nome de “metafísicas”, vemos como necessária uma investigação a respeito da natureza humana ao longo da história da parte da história da filosofia que parece concernir ao Habermas e que lhe serve, também, de inspiração e possibilidade de aproveitamento de aspectos ainda universalizáveis (passíveis de razoável compreensão por parte de todos que possam ser por eles concernidos, independentemente de pressupostos particulares de quaisquer forma) de cada um destes pensamentos. Tal releitura realizada tomando como base anteriores pensadores, mas ao mesmo tempo indo para além das perspectivas anteriormente estabelecidas por eles, em outros paradigmas de pensamento, é típica da abordagem filosófica habermasiana e é realizada através de uma adequação sintética a um novo

contexto mais contemporâneo e, no caso, pós-metafísico, por preferências do nosso autor, embasadas em uma necessidade que enxerga de que o pensamento filosófico seja acessível e passível de compreensão por todos, independentemente de suas crenças, mas enquanto pautado unicamente na argumentação de melhor qualidade que possamos alcançar. Desta maneira é que nos propomos a, em um primeiro momento, retornar às raízes da fundamentação filosófica do pensamento habermasiano, nos debruçando sobre o pensamento de outros filósofos que lhe antecederam, para, em seguida, compreendermos os parâmetros deste modo habermasiano de realizar filosofia que é o “pensamento pós-metafísico” e podermos expor o que apreendemos como sendo as suas próprias conclusões.

2.1 AS ANTERIORES CONCEPÇÕES A RESPEITO DA NOSSA NATUREZA

Para fundamentarmos o desenvolvimento daquelas que são perspectivas relevantes, para Habermas, a respeito do que podemos interpretar como uma natureza humana⁷, nos utilizaremos de base o texto do autor que se encontra em sua obra “Pensamento pós-metafísico” intitulado “Individuação através de socialização. Sobre a teoria da subjetividade de George Herbert Mead” (1990, p. 183). Título este que já nos dá um apontamento de que o filósofo que Habermas se apegará para desenvolver a sua própria postura em defesa do que compreende como individuação enquanto formação do indivíduo humano, ou seja, daquilo que nós somos, por princípio, da nossa natureza, é G. H. Mead (1863 – 1931). No entanto, antes que chegue a essa filosofia, Habermas percorre um longo caminho através do exame de diversos outros pensamentos, de muitos filósofos. Queremos nos deter aqui, então, a um exame um pouco mais cuidadoso dos principais deles, seguindo uma ordem

⁷ “Um dos pressupostos do pragmatismo, que é justamente ver o desenvolvimento das ciências como um progresso científico, dependente de interpretações cada vez mais adequadas da experiência.” (REPA, 2008, p. 91). Tendo isto em vista e sabendo que Habermas é um filósofo que pode ser bem enquadrado dentro da corrente de pensamento do pragmatismo, é natural que também adotemos a visão de que o desenvolvimento das ciências se dá como em uma forma de progresso. Desta maneira, cada etapa anterior parece ter sua devida importância para que a seguinte pudesse se estruturar da maneira como de fato ocorreu e esta é uma das justificativas para querermos fazer, aqui, esta retomada história do pensamento de outros autores, mesmo que pontualmente, pois eles parecem ter, de uma maneira significativa, contribuído para a construção do pensamento de Habermas.

cronológica e procurando esclarecer as relações que o nosso pensador traça com eles ao longo do seu texto. No entanto, tudo no sentido de esclarecermos quais são as visões de natureza humana nas quais se inspira para chegar à sua própria definição. Essa que, por sua vez, será utilizada como peça-chave para a articulação em torno da qual desenvolve a sua proposta de solução no que diz respeito a quais são os limites da efetivação de utilização das técnicas de engenharia genética que hoje nos são apenas previstas como possíveis em um futuro breve.

São, ao todo, seis filósofos que reconhecemos como principais para a articulação dos argumentos habermasianos ao longo da sua estruturação de como compreende a individuação humana. São esses: (1) Jean-Jacques Rousseau (1712 – 1778); (2) Immanuel Kant (1724 – 1804); (3) Johann G. Fichte (1762 – 1814); (4) Georg W. F. Hegel (1770 – 1831); (5) Søren A. Kierkegaard (1813 – 1855); e, por último, como já citado e aquele com quem Habermas mais identifica o seu próprio pensamento (6) George H. Mead (1863 – 1931).

Porém, antes de adentrarmos no pensamento destes seis, gostaríamos de fazer uma menção honrosa a um sétimo pensador que traremos à tona aqui apenas no sentido de contribuir mais para a problematização deste conceito de natureza humana e se trata de David Hume (1711 – 1776). Escolhemos o mesmo por alguns motivos, sendo um deles que Hume é um filósofo que desde a introdução do “Tratado da natureza humana” já apresenta particular simpatia pelo ceticismo enquanto uma realidade filosófica da qual Habermas também se aproxima em suas posturas. Neste aspecto, devido à percepção da nossa incapacidade de produzir certezas, ergue isto também como uma justificativa para haver uma aversão à metafísica enquanto conhecimento da verdade. Se nos for possível alcançá-la, com certeza ela estaria em um profundo local do pensamento, o qual só alcançaríamos com grande esforço. Porém, independente da filosofia, ou das ciências, terem, ou não, acesso a essa tal verdade, Hume também aponta que é evidente, para ele, a maneira como todo conhecimento estaria necessariamente, em maior ou menor grau, relacionado à natureza humana, pois é constituído por objetos que dependem da possibilidade de efetivação da faculdade de conhecimento do ser humano. Neste momento, também nos caracterizamos não só como os seres que raciocinam, mas também seres sobre os quais nós próprios raciocinamos, refletindo a respeito das nossas próprias condições de existência (HUME, 2009, p. 17-21). Esta dimensão do nosso ser também

será fundamental às perspectivas habermasianas, ou seja, do olhar que o ser humano tem sobre si próprio.

Lógica, moral, crítica e política, compreendem quase tudo que possamos ter algum interesse em conhecer, ou quase tudo que possa servir para aperfeiçoar ou adornar a mente humana. Eis, pois, o único recurso capaz de conduzir nossas investigações filosóficas ao sucesso: abandonar o método moroso e entediante que seguimos até agora e [...] marchar diretamente para a capital ou centro dessas ciências, para a própria natureza humana; estando nós de posse desta, podemos esperar uma vitória [...] em todos os outros terrenos. (HUME, 2009, p. 21, grifo do autor)

Agora, tendo em vista esta contextualização a respeito da importância da problematização desta noção de natureza humana, realizada por Hume, mas a qual poderíamos perfeitamente compreender que Habermas atua como um herdeiro⁸, podemos seguir para as nossas demais revisões de anteriores perspectivas histórico-filosóficas a respeito desta tal natureza humana.

(1) Rousseau, pensador do Século XVIII, teve sua principal influência em teorias políticas, inclusive sendo relacionado à Revolução Francesa e servindo de inspiração para as mais divergentes vias de pensamento, desde as liberais até as mais comunistas. Influenciou também o pensamento de Kant, sobre o qual nos debruçaremos em seguida, apesar de que este se coloca contrário à noção de Rousseau da ideia de uma legislação universal, por rejeitar a noção de uma razão que permeasse a toda a humanidade, como é o caso do sujeito transcendental kantiano. A principal obra de Rousseau foi “O contrato social” (1762) (BERTRAM, 2020).

É famosa a ideia contida nos escritos de Rousseau que trata a respeito da natureza humana, no sentido do seu estado originário do mundo, e a dá extremo valor enquanto necessária a ser bem compreendida pela filosofia para tratar a respeito da possibilidade de elaboração de juízos morais para o justo estabelecimento de normas e leis (ROUSSEAU, 2001, p. 33-35). A ideia de natureza humana valorizada por Rousseau, então, é aquela relacionada ao ideal do “bom selvagem”, que se refere à sociedade humana em um momento de visão tranquila a respeito da sua existência

⁸ Fazemos especial destaque ao fato de que, sob uma perspectiva habermasiana, todas estas dimensões, da lógica, da moral, da crítica e da política, as quais Hume elenca em grande estima, também são importantes para a estruturação do seu próprio pensamento e, além disto, são todas estruturas do pensar pautadas de maneira que nos parece inevitavelmente linguística, dimensão que também é de basilar importância para a construção da linha de raciocínio habermasiana, em defesa da sua própria concepção de natureza humana, mas também de todas as suas demais perspectivas filosóficas, como é o caso da sua ética discursiva, por exemplo.

no mundo, enquanto espécie “natural”, antes de se converter em uma espécie constituída por “desigualdade moral ou política” (ROUSSEAU, 2001, p. 38-39). Essa última, para ele, é formada a partir do momento que uns se julgam – arbitrariamente – com direito a mais privilégios do que outros e, assim, os fazem imperar mesmo tendo em vista o prejuízo daquele que até então era seu semelhante.

A noção que Habermas traz à tona em sua investigação diz respeito ao modo como Rousseau encara o discurso de um indivíduo frente aos demais, politicamente e isso tem influência direta no modo como o filósofo pensa que esse mesmo sujeito deve reagir à desigualdade política ou moral à qual pode acabar se encontrando submetido contextualmente na sociedade na qual nasceu. Também é possível notarmos que já em Rousseau estavam as sementes de alguns dos princípios adotados por Habermas na sua concepção de política deliberativa enquanto pretensões às quais todo ser humano que entra em discurso com outro deve assumir. Em especial, aqui, falamos da pretensão de sinceridade. Ou seja, de nos expressarmos intersubjetivamente com verdade, para aqueles que nos são externos, aquilo que está contido em nosso interior subjetivo e ao qual apenas nós próprios temos acesso privilegiado. Como afirmaria Rousseau (*apud* HABERMAS, 1990, p. 200) “Somente ele <o autor> possui um acesso privilegiado à sua interioridade” e isso está dentro de um contexto de publicidade que pretende ser justo através de “auto-entendimento e de auto-certificação” (*Ibid.*).

Assim, a mesma dualidade, ou “trindade” a respeito da qual Habermas fala, também parece estar exposta em Rousseau, pois fica clara, para ele, a dependência do indivíduo em sua subjetividade – que não se encontra em seu estado natural – dos demais que o cercam (*Ibid.*, p. 201), que em si mesmos são outras subjetividades, e para os quais ele próprio, enquanto agente falante, é um conjunto de dados objetivos que deve se apresentar intersubjetivamente da maneira mais fidedigna possível, pois se não o fizer, não poderá realizar-se como é de verdade. Algo assim, do modo como o sujeito se apresenta publicamente, enquanto dando o testemunho daquilo que lhe é interior, não deve ser julgado da mesma maneira que testemunhos a respeito de questões objetivas, que dizem respeito a inverdades, mas, sim, de modo que o critério a ser avaliado, pelo indivíduo consigo mesmo e pelos demais de acordo com a coerência do discurso, é o do “auto-engano” que o falante pode estar cometendo consigo mesmo (*Ibid.*, p. 202).

(2) Kant, também do século XVIII, e dotado de uma filosofia altamente sistemática, é – ao menos para alguns – o mais influente pensador da modernidade. Com segurança, para a compreensão do pensamento habermasiano, é o que nos parece merecer maior atenção, por elevada interlocução que Habermas realiza com os seus conceitos na construção dos seus próprios raciocínios filosóficos.

É marcante para Habermas a percepção de que foi a partir de Kant que o sujeito passou a ser compreendido de maneira transcendental, no sentido de que cria o mundo a partir do modo como percebe as coisas em si e, a partir desses mundos que ele próprio cria é que, também, age de maneira autônoma, como uma subjetividade que a partir de si mesma provoca as suas próprias ações (*Ibid.*, p. 192).

O maior problema que Habermas encontra em sua leitura da reflexão kantiana, no entanto, está justamente no fato do extensivo grau de forte transcendentalidade desse sujeito que, segundo o pensamento kantiano, não cria mundos apenas para si, mas para todos os demais ao seu redor, na medida em que pressupõe determinadas categorias *a priori* do entendimento humano (KANT, 2001, A 80). Ou seja, são as mesmas em todos os sujeitos e devem, segundo o seu raciocínio, fazer com que todos possam chegar as mesmas conclusões racionais a respeito de um ou outro fenômeno como lhes é apresentado – objetivamente – pelo mundo, no entanto, é apreendido de maneira exclusivamente particular – subjetivamente. “Na filosofia kantiana, o Eu individuado parece escorregar por entre o Eu transcendental – que se encontra defronte ao mundo como um todo – e o Eu empírico, que se encontra no mundo, como um entre muitos.” (*Ibid.*).

Apesar da filosofia kantiana ser fortemente marcada pela sua crítica que tem um caráter fundamentalmente epistemológico, por partir do questionamento a respeito do que podemos saber e se estender a o que devemos fazer e o que podemos esperar, todas essas três questões são marcadas pela presença de uma outra que sempre está presente como pano de fundo. Essa, última, diz respeito a o que é o homem que conhece, age e espera (PEREZ, 2010, p. 77). Ainda, segundo Perez (*Ibid.*, p. 79), podemos encontrar a indicação de que, para Kant, a própria busca a respeito da possibilidade do conhecimento também se dá no sentido de compreender que são esses conhecimentos que nos permitem compreender o que seria a natureza humana. Assim: “De um ponto de vista fisiológico o homem é um objeto da natureza e de um ponto de vista pragmático o homem é cidadão do mundo.” (*Ibid.*). Sendo objeto da natureza, produto da natureza, é que o homem se fez cidadão do mundo. Ou seja, o

modo como o ser humano age com os demais ao seu redor, no que diz respeito à vida compartilhada, como cidadão, também o define e daí vem a importância da razão prática na estruturação do que é, para Kant, a sua natureza.

Apenas no homem, e apenas nele como o ser individual ao qual a lei moral se aplica, é que nós encontramos legislação incondicional no que diz respeito a fins. Essa legislação, portanto, é o que unicamente o qualifica a ser um fim último ao qual toda a natureza é teleologicamente subordinada. (KANT, 2007 A, § 84, 436, tradução nossa)

Outro porém em relação ao pensamento kantiano, frente aos interesses de Habermas, no sentido de contribuição para a fundamentação da sua proposta, é que Kant não pensa de maneira aguda a questão do sujeito em si mesmo, mas o relaciona sempre a uma transcendentalidade que, como já mencionamos irrompe no espaço que pertence tanto ao mundo objetivo, como aos demais sujeitos.

(3) Quem herda parte da conceituação kantiana e traz um enfoque maior para a questão da natureza humana enquanto estruturação da individualidade de um sujeito, em si, é Fichte (HABERMAS, 1990, p. 193).

Fichte já é um pensador que chega ao século XIX e sua principal tarefa filosófica é a de procurar demonstrar como a vontade livre e moralmente responsável de sujeitos ativos pode, ao mesmo tempo, ser considerada parte de um mundo constituído por objetos materiais, que, por sua vez, são determinados por relações de causalidade, na medida em que estão submetidos a determinadas leis físicas (BREAZEALE, 2022).

Fichte encara o sujeito que conhece e age como aquele que é ativo de maneira autônoma, ou seja, se alguém o perguntasse quem é, ele responderia, segundo Habermas, “Eu sou, desde o momento em que cheguei à consciência de mim mesmo, aquele que eu fiz de mim com liberdade, e sou isso pela razão de ser eu mesmo quem faz isso de mim.” (*Ibid.*). Este também nos parece um pensamento que pode ser evidentemente encarado como um fruto da razão iluminista, que muito fomentou uma perspectiva laica da existência e a qual também é muito importante para Habermas. Se trata de uma dimensão na qual o sujeito não é o que é por formação majoritariamente exterior, no sentido de ter as suas crenças e razões ditadas por outrem, pertencentes a determinadas instituições ou correntes de pensamento, mas agora o sujeito se coloca como autônomo diante de diversas perspectivas

cosmológicas, desenvolvendo uma ética, uma justificativa para as suas ações, regida pelos seus próprios princípios (PIZZI, in. LIMA, 2012, p. 33). Aqui fica evidente como Habermas herda, do pensamento, tanto desta influência iluminista, como posteriormente do pensamento fichteano, também, parte da sua contemporânea preocupação com a biotecnologia, na medida em que a possibilidade de manipulação genética para determinação das estruturas biológicas às quais um sujeito estará submetido e terceiras pessoas tomando decisões sobre o que será da primeira pessoa de outro indivíduo que não eles próprios se trata de uma interferência na liberdade de um sujeito realizar o que quiser de si mesmo. Isto parece um grave comprometimento da possibilidade de que o sujeito se estruture com uma individualidade genuína, o que comprometeria um determinado aspecto do que estamos compreendendo como sendo a natureza do ser humano. Em casos assim, não seria apenas ele que, a partir do momento que chega à consciência, faz o que ele mesmo é. Antes, o que ele é já foi feito – ao menos em parte – por outrem, consciente, antes que ele chegasse a um estado semelhante.

Eu vim a ser por meio de uma outra força fora de mim. E por meio de qual, senão pela força universal da natureza, já que sou uma parte da natureza? O tempo do meu surgir e as propriedades com que eu surgi foram determinadas por essa força universal da natureza. (FICHTE, 2017, p. 255)

Se Fichte chegasse a contemplar os problemas a respeito dos quais Habermas trata em “O futuro da natureza humana”, com certeza, não poderia responder indubitavelmente que a única força externa que poderia ter lhe originado como é, é a “força universal da natureza”. Agora, para além de uma natureza regida por determinadas leis que tateamos em razoável compreensão de funcionamento ordenado e constante ao longo da história, existe a possível variável da inserção de contingente vontade de outros na determinação do vir a ser dos futuros seres humanos. Assim, alguém como Fichte, caso fosse fruto de uma intencional intervenção biotecnológica, não poderia formular toda a sua argumentação a respeito da natureza humana como formulou. É com essa possível necessidade de uma nova formulação que Habermas se depara e nós, aqui, procuramos esclarecer.

(4) Hegel também foi um filósofo do século XVIII, mas que já chegou a viver e influenciar o seguinte. Para este pensador, também de grande influência ao pensamento habermasiano, como um grande expoente da filosofia alemã, uma

característica tensão da sua abordagem é o modo como a filosofia seria o seu próprio tempo, ou período na qual é empreendida, enquanto compreendido em pensamentos. Isto também fala a respeito da sua abordagem frente à natureza, com os limites da cognição dos indivíduos humanos (REDDING, 2020).

Segundo Habermas (1990, p. 185) Hegel compreende que:

Se escalarmos, finalmente, o nível do espiritual e de seus modos de manifestação, encontraremos uma variedade infinitamente maior do existir interior e exterior” (...) interpreta os degraus do ser como gradações da individualidade (...) descobre também no processo da história mundial a tendência à individuação progressiva do ente; como as figuras da natureza, as formações históricas do espírito são tanto mais individuais, quanto mais elevada for a sua organização.

Ou seja, o ser humano, enquanto apresentando esse nível espiritual de existência estaria em um dos degraus mais elevados do ser, porque se manifesta com um grau de individualidade extremamente elevado, apesar de ainda depender dos demais ao seu redor para chegar a ser uma individualidade que possa se sustentar, razoavelmente e de maneira tipicamente humana, por si só. Assim, o ser humano estaria, em um sentido, abaixo do que consideramos como um deus, por exemplo, pois esse, pressupondo uma consideração argumentativa da verdade em nossas crenças, existiria eternamente em sua condição individual, sem jamais se decompor e perder seu grau de individualidade na existência (*Ibid.*).

No entanto, é possível refletirmos a respeito de como seria a situação de um sujeito manipulado geneticamente, ou seja, que tem, em sua própria individualidade, uma parcela que seja, de inserção da vontade arbitrária da individualidade de outrem, não mais sendo tão individual quanto era antes, mas aumentando em algum grau a sua condição enquanto membro de uma coletividade. Portanto, seria razoável compreender que de acordo com o pensamento hegeliano como aqui apresentado, a perda dessa individualidade, em qualquer grau que seja, implicaria também na perda de um grau correspondente dentre os modos como é possível categorizarmos todos os demais seres de acordo com as suas organizações no mundo.

(5) Kierkegaard já é um pensador completamente imerso no século XIX e já podemos até mesmo considerá-lo como um filósofo contemporâneo, sendo até mesmo chamado de “pai do existencialismo” e bem conhecido pela sua crítica a Hegel. Sua produção permeia não só a filosofia, mas também toca questões marcadamente

teológicas, como um defensor da fé cristã (MCDONALD, 2017), o que pode parecer estranho de se trazer à tona aqui, quando Habermas se interessa por uma perspectiva pós-metafísica, mas também se trata de um pensador de grande valia ao pensamento habermasiano, em suas elaborações éticas.

A noção central a partir dos escritos de Habermas, a respeito da produção filosófica kierkegaardiana, é a que associa o agir ético com o indivíduo dotado da capacidade de poder ser ele próprio. Capacidade que, para Habermas, seria potencialmente prejudicada pela manipulação genética, quando tida como inserção da vontade de terceiros na história de vida de um organismo que será condição para a história de vida de um sujeito próprio (HABERMAS, 2010, p. 19).

Para a pessoa que emite juízos morais, o próprio poder ser si mesmo é tão importante quanto para a que age moralmente é o ser si mesmo do outro. É no poder do participante do discurso de dizer “não” que a compreensão espontânea de si mesmo e do mundo, pertencente a indivíduos insubstituíveis, precisa ser verbalizada. (HABERMAS, 2010, p. 79)

A questão a ser tratada diz respeito ao que seria esse algo próprio que cada indivíduo deve ser para constituir o elemento ético. Kierkegaard reconhece grande valor na noção da subjetividade enquanto singularidade, como bem esclarece Gomes (2021, p. 93) ao expor que “A existência como singularidade torna-a o modo de ser fundamentalmente do homem”. Não enquanto reprodução de um comportamento pré-estabelecido, mas algo genuinamente proveniente da subjetividade. Isso é algo que podemos relacionar ao conceito de autonomia na teoria kantiana da justiça, pois é a autonomia que nos torna responsáveis pelas nossas ações.

Pela simples análise dos conceitos da moralidade pode-se, porém, mostrar muito bem que o citado princípio da autonomia é o único princípio da moral. [...] à ideia da liberdade está inseparavelmente ligado o conceito de autonomia, e a este o princípio universal da moralidade, o qual na ideia está na base de todas as ações de seres racionais. (KANT, 2007 B, p. 85, 86 e 102)

É a partir da noção de que cada um é responsável pelo que faz, no mundo, com o seu próprio ser, que as diversas composições éticas, a respeito de como se deve ou não agir, começam a ser de necessária estruturação para uma fundamentação moral. Para Kierkegaard, enquanto a pessoa não começar a desenvolver tais

aspectos da sua própria existência, está perdida de si, sem saber exatamente o que é, pois a única realidade que há para alguém é aquilo que se é e se não se é nada próprio, sob uma perspectiva, se pode compreender que o sujeito deve permanecer uma espécie de nada.

O problema se acentua com a visão habermasiana da filosofia de Kierkegaard concebendo a individuação como formação do sujeito que poderá responsabilizar-se por suas ações, no processo linguístico pela socialização, constituindo uma história de vida consciente de si (HABERMAS, 1990, p. 186). Porém, há contingência na possibilidade dessa conscientização de si quando é inerente ao ser si próprio a particular intenção de outrem. Kierkegaard também formula a noção de auto-escolha (HABERMAS, 1990, p. 193). No entanto, com a biotecnologia, o escolher a si próprio também já incluiria escolher a escolha de outrem. Não parece razoável agravar a ideia de o indivíduo fazer de si o que ele é, aceitando responsabilmente a própria biografia (HABERMAS, 1990, p. 196), quando ele não é o único responsável pelas condições da sua história de vida. Intencionalmente, terceiras pessoas se inseriram nessa responsabilização, por intervenções na sua constituição genética.

Para Kierkegaard (*apud* ALMEIDA, 2013, p. 299), “A criatura, mesmo sendo tirada do nada e não sendo nada, não paira diante d’Ele como nada, mas adquire seu caráter próprio”. A atitude ética que podemos pressupor é, inevitavelmente, escolher, ou isto, ou aquilo. Não só poder ser si mesmo enquanto possibilidade, mas de fato sendo, na medida em que é tal existência, realizada enquanto escolha, que mantém as condições de tal poder se converter em um ser si próprio real (ALMEIDA, 2013, p. 307 e 308). É uma dimensão da interioridade do ser humano, em sua subjetividade, porém passa a ter ação necessária e, conseqüentemente, construção de fundamentos estruturantes, a partir do momento em que se depara com a exterioridade:

Se trata da escolha ética, da pessoa escolher a si mesma, eleger de sair da multiplicidade da vida estética para recolher-se a si mesmo em sua interioridade. Antes da escolha, se esta for levada a cabo, o homem se encontra no âmbito da estética [...] vai chamá-la de exterioridade, ou seja, o homem está fora de si mesmo. (PINZZETTA, 2013, p. 228)

É o exterior ao indivíduo, o mundo que inclui outros indivíduos, em sua estética como aparece ao ser, que provoca reações subjetivas e a necessidade de escolha sobre o que se quer. “Ou – Ou” (1843), ou isto, ou aquilo é constante na existência

humana interior, que na medida em que escolhe assume uma ética, mas só por causa da estética exterior. A vida ética, em Kierkegaard, diz respeito à interioridade do sujeito que age em face a algo da estética, mas também chega ao limite do que é religioso. O limite do que é religioso na ética é rompido no pensamento kierkegaardiano, pois compreende que há uma porção da ética que é proveniente de “inspiração divina” (PINZZETTA, 2013, p. 226). Isso se inclui como parte do escolher ser si mesmo, afinal, se tratando de revelação, apenas ele pode julgar, com sinceridade, o seu valor de verdade metafísico. Para Habermas (2013, p. XVII) “Sobre o cidadão de fé recai a exigência de uma consciência reflexiva que relacione suas convicções com o fato do pluralismo”. Mais uma vez, a escolha “ou – ou” se faz presente, no julgamento das próprias percepções, demonstrando inevitável presença no fenômeno ético segundo Kierkegaard, mesmo em dimensão sobrenatural. Faz-se marcante no pensamento kierkegaardiano a noção de que cada indivíduo deve ser uma existência singular. A biotecnologia parece pluralizá-los. A condição inicial da vida, que nunca dominamos, passa a estar sujeita à vontade de pessoas diversas.

(6) Por fim, Mead também foi um pensador do século XIX, mas que chegou a alcançar o século XX, sendo bem mais contemporâneo aos nossos tempos que os anteriores, explorados até então. Foi uma das figuras mais importantes do clássico pragmatismo americano, dando também grandes contribuições à sociologia, disciplina à qual Habermas também é amistoso. Outra coincidência entre ambos é o fato de ambos terem grande interesse em uma teoria do desenvolvimento do sujeito através da comunicação e da sua dimensão intersubjetiva. Na realidade, Mead desenvolveu, com primária responsabilidade esta proposta e Habermas a adotou como tendo um papel central em seu próprio pensamento (ABOULAFIA, 2023).

Mead tem suma importância na conclusão da retrospectiva habermasiana, pois é ele quem mais se aproxima do que o nosso autor concebe como uma espécie de natureza humana, ou dá uma espécie de maior aparato conceitual para que tal compreensão possa ser desenvolvida por Habermas em sua própria filosofia.

Como ele próprio bem reconhece: “G. H. Mead foi o primeiro a refletir sobre esse modelo intersubjetivo do Eu produzido socialmente. Ele lança fora o modelo da reflexão da autoconsciência” (HABERMAS, 1990, p. 204). Assim, a reflexão sobre o próprio ser, que o sujeito realiza, para Mead, não é mais algo realizado unicamente por ele próprio em uma autônoma e independente objetivação de si mesmo. Ao contrário, os parâmetros que Mead compreende como essenciais para tal realização

estão diretamente relacionados a uma mediação simbólica da interação desse sujeito não apenas com o mundo como objeto, mas com outros sujeitos em si mesmos, que por sua vez não são isolados, mas também interagem com outrem (*Ibid.*, p. 205)⁹.

No entanto, em pensamento retrospectivo, a um determinado momento, haverá um ponto em que, evidentemente, alguns seres humanos anteriores não tinham acesso à linguagem simbolicamente desenvolvida como temos hoje para interagir com os demais. O problema que se mostra é o de se o nosso modo atual de interação, primordialmente através da linguagem, é o fator responsável pela formação estrutural do nosso Eu, seria irrazoável pensar em uma formação do Eu pré-linguística. A solução que Mead encontra para tal questão está no assumir que a linguagem e a interação por meio do compartilhamento de ideias não precisam da linguagem simbólica como a conhecemos hoje para acontecer de maneira essencial. Antes, o processo de interação, promotor de flexibilidade e consciência de si, era provocado por meio da utilização do nosso aparato gestual (CASAGRANDE, 2011, p. 151). Como afirma Habermas (*Ibid.*, p. 210):

Temos que respeitar a premissa segundo a qual a interação mediada por gestos ainda é comandada pelos instintos. Assim, nos círculos funcionais do comportamento comandado pelos instintos expressam-se significados 'objetivos' na perspectiva do etólogo observador, tais como, por exemplo: fuga, defesa, cuidado, reprodução etc.

É apenas através do gesto sonoro, da linguagem falada, que é possível compreendermos que ambos os sujeitos envolvidos no processo são capazes de captar a mesma experiência sobre a situação, pois o som pronunciado é o mesmo para ambos, enquanto um gesto com certeza é diferente na perspectiva de quem o realiza e na perspectiva de quem o observa. Dessa maneira, através da linguagem simbolicamente estruturada através da fala, é que passamos a compreender a perspectiva uns dos outros (*Ibid.*) e “Disso resulta que a autoconsciência originária não é um fenômeno que habita no sujeito, ou que está à sua disposição, mas que é gerado comunicativamente.” (*Ibid.* P. 211).

⁹ Em complemento a isto, também podemos citar que: “A teoria habermasiana, portanto, aponta para uma razão humana que não mais é vista como o poder de o sujeito representar o mundo tal como ele é (filosofia da consciência), mas sim como a possibilidade de justificação intersubjetiva de afirmações e ações (filosofia da linguagem), analisando e avaliando a linguagem na qual se apresentam os discursos.” (PIZZI, in. LIMA, 2012, p. 91).

2.2 A NATUREZA DO PENSAMENTO PÓS-METAFÍSICO

Em sua obra “Pensamento pós-metafísico”, Habermas torna claro o modo como esse pensamento que ele procura caracterizar e que é o seu próprio modo de pensar, se situa em um contexto pós-kantiano no qual a metafísica enquanto uma defesa filosófica já não teria mais lugar como possuía até Kant, ou mesmo Fichte e Hegel. No entanto, também é evidente que nem todos pensam assim e é em diálogo com aqueles que ainda defende uma metafísica, após Kant, como Dieter Henrich (1927 –), que Habermas desenvolve o seu pensamento ao longo da sua obra na qual pretende esclarecer o que é, exatamente, a “pós-metafísica” enquanto paradigma do pensamento filosófico (*Ibid.*, p. 19).

O principal ponto de contraste que o modo de pensar pós-metafísico traz e que, para nós, é interessante esclarecer o mais detalhadamente quanto possível, no contexto do tratamento normativo de possíveis problemas advindos dos recentes avanços da biotecnologia, é a situação na qual:

Não constitui novidade o fato de as ciências experimentais terem adquirido uma autoridade independente, nem admira a glorificação positivista desta autoridade. No entanto, o próprio Nietzsche, no momento em que recusa o platonismo, não consegue desvencilhar-se do desejo de ter um acesso privilegiado à verdade, nem lançar fora o tradicional conceito forte de teoria. Esse conceito enfático de teoria, que pretendia tornar compreensíveis, a partir de estruturas internas, não somente o mundo dos homens, mas também a natureza, só pôde cair quando se impuseram as premissas tranquilas de um pensamento pós-metafísico. (*Ibid.* P. 14)

A nossa primeira e fundamental missão, então, para compreendermos como a perspectiva habermasiana se diferencia no que diz respeito à estruturação do sujeito humano, em sua natureza, de todas as demais apresentadas anteriormente, como ainda pertencentes ao escopo de um paradigma metafísico, é compreender quais são essas “premissas tranquilas de um pensamento pós-metafísico”, que para Habermas são as responsáveis por derrubar por terra “o tradicional conceito forte de teoria”.

Talvez, a primeira dessas premissas a ser considerada diz respeito justamente à quebra quase que dogmática desse paradigma. Uma espécie de dogma antidogmático. Podemos dizer isso na medida em que parece basilar no pensamento habermasiano a noção de que o realizar da filosofia, ou seja, o modo como ela é

formada no pensamento reflexivo dos sujeitos é como uma continuidade do trabalho científico¹⁰, pois parte do desejo de conhecer a verdade sobre as coisas, no entanto, para além de questionar-se sobre os aspectos universais do ser, como o conceito de “Mundo”, que não pode ser enquadrado em um elemento ou outro para se observado, a filosofia é muito semelhante à ciência e não pode ter qualquer acesso privilegiado à verdade que almeja, sobre o que existe (*Ibid.*, p. 23).

Outro problema com o qual Habermas se defronta e segundo o qual, com certeza, também é necessário que se estabeleça uma premissa do pensamento pós-metafísico, talvez mais informal do que essa primeira, é o fato de que muitos julgam que, pela filosofia, nem a ciência, terem qualquer acesso privilegiado à verdade sobre as coisas, deveríamos todos nos contentar com o ceticismo quase que radical. No entanto, Habermas combate, com moderação, a postura cética quando põe a necessidade pragmática da filosofia e da ciência, da procura pelo conhecimento da verdade, ao menos enquanto pretensões às quais não podemos abandonar¹¹. Seria extremamente problemático pensar que um médico que escreve uma bula, ou um filósofo que contribui para a elaboração de uma lei, ao julgarem ceticamente não conhecer a plena verdade, desistissem de colocar qualquer consideração levando em conta o conhecimento ao qual têm acesso na atualidade. O problema é quando esse particular conhecimento, situado em um contexto atual, adquire a forte pretensão de se estender universalmente, como se fosse livre de qualquer possibilidade de críticas¹² e aperfeiçoamentos corretivos.

¹⁰ Uma maneira que encontramos de justificar a utilidade deste pensamento habermasiano, no contexto da nossa pesquisa, é a de que não basta a posse do conhecimento científico a respeito de como manipular embriões geneticamente para que saibamos como devemos agir. No entanto, também não poderíamos saber como devemos agir em tais situações se as vislumbrássemos como possibilidades reais graças aos avanços científicos. Assim, à medida em que a ciência avança em um aprofundamento da compreensão e possibilidade de domínio sobre o funcionamento da natureza é que a filosofia, enquanto ética, no caso, pode agir de maneira a refletir normativamente quais seriam os nossos juízos válidos a respeito de como devemos agir frente a novos saberes.

¹¹ “Comparado com o conhecimento absoluto, o conhecimento científico necessariamente aparece como limitado, e a única tarefa que resta então é a da dissolução crítica dos limites do conhecimento positivo. Por outro lado, onde falta uma concepção de saber que transcenda as ciências dominantes, a crítica do conhecimento se resigna a assumir a função de teoria da ciência, que se restringe à regulação pseudonormativa da pesquisa estabelecida.” (HABERMAS, 1990 b, p. 12, tradução nossa).

¹² Também nos parece relevante apontar que esta crítica não mais se dá única e exclusivamente como ocorria, principalmente, na primeira geração da escola de Frankfurt, na qual a filosofia se caracterizava, principalmente, como uma crítica negativa, que não empreendia muito além de uma negação da ideologia em questão. “A grande novidade teórica que eles apresentam está centrada no programa de constituição da assim chamada pragmática universal ou teoria da competência comunicativa, o qual se apresenta também como base de fundamentação da crítica. No que diz respeito à concepção do que vem a ser a filosofia, esses escritos demonstram uma clara mudança de rumo, se comparados com aqueles do contexto determinado pela teoria dos interesses cognitivos. Eles conferem à filosofia uma significação francamente positiva.” (REPA, 2008, p. 85).

Tais embaraços exigem que se determine hoje de modo novo, o nexos entre filosofia e ciência. Após ter abandonado sua pretensão de ser a ciência primeira (...) Ela <a filosofia> precisa travar relações com a auto-compreensão falibilista e com a racionalidade metódica das ciências experimentais; ela não pode pretender um acesso privilegiado à verdade, nem um método próprio ou um campo de objetos próprio, nem mesmo um estilo próprio de intuição. Somente então poderá ela entrar numa divisão de trabalho não exclusiva e render o melhor de si própria. (*Ibid.* P. 47)

Desse modo, no contexto do nosso trabalho, fica evidente como é extremamente particular ao desenvolvimento desse mesmo pensamento pós-metafísico, esse diálogo que deveria ser realizado constante e o mais intimamente quanto possível entre filosofia e ciência, pois ambas as investigações a respeito dos seres devem render o melhor de si, segundo as suas próprias características, mas sobre o mesmo campo de objetos, com perspectivas diferentes, que podem muitas vezes se complementar, ao invés de ficarem procurando uma maneira exclusiva de observar e compreender o mundo.

Além disso, parece importante esclarecer que para Habermas, sim, nós temos algum acesso ao mundo e podemos desenvolver um razoável conhecimento a respeito dele (RODRIGUES, 2021, p. 13). O problema maior, para nós, se situa nas condições da possibilidade de distinguir o que é apenas apreensão subjetiva e particular de um sujeito e o que, de fato, pode ser tido como verdade presente no mundo. É a partir desse dilema que Habermas também enxerga o valor do ser humano enquanto tendo sua constituição erguida a partir de uma comunidade linguística e intersubjetiva. Afinal, se algo que constatamos no mundo como podemos observar em determinado momento também pode ser constatado por um, dois, três ou quantos concernidos forem a respeito da situação em questão, é muito provável que o que é percebido por um e confirmado – pressupondo sinceridade – como também sendo captado da mesma maneira por todos os demais, seja uma razoável verdade, que deve ser levada em consideração como verdade, por partir de um processo que pretende a verdade e segue outras pretensões que também a reforçam. Não se trata de uma verdade que pode ser concebida do mesmo modo que a verdade de um forte realismo externo (*Ibid.*), mas de uma verdade enquanto pretendendo uma validade interna entre diferentes sujeitos, intersubjetivamente. Também é nesse mesmo contexto que Habermas pretende encontrar normas de validade tão forte quanto

possível – dentro dos parâmetros que estamos aqui esclarecendo – e não uma definição última enquanto verdade a respeito do que é responsável, ou não, de se fazer biotecnologicamente.

Do mesmo modo que o pensamento pós-metafísico pretende superar questões como definitivas perspectivas ontológicas sobre o mundo, que partem de uma forte convicção epistemológica, ele também se distancia, em seu próprio escopo – no mundo da vida, que é justamente esse compartilhado pelos sujeitos, intersubjetiva e linguisticamente (HABERMAS, 1990, p. 52) – das tradições religiosas enquanto promotoras de juízos razoáveis para a resolução de problemas normativos.

Após a metafísica, a teoria filosófica perdeu seu *status* extraordinário. Os conteúdos explosivos e extraordinários da experiência emigraram para a arte, que se tornou autônoma. Entretanto, mesmo após esse processo de deflação, o dia a dia totalmente profanizado não se tornou imune à irrupção de acontecimentos extraordinários. A religião, que foi destituída de suas funções formadoras de mundo, continua sendo vista, a partir de fora, como insubstituível para um relacionamento normalizador com aquilo que é extraordinário no dia-a-dia. É por isso que o pensamento pós-metafísico continua coexistindo ainda com uma prática religiosa. (*Ibid.*, p. 61)

O pensamento pós-metafísico também pode ser razoavelmente associado com as noções de unidade e multiplicidade. No entanto, de uma maneira específica que lhe é própria. A metafísica, desde o início, pretende deduzir todas as suas conclusões a respeito do sujeito, do mundo e do convívio nele, a partir de uma mesma unidade (*Ibid.*, p. 151). Hoje, porém, com a imensa pluralidade de visões de mundo com as quais nos deparamos cotidianamente, mesmo entre diversas vertentes de raciocínio e conclusões dentro do que pretende ser uma mesma ciência universal e verdadeira, por exemplo, não parece razoável que nós tenhamos acesso a essa tal unidade metafísica para chegarmos às mesmas exatas e precisas conclusões sobre a existência de todas as coisas¹³.

¹³ “O ‘cientificismo’ significa a fé da ciência em si mesma, ou seja, a convicção de que não sei mais. Não podemos entender a ciência como uma forma possível de conhecimento, mas devemos identificar o conhecimento com a ciência.” (HABERMAS, 1990 b, p. 13, tradução nossa) E é evidente que há âmbitos da existência aos quais a ciência ainda não encontrou, nem pode encontrar plenas explicações. Nisto, nos referimos, ao conhecimento teórico da natureza em seus conteúdos apreensíveis empiricamente, a respeito do seu funcionamento. Mas, também nos referimos às questões filosóficas às quais aqui nos referimos, como as da ética e de como erguer, de maneira razoável, válidas normas para as nossas ações frente aos avanços científicos do conhecimento da natureza. Assim, existe um limite para aquele conhecimento que podemos assumir como partilhável de maneira segura com toda

O modo como a pluralidade se apresenta, para Habermas, se dá sob duas formas. A primeira delas é um contextualismo mais radical, do qual Habermas com certeza herda alguma influência, mas no qual não se fundamenta por completo, assim como também não o faz com a segunda vertente do pluralismo, que é aquela que se pauta em uma apologia do fortuito, na medida em que as tradições metafísicas não podem ser funcionalmente destruídas, pois causaria muitos danos à sociedade como um todo e, assim, devem ser preservadas (*Ibid.*, p. 152).

As considerações de Habermas, por sua vez (*Ibid.*, p. 153):

Caminham em direção à tese de que a unidade da razão não pode ser percebida a não ser na multiplicidade de suas vozes, como sendo uma possibilidade que se dá, em princípio, na forma de uma passagem ocasional, porém, compreensível, de uma linguagem para a outra.

Não parece razoável que poderíamos saber se há uma unidade entre as formas de manifestação da razão se não houvesse pontos de contraste entre elas. Seria como tentar saber o que há de comum entre todas as cores, para que todas possam ser caracterizadas como tais, se só contemplássemos uma única cor. Se todas as formas de manifestação da razão fossem precisamente idênticas, não seria possível identificar a unidade da razão. É graças à multiplicidade das suas vozes que a compreendemos, ou seja, graças às diferentes explicações que encontramos para os mesmos fenômenos que nos são apresentados pelo mundo ao nosso redor, assim como pelos outros que intersubjetivamente compartilham o que eles próprios desenvolveram como suas particulares visões de mundo.

Isso tem um forte impacto na posição de Habermas no que diz respeito à sua concepção da regência das práticas humanas e das nossas instituições políticas. O que ele pretende é renunciar a um fundamento único para realizarmos julgamentos do que é politicamente correto, ou incorreto e, para além disso, estabelecermos parâmetros neutros de justificação procedimental que possam ser aplicados a qualquer situação com a qual estamos sujeitos a nos depararmos. A principal razão

a humanidade e este está, principalmente, atrelado ao que todos podem verificar, no mundo empírico. Para além dos avanços científicos, no que diz respeito à ética, por exemplo, devemos assumir, para Habermas, uma perspectiva que abarque todas as demais possíveis, dentro de uma pragmática pós-metafísica em defesa da possibilidade de uma boa vida a todos, sem cairmos em dogmatismos metafísicos ou ontologismos.

disso é o “contexto irremediavelmente pluralista da modernidade”, como bem afirma Araujo (2010, p. 103).

Esse mesmo contexto pode ser bem compreendido, também, quando o pensamento pós-metafísico de um filósofo qualquer, como é o caso do próprio Habermas, pode alimentar-se a partir de uma herança metafísica. No caso do pensamento habermasiano, por exemplo, o que ocorre é uma influência cristã. No entanto, isso não quer dizer que para desenvolver a sua própria filosofia, Habermas se contente em se pautar em preceitos metafísicos e dogmáticos estabelecidos como normas universais pelo cristianismo. Não. Habermas, mesmo tendo uma influência cristã, compreende, como qualquer um com qualquer influência metafísica que tenha deveria compreender, que há uma diferença entre o discurso metafísico e o que hoje compreendemos como discurso filosófico. Esse último, compreendemos, sempre deve ser um discurso fundamentador, que promove a fundamentação de cada coisa, inclusive dos seus próprios fundamentos, que não podem ser arbitrariamente erguidos como já dados e estabelecidos, como crenças da fé. Para Habermas (*apud* ARAUJO, 2010, p. 171) “Uma filosofia que ultrapassa os limites do ateísmo metodológico perde (...) sua seriedade filosófica.”.

Assim, o pensamento pós-metafísico se torna de fundamental importância para a análise das possibilidades de juízos a serem elaborados ao longo da contemporaneidade no que diz respeito às possibilidades de manipulação humana sobre o futuro da sua própria natureza. Afinal, se em um contexto secular, ao qual cabe à filosofia estabelecer critérios de justificação procedimental para questões normativas, devemos sempre assumir um ateísmo metodológico, já é claramente irrazoável a realização de qualquer intervenção sobre a vida de um outro ser humano a partir de juízos da fé. Esses, para Habermas, se sustentam apenas no âmbito particular. À dinâmica social, deve ser preservada a pluralidade e o secularismo necessário para abarcar a todas as possíveis compreensões¹⁴, pautadas como tendo em comum a tal unidade da razão fundamentadora, mesmo se apresentando com

¹⁴ Como bem nos aponta Werle (in. HABERMAS, 2018, p. 14), a inclusão de todos os envolvidos nesta dinâmica social, na qual deve ser preservada a pluralidade, pode ser analisada de diversas maneiras e, aqui, nos referimos a uma específica, isto é, a do “contexto mais abstrato da argumentação moral, que visa explicitar o teor cognitivo de uma moral universalista do respeito igual e da responsabilidade solidária por cada um;”. Assim, deixamos de lado outras perspectivas que poderiam colocar em jogo as condições de inclusão de comunidades minoritárias, por exemplo. Aqui, já consideramos a ideia de uma sociedade que razoavelmente prosperou no desenvolvimento do seu estado, suas concepções igualitárias de cidadania, democracia, direitos humanos, cosmopolitismo, reconhecimento etc.

múltiplas vozes que devem sempre ser contrastadas frente a possibilidade de atualização do que nos é acessível como fundamentação.

Porém, Araujo também aponta a interessante dinâmica na qual Habermas (*Ibid.* P. 175):

Concorda aqui explicitamente com a tese de Rawls segundo a qual haveria um “consenso sobreposto” das interpretações religiosas e seculares dos sentimentos morais profundos e das experiências elementares do intercâmbio comunicativo, sugerindo a ideia do diálogo inter-religioso e do diálogo das tradições religiosas com o pensamento moderno – com base numa superação reflexiva das afirmações contextualizadas – como modelo para o estabelecimento de normas de convivência pacífica.

Talvez, para nós, essa seja a principal preocupação de toda a investigação habermasiana: o estabelecimento das condições da possibilidade de elaboração de um modelo para o estabelecimento de normas de convivência pacífica. Evidentemente, percebemos que, para Habermas, se trata de um modelo base que para se efetivar em um devido estabelecimento deve se atualizar constantemente, a depender do contexto do mundo da vida dos sujeitos envolvidos em cada situação em particular, a cada dado momento específico da história do pensamento científico, filosófico e metafísico. No entanto, frente a todos esses contrastes de modo de apresentação da razão, também é possível percebermos que o ser humano que manifesta essa razão, dotada de unidade, na multiplicidade das suas vozes, também deve ter alguma unidade, na multiplicidade dos seus modos de vida. Quem é esse ser humano, para Habermas, é nossa preocupação a partir de agora, pois é isso que nos permitirá compreender como ele enxerga os problemas relacionados ao futuro da natureza humana, no que diz respeito à biotecnologia. Qual é, precisamente, a natureza humana que Habermas compreende como estando em possível risco, devido aos recentes avanços científicos sobre técnicas genéticas.

2.3 A SÍNTESE HABERMASIANA SOBRE A NATUREZA DO SER HUMANO

Em um primeiro momento para chegarmos a poder delinear alguma compreensão a respeito do que seria uma espécie de natureza humana na visão de

Habermas, nos parece interessante apontar qual é o ponto em que nos encontramos como espécie em desenvolvimento, em sua perspectiva. Esse ponto é de progresso das ciências biológicas e aprimoramento biotecnológico. Isto possibilita que:

O que antes era “dado” como natureza orgânica e podia quando muito ser “cultivado”, move-se atualmente no campo da intervenção orientada para um objetivo. Na medida em que o organismo humano também é compreendido nesse campo de intervenção, a distinção fenomenológica de Helmuth Plessner entre “ser um corpo vivo” (*Leib sein*) e “ter um corpo” (*Körper haben*) adquire uma atualidade impressionante: a fronteira entre a natureza que “somos” e a disposição orgânica que “damos” a nós mesmos acaba se desvanecendo. (HABERMAS, 2010, p. 17)

É pressuposto que a natureza do que somos, ao menos até então, era como dada organicamente, sobre a qual não tínhamos controle tendo em vista finalidades e, por isso, não tínhamos um corpo vivo que nos deveria servir a determinado propósito particular, mas éramos e podemos dizer que ainda somos um corpo vivo constituído de uma maneira indeterminável pela nossa vontade livre, de modo que se apresenta de uma maneira a qual não podemos controlar totalmente ao longo da nossa vida e jamais, até então, sofrendo qualquer predeterminação por outrem.

Seguindo a linha de raciocínio de Plessner, trazida à tona por Habermas neste trecho do desenvolvimento do seu pensamento, mas também na sua “Teoria do agir comunicativo” (vol. 2, 2012, p. 237), quando o coloca como um dos responsáveis, em suas análises fenomenológicas do mundo da vida e da situação da ação, pela possibilidade de maior profundidade na investigação psicológica e sociológica das nossas ações causadas por condições externas ou internas. Isto a partir do momento em que expõe como podemos também pensar em duas formas de encararmos a dimensão do corpo. Uma é a do corpo físico (*Körper*), do nosso organismo propriamente dito, aquele que seria alvo direto das manipulações genéticas. No entanto, Plessner reconhece que este não é o nosso único corpo, ou não é a única dimensão deste corpo do qual somos dotados enquanto humanos. A outra seria a do corpo vivido (*Leib*), que é o corpo experienciado pelo sujeito vivente e corporificado, localizado em um corpo (PLESSNER, 2019, p. xi). Na sequência deste pensamento, Plessner também retoma uma visão de Alexander von Humboldt sobre a postura filosófica de uma maneira geral, mas a qual Habermas também parece procurar seguir ao longo do seu empreendimento. Isto é, a de que:

A filosofia nunca pode provar um obstáculo ao avanço da ciência empírica. Ao contrário, ela traça toda nova descoberta de volta a princípios fundamentais, e então põe o fundamento para novas descobertas. (HUMBOLDT, apud. PLESSNER, 2019, p. lxvii)

Isto porque, como já vínhamos falando anteriormente, parece ser a ciência empírica, enquanto contemporânea forma de expansão dos nossos horizontes de conhecimento que coloca os obstáculos ao avanço da filosofia. A cada nova descoberta e ampliação de possibilidades de técnicas a partir de um maior domínio do método de funcionamento da natureza, como parece ser o caso a partir das recentes pesquisas embrionárias, é que a filosofia começa a se mostrar necessária nesta perspectiva habermasiana¹⁵. Para Habermas mostra-se como fundamental a problematização filosófica de um tema que, até então, juntamente com a indeterminação intencional dos nossos organismos, nunca havia sido tematizado para que se erguessem os princípios fundamentais que deveriam servir como algum fundamento – mesmo que atualizável – para a maneira como lidaríamos com tal situação. Isto é, a que diz respeito à condição da nossa autocompreensão normativa (HABERMAS, 2010, p. 18). Ou seja, até que ponto a nossa constituição corpórea é responsável pelo modo como nos compreendemos, a nós próprios, no que diz respeito a normas de como devemos agir uns com os outros, em uma forma de “ética da espécie” (Ibid. P. 1).

Podemos, por esclarecimento de definição e possibilidade de constatação de referência, como já fizemos em outros momentos do nosso desenvolvimento, tomar como outro ponto de partida para uma mais aprofundada investigação e possibilidade de compreensão da proposta de resolução da problemática – como traçada por Habermas – uma definição geral de natureza, para além do seu próprio pensamento particular e, a partir dela, realizarmos algumas articulações com o pensamento do

¹⁵ Se a ciência, por exemplo, se preocupa, em um primeiro momento, em responder a respeito de “como” algo acontece ou pode acontecer e assim parece ser com a nossa constituição genética; a filosofia, em seguida, se preocuparia, como tem se preocupado em responder por que a nossa constituição genética se dá assim, tanto em seus aspectos constitutivos, de se há uma razão sustentável para que valorizemos, ou não, a maneira como verificamos empiricamente que ela se dá, ou se, também, é possível que nos utilizemos do domínio adquirido deste modo de ocorrência de um fenômeno natural, que pode ser o nosso desenvolvimento embrionário, para algum fim que nos seja benéfico; e, assim, imediatamente, também parece ser necessário que a filosofia se preocupe com uma concepção do que seria, por exemplo, uma boa vida. Tudo isto, no entanto, só parece ser possível, da maneira como se dá no presente, a partir de anteriores investigações mais concretas e relacionadas ao que chamamos de ciências da natureza.

nosso autor. Para Abbagnano (2007, p. 699), o termo natureza pode ser compreendido de quatro formas iniciais: “1º princípio do movimento ou substância; 2º ordem necessária ou conexão causal; 3º exterioridade, contraposta à interioridade da consciência; 4º campo de encontro ou de unificação de certas técnicas de investigação.”.

Assim todas as definições nos interessam, aqui, de certa maneira, para articulação com o pensamento habermasiano. Quando falamos da natureza humana enquanto “princípio do movimento ou substância”, estamos falando daquilo que em nós origina a nossa substância, o nosso corpo, que possibilita toda a nossa movimentação pelo mundo. Então, a qualidade do princípio do nosso corpo parece um fator primordial à nossa natureza. Torná-la algo submetido à particular vontade humana pode ser complicado, por desviá-la de todo o rumo que já havia tomado até então, sem qualquer intervenção nossa, para que chegássemos até o ponto do nosso desenvolvimento enquanto espécie no qual nos encontramos. Da mesma maneira, levando em conta uma “ordem necessária ou conexão causal”, a biotecnologia e a possibilidade de manipulações genéticas tornariam a ordem do nosso desenvolvimento orgânico algo necessariamente contingente e, também, sem necessária conexão causal com o que hoje conhecemos. A “exterioridade, contraposta à interioridade da consciência” já não mais seria tão exterior assim na medida em que passaria a sofrer intervenção direta em sua constituição pela própria consciência partícula r de um ser humano que resolvesse intervir na estrutura orgânica que constituirá outro. Para efeitos de comparação, podemos erguer o questionamento de se é razoável pensarmos que se manipulássemos profundamente a constituição de uma planta qualquer, para que ela fosse diferente de todas as plantas que hoje conhecemos, inclusive dela mesma no que deveria ser seu estado de desenvolvimento orgânico natural, ela ainda poderia ser caracterizada como a mesma planta. Por fim, de fato, a natureza humana, agora, parece ser um “campo de encontro ou de unificação de certas técnicas de investigação”, no entanto, no preciso momento em que esse campo se converter em objeto dessas técnicas às quais unifica, ele sofrerá uma alteração profunda e possivelmente deixará de ser possivelmente considerado como parte do mesmo campo ao qual pertencia inicialmente.

Na medida em que a produção e a utilização de embriões para fins de pesquisas na área médica se disseminam e se normalizam,

ocorre uma mudança na percepção cultural da vida humana pré-natal e, por conseguinte, uma perda da sensibilidade moral para os limites dos cálculos do custo-benefício. Hoje, ainda notamos a obscenidade de tal práxis reificante e nos perguntamos se gostaríamos de viver numa sociedade que adquire consideração narcísica pelas próprias preferências ao preço da insensibilidade em relação aos fundamentos normativos e naturais da vida. (*Ibid.* P. 29)

Fica evidente como Habermas receia que banalize-se a manipulação de embriões e à medida em que tais pesquisas se tornem cada vez mais bem aprofundadas e o domínio do ser humano sobre a sua própria condição original se torne cada vez maior de tal modo que, mesmo inconscientemente, julgando estar fazendo um bem genuíno para a qualidade de vida dos futuros seres humanos, ele acabe se tornando um ser que determina a qualidade da vida de outrem pelas suas próprias preferências, ou seja, um eugenista. Alguém que determina o modo como é bom que um ou outro ser humano exista, contradizendo os fundamentos normativos da nossa convivência como hoje os conhecemos e, também, a base natural para toda a nossa vida, que é a nossa própria origem biológica.

Os avanços espetaculares da genética molecular conduzem aquilo que somos “por natureza” cada vez mais ao campo das intervenções biotécnicas. (...) Sob a perspectiva do mundo da vida, certamente nossa atitude muda tão logo a tecnicização ultrapassa o limite entre a natureza “externa e a “interna”. (*Ibid.* P. 33-34)

O que Habermas quer dizer com isso é que a manipulação genética de seres humanos em seus estados pré-pessoais, enquanto ainda são embriões, para determinar-se o modo como farão parte do mundo da vida em um futuro sobre o qual ainda não podem emitir seus próprios juízos, é uma situação completamente diferente de todas as outras as quais já enfrentamos pois vai além da natureza que nos é externa, mas passa a interferir na dinâmica interna de outros indivíduos que, por certo, deverão estar inclusos no nosso mundo da vida. Para Habermas, isso comprometeria a possibilidade, por parte desses novos indivíduos, da:

Autoafirmação de uma autocompreensão ética da espécie, da qual depende o fato de ainda continuarmos a nos compreender como únicos autores de nossa história de vida e podermos nos reconhecer mutuamente como pessoas que agem com autonomia. (*Ibid.* P. 36)

Indo para além da abordagem habermasiana que tratamos até então, podemos levar em conta um outro apontamento seu, que faz em referência a Adorno, em torno da mesma problemática a respeito dos progressos das ciências, quando diz que os “sujeitos que se guiam pela razão e, nesta medida, agem livremente, não estão totalmente liberados do evento da natureza. Eles não podem desligar-se de sua procedência natural.” (HABERMAS, 2007, p. 204). Assim, o ser humano, ao pretender dominar e interferir na sua própria procedência natural, pretende se colocar para além dela, como um dominador da sua constituição, no entanto, isso parece problemático justamente a partir do momento que a sua mesma capacidade de chegar a conceber a realização de tal modificação é devido a essa natureza primeira da qual todos nós procedemos. Modificá-la e permitir a constante modificação seria modificar, intencionalmente e de maneira falibilista, a procedência de toda a espécie humana. Fica evidente, então, os motivos de preocupação com todas as consequências, pois, se modificamos as causas, imediatamente, também se modificarão os efeitos.

Para Habermas, nesse mesmo contexto, algo que sempre acompanhou a humanidade foi a “fenomenologia da consciência cotidiana da liberdade (...) Nela já se encontra um conceito destranscendentalizado de liberdade condicionada pela natureza” (*Ibid.*, p. 205). Assim, podemos compreender que, para Habermas, é a natureza do que nós somos que condiciona e possibilita o que nos é apresentado como uma diária consciência da nossa própria liberdade para agir. A consciência da liberdade é, ou era, antes das manipulações genéticas, algo implícito a toda ação humana. No entanto, se um indivíduo que foi anteriormente ao seu nascimento, manipulado geneticamente para que o seu organismo se predispusesse a uma realização X, por preferência dos seus próprios pais, quando ele, após seu amadurecimento biológico, julga ser de sua livre e espontânea vontade realizar X, é problemático sabermos até que ponto, de fato, está plena a sua consciência de liberdade. “O olhar fenomenológico há que estar dirigido para a realização da ação, onde tentará sondar o saber que funciona como pano de fundo e que acompanha de modo intuitivo.” (*Ibid.*, p. 206). No entanto, o saber que funciona como pano de fundo e acompanha o indivíduo de modo intuitivo, não pode mais ser considerado como exclusivo resultado da sua própria história de vida enquanto agente, mas também deve ser fruto da história de vida que engloba a ação dos manipuladores da sua genética. Fica limitada, assim, a consciência de liberdade do sujeito e, conseqüentemente, também a sua capacidade de se sentir livre, que depende da

possibilidade de prestar contas dos motivos das suas ações (*Ibid.*, p. 208), o que não é razoável, na medida em que não temos como saber – precisamente – até que ponto a constituição biológica de um sujeito interfere nas suas condições subjetivas.

O corpo repleto de próteses, destinadas a aumentar o rendimento, ou a inteligência dos anjos, gravada no disco rígido, são imagens fantásticas. Estas apagam as linhas fronteiriças e desfazem as coerências que até o momento se apresentam a nosso agir quotidiano como transcendentalmente necessárias. De um lado, o ser orgânico que cresceu naturalmente se funde com o ser produzido de forma técnica; de outro, a produtividade do intelecto humano separa-se da subjetividade vivenciada. (...) Para mim, tudo isso serve apenas como exemplo de uma tecnicização da natureza humana, que provoca uma alteração da autocompreensão ética da espécie – uma autocompreensão que não pode mais ser harmonizada com aquela autocompreensão normativa, pertencente a pessoas que determinam sua própria vida e agem com responsabilidade. (HABERMAS, 2010, p. 58-59)

Fica apontada a maneira como, para Habermas, a condição não comprometida do modo de existir humano está necessariamente ligada a uma particular autocompreensão normativa pertencente a toda a nossa espécie na medida em que ela existe mediante razoável homogeneidade biológica. Essa autocompreensão normativa com a qual tanto se preocupa e parece delinear os aspectos fundamentais de uma espécie de ordem necessária para a existência da espécie humana, está ligada à autonomia das pessoas, sendo capazes de agir e falar no mundo da vida, determinando as suas próprias histórias de vida, que não devem ter sido, anteriormente, determinadas de maneira irreversível por outrem – como seria o caso nas manipulações genéticas – e, a partir disso, sendo também pessoas plenamente capazes de assumirem a responsabilidade por cada uma de suas ações, na medida em que não há nenhum outro diretamente responsável por aquilo que ele próprio é, além dele mesmo.

Escrevemos em alguns momentos, até aqui, a respeito de problemáticas à aplicação de biotecnologia. Porém, há situações nas quais é praticamente inegável que tal conhecimento técnico é extremamente valioso e recomendável a ser aplicado e é com uma abordagem a respeito dessas situações que queremos concluir esta parte deste estudo investigativo. Para Habermas, ao longo da sua exposição realizada em “O futuro da natureza humana” fica demonstrado, então, a defesa de dois pontos da nossa dinâmica atual enquanto seres humanos que não deveriam, sob a sua

perspectiva, serem danificados pela aplicação de tecnologias genéticas na determinação da constituição orgânica de futuras pessoas. Esses pontos são os que dizem respeito à possibilidade de as pessoas programadas não poderem mais se considerar como autores únicos de sua própria história de vida e, também, em relação às gerações humanas anteriores, elas não possam mais se considerar como nascidas sob as mesmas condições que garantem igualdade de deveres, direitos¹⁶ e possibilidades de responsabilização (*Ibid.*, p. 108).

Esses são os fatores que delimitam uma natureza humana no sentido pós-metafísico que diz respeito a atributos condicionais com os quais sempre contamos e que, se um dia deixassem de se fazer presentes em nosso mundo da vida, com certeza provocariam uma grande problemática, possível e provavelmente a qual seríamos incapazes de solucionar de maneira razoável. Porém:

Na verdade, ao se limitar rigorosamente o processo que tem por objetivo evitar doenças hereditárias graves, impõe-se, num primeiro momento, o paralelo à eugenia negativa – ou o que chamaríamos de eugenia sem objeções. Os pais podem pretender que se tome, por precaução, uma decisão no interesse da criança ainda não nascida, para poupá-la de uma existência sobrecarregada por uma deficiência insuportável e até torturante. (*Ibid.* P. 131)

No entanto, antes de nos aprofundarmos sobre a questão de se essa pretensão clínica – que, a princípio, parece uma excelente solução às margens de até onde pode ir a manipulação genética de futuros seres humanos – realmente é universalmente válida, pretendemos nos debruçar, na próxima etapa da nossa investigação sobre o modo como podemos compreender, de que maneira o pensamento habermasiano se justifica enquanto se interessando por questões deste tipo, relacionadas à biotecnologia e sobre as quais estamos tratando até aqui, como um pano de fundo que justifique a necessária compreensão do que é que ele compreende como a natureza humana. Por exemplo, podemos nos questionar o que tais problemas têm, diretamente a ver com a ética discursiva e, para tanto, já podemos adiantar que

¹⁶ Aprofundando-nos um pouco mais nesta questão do direito, podemos verificar que, para Habermas, parece cara a noção de que a efetivação do direito em uma sociedade está ligada a uma devida autorização de uso de mecanismos coercitivos, desde que estes mesmos estejam bem justificados. O critério de justificação para tanto, erguido por Habermas, é o de que tais coerções do direito eliminem empecilhos à liberdade, se opondo a abusos da liberdade de cada um (HABERMAS, 1997, p. 49). Este seria o caso aqui, por exemplo, no direito de não sofrer determinadas manipulações genéticas, na medida em que poderiam interferir, em um grau abusivo, na liberdade de um sujeito.

reconhecemos uma espécie de dever em compreender os seus fundamentos para que possa ficar bem esclarecido de que modo ela reconhece os problemas biotecnológicos como sendo típicos daquela categoria de questões que concernem à macroesfera humana e, por isso, procura respondê-los.

3 O PERCURSO DA ÉTICA DISCURSIVA HABERMASIANA AOS PROBLEMAS BIOTECNOLÓGICOS CONCERNENTES À MACROESFERA HUMANA

3.1 A ÉTICA DISCURSIVA PARTINDO DE “O FUTURO DA NATUREZA HUMANA”

“As teorias atuais da justiça e da moral trilham caminhos próprios, de todo modo diferentes dos da ‘ética’, se a tomarmos no sentido clássico de uma doutrina da vida correta.” (HABERMAS, 2010, p. 6) Esse é um primeiro pensamento que levamos em conta quando tratamos da problemática abordada por Jürgen Habermas (1929 –) em “O futuro da natureza humana”. É a partir daí que começamos a compreender o dilema filosófico que é reconhecido, pelo nosso autor, como salutar de se investigar preventivamente para que a humanidade possa, em um futuro possível, caso de fato se depare com as questões sobre as quais nos aprofundaremos, ter melhor capacidade de reagir moralmente em prol do zelo por uma “boa vida” a todos.

É importante que aqui já coloquemos nítido o nosso primeiro esclarecimento, dentre todos que serão necessários ao longo desta investigação. Esse diz respeito ao que pode aparentar ser contraditório quando, inicialmente, apontamos as teorias atuais da justiça e da moral não mais tomadas como a ética clássica, da doutrina da vida correta e, em seguida, mencionamos a possibilidade do zelo por uma espécie de boa vida a todos. Portanto, devemos ter em mente como essa boa vida, na visão de Habermas, não cai em contradição quando contrastada à visão clássica da ética.

Podemos fundamentar este pensamento a partir da sua obra intitulada “Consciência moral e agir comunicativo” (1983). Nela, Habermas põe a questão da eticidade e assume que colocará a questão fundamental da teoria moral como o princípio da universalização, que possibilita acordo argumentativo em problemas práticos. No entanto, esta derivação não deveria, para ele, pretender ser uma “última” e bem definida resposta, pois isto, como uma “doutrina da vida correta”, pautada em dogmas que pretendem ser imutáveis, seria uma pretensão tão forte que não deveria erguer-se de modo algum, como que para ser vetada da possibilidade de ideologizações (HABERMAS, 2013, p. 63). Assim, também fica evidente a maneira

como o que parece, para Habermas, dar valor aos costumes que devemos adotar em sociedade são justamente as nossas práticas argumentativas, realizadas em comunidade e, em um sentido mais antigo do termo, poderíamos falar até mesmo em um âmbito político. Este âmbito no qual estas práticas argumentativas deveriam se dar, na perspectiva habermasiana, também nos parece, em adiantamento, uma espécie de forma de defesa contra a prevalência de um subjetivismo, na medida em que não é um indivíduo ou grupo autocentrado que se deve responsabilizar pelo que é válido, ou não, normativamente, mas todos os concernidos com a problemática em questão, como veremos em mais detalhes ao longo do nosso trabalho.

Assim, também nos parece relevante que tracemos alguma contextualização, dentro da abordagem do pensamento habermasiano, para a distinção que este pensador faz a respeito da ética, da moral e do direito, formalmente falando. Em um primeiro momento, vamos procurar definir o que Habermas entende como sendo a ética, ou ao menos a sua perspectiva a respeito dela.

A ética do Discurso não dá nenhuma orientação conteudística, mas sim um *procedimento* rico de pressupostos que deve garantir a imparcialidade da formação do juízo. O Discurso prático é um processo, não para a produção de normas justificadas, mas para o exame da validade de normas consideradas hipoteticamente. (HABERMAS, 2013, p. 148-9).

Isto nos é de grande valor, não só pela determinação da perspectiva ética que aqui adotamos, de uma maneira geral, enquanto alinhados ao pensamento habermasiano, mas também no sentido de que esta definição é extremamente coerente com a maneira como Habermas procura lidar com as possíveis consequências dos avanços biotecnológicos, que ainda não são realidades plenamente concretas, mas envolvem normas consideradas hipoteticamente, com as quais percebemos que devemos procurar lidar da melhor maneira possível. Assim, temos uma definição do que é a ética para Habermas, enquanto discursiva, no entanto, fica a questão de qual é este tal procedimento que ele coloca como fornecido pela ética. Este processo pode ser compreendido como se dando através da moral, que é fundamentada enquanto constituindo um ponto de vista.

O ponto de vista moral só pode ser justificado sob condições de comunicação que possibilitam a cada pessoa que ela, também da perspectiva de sua própria autocompreensão e compreensão do

mundo, examine a aceitabilidade racional de normas, valores e interesses que têm a pretensão de serem aceitos de modo recíproco e universal. (WERLE, in. HABERMAS, 2018 a, p. 17)

Por fim, nos resta compreender o que seria a dimensão do direito, como nos propusemos a distinguir inicialmente, por reconhecermos basilar importância destes três conceitos para que, de maneira geral, possamos tê-los em nossos pensamentos à medida em que formos nos deparando com as investigações que ainda realizaremos ao longo deste trabalho. O direito, então, por sua vez, seria justamente o mecanismo que garantiria a possibilidade desta ética, enquanto fornecedora do procedimento que nos é dado através do ponto de vista moral habermasiano, ou seja, aquele segundo o qual as normas têm a pretensão de serem aceitas universalmente dentre aqueles concernidos por elas.

O direito coercitivo, talhado conforme o comportamento legal, só consegue garantir sua força integradora se a totalidade dos destinatários singulares das normas jurídicas puder considerar-se autora racional dessas normas. Nesta medida, o direito moderno nutre-se de uma solidariedade concentrada no papel do cidadão que surge, em última instância, do agir comunicativo. A liberdade comunicativa dos cidadãos pode, como vimos, assumir, na prática da autodeterminação organizada, uma forma mediada através de instituições e processos jurídicos, porém, não pode ser substituída inteiramente por um direito coercitivo. (HABERMAS, 1997, p. 54)

Desta maneira, o direito se coloca como uma instituição originada do agir comunicativo para a manutenção deste mesmo agir comunicativo, sem poder, no entanto, ser inteiramente substituído por uma coerção, na medida em que são os próprios agentes, já em acordo discursivo, que ergueram determinadas normas e dão força à possibilidade de colocação do direito. A racionalidade moral está vinculada à legitimidade do direito (DUTRA, 2017, p. 77). Assim é que, para Habermas, necessariamente se deve sustentar um espaço para os mais diversos modos de vida, desde que estes não entrem em conflito com estas dimensões básicas do convívio, que são o direito, o nosso ponto de vista moral e a nossa ética discursiva. Mas, o espaço para o pluralismo de modos de vida deve existir na medida em que são esses diferentes sujeitos os possíveis concernidos com as normas discutidas em processos argumentativos e, por isso, são eles também que podem determinar quais aquelas

normas que são genuinamente válidas, na medida em que concordam com elas e dão força coercitiva ao Estado para que garanta as suas manutenções¹³.

Para compor sua visão de mundo, nesse aspecto que diz respeito aos modos de vida, Habermas retoma o pensamento de John Rawls (1921 – 2002) no que tange suas reações ao crescente pluralismo de visões de mundo que, ainda hoje, podemos observar. Segundo ele:

A ‘sociedade justa’ deixa ao critério de todas as pessoas aquilo que elas querem ‘iniciar com o tempo de suas vidas’. Ela garante a todos a mesma liberdade para desenvolver uma autocompreensão ética, a fim de formar uma concepção pessoal da ‘boa vida’ segundo capacidades e critérios próprios. (HABERMAS, 2010, p. 5)

Desse modo, apesar de compreender a possível existência de uma boa vida, ela não mais aparenta estar arraigada a uma determinada e fechada doutrina de um único modo de vida, que apenas seguindo certas imutáveis e universais normas, poderia resultar em uma sociedade justa, de pessoas morais. Muito pelo contrário.

No contemporâneo contexto da vasta produção filosófica habermasiana, principalmente sob a influência de alguns pensamentos propagados por outros membros da Escola de Frankfurt, como Theodor W. Adorno (1903 – 1969), também já não mais se pensava a ética como um conhecimento capaz de dizer determinadamente, com forte e verdadeira convicção, o que nós enquanto seres humanos devemos fazer com o nosso tempo de vida. No melhor dos casos, essa linha de pensamento que já vinha sendo desenvolvida e aqui podemos reconhecer como uma nova ética, seria apenas capaz de refletir dispersamente sobre a vida prejudicada que muitos compreendem que hoje levamos (ADORNO, apud. HABERMAS, 2010, p. 3).

Porém, a perspectiva habermasiana é diferente dessa, pois, em momento algum abandona as pretensões de uma ética bem desenvolvida, mas não a toma no mesmo sentido que seus antecessores filosóficos, como estando fechada à única possibilidade de ser algo como o estabelecimento de um inalienável modo de vida correto. O que Habermas pretende é resgatar a pretensão universal da ética, mas não

¹³ Como bem nos explicita Melo (2011, p. 85), existe em Habermas uma teoria da democracia para pensar papel de razão procedimental na justificação pública de normas pretendentes de legitimidade democrática, com necessidade de reconstruir imparcialidade nesse processo estabelecido de princípios aceitos como válidos por cidadãos livres e iguais, mesmo que endossando visões diferentes de mundo, sobre o que seria uma boa vida.

mais em seu tom forte e sim com um caráter enfraquecido de universalidade, estando estritamente direcionada a uma pragmática no mundo da vida e não mais a concepções metafísicas.

O principal objetivo que se tem em vista, com tal direcionamento, é a garantia das condições socioculturais apropriadas para que se consiga levar uma vida pautada em decisões razoáveis, ou seja, em alguma razão estruturada sobre este mundo que partilhamos intersubjetivamente. Essa partilha é parte da formação de todos os projetos de vida individuais e é exatamente por isso que ela nos interessa aqui, pela gravidade maior ou menor, direta ou indireta, dos possíveis efeitos das ações particulares de uns sobre a vida compartilhada com outros na constituição da comunidade na qual estamos inseridos (HABERMAS, 2010, p. 5).

Isto para evitar aquilo que Max Weber aponta e Habermas também abraça em sua perspectiva de que existe um ideal do agir racional que é puramente finalista. Isto quer dizer que se trata de um modo de racionalidade que é objetiva e corrige, orienta as ações tendo unicamente em vista um fim determinado, sendo também chamada de ação subjetiva racional-teleológica, ou seja, que não leva em conta a comunicação, ou a intersubjetividade, mas apenas os seus próprios interesses particulares, sendo um agir exclusivamente orientada de maneira considerada subjetiva e univocamente adequada (HABERMAS, 2012, p. 196-8).

As variáveis desse possível e problemático processo de ação, que muitas vezes se dá em diversos âmbitos da nossa sociedade, bem como as suas possíveis resoluções, ocorrem por meio do agir comunicativo, aquele que, em nossa existência cultural, nos utilizamos da nossa linguagem, que foi desenvolvida tendo em vista o entendimento e partilha, com outros, de percepções individuais anteriormente inacessíveis. O mundo da vida pode ser dito, segundo Habermas, em uma relação com o mundo objetivo, subjetivo e social, como contexto que, cotidianamente, narra fatos e relações sociais (HABERMAS, 2012b, p. 219-220). Também em referência a Weber, podemos entender, a partir de Habermas, mas sob uma perspectiva mais relacionada ao direito enquanto jurisdição da moral:

Weber distingue entre a subsistência meramente fática de uma ordem econômica e a validade social de uma ordem jurídica; na primeira, as relações sociais se estabelecem por meio do imbricamento fático de posicionamento de interesse e, na segunda, por meio do reconhecimento de pretensões de validade normativas. De fato, uma coordenação de ações que de início se assegura apenas

pela complementaridade de interesses só pode conformar-se de maneira normativa por meio da intervenção de uma “validade de comum acordo”. (HABERMAS, 2012, p. 491).

Nos é evidente, no entanto, que existe um grande pluralismo de orientações particulares nos grupos sociais que se encontram situados neste mundo da vida em comum (HABERMAS, 2012, p. 93). Habermas pensa, então, uma proposta de método para uma possível resolução dos choques intersubjetivos entre concepções divergentes, que ocorrem nos vários grupos humanos que habitam este mesmo espaço. Ele faz isso ao desenvolver os princípios da sua ética do discurso e reconhecer, na própria pragmática linguística, certas pretensões que erguemos em nossos atos de fala e que não podem, razoavelmente, ser deixadas de lado. Caso contrário, não seria possível garantir uma efetividade satisfatória no processo comunicativo em termos morais.

Uma vez que Habermas ergue como pressuposto a possibilidade de que a razão possa ser pensada de um modo diferente do que pensam alguns de seus antecessores na Teoria Crítica, procura resgatá-la, também em um sentido mais clássico, frente a tais teorias negacionistas provocadas pelo suposto fim do projeto filosófico da modernidade¹⁴.

Ele reconhece a possibilidade de a razão fornecer uma fundamentação às concepções humanas. No entanto, não mais como pensaria um filósofo até a modernidade, o pensamento habermasiano, agora, segue a linha de que a racionalidade é limitada e contextualizada, de modo que suas fundamentações, apesar de pragmaticamente reais e funcionalmente verdadeiras ou falsas, são sempre criticáveis e, com isso, atualizáveis, nunca alcançando uma resolução última para a veracidade do que sabemos ou julgamos normativamente¹⁵. Um projeto como o da modernidade para a razão é semelhante a um

¹⁴ “Horkheimer e Adorno [...] pretendem se ater, contudo, à figura fundamental do esclarecimento. [...] Ao voltar-se contra a razão, enquanto fundamento de sua própria validade, a crítica torna-se total. [...] se insere o ceticismo diante da razão: agora é a própria razão que suspeita da funesta confusão entre pretensões de poder e pretensões de validade, mas ainda com intenção de esclarecimento. Com o conceito de “razão instrumental”, [...] querem acertar as contas com um entendimento calculador que usurpou o lugar da razão. Esse conceito deve, ao mesmo tempo, lembrar que a racionalidade com respeito a fins, empertigada em totalidade [...] razão instrumental, assimilou-se ao poder e renunciou, desse modo, à sua força crítica – este é o último desvelamento de uma crítica da ideologia aplicada a si mesma. Esta descreve, contudo, a autodestruição da capacidade crítica de modo paradoxal, visto que no instante da descrição ainda tem de fazer uso da crítica que declarou estar morta.” (HABERMAS, 2000, P. 169 e 170).

¹⁵ Isto também pode ser confirmado a nós através da obra de Dutra (apud. LODÉA, 2005, p. 176), na qual ele nos afirma: “Esta situação ideal faz parte de uma forma de vida, ou seja, seus integrantes

Páthos de uma efetivação dessublimadora do reino de Deus na Terra, move a crítica à religião desde Feuerbach e Marx até Bloch, Benjamin e Adorno: 'Nenhum conteúdo teológico permanecerá sem modificação; todos terão de passar pela prova e transformar-se em conteúdos seculares, profanos' (ADORNO, *Vernunft und Offenbarung*, p. 20). Nesse meio tempo, o curso da história havia tratado de mostrar que a razão se vê sobrecarregada com esse projeto. Na medida em que, com isso, a razão acaba por *desesperar-se consigo mesma*. (HABERMAS, 2013, p. 21)

Sem se render a tal desespero da razão consigo mesma, Habermas conserva-se pretendendo uma espécie de universalidade do pensamento humano, mas agora situada no contexto das ações comunicativas, entre indivíduos agrupados, em favor do estabelecimento construtivo de uma ética do discurso. Tal pretensão se torna evidente na exposição do que nosso autor denomina como Princípio da Universalização, "U".

Guiada pelo problema sobre o modo pelo qual, em um pluralismo social com pessoas autoras de planos de vida próprios e radicalmente diferentes, seria possível garantir igual convivência em direitos entre essas, a pretensão habermasiana se expressa de diversas formas. Uma das consideráveis é no princípio da universalização enquanto única possibilidade de fundamentação – não última – em situações pragmáticas do cotidiano humano, de um entendimento mediado argumentativamente (HABERMAS, 2013, p. 63), pela exposição de razoáveis razões sobre questões normativas. Afinal, o ponto de vista moral, de um, só é justificável quando universalmente – dentro de determinado escopo – recíproco em comunicações que permitam a todos examinarem o que está em jogo e concordarem sobre o quão aceitável racionalmente seria uma possível solução à questão discutida.

Uma norma só é válida quando as consequências e os efeitos colaterais previsíveis, produzidos pela observância universal da norma, sobre a constelação de interesses e orientações por valores *de cada um* puderem ser aceitos *em comum* e sem coerção *por todos* os concernidos. (HABERMAS, 2018, p. 98)

devem ter capacidade de diálogo e entendimento para não ser enganados por falsas verdades. Segundo Dutra, é devido às determinações da verdade que Habermas propõe uma situação ideal de fala. Assim, ela se resume pelo Discurso o qual detém a participação de todos os concernidos na busca dos melhores argumentos." Assim é que se estabelece, para Habermas, alguma determinação da verdade, sempre provisória e pautada unicamente em pretensões.

A maneira exata com que se decorrerá a argumentação em prol do entendimento não pode, nem deve ser determinada, se não pela livre atividade e efetiva participação dos indivíduos envolvidos. Por outro lado, esse entendimento se expressa em outro princípio que deve ser respeitado para que se atinja o primeiro, da universalização, que em verdade é também como uma regra de argumentação que indica a fundamentação pretendida no que agora apontaremos como sendo o Princípio do Discurso, “D”.

Só podem reivindicar validade aquelas normas que poderiam encontrar, em discursos práticos, um consentimento de todos os concernidos. O “consentimento” produzido sob as condições discursivas significa aqui um consentimento motivado por razões epistêmicas. Ele não pode ser entendido como um acordo motivado racionalmente a partir da perspectiva egocêntrica de cada um. (Ibid., p. 97)

É bem verdade que o Princípio “D” é o que vem primeiro no pensamento habermasiano, como necessidade do consentimento de todos os concernidos para o alcance de normas válidas e “U” é a regra argumentativa que aponta o modo de fundamentação da moral derivante. No entanto, é justamente essa regra argumentativa que nos interessa, como análise universal – fraca – da norma, sobre as várias articulações de interesses de cada indivíduo nesse mundo plural que é justificado e defendido por Habermas em sua busca por uma justiça normativa, na medida em que compreende que algo como a legítima legalidade de uma norma só poderia resultar de um entrelace realizado por processos jurídicos e argumentações morais, obedecendo aos procedimentos da razão¹⁶ (DUTRA, 2017, p. 81).

Porém, ainda é fato que resta a dúvida de se não há, mesmo, nada em comum dentre todos os indivíduos inseridos nesse pluralismo, no sentido de ser algo pragmaticamente fundamental sobre o qual possam orientar a autoria das suas próprias histórias de vida. Investigando a produção habermasiana é possível perceber que existe algo em comum que pode situar todos os indivíduos em uma mesma e fundamental página, mesmo que o seu conteúdo possa variar sendo constante e incessantemente criticado e atualizável, mediante argumentações.

¹⁶ “Em Habermas, o fardo da legitimação recairia sobre o processo de deliberação pública.” (MELO, 2011, p. 86).

O mundo só conquista objetividade ao tornar-se *válido* enquanto mundo único *para uma comunidade de sujeitos* capazes de agir e utilizar a linguagem. O conceito abstrato de mundo é condição necessária para que os sujeitos que agem comunicativamente possam chegar a um entendimento mútuo sobre o que acontece no mundo ou sobre o que se deve fazer nele. Com essa *prática comunicativa*, eles ao mesmo tempo se asseguram do contexto vital que têm em comum, isto é, de seu *mundo da vida* intersubjetivamente partilhado. Esse mundo se vê limitado pelo conjunto das interpretações pressupostas pelos integrantes, que consistem em um saber fundamental [*Hintergrundwissen*]. (HABERMAS, 2012, p. 40)

Esse algo em comum, que podemos derivar do pensamento do nosso autor, é a dimensão linguístico-social da espécie humana. Por meio dessa, o autor também procura defender uma inclusão do outro, por vezes referida pelo mesmo como integração, mas à qual, por rigor terminológico e mais intuitiva diferenciação, aqui entenderemos no sentido que o autor delimita para a justa inclusão, diferente de uma forma qualquer de integração, ou incorporação¹⁷.

Tal inclusão do outro pode ser interpretada como fruto da condição estabelecida pela linguagem que partilhamos em sociedade. No entanto, quando passamos a investigar o que essa nossa linguagem tem em comum para que possamos, a partir dela e por meio dela, incluir todos aqueles indivíduos e grupos que se encontrarem marginalizados, mesmo para que eles escolham permanecer estranhos a outros grupos, mas agora, efetivamente, tomando parte nas decisões morais e normativas sobre os devidos assuntos que lhes concernem, como todos devem ter direito de tomar¹⁸, percebemos que é necessária a existência de algo pragmaticamente fundamental, basilar, ou comum entre eles. Isso é compreendido pela contradição reconhecida entre a resistência a essa inclusão do outro e a concepção nuclear da “Teoria do Agir Comunicativo”. “Trata-se da intuição de que na comunicação linguística está inscrito um *telos* de entendimento recíproco

¹⁷ “Essa comunidade moral se constitui exclusivamente pela ideia negativa da recusa da discriminação e do sofrimento, bem como pela inclusão dos marginalizados – e do que está marginalizado – em uma consideração recíproca. Essa comunidade, projetada de modo construtivo, não obrigaria seus membros homogeneizados a afirmar o distinto modo de ser dessa coletividade. Aqui, incluir não significa incorporar ao que é próprio e se fechar ao outro. Antes, a ‘inclusão do outro’ quer dizer que as fronteiras da comunidade estão abertas para todos – e especialmente para aqueles que são estranhos uns aos outros e que querem permanecer estranhos.” HABERMAS, 2018, P. 28.

¹⁸ Este estágio moral, segundo Kohlberg, pode ser chamado de “Nível pós-convencional ou baseado em princípios” e é caracterizado por: “Decisões morais são geradas a partir de direitos, valores ou princípios com que concordam (ou podem concordar) todos os indivíduos compondo ou criando uma sociedade destinada a ter práticas leis e benéficas.” (HABERMAS, 2013, p. 154)

[*gegenseitiger Verständigung*] – não só, portanto, de compreensão [*Verstehen*].” (REEMSTMA, in. HABERMAS, 2013b, p. 44 – 45)¹⁹.

Assim, não basta que a pessoa compreenda um significado razoável e qualquer do que outro quer dizer ao falar algo, mas é necessário que entenda o que escuta analogamente ao que o outro pretende expressar quando fala, incluindo as suas razões. Isso também vale a quem primeiro falou quando, posteriormente, for ouvinte à resposta do que antes era ouvinte, caracterizando uma relação de recíproco entendimento mútuo. Essa é pautada na igualdade de lugar de fala, em condições mínimas, entre agentes comunicativos. Habermas reconhece o entendimento como sendo um sentido necessariamente intrínseco à comunicação mediada linguisticamente. No entanto, para que tal entendimento seja possível, é necessário que os agentes participantes do processo comunicativo ergam determinadas pretensões em suas falas, as de validade. Assumidas primeiramente, mediante a perspectiva de que a verdade nunca é algo definitivo a um indivíduo para que possa impô-la sobre outro. A verdade, aqui, é tida como uma constante e criticável construção, de modo que, quando nos expressamos, nunca estamos colocando a verdade em si (com sentido absolutamente universal), mas pretendendo validade. Para Habermas, a verdade é “como um caso especial de validade”²⁰.

Dentro dessa maior pretensão de validade, se encontram três subdivisões explícitas e uma, primeira, implícita.

No caso de processos de entendimento mútuo linguísticos, os atores erguem com seus atos de fala, ao se entenderem uns com os outros sobre algo, pretensões de validez, mais precisamente, pretensões de verdade, pretensões de correção e pretensões de sinceridade, conforme se refiram a algo no mundo objetivo (enquanto totalidade dos estados de coisas existentes), a algo no mundo social comum (enquanto totalidade das relações interpessoais legitimamente reguladas de um grupo social) ou a algo no mundo subjetivo próprio (enquanto totalidade das vivências a que têm acesso privilegiado). (HABERMAS, 2013, p. 79)

¹⁹ Além disso, “Como *télos* inerente à racionalidade revela-se [...] um *entendimento comunicativo*.” HABERMAS, 2012, p. 37.

²⁰ “Em nosso contexto, interessa-me menos a relação complexa de verdade e justificação do que a possibilidade de entender o conceito de verdade, depurado das conotações de correspondência, como um caso especial de validade, ao passo que esse conceito universal de validade é introduzido tendo como referência o resgate discursivo de pretensões de validade.” (HABERMAS, 2018, p. 91).

Essas são as três subdivisões da pretensão de validade que Habermas considera como necessariamente intrínsecas à linguagem e, por trás delas, há uma outra pretensão ainda mais básica e, por isso, talvez não tão propriamente uma pretensão em si, que é a de inteligibilidade. Ela pode ser caracterizada no sentido da totalidade das condições de possibilidade linguístico-gramaticais para que haja uma pragmática compreensão mútua nos atos de fala dos indivíduos envolvidos em uma discussão. “A inteligibilidade das enunciações é entendida não como pretensão específica, mas como pressuposto das demais.” (HABERMAS, apud. REESE-SCHÄFER, 2012, p. 47).

Assim, enquanto os indivíduos, em seus enunciados que garantem ser – literalmente – compreensíveis para os seus interlocutores, pretendem validades mas sem abandonar a noção de uma verdade com base em dados objetivos disponíveis no mundo e constatáveis por outrem, devem estar sempre abertos a críticas, bem como a poder criticar aquilo que lhes toca. É possível que, dialética e argumentativamente, pretendam corrigir determinadas asserções daqueles com quem discursam, bem como devem sempre pretender ser sinceros, pois um entendimento seria impossível sem um genuíno partilhar daquilo que apenas o próprio concernido tem acesso. Não seria razoável esperar um entendimento se o indivíduo que quer ser entendido não se expressa de uma maneira coerente com a sua própria subjetividade.

3.2 A MACROESFERA HUMANA E SEUS CONCERNENTES BIOTECNOLÓGICOS

Essa dimensão também é basilar na construção intersubjetiva da finalidade do projeto habermasiano, que é o entendimento como pretensão de uma universal – apesar de fraca e sempre atualizável – normatividade moral – sobre questões de justiça e não atitudes particulares – a partir de uma ética construída discursivamente, entre sujeitos iguais e livres para expressar as suas posições e tomar parte nos assuntos que lhes concernem. Na visão de Habermas, não haveria ninguém mais apropriado do que os próprios envolvidos e interessados pela resolução da questão problemática em discussão para dar validade a ela, a partir do consenso que é fruto de um comum acordo entre todos.

Tais questões são de mais razoável e simples resolução comunicativa quando dizem respeito a problemas típicos do âmbito humano que, em pensamento adequado à contemporaneidade, tendo em vista a crescente complexificação das relações, Karl-Otto Apel (1922 – 2017) nomearia como microesfera (APEL, 1994, p. 72). Em escopos desse tipo, mais limitados, que dizem respeito principalmente à família e vizinhança dos envolvidos em uma situação hipotética, deve ser logicamente mais possível articular apropriadamente as derivações provenientes dos princípios “D” e “U” erguidos por Habermas, bem como garantir que todos os participantes do discurso respeitem as devidas pretensões de validade, assim como também proporcionem um mesmo lugar de fala a todos aqueles interessados. Afinal, na medida em que convivem de uma maneira mais próxima culturalmente, fica mais evidente o pressuposto de que todos devem ter direito a imputações – bem como dever de responder às de outrem – e, assim, levam suas vidas autonomamente com expectativa das mesmas condições de solidariedade e respeito (HABERMAS, 2010, p. 110).

Um exemplo, porém, de uma possível crítica à transferência de uma moral pautada em um sistema de convivência da microesfera para um além, mais abrangente, nos é fornecido pelo próprio Habermas quando se refere às ideias da filosofia moral escocesa.

Entende por moral aquilo que promove a coerência solidária de uma comunidade [...] Tomadas de posição morais expressam sentimentos de aprovação e desaprovação. [...] Concordância no julgamento moral de um caráter implica, portanto, uma convergência de sentimentos. [...] Atitudes sentimentais formam a base a partir da qual pode se desenvolver a força de integração social da confiança recíproca. É claro que essas razões pragmáticas para tomadas de posição e ações morais só são convincentes enquanto se tem em mente as relações interpessoais de pequenas comunidades solidárias, como as baseadas em laços familiares e relações de vizinhança. (HABERMAS, 2018, p. 50 e 51)

Quando falamos na atual comunidade moral da espécie humana não mais fazemos referência a algo que pode, em toda e qualquer situação, se limitar a pequenas instâncias. Devido aos avanços tecnológicos, principalmente no que tange a globalização, toda sociedade e seus indivíduos se encontram virtualmente conectados aos demais que se encontram em maior, ou menor grau ao seu redor,

relativizando os limites de concernimento anteriormente impostos pelo distanciamento físico. Agora, parece que efetivamente devemos ter em vista a possibilidade de lidar – enquanto envolvidos e interessados – por exemplo, com uma ação praticada nos Estados Unidos da América, sob influência de algo discutido na Alemanha por causa de um movimento social crescente na China, mas que por sua vez é originalmente proveniente da Rússia e, agora, teve suas repercussões agravadas no Brasil, que reconheceu grande força no gesto americano. Não mais parece absurdo pensar que algo assim possa acontecer. Na contemporaneidade, cada vez mais, diversas questões parecem dizer respeito à macroesfera (APEL, 1994, p. 72 e 73).

A dimensão, eticamente relevante, deste fenômeno se torna ainda mais nítida se tomarmos em consideração o risco procedural, ou seja, a ameaça que paira sobre a vida humana. [...] pela invenção da bomba atômica [...] o risco destruidor das ações bélicas não se restringe mais à micro ou mesoesfera de possíveis consequências, mas ameaça a existência da humanidade no seu todo. O mesmo se dá hoje em dia com os efeitos principais e colaterais da técnica industrial. Isso se tornou gritantemente claro nos últimos anos com a descoberta da progressiva poluição ambiental. (APEL, 1994, p. 73 e 74)

Desse modo, fica mais evidente como são diversas as questões que, na contemporaneidade, vêm à tona enquanto concernentes a toda a humanidade. No que diz respeito aos problemas derivados dos avanços biotecnológicos, eles ainda nos são, em grande parte, hipotéticos. Desta maneira, o nosso foco aqui não se trata de trazer resoluções determinadas para tais problemáticas, até mesmo porque não sabemos exatamente quais das que podemos supor realmente se concretizarão e de que maneira precisa isto se dará. Temos mais, como interesse, alertar para a possibilidade de que sejam elementos de riscos para um possível comprometimento do modo como conhecemos e lidamos com a nossa macroesfera humana atualmente

O que Habermas desenvolve em sua obra “O futuro da natureza humana” e que aqui deve ser o principal objeto do nosso estudo, é uma linha de raciocínio construída a partir do reconhecimento da razoável possibilidade de que as manipulações genéticas que talvez sejam realizadas, em um futuro próximo, mediante a intencionalidade particular de pais sobre seus filhos ainda no estágio embrionário de desenvolvimento biológico, possam se enquadrar como uma dessas questões, que erguem certos problemas representativos de riscos para todas as esferas humanas.

A ocupação prévia de Habermas sobre este assunto se refere à:

Perspectiva de um presente vindouro, a partir do qual um dia possivelmente lançaremos um olhar retrospectivo às práticas, hoje contestadas, considerando-as como precursoras de uma eugenia liberal, regulada pela oferta e pela procura. (HABERMAS, 2010, p. 2)

No entanto, também nos deve ser claro que tal enquadramento da contestação habermasiana a essas práticas, as quais abordaremos detalhadamente, não é idêntico ao feito por Apel, não tendo as mesmas razões causais que foram apresentadas anteriormente, ou seja, não diz, de maneira nenhuma, respeito a uma possível extinção da vida humana. Ao contrário, muitas das intervenções biotecnológicas, como bem argumentam outros filósofos contemporâneos, poderiam até mesmo melhorar as condições da saúde humana para um ainda maior prolongamento da vida dos indivíduos da nossa espécie, além de um aprimoramento das condições físicas para o bem-estar (HABERMAS, 2010, p. 64).

O que Habermas não compreende como razoável, e procura investigar criticamente, são os pensamentos segundo os quais tais intervenções genéticas sobre a espécie humana – diretamente ligadas a uma seleção de como deverão se desenvolver as condições corpóreas das vidas de uns ou outros, dentre todos os membros de uma mesma comunidade globalizada – possam se dar sem quaisquer consequências problemáticas com as quais ainda não lidamos. Essas, por sua vez, dizem respeito ao fato de que a compreensão do código genético humano tem em vista possíveis modificações em sua composição e, assim, pode nos tornar mais clara “uma condição natural de nossa autocompreensão normativa, [...] até agora não tematizada, mas que, nesse momento, revela-se essencial.” (HABERMAS, 2010, p. 18).

Quando passamos a nos questionar – seguindo a linha de raciocínio do nosso filósofo – que condição seria essa, sobre a qual ele fala, é que os problemas que reconhecemos como aqueles que devem ser abordados aqui se tornam identificáveis. Agora, passamos a nos questionar, em uma reflexão relativamente conservadora, no sentido de resgatar algum elemento da normatividade moral clássica e moderna para um contexto contemporâneo, se há alguma situação atual em que a humanidade pudesse se encontrar na qual fosse necessária uma determinação mais precisa do que seria um modo correto de levar a vida. Isso, ao menos, no que diz respeito a determinadas áreas da sua existência, como podem ser as exemplificadas por Apel,

mas também o destacado por Habermas em sua obra. Em nossa investigação, o escopo que nos interessa é o que procura investigar preventivamente o que engloba as possíveis futuras intervenções biotecnológicas, possibilitadas pelos recentes avanços em pesquisa com embriões e no diagnóstico genético pré-implantação (DGPI), bem como suas consequências – para as quais Habermas parece desejar nos alertar – vinculando-se à metáfora da “criação de humanos” (Ibid. P. 2).

Devemos esclarecer, então, em que consistem precisamente esses recentes avanços da biotecnologia para que possamos melhor utilizar os seus conceitos em nosso aprofundamento teórico.

O primeiro ato legislativo a respeito da pesquisa com embriões foi aprovado no Reino Unido, em 1990, como fruto de anos de debates, sendo denominado “*A human fertilisation and embryology act*” e liberando a manipulação experimental de embriões *in vitro* em um prazo de até 14 dias após as suas fertilizações. Nesse período, a forma orgânica até então estruturada passou a ser denominada de “pré-embrião”, sendo tida como “uma ‘massa de células gerada pelo ovo fertilizado’; apenas após 14 dias ‘pode-se dizer que começou o desenvolvimento embrionário individual’” (McLaren apud. Mulkay apud. Cesarino, 2007, p. 352), dando um caráter de reforma conceitual ao resultado dos anos de debate necessários para a elaboração de tal resolução legal (CESARINO, 2007, p. 355).

Anteriormente, e ainda hoje, muitos daqueles que são opositores à aprovação de tal ato legislativo, em liberação à pesquisa com embriões, realizam uma defesa em prol da concepção dos mesmos enquanto sendo, ontologicamente, “crianças não-nascidas” (CESARINO, 2007, p. 351). Isso os enquadraria mais diretamente aos mesmos direitos à dignidade já bem determinados a todos os demais seres humanos já nascidos e inseridos em uma comunidade de livres agentes comunicativos que têm o dever de zelar por uma conservação da simetria entre relações. Desse modo, uma criança, por exemplo, não poderia ter a composição do ambiente físico, que é o corpo biológico onde se dará a sua história de vida, comprometida por dependência das decisões de terceiros (HABERMAS, 2010, p. 20, 47, 86).

Algo relevante a se apontar é que, inicialmente, pode existir uma tendência a se pensar, em termos biotecnológicos, que a manipulação genética consiste apenas em alterar os genes específicos já estabelecidos natural e anteriormente no embrião em questão. Porém, esse não é bem o caso. Essa é uma das possíveis formas de manipulação genética, mas toda e qualquer manipulação do embrião em prol da

pesquisa investigativa da sua composição genética já pode ser enquadrada nesse escopo, não havendo necessidade de uma direta intervenção humana na sua configuração. Tomar conhecimento da composição genética presente no organismo em questão e procurar decifrá-la em prol da possibilidade de prever como se desenvolverão determinadas características do futuro indivíduo para que seja possível decidir se aquele é um embrião desejado, ou não, mediante diversos critérios arbitrários possíveis de serem levados em conta, já parece ser uma forma de manipular a genética daqueles indivíduos que passarão a constituir parte da espécie humana.

Assim, mediante grande aumento das possibilidades de pesquisa com embriões, por legalização iniciada no Reino Unido, mas já estendida a diversas nações, como a Alemanha, os Estados Unidos da América e, também, o próprio Brasil, a questão que se ergue é qual o principal fim estabelecido com a realização de tais pesquisas. Atualmente, pode se tratar de uma maior medida paliativa visando garantir o direito ao planejamento familiar a todos os indivíduos, por exemplo, em combate à infertilidade, esterilidade, ou inviabilização mediante orientação sexual. Isso se dá graças o desenvolvimento de técnicas de reprodução humana assistida, dentre as quais as principais são a inseminação artificial e a fertilização *in vitro* (FIV) (CARDIN e GUERRA, 2019, p. 63). Essa última é o elemento sobre o qual concentramos maior interesse, por se tratar de um contexto no qual o embrião não é apenas concebido por inseminação artificial dos gametas masculino e feminino, mas também é manipulado *ex útero* (CESARINO, 2007, p. 350), para só depois ser implantado no ambiente uterino tendo, antes, também deixado disponível o acesso às suas células-tronco totipotentes para experimentações, dando margem à expectativa do domínio de uma série de novas técnicas terapêuticas, como o potencial da produção artificial de órgãos biologicamente adaptados ao indivíduo a ser tratado (HABERMAS, 2010, p. 23), caso possua composição genética semelhante à do embrião, a ser utilizado como meio para tanto.

Um procedimento especialmente utilizado para garantir o sucesso da FIV mediante compatibilidade do embrião com a genética materna e, também, por meio da prevenção de possíveis desenvolvimentos de doenças congênitas previamente identificadas é, justamente, o DGPI (CARDIN e GUERRA, 2019, p. 60 – 62). Se trata, resumida e pragmaticamente, da análise do quão viável será o desenrolar normal da vida do embrião em questão a ser implantado, se ele tem a devida constituição para

se desenvolver biologicamente de maneira saudável, ou mesmo, de acordo com as compatibilidades desejadas pelos futuros pais.

Derivadas desses avanços biotecnológicos, erguem-se uma série de problemáticas ressaltadas a partir da tomada de conhecimento das diversas possíveis razões colocadas por detrás de tais procedimentos para justificá-los de um modo ou de outro. São sobre essas problemáticas que passa a ser delineada uma intencional “criação de humanos”, que pode ser caracterizada como prática eugênica, de seleção dos constituintes da nossa espécie, que Habermas se debruça ao procurar investigar o futuro do que procura compreender enquanto natureza do ser humano. Em sua visão, elas concernem à macroesfera da comunidade de agentes comunicativos e são, exatamente, as razões apresentadas por ele para tal perspectiva tendo em vista as questões polêmicas derivantes, bem como uma série de delineamentos das suas consequências e diversas propostas de soluções, sobre o que temos a pretensão de nos aprofundar da maneira mais razoável quanto nos for possível.

Um primeiro problema que podemos apresentar como carente de esclarecimento é o caso de se é, ou não, ético produzir embriões unicamente com a finalidade de pesquisa, mesmo que sejam apenas investigados até os seus 14 dias de existência, como podem determinar regulamentações estatais (CESARINO, 2007, p. 347). Além disso, há o caso de qual deve ser o *status* normativo dos embriões que já não foram concebidos para fins de pesquisa (HABERMAS, 2010, p. 24), mas em prol da garantia do direito ao livre planejamento familiar a todos (CARDIN e GUERRA, p. 63), atendendo àqueles naturalmente impossibilitados por quaisquer razões fisiológicas. Porém, por uma ou outra razão qualquer, dentre esses embriões, um ou mais podem não ser necessários aos requerentes das suas concepções e, assim, ficar como excedentes na clínica médica. Nesses casos, também se coloca a questão de se é, ou não, justo que sejam utilizados para fins de pesquisa, já que não serão necessários à satisfação dos direitos e desejos da família interessada.

A pesquisa com embriões, assim como o DGPI, deu margem à possibilidade de prevenção das mais diversas doenças congênitas. Dessa maneira, é um problema saber até que ponto é justificável, partindo de tais pesquisas e diagnósticos, permitir que futuros pais optem por apenas terem filhos cada vez mais saudáveis. Da mesma maneira, a razoabilidade das justificativas para tanto se estendendo radicalmente a todos os casos de cura possíveis, ou se restringindo a apenas alguns, também é criticável (HABERMAS, 2010, p. 26). Também parece ser necessário, assim,

determinar onde se situa, precisamente, o que aparenta ser, nesse estado de hipótese, uma demasiadamente fluida e tênue linha entre intervenções terapêuticas e práticas eugênicas, em prol de uma forma de aprimoramento do ser humano, mesmo que por via negativa e não positiva (caminhos metodológicos associados a práticas eugênicas, que também serão discutidos em seus pormenores mais à frente em nosso trabalho).

Além disso, há uma diferença considerável entre outras formas culturais de aprimoramento da condição de vida humana e o método aqui levantado como consequência dos avanços biotecnológicos. A possibilidade de que os pais de uma criança o matriculem em uma boa instituição de ensino para que adquira uma boa capacitação intelectual com a finalidade de que possa se tornar o melhor profissional que puder, seja em qual área for, pode ser uma forma de aprimoramento da condição humana (HABERMAS, 2010, p. 68 e 69). Isso, porém, em comparação ao que experienciávamos em situações mais primitivas da nossa organização social. No entanto, sob nosso atual contexto, é certo que existem diferenças entre esse tipo de aprimoramento e o que estamos abordando criticamente, o que passa a se tornar salutar é o esclarecimento de quais seriam essas.

É duvidosa a suposição de que os indivíduos teriam a capacidade de, no lugar de terceiros, exercendo as suas autonomias sobre a vida de outrem, distinguir correta ou, ao menos, coerentemente “o que é digno ou não de viver” (RAU, apud. HABERMAS, 2010, p. 27). Com isso, se faz presente o questionamento de quais critérios seriam adotados para evitar a realização da conservadora visão de que quem começa a praticar esse tipo de decisão “perde o freio” (ibid.) no que pode ser chamado de um “efeito bola-de-neve” (ibid.). Nessa pressuposição também está imbuída uma outra questão sobre a qual devemos nos debruçar que é, epistemologicamente, a capacidade do finito espírito humano prever, ou não, todos os possíveis efeitos das suas decisões sobre a vida de outrem (HABERMAS, 2010, p. 121), sejam a partir de mais simples manipulações embrionárias, já realizadas na nossa atualidade, como também das mais complexas que ainda pertencem mais ao campo da teoria do que da efetividade.

Outra temática polêmica e relevante à nossa pesquisa é a dos meios éticos viáveis a partir dos quais, uma vez estabelecidos como efetivamente possíveis e realizáveis, as mais diversas técnicas da engenharia genética serão, ou não, disponibilizadas à população (HABERMAS, 2010, p. 30 e 31). A princípio, parece

haver duas alternativas: livre-comércio ou controle estatal. Cada uma delas traz consigo as suas próprias peculiaridades a serem, também, discutidas.

O modo como podemos conceber a justiça nessa distribuição do acesso às manipulações de embriões pode determinar uma série de outros efeitos nos âmbitos objetivos, subjetivos e intersubjetivos da comunidade de agentes falantes na qual nos inserimos. Na realidade, essa é a nossa principal preocupação ao expor tais problemáticas: se estamos, ou sequer podemos estar, razoavelmente preparados para lidar e arcar com as devidas responsabilidades e, assim, prestar contas sobre o modo como as possíveis resoluções, mais conservadoras ou liberais (se é que esta dicotomia polarizada é sustentável em um exame rigoroso) repercutiriam em radicais mudanças nas condições socioculturais das estruturas humanas pautadas em tradicionalmente construídos paradigmas. Segundo uma visão habermasiana, podemos compreender o principal alvo de tais mudanças como sendo o ambiente necessário ao plausível agir da razão comunicativa (HABERMAS, 2010, p. 71 – 73).

No entanto, antes de nos aprofundarmos na específica visão habermasiana acerca da sua perspectiva no que diz respeito a como tais avanços técnico-científicos repercutiriam na vida humana como um todo, nos parece necessário que nos detenhamos em investigar, mais detalhadamente, o pano de fundo biotecnológico e a estruturação das suas questões de uma maneira mais pormenorizada, que já é pressuposta e referenciada pelo nosso autor nas suas pretensões de resolução apresentadas para uma possível situação vindoura, sobre a qual procura nos alertar em “O futuro da natureza humana”.

3.3 OS PROBLEMAS BIOTECNOLÓGICOS

Esse debate, assim como muitos outros enfrentados pelo ser humano, no seu convívio com outros, se divide majoritariamente na oposição que se apresenta entre dois grupos, aquele dos que podem ser denominados como transhumanistas, ou bioliberais, e o dos outros que podemos nos referir enquanto bioconservadores.

O transhumanismo:

Defende que <uma> atual natureza humana não pode ser provada através do uso de ciência aplicada e outros métodos racionais, que podem tornar possível o aumento da *health-span* <ou qualidade de vida> humana, estendida às nossas capacidades intelectuais e físicas, e nos dar um maior controle sobre nossos próprios estados mentais e humores. (BOSTROM, in. KUHSE et al. 2016, p. 208, tradução nossa)

Por outro lado, o bioconservadorismo:

Argumenta contra o uso de tecnologia para modificar a natureza humana. [...] Um dos concernimentos centrais dos bioconservadores é que tecnologias de aprimoramento humano possam ser “desumanizadoras”. [...] A aflição [...] é que essas tecnologias possam minar nossa dignidade humana ou inadvertidamente erodir algo que é profundamente valioso sobre ser humano mas que é difícil de colocar em palavras ou fatores em uma análise de custo-benefício. (Ibid.)

De antemão, é possível adiantarmos a percepção de que, em certas interpretações, o pensamento habermasiano se situa mais próximo do bioconservadorismo. O que se pretende realizar na continuação deste capítulo é tornar um pouco mais evidente ambos os lados do debate biotecnológico, de uma maneira suficientemente aprofundada para os propósitos que, aqui, nos parecem necessários. Uma das razões pelas quais verificamos tal necessidade é o fato de que o próprio Habermas, em “O futuro da natureza humana”, também dialoga com os dois lados do discurso e fica evidente que se debruçou em largas investigações a respeito das temáticas existentes. Não parece razoável, pelas próprias pretensões da ética discursiva, que guiam a produção do pensador alemão e, também, do nosso trabalho, que se pretenda uma verdade última na exposição das investigações realizadas para a construção do pensamento que aqui pretendemos esclarecer sem, antes, garantirmos que estamos, de fato, expondo algo que esteja em uma consonância com o que há no mundo enquanto verificável por outros agentes comunicativos, afinal, “A verdade de um enunciado significa que um estado de coisas que se afirmou existe como algo no mundo objetivo.” (HABERMAS, 2012, p. 105).

a) A produção de embriões exclusivamente para fins de pesquisa

A pesquisa com embriões parece ser extremamente vantajosa e produtiva no que diz respeito à possibilidade de compreensão da constituição genética humana e o modo como ela pode ser responsável por determinadas características corporais das quais alguns de nós, humanos, somos dotados. A maioria das pessoas possuem dotes físicos dentro de uma norma já compreendida como recorrente, enquanto uma minoria os tem de uma maneira que foge ao normal percebido por nós, em nossas vidas, ao longo do tempo. Podemos chamar essas anormalidades de patologias, pois este termo designa “O que representa doença ou manifestação de doença.” (ABBAGNANO, 2007, p. 745). Mais adiante, nos debruçaremos sobre algumas das investigações realizadas acerca de quais são algumas delas e como foram investigados os possíveis tratamentos de tais manifestações fisiológicas não normais, provenientes de uma ou outra situação congênita na qual o indivíduo em desenvolvimento se encontre. Do mesmo modo também queremos esclarecer o que é possível de se realizar em termos biológicos, e o que pretende ser ético em tais ações humanas.

Porém, as questões que dizem respeito a tais patologias, que são, ou deveriam ser, as maiores preocupações dos engenheiros genéticos no que diz respeito ao *télos* das suas pesquisas, na medida em que constituem “os objetivos terapêuticos, nos quais [...] todas as intervenções da técnica genética deveriam se pautar, impõem limites estreitos a toda interferência” (HABERMAS, 2010, p. 2), necessitam de um aparato através do qual possam ser resolvidas. Ou seja, precisam de indivíduos saudáveis e, ou, doentes sobre os quais possamos nos debruçar para que os manipulemos em comparação e seja possível chegar a alguma possibilidade de solução para o problema encontrado em um outro ser já desenvolvido biologicamente, ou, em potencial já inscrito congenitamente no material genético de um indivíduo investigado.

Um questionamento erguido por Habermas, tendo em vista tais preocupações, é o seguinte:

Podemos dispor livremente da vida humana para fins de seleção? Uma questão semelhante se faz quanto ao aspecto do “consumo” de embriões (inclusive a partir das próprias células somáticas) para suprir a vaga esperança de um dia poder-se

<por exemplo> produzir e enxertar tecidos transplantáveis, sem ter de enfrentar o problema de transpor as barreiras da rejeição a células estranhas. (HABERMAS, 2010, p. 29)

No entanto, antes de tratar especificamente do consumo de tais embriões, que se caracteriza mais como uma face do seu destino, nos parece relevante abordar a questão da ética entorno das suas origens. Sob quais situações é ético promover a existência de um embrião. Além disso, é necessário que olhemos para as diferentes definições do que se enquadra, propriamente, como sendo um embrião, pois só assim poderemos compreender melhor cada um dos argumentos, independentemente do posicionamento que assumam.

Primeiramente, vamos tratar da perspectiva alinhada a uma visão mais tradicional, a partir da qual o embrião pode e deve ser caracterizado como tal desde o primeiro momento em que ocorre a fecundação, seja por quais meios forem, *in útero* ou *ex útero*. Os gametas já unidos são vistos no zigoto, desde o princípio, como representativos da “pessoa humana <que> no embrião é uma potencialidade e não uma probabilidade” (AZEVEDO, apud. LUNA, 2009, p. 317) e, por isso, pode ser entendida como semelhante – metaforicamente – a uma força que já existe em uma energia potencial presente, por exemplo, quando levantamos um objeto sobre o ar. Basta apenas que deixemos de interferir em seu estado natural para que a energia potencial se torne cinética em um movimento efetivo.

Um posicionamento assim parece nos indicar algo no sentido de que seria do mesmo modo com a nossa fisiologia, que a futura pessoa humana, ainda não desenvolvida, é sempre portadora de um direito à dignidade. Isso pois tal pessoa já estaria contida em um zigoto a partir do primeiro momento de sua existência, resultante de uma bem sucedida fertilização do óvulo, seja natural ou artificialmente. Se a pessoa já está presente, mesmo que como potencial, desde o princípio, antes de qualquer avanço de organização biológica do zigoto, pode ser razoável atribuir o mesmo princípio de resoluções morais utilizado para pessoas já desenvolvidas àquelas em desenvolvimento, de modo que “ ‘o limite da pesquisa em seres humanos seja a dignidade humana’, o uso de embriões humanos em experimentação seria ‘um meio sem fins que o justifiquem’. Defende que o ‘respeito à vida humana deve ser absoluto’ ” (LUNA, 2009, p. 317).

A própria embriogênese pode ser definida como “a formação de um embrião de um zigoto, e o subsequente processo de morfogênese e diferenciação, levando à

formação de um organismo completamente desenvolvido.” (FORGACS e NEWMAN, 2005, p. 278, tradução nossa). Se a realização de um organismo completo está pressuposta na origem do embrião e a origem do embrião depende de bem sucedidos processos biológicos ocorridos entre o primeiro e o décimo quarto dia de existência do que pode ser chamado, por alguns, de pré-embrião, não parece razoável, nessa linha de raciocínio, pensar a interferência, intencional e artificial, no desenvolvimento do zigoto como algo diferente de uma intromissão, também, na própria formação de um organismo completo que será uma futura pessoa humana.

Uma posição contrária à noção segundo a qual o embrião já seria originado, em potencial – junto ao ser humano – desde o exato momento da fecundação do óvulo é que essa, necessariamente, deveria ocorrer por meio do gameta masculino, do espermatozoide, o que não é o caso na:

Mais revolucionária opção <que> seria a criação de embriões especificamente para o propósito de isolar células-tronco por ‘transferência nuclear’ (‘clonagem terapêutica’). Essa opção é supostamente o melhor uso médico da tecnologia de hES <*human Embryonic Stem cells* ou células-tronco embrionárias humanas> já que o DNA nuclear das células é derivado de uma célula somática de um paciente a receber o transplante, reduzindo as chances de rejeição tecidual. (MUMMERY e WERT, 2003, p. 673, tradução nossa)

Assim, conceitualmente, não se trataria de um procedimento originador de um embrião, efetivamente, pois o óvulo não teria sido fecundado por um espermatozoide, mas desenvolvido limitadamente, até o estágio desejado de maturação²¹, mediante o recebimento do genoma do núcleo de uma célula doadora. Se trata de um argumento com caráter semelhante ao utilizado na legislação britânica em prol da liberação das pesquisas embrionárias, ou seja, de relativização do que se considera como sendo um embrião, de modo que há uma ausência ao debate em questão, de se é ético, ou não, o uso exclusivo de embriões originados artificialmente para pesquisas científicas.

Independentemente de o embrião, ou, a massa de células produzida artificialmente vir a ser uma pessoa efetiva, ou não, a sua utilização veicula um tipo de controle intencional da qualidade da vida humana que a condiciona como

²¹ “A criopreservação de embriões se faz no estágio anterior de mórula, portanto, apenas após o descongelamento e o cultivo haverá formação de blastocistos para deles se extraírem as células-tronco.” LUNA, 2009, p. 318.

instrumento, ferramenta que funciona como meio para a conquista particular de fins estabelecidos por terceiros, em suas próprias orientações por valores (HABERMAS, 2010, p. 43). Pressupondo que ali existiria uma vida humana em potencial, merecedora de dignidade, como defendem os bioconservadores, tais ações poderiam provocar graves repercussões no modo como essa futura pessoa se compreenderia enquanto indivíduo inserido em meio a outros, condição possível de se erguer como necessária ao ser humano²² e, portanto, quaisquer modificações em um único indivíduo podem acarretar problemas para todos, politicamente. Afinal, “o fato de que tem existido uma estável natureza humana através da história humana teve consequências políticas muito grandes” (FUKUYAMA, 2002, p. 13, tradução nossa).

b) O destino de embriões excedentes em clínicas de reprodução assistida

Também há problemáticas em torno da questão dos embriões que não necessariamente tiveram sua origem relacionada ao desejo de pesquisa, mas que, como já expusemos anteriormente, por uma razão qualquer, não foram necessários aos requerentes das suas fecundações e, após isso, ficaram em criopreservação^{23 24} como excedentes nas clínicas de fertilização.

Alguns dos possíveis argumentos dizem respeito, por exemplo, à ideia próxima de um tipo de utilitarismo, segundo o qual se tais embriões já não iriam nascer sob condições naturais e, também, não serão requisitados por aqueles que foram responsáveis pelas solicitações das suas fecundações, seria melhor que tivessem o

²² Habermas (2018, p. 95) afirma que é fato que as pessoas só se individualizam pela socialização e, por isso, uma consideração moral deve valer tanto para indivíduos quanto para membros da comunidade, vinculando justiça e solidariedade e estimulando o tratamento igual de desiguais, pessoas individualizadas, pela consciência de pertencimento comum a uma mesma condição, porém, o questionamento que nos fica é qual condição seria essa e parte da nossa investigação a respeito da natureza humana pretende trazer algumas reflexões pertinentes a respeito disso, na filosofia habermasiana.

²³ “Na rotina das clínicas de fertilização, a criopreservação de embriões se faz no estágio anterior de mórula, portanto, apenas após o descongelamento e o cultivo haverá formação de blastocistos para deles se extraírem as células-tronco.” LUNA, 2009, p. 318.

²⁴ “Criobiologia é o ramo da biologia que estuda os efeitos de baixas temperaturas em células, tecidos e organismos vivos. Na prática, a criobiologia estuda compostos ou sistemas biológicos submetidos a temperaturas inferiores às fisiológicas para cada organismo. Com o resultado dos conhecimentos da criobiologia, desenvolveu-se a criopreservação, tecnologia por meio da qual células, tecidos ou embriões são preservados a temperaturas abaixo do ponto de congelação da água, tendo como premissa a preservação da composição e da viabilidade das células por tempo indefinido.” PEGG, apud. GUERRA e SILVA, 2011, p. 371.

destino de serem utilizados em prol de algo justificável, como uma possível redução do sofrimento de outros indivíduos beneficiados pela pesquisa que seria realizada²⁵.

“Se embriões podem ser usados para pesquisa sobre a causa ou tratamento de infertilidade, então é inconsistente rejeitar pesquisa sobre o possível tratamento de sérias doenças invalidadoras como não sendo suficientemente importante.” (MUMMERY e WERT, 2003, p. 675, tradução nossa). Observa-se que há um forte argumento quando se coloca a pesquisa com embriões frente à possibilidade de aprimoramento da qualidade de vida de indivíduos acometidos por graves comorbidades congênitas e, também, no que diz respeito à possibilidade de garantir que pessoas inférteis, ou estéreis, tenham, assim como as demais, o direito ao seu próprio e livre planejamento familiar.

Argumentos utilizados por bioconservadores contra essa direta justificativa daqueles que são a favor das pesquisas com embriões, ao menos nos casos que dizem respeito ao aprimoramento da qualidade de vida do ser humano, são identificáveis como três (MUMMERY e WERT, 2003, p. 675).

O primeiro deles é o da proporcionalidade, segundo o qual muito mais embriões seriam gastos em investigações e, conseqüentemente, impedidos de se tornarem pessoas vivas, efetivamente, frente ao número de embriões que seriam, de fato, implantados e originariam vidas humanas realizadas. Seria uma medida desproporcional, o número de embriões enquanto recursos necessários para as pesquisas, quando comparado ao número de pessoas que seriam, de fato, beneficiadas (Ibid.).

O segundo argumento é o “*slippery slope*”, ou em uma tradução literal, da “encosta escorregadia”, segundo o qual uma vez que as pesquisas com embriões começassem a se aprofundar e os seus usos de células tronco para combater esses primeiros problemas justificáveis, de fato se efetivassem, seriam abertas as portas para a conseqüente expansão das áreas de utilização dos resultados das pesquisas, como em terapias sobre o código genético, manipulando-o diretamente. No entanto, o advento de uma prática como imediatamente conseqüente da outra se se trata de

²⁵ “Esses embriões que jamais serão utilizados para gerar um indivíduo poderão ser utilizados em pesquisa e com isso beneficiar uma quantidade imensa de doentes, é o que defende a corrente utilitarista da Bioética. [...] A corrente utilitarista tem como ideia central que a moralidade tem sua origem na obtenção máxima de felicidade e mínima de sofrimento.” GOMES, 2007, p. 79 e 84.

uma pressuposição que pode ser vista pelos bioliberais como arbitrária e sem justificativa real bem fundamentada (Ibid.).

O terceiro e último ponto, por fim, se trata do subsidiário, através do qual bioconservadores apontam que outras pesquisas podem ser realizadas, por outros meios, para combater os mesmos problemas, não necessariamente sendo necessário envolver o comprometimento por instrumentalização da possibilidade de existências futura dos embriões excedentes. Exemplos dessas pesquisas são o xenotransplante, o uso de células germinativas embrionárias humanas e, por fim, de células-tronco de adultos (Ibid.).

Essa última possibilidade pode ser encarada como possivelmente trazendo grandes benefícios no que diz respeito ao que aprofundaremos mais adiante acerca da perspectiva habermasiana que valoriza como razoável um necessário zelo pelo consentimento de todas as partes envolvidas em qualquer processo social, antes do mesmo ser efetivado²⁶.

c) As doenças evitáveis pelo DGPI

Como abordamos em momentos passados da nossa exposição, a possibilidade de evitar o nascimento de pessoas acometidas por determinadas doenças é um dos principais fatores justificantes de toda a pesquisa com embriões, bem como dos trabalhos em prol de diagnósticos sobre as constituições genéticas de embriões fecundados artificialmente, *in vitro*, antes das suas respectivas implantações nos úteros maternos. Nos parece razoável, então, expormos quais são algumas dessas doenças que podem ser identificadas anteriormente à implantação do embrião, para que um indivíduo não venha a nascer com alguma incapacitação não desejada.

A primeira que podemos citar, que é a mais recorrente distrofia muscular em indivíduos do sexo masculino, nos quais também é mais comum observar o seu acometimento específico, é a síndrome de Duchenne (distrofia muscular de Duchenne, ou, DMD) (BARBOSA, et al., 2017, p. 489). Essa síndrome, ligada ao cromossomo X, é um tipo de distrofia muscular progressiva (DMP) e pode levar pessoas à morte em idades prematuras, ainda na infância, e possui variações com diversos graus de

²⁶ Em “A inclusão do outro” (2018, p. 87) Habermas torna evidente o modo como “Validez” diz respeito a normas que encontram o consentimento de todos os concernidos, em discursos práticos onde os mesmos examinam se as normas erguidas para a prática em questão correspondem ao interesse de todos os envolvidos e interessados.

severidade e acometimento. A sua forma mais grave é a distrofia muscular de Becker (DMB). Além disso, também há a chamada distrofia muscular do tipo cinturas (DMC) que acomete não só o sexo masculino, mas também o feminino. Essas duas últimas possuem um agravamento mais vagaroso do que o verificado em casos de DMD (CAROMANO, 1999, p. 211).

Intuitivamente, é possível perceber que o DGPI pode ajudar, no caso de mulheres assintomáticas (como é o caso da maioria dentre as acometidas), portadoras da mutação no gene responsável pela DMD, a que, antes de terem um filho, seja de qual sexo for, isentem-se do risco de transmitir adiante o gene mutante, evitando o risco de que, caso seja um bebê do sexo masculino, ele nasça com a distrofia, ou, se for um do sexo feminino, ela transmita ao seu filho, ou, mais improvavelmente, mas de maneira alguma impossível, também nasça com a distrofia (BARBOSA, et al., 2017, p. 490).

Outra doença que pode ser tratada com auxílio do DGPI é a talassemia maior. Ela resulta, de maneira resumida, na necessidade de regulares transfusões sanguíneas, desde os primeiros anos de vida, pelo acometimento do indivíduo com uma grave anemia (FERNANDES, 2010, p. 7). Sem cura conhecida mediante os recursos disponíveis atualmente, o melhor destino que um portador dessa doença determinada geneticamente pode razoavelmente esperar é de, mediante a transfusão regular de sangue e uso de medicação apropriada, se viva até por volta dos 40 anos de idade (CANÇADO, 2008, p. 434).

A maneira pela qual o DGPI pode auxiliar no tratamento de tal doença é de modo que, após já nascido o indivíduo doente, os pais teriam a possibilidade de realizar uma série de FIVs, em busca de um zigoto saudável e de material genético compatível com o do futuro irmão, ou irmã, já nascido. Isso para que, após nascido, esse indivíduo saudável pudesse doar a sua própria medula óssea ao doente e, assim, possibilitar um tratamento de uma doença que, antes, seria irreversível e, em certa medida, fatal (CARDIN e GUERRA, 2019, p. 67).

Com essa possibilidade de utilização do DGPI se tem, claramente, em vista o nascimento do que pode ser considerada, por alguns, como uma nova categoria de ser humano recém-nascido: o bebê medicamento. Essa denominação surgiu após o primeiro advento, ocorrido na França, de um bebê nascido exatamente segundo os parâmetros acima descritos, com a finalidade de possibilitar o tratamento de outra criança doente já nascida (CARDIN e GUERRA, 2019, p. 68).

Assim, o que uma visão mais bioconservadora nos permitiria concluir é que não se trata de um bebê que é por si, mas de um bebê que existe mediante a primeira finalidade de ser medicamento para outrem. Isso pode ser considerado uma forma de instrumentalização da vida humana. Essa mesma prática, hoje, já ocorreu no Brasil e ainda ocorre em países como os Estados Unidos da América, Bélgica e Espanha (Ibid.).

Por fim, outras doenças recorrentes que podemos citar como já indicadas para prevenção por meio do DGPI são as aneuploidias, caracterizadas pelo acréscimo ou decréscimo de um cromossomo, nos quais a gestação pode proceder de maneira normal, porém, o desenvolvimento pleno do indivíduo gerado estará comprometido por anormalidades. Os casos mais comuns são os da trissomia do cromossomo 21, a chamada síndrome de Down e a trissomia do cromossomo 18, síndrome de Edwards (COSTA e MENDES, 2013, p. 375).

A síndrome de Down é uma das causas mais frequentes de deficiência mental e, nas primeiras observações da síndrome, todos os indivíduos acometidos eram compreendidos, necessariamente, como idiotas congênitos, e, para além desse fator e das malformações físicas sempre verificadas, possíveis portadores de outras patologias, como é o caso da cardiopatia, hipotonia muscular, problemas de audição, visão, cervicais, na tireoide, neurológicos, de obesidade e envelhecimento precoce. Assim, parece razoável pensar que os cientistas e médicos pesquisadores deveriam se dedicar, ao máximo possível, para prevenir qualquer indivíduo contra a possibilidade de nascer assim. Apesar de tudo isso, estudos mais contemporâneos apontam, para além das características inatas percebidas em um indivíduo portador de tal síndrome, que “as capacidades intelectuais do Down têm sido historicamente subestimadas. [...] A maioria dos Down tem um desempenho na faixa de retardo mental entre leve e moderado.” (EL-HANI, et al., 2000, p. 97). Assim, mediante a utilização de apropriadas técnicas de estímulos neuromotores e psicopedagógicos, é possível observar um grande desenvolvimento das habilidades de portadores da condição genética, que passa a ser vista como um determinismo mais questionável.

A síndrome de Edwards, por sua vez, teve sua observação registrada mais recentemente, é mais rara em geral e, dentre os acometidos, a maioria é do sexo feminino. Também é uma síndrome que apresenta malformações fenotípicas dos seus portadores e apresenta algumas características semelhantes à síndrome de Down, como é o caso da hipotonia muscular, por exemplo. Porém, possui também algumas

outras malformações dos órgãos internos que, em certa medida, parecem mais graves do que as da Down, acometendo o funcionamento do sistema cardiovascular e podendo levar e, de fato, levando diversos recém-nascidos a óbito. A maioria dos portadores raramente ultrapassa o segundo ano de vida (GONZALEZ e KOIFFMANN, 1992, p. 104 – 106).

Esses são apenas alguns exemplos, mas parece ser infundável o número de casos que poderíamos citar aqui como dignos de uma investigação em prol do que se demonstrará, a diante no nosso trabalho, como sendo uma proposta de análise pautada nos princípios identificados no conjunto da obra habermasiana, interpretada em sua ética discursiva a partir do exposto em “O futuro da natureza humana” acerca da viabilidade ética de intervenções genéticas em prol de uma boa vida a todos.

d) As intervenções genéticas terapêuticas ou de aprimoramento e as eugenias negativas ou positivas

Todos esses casos de possíveis manipulações genéticas que citamos até aqui no que diz respeito a doenças que temos em vista um razoável tratamento a partir do desenvolvido com pesquisas embrionárias e pelo DGPI seriam, especificamente, casos de intervenções genéticas de caráter terapêutico “que visam evitar males” (HABERMAS, 2010, p. 72) e esses, por sua vez, enquanto sendo “a doença e a deficiência, tanto físicas quanto mentais, são interpretadas como desvios ou carências da organização funcional normal, típica das espécies” (BUCHANAN, apud. HABERMAS, 2010, p. 72). Isso quer dizer que, tais manipulações genéticas, atuam como uma terapia em tratamento de alguma patologia já existente e identificada no indivíduo que, aqui, no caso, ainda estaria em formação e seria manipulado em prol de uma melhor qualidade de vida para si. Isso é o que caracteriza o que podemos chamar de intervenção terapêutica nas aplicações clínicas da biotecnologia.

A equiparação da ação clínica a intervenções de manipulação também lhes facilita o passo seguinte para o nivelamento da importante diferença entre a eugenia negativa e a positiva. Certamente, objetivos altamente generalizados, como o fortalecimento da defesa imunológica ou o prolongamento da expectativa de vida, são determinações positivas e encontram-se, não obstante, na linha de objetivos clínicos. (HABERMAS, 2010, p. 72)

Essa definição do que é tido como uma forma de intervenção clínica, na constituição de um indivíduo, caracterizável como positiva, que parece se tratar sempre de um ganho, acréscimo ou, ainda, aprimoramento do que até então podia ser tido enquanto natural à espécie humana, nos permite concluir algo: que toda intervenção genética que assume um caráter terapêutico e não de aprimoramento é, em correspondência com os fatos apresentados e verificáveis no mundo, por outrem, um tipo de eugenia negativa.

Eugenia se trata de um termo forte e carregado de muitos significados, portanto, devemos esclarecer, aqui, a que exatamente nos referimos quando utilizamos essa palavra. Ora, não nos referimos a nada além daquele que é o seu significado original, estabelecido por aquele que primeiramente utilizou esse termo, Francis Galton e, com ele, quis apontar, para além do seu significado literal que é o de “bem nascido”, a proposta de:

Desenvolver uma ciência genuína sobre a hereditariedade humana que pudesse, através de instrumentação matemática e biológica, identificar os melhores membros – como se fazia com cavalos, porcos, cães ou qualquer animal –, portadores das melhores características, e estimular a sua reprodução, bem como encontrar os que representavam características degenerativas e, da mesma forma, evitar que se reproduzissem. (STEPHAN, apud. CONT, 2008, p. 202)

Com o advento da biotecnologia e a capacidade de, por meio das pesquisas com embriões, investigar precisamente o código genético de cada um deles e, assim, prever quais características se manifestarão nos indivíduos ao longo do seu desenvolvimento, a eugenia se tornou algo muito mais viável. Não só no sentido de possibilitar o que pode ser considerado, por alguns, um aprimoramento da espécie humana, mas também um impedimento do que Galton chamaria de degeneração, ou nascimento de pessoas com determinadas anormalidades e conseqüente possibilidade de propagação de tais características indesejadas sob a sua perspectiva. Com isso, já temos bem esclarecidos os conceitos de intervenções genéticas terapêuticas e de aprimoramentos, bem como de eugenias, negativas e positivas.

e) Os critérios de julgamento do que deve ou não ser digno de viver

Quando falamos em manipulações genéticas sendo realizadas em prol da possibilidade de que mais indivíduos levem uma boa vida, uma série de novas questões são erguidas. Podemos, por um acaso qualquer, nos questionar se nenhum indivíduo acometido com qualquer patologia é capaz de levar uma boa vida.

Não parece razoável uma generalização apressada em prol de uma resposta afirmativa a tal problemática. Basta que reflitamos com cuidado e, possivelmente, conhecermos a história de alguém que possui uma condição congênita de anormalidade genética, repercutida em possíveis malformações físicas provocantes de, também, possíveis dificuldades no desenvolvimento de capacidades físicas, ou intelectuais e, mesmo assim, esse indivíduo no qual estivermos pensando, ainda possivelmente é capaz de experienciar, o que nós, em nossas próprias subjetividades, podemos compreender como uma boa vida.

Podemos recorrer a um exemplo real para fundamentar a nossa argumentação neste ponto da exposição. Para qualquer um de nós, nascidos normais, segundo as normas que fomos capazes de apreender ao longo do tempo mediante observações do desenvolvimento biológico da espécie humana, a possibilidade de viver sem qualquer uma das nossas pernas ou braços, ou mesmo sem contar com muito menos, como a simples capacidade de andar, provavelmente já parece extremamente devastador e depressivo. No entanto, é possível olharmos para casos semelhante ao do australiano, Nick Vujicic, nascido exatamente como descrevemos primeiramente, sem suas duas pernas e, também, sem ambos os braços e, assim, procurarmos refletir se o que ele defende, mediante a sua subjetividade construída ao longo da sua própria história de vida, da qual ele deve ser único e exclusivo autor, pode, ou não, ser aplicado razoavelmente para todo e qualquer ser humano. É o seguinte:

Ao invés de se prender às suas imperfeições, suas falhas, ou seus erros, foque nas suas bênçãos e na contribuição que você pode dar, quer seja um talento, conhecimento, sabedoria, criatividade, trabalho duro, ou uma alma nutritiva. Você não tem que viver de acordo com as expectativas de ninguém mais. Você pode definir a sua própria versão da perfeição. (VUJICIC, 2012, p. 74, tradução nossa)

Do mesmo modo que Nick Vujicic aponta que não temos “que viver de acordo com as expectativas de ninguém mais”, Habermas aponta, a partir de Dworkin, que devemos nos preocupar com a “perspectiva de que homens projetem outros homens, pois essa possibilidade desloca fronteira entre o acaso e a decisão, que está na base de nossos critérios de valor.” (DWORKIN, apud. HABERMAS, 2010, p. 40). Isso porque é na medida em que um indivíduo, em sua intencionalidade particular e subjetiva, segundo “a sua própria versão da perfeição” determina de qualquer maneira como um indivíduo deve, ou não, nascer, esse indivíduo, anteriormente natural, agora, estará submetido a uma decisão terceirizada e condenado a ter “que viver de acordo com as expectativas” de outrem.

O estabelecimento de razoáveis critérios acerca do que deve, ou não, ser digno de se viver, bem como em que consiste essa tal dignidade da vida humana, por certo, são duas das maiores problemáticas com as quais Habermas se defronta e procura aprofundar-se em suas investigações.

f) As determinações de terceiros sobre outras vidas com ou sem a biotecnologia

Essa temática anterior, bem como todas aqui listadas, em um determinado grau, se intercala muito com esta seguinte, que procura explicitar mais detalhadamente quais seriam algumas diferenças entre as determinações já realizadas há muito tempo por terceiros sobre a vida de outrem, para as efetivadas na contemporaneidade, ou ainda situadas no nosso âmbito imaginário como razoavelmente possíveis, em breve, mediante as condições colocadas diante de nós pelos recentes grandes avanços biotecnológicos.

Alguns podem apontar que não parece existir muita diferença entre as determinações, de uns sobre a vida de outros, provocadas por uma livre eugenia mediada biotecnologicamente quando comparadas às determinações já realizadas, por exemplo, por pais sobre filhos em decisões cotidianas com as quais já estamos plenamente acostumados a lidar, como é o caso de decidir qual educação os seus próprios filhos receberão (HABERMAS, 2010, p. 68 e 69).

Esse argumento deve justificar a ampliação da tutela educativa dos pais, assegurada pelos direitos constitucionais, sobre a liberdade eugênica para melhorar a estrutura genética dos próprios filhos. (HABERMAS, 2010, p. 69)

O porém é que parece haver, ao menos sob o olhar de uma perspectiva habermasiana, uma certa diferença entre as decisões que pais tomam cotidianamente sobre as condições culturais das vidas dos seus filhos e as decisões que, potencialmente, podem ser capazes de tomar a respeito das suas constituições genéticas e conseqüente determinações físicas que devem repercutir algum efeito psicológico, seja qual for. Para explicitar melhor qual é essa diferença enxergada entre ambos esses modos de determinação das vidas de uns a partir de outros, terceiros. Podemos retomar o pensamento de Lawrence Kohlberg, com quem Habermas dialoga em sua obra “Consciência Moral e Agir Comunicativo”.

É possível depreender do processo discursivo as operações que Kohlberg exige para juízos morais no plano pós-convencional: a completa reversibilidade dos pontos de vista, a universalidade, no sentido de uma inclusão de todos os concernidos; finalmente, a reciprocidade do reconhecimento igual das pretensões de cada participante por todos os demais. (HABERMAS, 2013, p. 149)

Torna-se evidente, então, o modo como para Kohlberg e Habermas não seria razoável pensar a possibilidade de um julgamento coerente a respeito do que é, ou deve ser moral, no que diz respeito às normas que erguemos para o nosso convívio com outros, se nós não contamos com três elementos essenciais: reversibilidade, universalidade e reciprocidade. É interessante desenvolvermos uma perspectiva específica sobre cada um desses elementos a partir do demonstrado em “O futuro da natureza humana”.

Primeiramente, no que diz respeito à “completa reversibilidade dos pontos de vista”, no caso das intervenções por meio de manipulação genética, é questionável se sequer elas podem conservar a possibilidade de uma “parcial” reversibilidade em prol da moral. O que parece, antes é que são mais próximas do tipo de decisão:

Irreversível que uma pessoa toma em relação à constituição “natural” de outra, surge uma relação interpessoal desconhecida até o presente momento. Esse novo tipo de relação fere nossa sensibilidade moral, pois forma um corpo estranho nas relações de reconhecimento legalmente institucionalizadas nas sociedades modernas. (HABERMAS, 2010, p. 20)

A partir do momento em que indivíduos capazes de integrar uma rede intersubjetiva de comunicações, em prol de uma razoável defesa daquilo que lhes concernem, tomam uma decisão sobre as condições biofísicas da existência de outrem, eles não estão o incluindo enquanto alguém que, futuramente, será o principal concernido pelas questões erguidas enquanto passíveis de manipulação. Evidentemente, isso fere aquilo a que Kohlberg se referia enquanto “universalidade, no sentido de uma inclusão de todos os concernidos”. O que também fica nitidamente colocado como um pressuposto que não deve ser alienado, segundo o pensamento de Habermas, muito menos no que diz respeito à inclusão de um concernido em uma escolha sobre a qual é envolvido e, necessariamente, será interessado, pois dirá respeito a condições básicas da sua existência no mundo.

A sensação de que não podemos instrumentalizar o embrião como uma coisa para qualquer outro objetivo encontra uma expressão ao se exigir que ele seja tratado antecipadamente como *uma segunda pessoa*, que, *se nascesse, poderia* ter sua própria atitude com relação a esse tratamento. (HABERMAS, 2010, p. 97)

Por último, naquilo que tange a questão da reciprocidade, seguimos a mesma linha de raciocínio do primeiro momento, relacionado à reversibilidade e é intuitivo percebermos a coerência da sua continuação:

Na medida em que um indivíduo toma no lugar de outro uma decisão irreversível, interferindo profundamente na constituição orgânica do segundo, a simetria da responsabilidade, em princípio existente entre pessoas livres e iguais, torna-se limitada. (HABERMAS, 2010, p. 20)

Ora, a condição de ser livre e igual parece ser o que Habermas ergue como aquela situação possibilitadora da simetria da responsabilidade, recíproca, entre indivíduos. No entanto, não parece seguro dizer que um indivíduo que tem sua constituição genética determinada pelas vontades, livres, de terceiros, seja de fato livre de qualquer heterodeterminação. Da mesma maneira, uma das coisas que nos tornava iguais, uns entre outros, para além das diferenças biofisiológicas, poderia ser vista como a condição segundo a qual nenhum ser humano teria qualquer possibilidade de escolha de uma exatidão na maneira como qualquer um nasceria. Com o advento da biotecnologia, um controle desse modo de nascimento já se torna

algo palpável e, assim, possivelmente promotor do nascimento de indivíduos intencionalmente diferentes.

g) As responsabilidades sobre as repercussões socioculturais da biotecnologia

Em sequência, devemos tratar a respeito da questão que tange o envolvimento de uma intencionalidade decisiva sobre as condições da vida de outrem. Por definição, aquilo que pressupõe a “possibilidade de prever os efeitos do próprio comportamento e de corrigi-lo com base em tal previsão.” (ABBAGNANO, 2007, p. 855) é o que entendemos por responsabilidade.

Mediante essa concisa definição, é possível concluirmos parcialmente, mediante o que já foi exposto em nossa investigação, que muitas das decisões de manipulação genética de indivíduos, possivelmente, serão tratadas como questões de irresponsabilidade, afinal, sempre nos fica a dúvida a respeito da capacidade do finito espírito humano de prever todos os efeitos dos próprios comportamentos, ainda mais no que diz respeito a um campo tão desconhecido como a profundidade da constituição genética do ser humano e todas as repercussões que ela pode causar, tanto a nível objetivo, no corpo do indivíduo a ser manipulado em questão, quanto a nível subjetivo, da sua compreensão enquanto indivíduo, pertencente, ou não, ao nosso mesmo grupo de pessoas e, por fim, também não podemos deixar de falar das diversas repercussões intersubjetivas com as quais possivelmente o indivíduo terá que lidar, mas também, todo o mundo terá que se adaptar, caso queira incluir tal indivíduo – ou, mais à frente, tais vários indivíduos – na sociedade em que vivemos.

Segundo as percepções interpretativas que fomos capazes de desenvolver até aqui, nos parece ser evidente que é exatamente por essas, mas também outras questões, que Habermas deixa clara a sua preocupação, desde o princípio de “O futuro da natureza humana”, com o surgimento de “uma densa corrente de ações entre as gerações, pela qual ninguém poderá ser responsabilizado, já que ela transpassa de forma unilateral e na direção vertical as redes de interação contemporâneas.” (HABERMAS, 2010, p. 2).

O que isso quer dizer é que as pessoas determinadas geneticamente, selecionadas para nascerem de um modo X e não Y podem, no futuro, quando se tornarem membros efetivos da comunidade de agentes comunicativos, exigir

satisfações dos responsáveis – se é que eles podem ser determinados – pelos modos como cada um nasceu, respectivamente (HABERMAS, 2010, p. 19).

O problema que fica é no sentido de que uma transferência irreversível de um desejo subjetivo para uma propriedade objetiva de outro indivíduo que, por sua vez, construirá a sua própria subjetividade, diretamente relacionada com a objetividade do corpo em que se encontra, é uma profunda questão. Isso é radicalmente diferente de uma decisão subjetiva sobre como será a casa em que os seus filhos irão morar, ou a escola na qual estudarão, afinal, todos esses elementos são contingentes e passíveis de modificação a qualquer instante, mediante possível manifestação da subjetividade dos filhos concernidos.

No entanto, não há manifestação subjetiva que possa alterar a objetiva, mas além disso, necessária e imutável constituição genética de um indivíduo já maduro e bem desenvolvido. A princípio, não parece insensato dizer que, se não for o caso em que, de fato, o ser humano não tenha a devida capacidade de arcar com responsabilidades desse tipo, ao menos será o caso em que terá de realizar grandes esforços para que possa fazê-lo com sucesso.

h) Os métodos de disponibilização da biotecnologia à população global

O grau de agravamento e extensão com o qual a humanidade terá que lidar, ou não, com tais problemas também depende, na perspectiva habermasiana, dos métodos que serão adotados, pelo Estado, ou pela falta dele, para que o acesso à biotecnologia se torne disponível, ou não, à população global.

Como já delineamos inicialmente, parecem existir duas alternativas básicas: o livre-mercado e o controle estatal. No entanto, é certo que dentro dessas duas possibilidades podem se manifestar uma série de outras nuances.

Primeiramente, no que diz respeito ao acesso à biotecnologia por meio de um livre-mercado, é que se encontra a principal preocupação habermasiana. Pois, caso essa ideia se torne uma realidade e os pais possam, por oferta de capacidades de manipulações genéticas e determinações das constituições dos seus futuros filhos, nós estaremos, de fato, caminhando rumo ao que ele denomina como “eugenia liberal, regulada pela oferta e pela procura” (HABERMAS, 2010, p. 2).

Porém, uma eugenia desse tipo, ao mesmo tempo que se pauta em princípios do liberalismo mercadológico, também parece colocar em xeque outros princípios

clássicos de um mesmo liberalismo, como é o caso quando observamos que do mesmo modo que:

A crescente liberdade de escolha incentiva a autonomia privada do indivíduo, a ciência e a técnica estiveram até o momento informalmente aliadas ao princípio liberal de que todos os cidadãos devem ter a mesma chance de moldar sua própria vida de maneira autônoma. (HABERMAS, 2010, p. 35)

A contradição reside no fato de que, apesar dos pais poderem moldar as suas próprias vidas mais autonomamente, decidindo de que maneira nascerão, ou não, os seus futuros filhos, esses filhos mesmos, por sua vez, quando chegarem ao momento de moldarem as suas próprias vidas, perceberão que, em verdade, já estarão submetidos aos moldes de outrem, correndo o risco de perderem a capacidade de se compreenderem como exclusivos autores das suas próprias histórias de vida (HABERMAS, 2010, p. 108).

Isso, por sua vez poderia prejudicar as suas autocompreensões éticas e morais, ou seja, do modo como justificariam as suas ações, na medida em que não parece razoável calcular o grau de abrangência subjetiva das determinações objetivas dos pais sobre a genética dos filhos. Além disso, do modo como se enquadrariam moral e responsabilmente na sociedade em se encontram, afinal, não seria possível que se compreendessem como indivíduos nascidos livres e igualmente a todos os demais, sem qualquer determinação intencional e possivelmente falha, humana, sobre as suas histórias (Ibid. P. 18).

Uma outra possibilidade extremamente oposta a tal liberalismo da biotecnologia, a partir do qual a determinação eugênica do que seria um indivíduo “bem nascido” ocorreria unicamente pela oferta e procura, ou seja, por critérios subjetivos de cada um dos indivíduos envolvidos nos processos, seria possível pensar, também, em uma situação na qual apenas alguns poucos indivíduos fossem aqueles que determinariam de que maneira, em quais casos e sob quais circunstâncias condicionais a tecnologia genética seria utilizada.

Poderíamos imaginar que justamente o Estado constitucional democrático oferece o panorama e os meios adequados para se tentar compensar a reciprocidade que falta entre as gerações com uma institucionalização jurídica do processo adequado e restabelecer a simetria perturbada,

instituindo normas que tendam à universalidade. (HABERMAS, 2010, p. 90 e 91)

Porém, ao que parece inicialmente, caso uma instituição estatal resolvesse interferir arbitrariamente em todos os casos existentes, o que ocorreria seria apenas uma transferência de responsabilidade para uma instância ainda mais distante do indivíduo e que, por certo, também teria dificuldades, para não assumirmos que seria correspondentemente aos pais, incapaz de prestar contas a cada um dos manipulados.

Independentemente de qual for o modelo adotado, seja liberal ou estatal, caso tais adventos da biotecnologia realmente avancem rumo às hipóteses aqui erguidas, temos uma posição contrária à passividade que podem assumir alguns daqueles descrentes de tal possibilidade. Aqui, assumimos o viés pragmático de que nossa investigação se faz razoável e a reflexão habermasiana é valiosa no que diz respeito às possíveis futuras consequências dos avanços biotecnológicos, pois serve como uma busca pela melhor prevenção possível frente a hipotéticas problemáticas. Partindo do pressuposto de que:

Muitas vezes, a ciência confunde os melhores prognósticos, e nós não podemos correr o risco de nos encontrarmos despreparados para o que poderia ser um equivalente genético de Hiroshima. É melhor ter princípios que deem conta de situações impossíveis do que não ter princípios para situações com as quais depararmos repentinamente (AGAR, apud. HABERMAS, 2010, p. 28)

Sejam quais forem as consequências que possam advir, é certo que, caso cheguem, elas interferirão em toda a nossa perspectiva construída até então sobre nós mesmos, trazendo um novo elemento à cena, nunca observado para que possamos saber exatamente como reagir e os razoavelmente prováveis efeitos de cada uma das nossas reações. Tendo isso em vista e tais mudanças que acometem, principalmente, o que nós até então compreendíamos como uma espécie de “natureza humana”, bem como o modo segundo o qual demonstramos o que seria, mais precisamente, nas concepções que Habermas, o que é esta tal essência (em um sentido fraco) pragmática do ser humano estabelecida segundo os moldes de um “Pensamento pós-metafísico”, a partir do qual desenvolve os seus princípios. Tendo tudo isto em vista, é que temos, também, condições para progredir em nossas investigações que tem como um objetivo alertar para quais seriam as possíveis

ameaças que os avanços biotecnológicos poderiam trazer para o que compreendemos como a natureza do que somos.

4 DA ANÁLISE DOS RISCOS BIOTECNOLÓGICOS A UMA MORAL FRENTE À NATUREZA HUMANA

Expusemos, de uma maneira geral, algumas dentre as incontáveis problemáticas que podemos identificar ao nos debruçarmos sobre os recentes avanços da biotecnologia. No entanto, não seria razoável nos propormos o desafio de, no escopo deste trabalho, termos qualquer pretensão de erguermos uma espécie de “imperativo categórico” para responder definitivamente como cada ser humano, em sua particular situação, deve lidar com alguma dessas questões já expostas até então.

É necessário, portanto, que nos delimitemos à especificidade de algumas delas, que mais concernem aos propósitos do nosso empreendimento investigativo, para que possamos examiná-las o mais cuidadosamente quanto nos for possível, em suas causas e consequências, e a partir de tal exame possamos, também, expor alguma proposta sobre uma razoável abordagem para a dimensão das suas problemáticas, a partir do pensamento habermasiano. Isto é, de maneira a delinear como nós poderíamos possivelmente, em breve, melhor reagir ao efetivo advento destas problemáticas biotecnológicas na sociedade contemporânea, com o propósito de ao menos amenizar o que contemplamos como preocupantes efeitos. Reconhecemos que se trata de uma investigação semelhante à realizada por Habermas em sua obra, derivada de uma entrevista, intitulada “Passado como futuro”, na qual, após a unificação alemã, posteriormente à separação no pós-guerra, Habermas reflete:

Deve-se prosseguir na linha dos ideais tradicionais, tentando construir um passado futuro, o futuro que o passado tinha projetado, ou, ao invés disso, apreender simplesmente o futuro em categorias do passado, um futuro passado? Quanto a esse ponto, Habermas é cético, contrariando muitos dos seus colegas alemães. Ele constata que a revolução [...] não conseguiu lançar luzes novas sobre os velhos problemas alemães. (SIEBENEICHLER, in. HABERMAS, 1993, p. 10)

Deste modo, nos parece razoável concluirmos que o que Habermas defendia naquele momento pode, também na mais recente contemporaneidade, ser espelhado e compreendido como uma necessidade de lançar luzes novas sobre os velhos

problemas com os quais nos deparamos, de maneira que, apesar da biotecnologia trazer novas situações que devemos encarar, é possível demonstrarmos que as mesmas podem se situar dentro de categorias normativas com as quais já lidávamos até então e isto é parte do que o nosso empreendimento procura demonstrar aqui.

No entanto, tal investigação pode apenas ser realizada preventivamente, enquanto se tratando de suposições do que já nos é razoavelmente contemplável a partir dos recentes avanços biotecnológicos, sobre os quais também parece razoável ter em mente a indicação habermasiana de que “a autocrítica radical e reformista é o buraco da agulha pelo qual tudo deve passar.” (SIEBENEICHLER, in. HABERMAS, 1993, p. 14).

Estas problemáticas podem ser identificadas quando nos debruçamos sobre a pesquisa embrionária - que é uma pré-condição para valioso trabalho sobre células tronco e terapia genética embrionária (GREEN, 2001, p. xi) – e, também, sobre as derivadas técnicas de manipulação do ser humano em seu estado pré-natal. Dentre elas, as que mais nos interessam são aquelas que dizem respeito, especificamente, às formas de manipulação genética. Isto porquê:

Muitos dos que sustentam a visão de que a vida é sagrada da concepção em diante se sentem compelidos a resistir pesquisas e práticas clínicas que requeiram a rotina de manipulação ou destruição de embriões humanos. (Ibid., p. xii, tradução nossa).

Para estas práticas relacionadas à terapia genética embrionária, proporemos uma possível de categorização e, a partir desta, analisaremos um exemplo referente a cada uma das categorias erguidas para que possamos, em seguida, compreender como a biotecnologia pode ser considerada uma ameaça ao que nós compreendemos, em coerência com exposições anteriores da nossa investigação, como sendo uma concepção pós-metafísica de natureza humana, na perspectiva de Habermas.

Por fim, tendo em vista os problemas biotecnológicos que aqui nos concernem e o modo como podemos reconhecer que eles ameaçam esta natureza humana, por estarem empurrando para âmbitos desconhecidos os limites dos nossos costumeiros modos de pensamento ético (Ibid., p. xiii), que até então tínhamos como pragmaticamente garantidos igualmente a todos, na medida em que não tínhamos o poder de intervir sobre as condições da natureza de nascimento dos sujeitos, é possível compreendermos algumas situações nas quais seria necessária uma forma

de moralização desta mesma natureza, para impedir que consequências, de repercussões cujos danos não poderíamos reparar, fossem provocadas em nosso convívio. Nos encontramos frente a “circunstância de que a procriação e o nascimento perdem esse elemento da indisponibilidade natural, que é essencial para a nossa autocompreensão normativa.” (HABERMAS, 2010, p. 21).

4.1 CATEGORIZAÇÃO DAS FORMAS DE MANIPULAÇÃO GENÉTICA

Como já deve ter sido bem esclarecido com o que expusemos até aqui em nosso trabalho, estamos a lidar com a noção de que os recentes avanços biotecnológicos são condicionantes para o que pode vir a ser uma eugenia liberal (HABERMAS, 2010, p. 2). No entanto, até então, ainda não desenvolvemos uma definição precisamente clara para o que é considerado e reconhecido, por nós, enquanto eugenia.

Para suprir tal carência, não traremos, em primeiro plano, uma definição de como se deve compreender a eugenia enquanto trazida por Habermas, mas iremos a um ponto mais fundamental para este conceito, na história do pensamento humano – não apenas em sentido etimológico do termo, que pode ser rapidamente definido como “bem nascido” (ARP, 2014, p. 561). Queremos nos valer da posição originária do principal idealizador do conceito de eugenia, Francis Galton (1822 – 1911).

A eugenia é a ciência que lida com todas as influências que melhoram as qualidades inatas de uma raça; também com aqueles que as desenvolvem para a máxima vantagem. A melhoria das qualidades inatas, ou estoque, de alguma população humana [...] (GALTON, 1909, p. 35, tradução nossa).

Portanto, a partir desta definição, podemos perceber como, evidentemente, os propósitos da manipulação genética se enquadram dentro de um escopo que pode ser reconhecido, sem qualquer receio, como eugênico. Para além disto, como já expusemos anteriormente, o modo de distribuição de tal possibilidade eugênica – que é a manipulação genética – que aqui nos interessa e é nosso principal alvo de críticas é o que Habermas chama de eugenia liberal. Isto quer dizer que:

Nas sociedades liberais, seriam os mercados que, regidos por interesses lucrativos e pelas preferências da demanda, deixariam as decisões eugênicas às escolhas individuais dos pais e, de modo geral, aos desejos anárquicos de fregueses e clientes (HABERMAS, 2010, p. 67)

Ou seja, se trata de uma possibilidade de que se pudesse determinar a suposta melhoria das qualidades inatas da nossa espécie humana de acordo com as ofertas e demandas do livre mercado. À medida em que houvesse mais ofertas de manipulações genéticas, elas seriam disponibilizadas ao acesso dos pais que as demandariam, de acordo com as suas próprias preferências, para serem aplicadas sobre os seus filhos que, então, passariam a ser, aos seus olhos, “bem nascidos”, gerados de uma maneira supostamente melhor do que aquela segundo a qual nasceriam naturalmente, sem qualquer intervenção.

Assim, já começamos a reconhecer, mais uma vez, parte do grande problema que diz respeito aos princípios erguidos pela ética discursiva habermasiana, que não aceita como moralmente válida uma ação que não passe pelo consentimento de todos os concernidos. Isto fica claro na medida em que Habermas aponta que só é uma normal moral aquela que merece reconhecimento universal e é capaz de, por razões, obter consentimento daqueles a quem se dirige (2018, p. 66).

O que é o caso em qualquer manipulação genética do ser humano em seu estado pré-pessoal, na medida em que ainda não possui condições para poder expressar o seu consentimento, ou a falta dele, de maneira em que com a efetiva aplicação da técnica genética:

Se institui uma competência de decisão que sugere uma comparação com o exemplo histórico da escravidão. A escravidão é uma relação jurídica e significa que um ser humano dispõe de outro ser humano como propriedade. Por isso é incompatível com os vigentes conceitos constitucionais de direitos humanos e dignidade humana. (HABERMAS, 2000, p. 208)

No entanto, a questão que remanesce como possivelmente justificadora de alguns casos de eugenia, mas talvez não liberal, é se há casos em que quase que indubitavelmente o consenso do sujeito a ser manipulado geneticamente possa ser pressuposto. Além disso, chegando à conclusão positiva, previamente, Habermas já assume que se trata de “poucos e bem definidos casos” (2010, p. 26).

Para podermos entrar mais a fundo em tal investigação, após definirmos o que caracteriza, mais precisamente, a eugenia da qual aqui tanto falamos, é necessário que compreendamos quais são aquelas que podem ser consideradas como categorias eugênicas (Ibid.). Ou seja, as determinações de em quais sentidos é possível que futuros pais possam querer manipular a constituição genética dos seus filhos. Antecipadamente, podemos dizer que erguemos quatro razoáveis classificações específicas, derivadas de duas instâncias eugênicas mais gerais e bem formalizadas, para estabelecermos esta divisão metodológica em prol de um harmônico prosseguimento do nosso estudo.

A primeira das instâncias eugênicas mais universais que podemos reconhecer em meio à possibilidade de livre disponibilização da biotecnologia em prol da manipulação genética do ser humano, em seu estado pré-natal, é a que podemos chamar de eugenia positiva (a). Como Habermas define, “constituem um fato da eugenia positiva quando ultrapassam os limites estabelecidos pela lógica da cura, ou seja, da ação, supostamente aprovada, de evitar males.” (Ibid. P. 74) Eugenia positiva, então, seria aquela escolha genética a respeito do futuro nascituro que lhe acrescentaria o que, naturalmente, não lhe estaria disponível em sua biologia. O segundo escopo geral segundo o qual podemos começar a categorizar as formas de manipulação genética é a eugenia negativa (b)²⁷. Como que se situando em um extremo oposto à eugenia positiva, a “manipulação das células-tronco embrionárias fornece a matriz da eugenia negativa, cuja panacéia tecnológica promete refazer qualquer tecido celular doente” (HECK, 2006, p. 43), se caracterizando como a escolha do que seria um futuro ser humano bem-nascido, em aspecto negativo, correspondendo à remoção, do nascituro, de características que, naturalmente, ele desenvolveria. Inicialmente, a eugenia negativa está associada à prevenção de uma doença identificada em diagnóstico prévio. No entanto, mais à frente, é possível elaborarmos um raciocínio segundo o qual isto não seria necessário²⁸.

Tendo em vista estas duas categorias principais dentro das quais podemos situar todas as formas de manipulação genética, agora podemos destrinchar, cada

²⁷ Por derivação lógica da definição colocada a partir de Habermas, na referência anterior, a eugenia negativa é a que não ultrapassa a lógica da cura.

²⁸ Nos referimos aqui à possibilidade de pais surdos, por exemplo, quererem remover do seu futuro filho a audição, no sentido de garantir que ele pertencerá à mesma comunidade cultural à qual eles próprios pertencem. Assim, portanto, se trata de uma eugenia negativa, que remove algo que se desenvolveria naturalmente, mas que não está contida no escopo da cura.

uma delas, em mais dois aspectos de controle sobre o desenvolvimento da futura vida humana. A eugenia positiva (a), pode ser analisada, em uma primeira parte, como cosmética (a.1) e, também, como aprimoramento (a.2). Qual a diferença entre ambas? A eugenia positiva cosmética (a.1) pode ser denominada desta maneira pois diz respeito à seleção de características arbitrariamente escolhidas, segundo o critério de melhor beleza dos intervenientes. Cosmético “diz-se de produto usado para melhorar ou embelezar a aparência de uma pessoa” (MICHAELIS, 2022). Preferimos o termo seleção, para nos referirmos às consequências de tal forma eugênica pois tais atributos, por ela manipulados, ainda estariam situados dentro do escopo do que já poderia ser, naturalmente, humano. “Esta seleção, atualmente, teria ocorrência mais provável por meio da técnica denominada em inglês como ‘Polygenic Embryo Screening’ ou PES.” (KAMENOVA, 2022, p. 3). Já no caso da eugenia positiva de aprimoramento (a.2), o acréscimo de características atribuídas à futura pessoa não mais se situaria no escopo natural do ser humano, mas iria além, dizendo respeito a condições biológicas que podem ser consideradas sobre-humanas, em um sentido abrangente do termo enquanto diz respeito a tudo que é superior ao que é propriamente humano (MICHAELIS, 2022). (a.2) É particularmente defendida pelo grupo de indivíduos identificados como transhumanistas. “Who believe that a wide range of enhancements should be developed and that people should be free to use them to transform themselves in quite radical ways.” (BOSTROM, 2009, p. 1)

Porém, seja em um sentido de acrescentar uma determinada aparência ou atributo físico natural que antes não estaria naturalmente disponível, ou no sentido de ir além de qualquer possibilidade natural, dando condições físicas semelhantes ao que poderíamos relacionar aos famosos “super poderes” dos heróis de histórias em quadrinhos, em ambos os casos, se trata da escolha arbitrária, por parte dos pais, ou intervenientes responsáveis, de quais características arbitrárias, talvez adicionais, futuras pessoas deveriam ter, frente ao que seriam em seus naturais processos de desenvolvimento. Isto, para que pudessem ser considerados bem-nascidos, pelos agentes manipuladores. O maior problema parece se encontrar em um justificável estabelecimento de critério para validar tais manipulações.

A exceção feita <para aprovação da eugenia negativa> coincide com o senso comum quando exclui, como anormais, atitudes que preferem doenças à saúde, o que não pode, por sua vez, ser admitido no âmbito da eugenia positiva, dada a ausência

de um padrão universal de preferências eugênicas saudáveis à disposição dos progenitores do nascituro. (HECK, 2006, p. 48.)

Se trata de uma perspectiva evidentemente instrumental, pois o que passa a ter valor não é o filho em si, ou a vida humana, independentemente das suas formas de existência, mas apenas estes elementos mediatizados por aqueles atributos selecionados em momentos anteriores ao nascimento do sujeito hipotético em questão. A partir disto, já podemos iniciar a salientar que:

“Minha hipótese”, escreve Dworkin, “é que a ciência genética nos fez repentinamente cientes da possibilidade de um similar deslocamento moral, ainda que com dimensões bem maiores”, um fenômeno que não constitui mera anomalia valorativa mas, ao contrário, ameaça de repente tornar obsoletos boa parte de nossos valores. (DWORKIN, apud. Ibid. P. 51)

No entanto, destrinchar mais detalhadamente como as problemáticas derivadas de tais manipulações podem prejudicar a nossa autocompreensão construída enquanto membros da espécie humana é um empreendimento que realizaremos mais à frente, neste mesmo capítulo do nosso trabalho.

Agora, tratando do que diz respeito à eugenia negativa (b) podemos, também, identificar duas formas de tal fenômeno biotécnico ser realizado. A primeira destas é a que podemos chamar de eugenia negativa de doenças não-graves (b.1) e a segunda, que talvez seja a que mais requer a nossa atenção, até mesmo quando comparada às formas de eugenia positiva, é a eugenia negativa de doenças graves (b.2). Isto porque se dá na forma de:

Processo que tem por objetivo evitar doenças hereditárias graves, impõe-se, num primeiro momento, o paralelo à eugenia negativa – ou o que chamaríamos de eugenia sem objeções. Os pais podem pretender que se tome, por precaução, uma decisão no interesse da criança ainda não nascida, para poupá-la de uma existência sobrecarregada por uma deficiência insuportável e até torturante. (HABERMAS, 2010, p. 131)

Dizemos que aqui é onde mais se concentra a nossa necessidade de um desenvolvimento atencioso, principalmente no que diz respeito a, também, um necessário cuidado para com a abordagem deste tema. Afinal, é justamente se

centrando neste aspecto da eugenia que Habermas parece mais defender a sua efetiva razoabilidade de realização prática.

No entanto, para que isto seja possível, parece ser inevitável compreendermos o que seria uma forma de juízo de valor erguido por Habermas a respeito das diversas doenças com as quais um ser humano pode nascer e que podem, ou poderão eventualmente, ser identificadas por um diagnóstico genético pré-natal, para que os futuros pais possam, ou não, decidir como desejam que o seu filho nasça.

Um juízo, portanto, deve ter seus critérios racionais de justificação para que possa ser, razoavelmente, considerado justo. No caso do pensamento habermasiano, pautado sempre em sua ética discursiva que tem um teor procedimentalista de construção normativa, levando em conta pretensões de validade e não uma verdade fundamentada em última instância, se trata de um critério que possa ser igualmente compreendido e defendido por todos os concernidos com a questão. Ou seja, um segundo o qual nenhum ser humano, independentemente de crença, poderia discordar em uma efetiva prática argumentativa.

Não se esquecem do papel transitório desempenhado pela argumentação no contexto mais amplo do mundo vital. A relação intrínseca entre verdade e justificação é revelada pela função pragmática de conhecimento que oscila entre as práticas cotidianas e os discursos. Os discursos são como máquinas de lavar: filtram aquilo que é racionalmente aceitável para todos. Separam as crenças questionáveis e desqualificadas daqueles que, por um certo tempo, recebem licença para voltar ao *status* de conhecimento não-problemático. (HABERMAS, 2018, p. 63)

Pode parecer um pouco utópico erguer um critério assim para o que seria uma possível ferramenta para julgamento do grau de gravidade de cada uma das incontáveis doenças e, por isso, também não nos dedicaremos a tal incomensurável missão que só o tempo nos parece tornar efetivamente possível que o ser humano chegue, um dia, a resolver com algum grau relevante de abrangência. No entanto, podemos nos utilizar do pensamento habermasiano a respeito de como se fundamenta a natureza humana para erguermos um critério de gravidade segundo o qual, ultrapassando determinado limite de comprometimento da condição natural da vida humana, uma doença poderia passar a ser considerada grave. Tal fundamento habermasiano, para nós, se coloca na:

“Moralização da natureza humana” no sentido da autoafirmação de uma autocompreensão ética da espécie, da qual depende o fato de ainda continuarmos a nos compreender como únicos autores de nossa história de vida e podermos nos reconhecer mutuamente como pessoas que agem com autonomia. (HABERMAS, 2010, p. 36)

Tal limite estaria diretamente relacionado ao que interpretamos como uma possível compreensão habermasiana de uma natureza humana concebida em termos pós-metafísicos. Esta, estaria fundamentada na “auto-referência produzida performativamente, (...) como um sujeito que se forma na participação em interações linguísticas e que se manifesta na capacidade falar e agir.” (HABERMAS, 1990, p. 35), no mundo, com outros, semelhantes a si, também dotados da capacidade de agir e falar autonomamente e, por isto, considerados como iguais.

É tendo em vista a possibilidade de que a biotecnologia possa ser utilizada para evitar que determinados sujeitos nasçam com certas características de doenças que comprometam radicalmente outras que são próprias de uma pragmática natureza humana, de uma existência humana como a conhecemos ²⁹ e, também, correspondente ao modo como nós mesmos nos autocomprendemos frente aos demais ao nosso redor, que aqui podemos tecer quais são os casos em que, para Habermas, um consenso poderia, com mais segurança, ser pressuposto antes mesmo do nascimento da futura pessoa.

Afinal, caso uma intervenção não fosse realizada, segundo o modo como Habermas delineia a sua concepção do que é ser humano, o sujeito não poderia, em suas condições no mundo da vida, sequer chegar a compreender a si próprio como tipicamente humano, pois teria, por uma prejudicial condição herdada, ou adquirida congenitamente, comprometidas as suas capacidades de agir e falar.

Estes são aspectos do nosso modo de ser e de nos compreender sem os quais, para Habermas, não seríamos os seres que somos, humanos, vivendo em comunidade como vivemos, compartilhando experiências, vivendo em um mundo da vida intersubjetivo, comunicativo, direcionado ao entendimento. Construindo de maneira processual um mundo para além do viver pautado em uma razão instrumental, de meios para determinados fins frente ao mundo sistêmico. Mundo este que também

²⁹ Habermas concorda quanto às verdades práticas, pois não há mundo inteligível fonte de verdades prontas, portanto, nos resta inventar verdades práticas, pois não as descobrimos dentro de nós, mas em argumentações. HABERMAS, 2018. P. 4.

pode ser associado à vida do ser humano, mas não como característica específica³⁰, que sirva como referência para uma ética – enquanto justificativa do modo como devemos agir – da espécie, pois no que diz respeito a agir em prol da realização de meios, tomada de medidas, para a realização de determinados fins, também é possível que interpretemos isto como algo presente para além do ser humano, mas também na vida dos demais seres que existem na natureza. O elemento especificamente humano, para Habermas, parece ser o agir pela razão comunicativa.

As argumentações representam uma forma refletida do agir comunicativo e (...) nas estruturas do agir orientado para o entendimento mútuo, já estão sempre pressupostas aquelas reciprocidades e relações de reconhecimento em torno das quais giram *todas* as ideias morais – na vida cotidiana bem como nas éticas filosóficas. É verdade que essa agudeza tem, como já ocorria no apelo de Kant ao “fato da razão”, uma conotação naturalista; mas ela não se deve de modo algum a uma falácia naturalista. Pois Kant, assim como os defensores da ética do Discurso, apoiam-se num tipo de argumentos com os quais chamam a atenção numa atitude reflexiva – e não na atitude empirista de um observador objetivante. (HABERMAS, 2013, p. 161 e 162)

Tendo isto em vista, é possível, agora, que realizemos uma análise de alguns casos de possíveis situações nas quais pais realizariam determinadas manipulações genéticas, para que tenhamos alguma breve capacidade de vislumbre de discernimento a respeito de quais seriam as prováveis situações nas quais realizar uma ação assim, de determinação direta, por terceiros, da constituição corpórea de uma futura pessoa, seria algo mais razoavelmente justificável e não tão evidentemente problematizável.

Em seguida, poderemos também, a partir do mesmo ponto de partida, que é a noção habermasiana de natureza humana, investigarmos os modos como manipulações genéticas indevidas, ou seja, que se assemelhem àquelas que aqui apresentaremos enquanto não passando pelo crivo de evidente e razoável justificação,

³⁰ Aqui, podemos elocubrar uma espécie de paralelismo entre o pensamento de Habermas com o encontrado em Aristóteles, na medida em que a razão instrumental, que tem em vista determinados fins, pode ser correspondente ao que este último – Aristóteles – afirma como: “princípio vegetativo, e afirmo como o responsável pela nutrição e pelo crescimento; de fato, esse tipo de potência da alma que se deve atribuir a todos os que crescem [...] e esse mesmo também está presente nos já desenvolvidos [...] parece uma virtude comum a todas as espécies e não apenas à humana [...] devemos nos afastar do princípio do vegetativo, visto que, por natureza, ele não faz parte da virtude humana.” ARISTÓTELES, 2015. P. 38 e 39.

podem não ser uma forma de garantir a presença ativa do que é natural ao ser humano em futuros indivíduos, mas pelo contrário, podem ser uma maneira de colocar em risco esta mesma natureza humana, como a conhecemos até os dias atuais.

a.1) Análise de caso de eugenia positiva de cosmética:

O primeiro caso que, aqui, exemplificaremos é o que se refere à seleção do que seria um futuro ser humano bem nascido – conforme as características desejadas eugenicamente – no que diz respeito a acrescentar a ele atributos que ainda se situam dentro dos limites naturais da espécie humana. É o caso de elementos físicos relacionados à aparência, mas os quais ele próprio não apresentaria naturalmente, ou, simplesmente os seus progenitores não teriam controle a respeito de qual, dentre as possíveis aparências físicas que o futuro sujeito continha como potenciais na junção dos códigos genéticos que o formariam, de fato, se concretizaria no seu próprio corpo. Com esta possibilidade de intervenção:

A distinção fenomenológica de Helmuth Plessner entre ‘ser um corpo vivo’ (*Leib sein*) e ‘ter um corpo’ (*Körper haben*) adquire uma atualidade impressionante: a fronteira entre a natureza que ‘somos’ e a disposição orgânica que ‘damos’ a nós mesmos acaba se desvanecendo. (HABERMAS, 2010, p. 17)

Mais uma vez, ao trazer à tona o pensamento de Plessner, nos parece relevante considerar um pouco mais das reflexões deste mesmo pensador em contribuição para a nossa compreensão do raciocínio habermasiano. Isto porque em sua obra “*Levels of the organic life and human*”, Plessner (2019, p. 3) aponta que as recentes descobertas feitas pela genética revelaram um novo aspecto segundo o qual o ser humano está ligado à natureza. No entanto, para que o espiritual – ou o que há de essencial ao ser humano, no sentido do que faz ele, pragmaticamente, ser o que é, para falarmos em uma linguagem mais habermasiana – não se torne uma simples superestrutura de um certo tipo de existência animal e então cheguemos a um mero triunfo de uma forma biológica de um velho naturalismo, é necessário que a posição do ser humano fosse determinada sob uma nova perspectiva. Esta nova perspectiva, como a compreendemos aqui, seguindo a linha de raciocínio construída por Habermas, seria a de que o que somos enquanto corpos vivos (ou *Leib sein*) não é algo simplesmente determinado pelos caracteres objetivos da nossa constituição biológica,

mas o fato de sofrermos, ou não, uma determinação intencional da vontade de outrem sobre as nossas condições de existência pode, sim, ser relevante para o modo como nos compreenderemos enquanto nós mesmos.

Assim, com os avanços da pesquisa embrionária em geral e, também, do diagnóstico genético pré-implantacional (DGPI) – “se trata de pré-seleção de ovócitos e embriões com elevado potencial de desenvolvimento (...) para aprimorar a eficiência das tecnologias de reprodução assistida” (VERLINSKY, 2004, p. 7, tradução nossa) – já vislumbramos um mundo possível no qual, eventualmente, os progenitores poderão selecionar um dentre diversos embriões fecundados artificialmente para que o seu filho seja exatamente aquele com as características físicas naturais que desejarem.

Ainda, podemos razoavelmente pensar em um caso mais extremo no qual não se trate de uma seleção de um específico embrião fecundado artificialmente, dentre vários ainda contidos dentro de um escopo natural de possibilidades, mas se trate de uma imputação artificial, em um embrião específico – não necessariamente selecionado dentre vários outros – de características arbitrárias que não necessariamente estariam contidas no meio das que seriam efetivamente possíveis a partir da junção dos gametas dos seus pais. Apesar disto, a “possibilidade ainda parece remota, pois tivemos o primeiro caso de um bebê nascido a partir de PES <Polygenic Embryo Screening> no ano de 2020.” (KAMENOVA, 2022, p. 3.)

Para esclarecer ambos os casos e nos ajudar na distinção das consequências de cada um deles e o modo como elas podem comprometer a nossa natureza humana – o que não trataremos neste ponto do trabalho, mas mais a frente – podemos erguer dois exemplos arbitrários.

(a.1.1) Com o propósito de entendermos melhor o primeiro caso, podemos pensar em um casal heterossexual de pessoas de etnia amarela, cujos pais e avós também eram – todos, ao longo de incontáveis gerações – da mesma etnia. Digamos que este casal deseja ter um filho e poder selecionar algumas das suas características. Seus gametas serão coletados e submetidos a procedimentos de fertilização *in vitro* para que seja realizado um DGPI sobre cada um dos embriões resultantes de cada uma das FIVs e, assim, os pais possam selecionar aquele embrião que julgarem como sendo o que melhor atende às suas preferências particulares, deixando de lado, por exemplo, aqueles que forem diagnosticados como, futuramente, tendo menos de um metro e meio de altura, ou, como apresentando um tom de pele mais, ou menos, claro, ou, como possuindo um olho de determinada cor.

Não nos interessam muito, aqui, quais sejam as características selecionadas, mas que todas elas estão, neste primeiro exemplo, necessariamente dentro das possibilidades naturalmente disponíveis pelas probabilidades resultantes da união dos gametas destas duas pessoas hipotéticas. Também não queremos aqui tratar da exclusão, nesta seleção, de embriões que fossem diagnosticados com alguma doença, seja ela não-grave ou grave, pois isto já se caracterizaria como uma forma de eugenia negativa. Assim, seguindo este primeiro método relacionado à eugenia positiva, que chamamos de cosmética, seria impossível que o casal deste nosso exemplo escolhesse ter um filho com a aparência física típica dos membros de qualquer outra etnia – pois nenhuma outra, além da sua própria – amarela – estaria disponível em suas heranças genéticas.

(a.1.2) No segundo exemplo, podemos pensar no mesmo casal, que gostaria de selecionar as características do seu futuro filho, mas já não mais seriam necessárias diversas FIVs e talvez, eventualmente, a manipulação pudesse até mesmo ser realizada *in útero*, sempre sobre um único embrião fecundado com sucesso e diagnosticado como futuramente saudável – e ressaltamos isto para, mais uma vez, não cairmos no tratamento da eugenia negativa, que reservamos a outro momento – de modo a modificar o seu próprio código genético para que manifestasse qualquer atributo físico que os intervenientes desejassem. No caso que citamos ao final de (a.1.1), agora já seria possível, então, ao casal de herança completamente restrita à etnia amarela, ter um filho de aparência física alinhada a qualquer outra etnia que desejassem, seja branca, preta, parda ou indígena. Do mesmo modo, se não houvesse qualquer potencial do embrião para ter mais de um metro e meio de altura, ele já não mais estaria necessariamente limitado a isto e não só poderia ter um pouco mais de altura, dentro do escopo naturalmente disponível que poderia se apresentar em outras fertilizações dos gametas de seus pais, como poderia, para além disto, ter qualquer altura. A única condição, então, passa a ser o desejo dos demandantes da manipulação genética, no caso, dos seus próprios progenitores.

Porém, parece-nos importante trazer à tona mais uma vez que, até então, estamos tratando especificamente do que sempre, também, é naturalmente disponível à espécie humana como a compreendemos enquanto um todo. Ou seja, não é aqui, neste escopo de eugenia positiva de cosmética que trataremos a possibilidade de fazer nascer um sujeito que chegue a ter mais de três metros de altura, com um biotipo proporcional ao de um atleta de alto rendimento em corridas de cem metros rasos – e

não anormalmente esguio de maneira exagerada, o que seria prejudicial à sua saúde, no sentido de ser sua capacidade de agir e isto porque, como já apontava Aristóteles, “o vigor é perdido tanto pelo excesso como pela falta.” (2015, p. 43). Isto já se caracterizaria como o próximo tipo de eugenia positiva, a de aprimoramento.

No entanto, antes de avançarmos para o seu estudo em específico, precisamos procurar compreender aquilo a que nos propusemos em cada uma destas etapas. Ou seja, é necessário esclarecer a maneira segundo a qual, tendo em vista estes fenômenos que bem podem exemplificar as características do que chamamos de eugenia positiva de cosmética, ela pode, ou não, ter sua realização justificada, tendo em vista o critério habermasiano que também erguemos anteriormente.

Como ficou bem esclarecido, para Habermas, os casos nos quais qualquer forma de eugenia pode ser justificada é se tal determinação sobre a condição do futuro nascituro for em prol da garantia da sua própria natureza humana, ou seja, enquanto dita em um sentido pragmático, da sua própria capacidade de agir e falar autonomamente. A questão que nos resta verificar, portanto, é se uma arbitrária determinação cosmética a respeito da vida de futuras pessoas prejudica, beneficia, ou é indiferente no que diz respeito a esta nossa natureza delineada por Habermas ao longo da construção do seu pensamento.

Neste caso, reconhecemos duas questões principais a serem levadas em conta para estruturarmos a justificativa de se intervenções semelhantes às aqui exemplificadas poderiam, segundo um crivo construído mediante investigação do pensamento pós-metafísico habermasiano, ser, ou não, bem justificadas para efetiva realização em um futuro breve (HABERMAS, 2010, p. 2).

(I) A primeira delas é o risco de falha na manipulação e possível quebra de expectativas dos demandantes da manipulação sobre o sujeito que receberão para si posteriormente, independentemente de se tais consequências o tornaram um sujeito saudável, mas apenas diferente do solicitado, ou até mesmo um sujeito não saudável e, talvez, até mesmo condenado a viver com o que caracterizaremos como uma doença grave – o que, mediante devido diagnóstico realizado anteriormente, não teria sido de maneira alguma possível se o curso natural do seu desenvolvimento não tivesse sido alterado intencionalmente (a menos em casos de doenças adquiridas, mas isto se trata de um acidente não-intencional e não se caracteriza como consequência de uma intenção malsucedida, para a qual o grau de responsabilidade atribuído parece ser, em alguma medida, maior).

(II) A segunda questão diz respeito a – posteriormente ao sucesso da manipulação e com o amadurecimento da pessoa manipulada – qual o grau de interferência, positiva ou negativa, que a tomada de consciência sobre a manipulação da constituição do seu próprio corpo por terceiros pode ter sobre o que Habermas chama de autocompreensão ética do sujeito, na medida em que, na sua visão a manipulação,

Da composição do genoma humano, progressivamente decifrado, e a expectativa de muitos pesquisadores de genes de em breve poder controlar a evolução abalam a distinção categorial entre o subjetivo e o objetivo (...). Trata-se da neutralização biotécnica de distinções categoriais profundamente enraizadas. (Ibid. P. 60)

Tais categorias nos parecem fundamentais para que a capacidade de agir e falar de maneira autônoma seja efetivamente garantida.

Levando em consideração a situação que descrevemos em (I), o principal problema nos parece ser o atrelamento da relação entre dois ou mais seres humanos com uma razão diretamente instrumental, ou seja, de “controle deliberado da qualidade coloca um novo aspecto em jogo – a instrumentalização de uma vida humana, produzida sob condições e em função de preferências.” (Ibid. P. 43). Isto é, se trata aqui de uma espécie de crítica à forma de relação intersubjetiva à qual o próprio Kant, anteriormente a Habermas, já elaboraria uma repreensão, na medida em que “este princípio da humanidade e de toda a natureza racional em geral como *fin in seipsum* (que é a condição suprema que limita a liberdade das ações de cada homem)” (KANT, 2019, p. 76). Afinal, a razão instrumental é aquela que, tendo em vista um determinado fim particular, se direciona a ele através dos meios que lhe forem necessários.

No caso, os pais, demandantes de determinada manipulação genética, com o fim de terem um filho de uma maneira específica, dotado de certas características físicas, utilizam a biotecnologia, bem como a manipulação e a estruturação do que será o seu próprio futuro corpo como espécies de meios diretamente responsáveis para o sucesso, ou frustração, dos seus primeiros objetivos motivadores, para além da vida do filho por si só, independentemente de qualquer outra condição e, neste caso, se nos alinharmos aos pensamentos kantianos, “a proteção da vida do feto entra em conflito com as considerações dos pais, que, ponderando a questão como se fosse

um bem material, desejam ter um filho mas recusam a implantação” (HABERMAS, 2010, p. 43) caso as suas condições não correspondam exatamente às expectativas.

Sandel, em sua obra, “Contra a perfeição”, também tece seus próprios argumentos alinhados à postura kantiana e habermasiana de que os sujeitos, ainda mais especialmente nestes casos, em relações de paternidade, não devem ser encarados como instrumentos para o alcance de um determinado fim, mas como objetos de um acolhimento, valorização e dignidade incondicional (2021, p. 59). Afinal, a problemática que passa a ser destacada, tendo em vista esta perspectiva de reificação do futuro filho é a de qual seria o futuro da criança que, após nascida, não correspondesse às expectativas dos pais que só desejaram ter filhos caso eles atendessem a determinados dentre os seus interesses subjetivos.

Esta questão já nos deixa margem para que puxemos o segundo ponto da nossa discussão. É a questão de como fica a situação da autocompreensão da futura pessoa, manipulada, após o seu desenvolvimento, quando se torna consciente de que foi manipulada, pois “de certo modo, também depende da maneira como nos entendemos antropologicamente enquanto seres da espécie o fato de nos enxergarmos como autores responsáveis por nossa própria história de vida.” (HABERMAS, 2010, p. 40). No caso da falha da manipulação, que não correspondeu às expectativas dos pais e eles haviam solicitado diretamente um filho que fosse de uma específica maneira, dentre as inúmeras possíveis, que antes eram de acesso quase que completamente indeterminado a nós enquanto seres humanos.

Evidentemente, não deve ser de uma plena normalidade que alguém cresça e se desenvolva como um sujeito que psicologicamente é dependente de determinados afetos e reconhecimentos emocionais, para a estruturação do seu próprio estatuto mental, que se desenvolva sabendo que, para os seus pais, em uma medida ou em outra, não é a pessoa que é, como é, por incapacidade de opção deles e, portanto, cuja situação só se pode aceitar, mas que é como é por uma espécie de acidente que o tornou diferente da única e restrita opção que era genuinamente desejável a eles na escolha de prosseguimento do seu desenvolvimento para ser uma pessoa de fato, inserida no intersubjetivo mundo da vida “de tal modo que não possamos mais nos compreender como seres vivos (...) moralmente iguais” (Ibid. P. 57).

Mediante estas simples e já evidentemente consideráveis problemáticas derivadas de tais manipulações genéticas e, intuitivamente, de outras que sejam consistentemente semelhantes às aqui apresentadas, podemos compreender que

não há uma plena justificativa para as suas realizações. Afinal, não parecem fazer muito pela manutenção do que erguemos como critério, que é a concepção de natureza humana abstraída do pensamento habermasiano enquanto sendo a nossa capacidade de agir e falar autonomamente, no mundo da vida, com outros. Pelo contrário, a existência de um ser humano que manipule outro, assim, desde o seu princípio biológico, para Habermas, faz com que ele se converta “em *co-autor de uma vida alheia* <que> intervém, por assim dizer, de dentro, na consciência de autonomia de outrem.” (Ibid. P. 111).

Os problemas e consequências que aqui apontamos podem ser interpretados como prejudicando o sujeito ao lidar com algumas das características racionalmente necessárias para o pleno desenvolvimento da ética discursiva, mediada pelo agir comunicativo – tipicamente humano – que Habermas compreende como sendo o nosso guia mais apropriado para a estruturação processual de uma sociedade com uma moral razoavelmente normativa, ou seja, bem justificada.

Desenvolvo o conceito fundamental de agir comunicativo, abrindo caminho para (...) um conceito de racionalidade comunicativa desenvolvido com boa dose de ceticismo, mas mesmo assim resistente às limitações cognitivo-instrumentais impostas pela razão; (HABERMAS, 2012, p. 10)

Isto quer dizer, uma racionalidade cujo caráter pode contar com a efetiva disposição normativa a um discurso prático, no qual se pode erguer uma garantia de um não-coercitivo acordo estabelecido argumentativamente, contrário ao que é cognitivo-instrumental, entre todos os concernidos a respeito da norma ética em questão, que deve, ou não, passar a ser parte estruturante da moral dos sujeitos. O modelo de embasamento da “ética do discurso tem como objetivo fazer derivar uma regra argumentativa para os discursos que podem fundamentar normas morais a partir das suposições de racionalidade deste tipo.” (HABERMAS, 1999, p. 132)

a.2) Análise de caso de eugenia positiva de aprimoramento:

Um dos mais evidentes cenários, dentre aqueles que podemos procurar examinar, para compreender do que se tratam esses possíveis casos de eugenia positiva de aprimoramento, é aquele que está diretamente relacionado ao

aprimoramento das condições físicas de seres humanos para que atuem como melhores atletas de alto rendimento, seja em qual esporte for (SANDEL, 2001, p. 39).

De imediato, um paradigma já parece ser quebrado de maneira semelhante ao que ocorre em uma situação já presente em nossos dias: a que diz respeito ao uso de esteroides. Uma situação diretamente relacionável e proporcionalmente semelhante, seria a do sujeito que privilegiadamente e de modo radicalmente diferente dos demais competidores, contra os quais disputaria determinado título, fosse dotado de músculos geneticamente modificados e mais apropriados ao desenvolvimento da prática esportiva em questão (Ibid.).

Citemos, por exemplo, um jogador de futebol que tivesse ligamentos, no mínimo, cem vezes mais resistentes do que os de todos os seus colegas. A questão que traz uma diferenciação e nos chama a atenção para ser aqui analisada é o quanto mais este jogador não poderia treinar – em comparação aos seus adversários – pelo simples fato de ter a garantia de que jamais romperia um ligamento, qualquer que fosse – o que é uma causa de afastamento profissional extremamente recorrente entre jogadores do ramo futebolístico.

Além disto, fica erguida, também, a questão de se seria ele mesmo a quem deveríamos atribuir responsabilidade pela realização das suas conquistas (Ibid.). Expressamos isto na medida em que podemos dizer com segurança que ele não teria conseguido realizar o que fez sem que, antes do seu nascimento e sem justificada pressuposição do seu consenso, seus pais, tivessem tomado partido no que seria um potencial futuro para o seu próprio ser. Outra pressuposição apressadamente feita, frente às condições corpóreas favoráveis com as quais nasceria. Assim, tendo sido promovido um aprimoramento genético em prol de uma condição física, que em certa medida já pode ser considerada sobre-humana, isto é, uma condição com a qual, em hipótese alguma, alguém que nascesse sob métodos cem por cento naturais, poderia contar, nem mesmo na mais remota das possibilidades.

Então, vemos aqui uma nova situação que surge frente à eugenia positiva de aprimoramento, que também inclui as duas anteriores, tratadas em (I – risco de falha na manipulação genética) e (II – riscos à autocompreensão ética do sujeito), isto é (III) uma transferência de responsabilidade das próprias conquistas, ao menos em parte, do sujeito para aqueles que, antes do seu nascimento e sem uma devida pressuposição do seu consentimento, o manipularam. A questão que fica no erguida aqui, então, é o modo como essa não completa responsabilização do próprio sujeito

pelo que deveriam ser suas próprias conquistas pode interferir no modo como se é creditado a ele um mérito pelos seus feitos.

Novamente, o cerne está no caráter não contingente do aspecto rejeitado na identidade e na escolha baseada em preferências subjetivas incapazes de receber consentimento presumido contrafactual. Nesse caso, ocorre a estranha consciência da responsabilidade compartilhada e o efeito em longo prazo desta consiste na assimetria entre as gerações. (FELDHAUS, 2009, p. 61)

Para além do tratamento com o sujeito manipulado em si, (IV) também parecem existir determinadas consequências para a maneira como será tratada a relação entre este sujeito e os demais ao seu redor. Aqui nos referimos a todos os não-manipulados geneticamente e, também, aos demais que podem – em um mundo possível – ter sofrido as mais diversas formas de determinações genéticas, semelhantes, ou não, às do sujeito exemplificado.

Observamos, assim, que a gama de variedades e pluralismos de condições biológicas *a priori* com as quais um ser humano pode passar, neste mundo possível, a se deparar desde o seu nascimento se tornam muito mais amplas e de um tratamento altamente complexificado. Principalmente, a partir do momento em que percebemos que o princípio da igualdade nas condições de nascimento – enquanto eram incontrolláveis – que até então sempre mantínhamos conosco na nossa práxis da vida humana, começa a se desvanecer. Isto nos parece problemático conforme Habermas reconhece que

A 'dignidade humana', entendida em estrito sentido moral e jurídico, encontra-se ligada a essa simetria das relações. Ela não é uma propriedade que se pode 'possuir' por natureza, como a inteligência ou os olhos azuis. Ela marca, antes, aquela 'intangibilidade' que só pode ter um significado nas relações interpessoais de reconhecimento recíproco e no relacionamento igualitário entre as pessoas. (2010, p. 47)

Agora, parece já existir a possibilidade de seres humanos nascerem com consideráveis condições privilegiadas – ou, em certo sentido, negligenciadas frente aos privilégios disponíveis a um outro grupo – não só em seu ambiente externo, que poderiam não ser tão determinantes assim, na medida em que o cultural pode ser adaptado e, em caso de prejuízo, ser reparado. Mas, agora, não se trata de algo

mutável, mas de uma condição intrínseca e necessariamente idêntica ao longo de toda a vida humana, que é a constituição genética de cada um.

Também nos parece relevante ressaltar que no caso da eugenia positiva de cosmética, na qual se poderia selecionar características dentro do escopo natural da espécie, não se pode caracterizar uma seleção em prol de uma vantagem que quebre a reciprocidade entre os indivíduos de uma maneira tão brusca quanto a que acontece aqui. Falamos, em sentido geral das intervenções que Habermas aponta como sendo aquelas segundo as quais o embrião, que tem o seu design modificado instrumentalmente, deveria ser tratado tendo em vista o seu futuro agir performativo, com o direito de poder dizer “sim” ou “não”. Mas, a eugenia positiva ignora isto e age artesanalmente em um projeto particular, tratando o futuro sujeito como uma substância material (Ibid. P. 130). Porém, mesmo que o sujeito tenha nascido mais propenso a determinada constituição física para um esporte, no caso da eugenia positiva de cosmética, ele ainda se encontra dentro dos limites naturais disponíveis a todos, mesmo que não por determinação, mas por um princípio de possibilidade genética em condições naturais. Assim, a reciprocidade de condições ainda parece se manter em algum grau maior. A questão de mais preocupante destaque na eugenia positiva de cosmética, é a compreensão do sujeito consigo mesmo e com seus pais, na medida em que apenas mediante aquelas características é que ele foi considerado desejável. Fica em aberto a problemática de se ele deve ou mesmo se quer fazer valer aquelas características que não são verdadeiramente originárias da sua particular forma de vida, mas do interesse de outrem. “Com efeito, a subjetividade (...) o si mesmo individual surge apenas com o auxílio social da exteriorização e também só pode se estabilizar na rede de relações intactas de reconhecimento.” (Ibid. P. 47). A questão que parece existir é onde se encontraria a confirmação de tal reconhecimento, na medida em que uma decisão que não deveria caber a ninguém para além do sujeito em si, já foi tomada por outros em seu lugar, de maneira que podemos entender que não o reconheceram como um sujeito autônomo.

É um problema que também existe na eugenia positiva de aprimoramento, mas o destaque específico que aqui se encontra como uma novidade na nossa investigação é o fato de que a eugenia positiva de aprimoramento traz, para o convívio com os demais seres humanos, um sujeito que se encontra em condição física privilegiada de maneira sobre-humana, em uma instância completamente indisponível

aos demais seres humanos nascidos sob condições naturais. Para Habermas, isto terminaria em uma situação de “compras no supermercado genético” (Ibid. P. 104).

Em um outro exemplo que podemos imaginar, um sujeito que tendo nascido com a condição arbitrariamente privilegiada de jamais contrair uma gripe, com certeza, passará a ser um trabalhador muito mais valorizado e desejado por qualquer empregador com quem se encontre, deixando, assim, a disputa pelas ofertas de emprego, em ao menos um aspecto, injusta – pois a balança penderá muito mais para o favorecimento do geneticamente manipulado e dotado do aprimoramento biológico de não ficar gripado. No que diz respeito ao critério de custo-benefício erguido em um mundo sistêmico, que é o do mercado de trabalho, que procura os melhores meios para certos fins, se trata de uma vitória quase certa quando seria possível ter um diferencial assim no seu currículo.

Esta manipulação genética, portanto, põe em xeque um princípio de igualdade que até então sempre tínhamos como garantido – que, mais uma vez, é o da igual condição de nascimento, por impossibilidade de determinação de vantagens físicas – pode repercutir com grande força no princípio da reciprocidade, também necessário à devida efetivação do nosso agir comunicativo e, assim, da estruturação de uma ética discursiva, a qual, para Habermas, é tão valiosa à manutenção de uma sociedade justa, constituída por normas válidas. Esta perspectiva também é contemplada por outros autores, como é o caso de Foucault, que parece ter uma grande preocupação no que diz respeito à manipulação genética promover um risco de manipulação social por causa das estruturas mercadológicas às quais poderia estar submetida (PINZANI, apud. FELDHAUS, 2009, p. 77).

b.1) Análise de caso de eugenia negativa de doença não-grave:

Aqui, chegamos então a um caso que, em um primeiro momento, parece ser mais facilmente alinhável ao que estamos considerando como um ponto de partida para intervenção que possa ter um consenso por parte do sujeito afetado já pressuposto, antes mesmo do seu nascimento e desenvolvimento como uma pessoa que pudesse articular uma postura própria.

Porém, apesar desta ser a impressão inicial, pois intuitivamente tenderíamos a pensar que ninguém recusaria o tratamento para uma doença, qualquer que seja, veremos que não se trata de uma questão assim tão simplista. O principal exemplo

que queremos utilizar para problematizar esta questão de como nem sempre é possível pressupor um consenso por parte do futuro ser humano que será, ou não, manipulado geneticamente, no sentido de tratar uma doença qualquer, é o exemplo de um indivíduo que manifestaria a surdez (SANDEL, 2021, p. 15).

Neste caso, a surdez se alinha e, inclusive, contribui fortemente para a nossa concepção do que estamos aqui considerando como uma doença grave, ou não grave. Afinal, existem muitos surdos ao redor de todo o mundo que, apesar de não contarem com o sentido da audição, ainda conseguem agir e falar – no sentido de estabelecer uma clara e bem desenvolvida comunicação – autonomamente no mundo. Desta maneira, não se trata de uma doença que anula a possibilidade de desenvolvimento da natureza humana nos sujeitos que são acometidos por ela e, por isso, não a consideramos como uma doença grave. Para Habermas, uma razoável ideia regulativa que poderia ser adotada para permear as decisões bioéticas é a de que “o consentimento somente pode ser presumido de modo contrafactual no caso de evitação de dano grave ou severo.” (apud. FELDHAUS, 2009, P. 171).

A surdez é uma doença com suas características próprias e é um quadro clínico que pode gerar uma série de empecilhos ao sujeito acometido. Mas, o que queremos ressaltar aqui, para compreendermos o estabelecimento do critério para a não gravidade da doença é que ela não se trata de algo incontornável, por meio do qual a vida do sujeito não poderia mais, quase que de maneira alguma, ser reconhecida como uma vida digna de um ser humano.

À aplicação da técnica de pré-implantação vincula-se a seguinte questão normativa: “é compatível com a dignidade humana ser gerado mediante ressalva e somente após um exame genético, ser considerado digno de uma existência e de um desenvolvimento?” (HABERMAS, 2010, p. 28 e 29)

Com isto, Habermas nos deixa um questionamento que nos lembra um importante ponto a ser aqui ressaltado, antes de qualquer outra coisa. Não queremos, de maneira alguma dizer que as vidas daqueles que já nasceram com determinadas doenças graves não são dignas de serem vividas. No entanto, apenas reconhecemos, mediante a concepção habermasiana do que é uma pragmática natureza humana, pautada em termos exclusivamente pós-metafísicos, que para este autor, seria razoável afirmar que a vida destes mesmos sujeitos poderia ser, sem grandes contradições, manipulada para que fosse mais dotada das condições efetivamente

necessárias para o seu próprio desenvolvimento enquanto aquele tipo de vida alinhado ao que se compreende, desde sempre, como sendo a nossa própria natureza: comunicativa e de ação livre, autônoma.

Isto porque o ser humano, seguindo a linha desenvolvida por Habermas ao longo de toda a sua trajetória filosófica, é uma espécie de vida que nos parece precisamente caracterizada pelo seu modo de agir, de viver, organizando-se em sociedades com um elevado grau de complexidade, que é desenvolvida através da comunicação, pela fala, ou por qualquer meio linguístico que possa promover entendimento entre duas subjetividades diferentes que se encontram em um mesmo ambiente, como é o caso das diversas línguas de sinais utilizadas pelos surdos ao redor do mundo.

Assim, pensamos ter ficado claro o ponto primordial que erguemos a partir do pensamento habermasiano para podermos conceber uma proposta de critério para distinção entre uma doença que pode ser considerada como não-grave e, conseqüentemente, entre todas as demais, quais são as consideradas graves.

Tendo isto em vista, nos questionamos por que razões um médico, com o tratamento disponível, não poderia sentir-se no dever de, antes que uma criança surda nascesse (ou com qualquer outra doença não grave já diagnosticada pré-natalmente, mas vamos nos ater a esta para fins didáticos) realizar uma manipulação genética para que tal atributo fosse descartado e a criança nascesse em condições que consideramos normais. No caso, com a audição plenamente desenvolvida.

O caso específico da surdez é extremamente interessante para tratarmos isto, pois, reconhecidamente, existe um orgulho por detrás da comunidade surda. Os surdos reconhecem uma diferença entre ser surdo e ser ouvinte e, por vezes, defendem que se sentem bem e vivendo uma boa vida, sendo surdos e não têm o desejo de serem ouvintes. Neste sentido, Habermas é claro em defender que todos devem ser livres para desenvolver as suas próprias compreensões e realizações do que seria essa tal “boa vida” (Ibid. P. 5). Há casos, até mesmo, de pais surdos que solicitaram a um médico que, realizando FIVs, selecionasse apenas um embrião com o diagnóstico de surdez para que fosse implantado artificialmente e originasse a um filho surdo, como desejavam, para que ele, então, pertencesse à mesma comunidade e à mesma cultura que eles (SANDEL, 2021, p. 15).

Aos olhos daqueles dentre nós que somos ouvintes, pode parecer um pouco estranho e até mesmo repreensível que dois pais portadores de uma doença desejem

escolher que o seu filho nasça com as mesmas condições que eles. No entanto, para o surdo, esta é a sua própria realidade e a questão que nos é colocada é se temos mesmo o direito de, a partir das nossas preferências, impedir que outra pessoa viva da maneira que julgar melhor, mesmo que isso implique uma vida com surdez, mesmo com um tratamento disponível.

No entanto, a partir do momento em que defendemos este direito para os pais, que são surdos, eles próprios caem neste enquadramento e podem ser julgados como devendo ser repreendidos por quererem determinar a maneira segundo a qual o seu próprio filho deve querer viver. Isto só caberia, na linha de raciocínio que estamos desenvolvendo, ao sujeito por si próprio. Ser autor exclusivo da sua própria história de vida, de modo que a determinação do mínimo “parece reivindicar um exame prévio da noção de saúde” (FELDHAUS, 2009, p. 179).

Para casos de doenças que não afetam radicalmente o desenvolvimento pragmático da natureza humana – como aqui a determinamos – é claramente possível dizermos que existem indivíduos acometidos por condições que, preconceituosamente, tenderíamos a considerar com trágicas, mas que apesar disto, têm a plena capacidade de serem mais viventes de uma boa vida do que muitos nascidos com as condições consideradas normais a seres humanos. Anteriormente, em outro capítulo deste mesmo trabalho, citamos o exemplo de Nick Vujicic, nascido sem qualquer um dos braços ou pernas. Tais condições físicas não implicam que é possível compreender, pela sua história, que não viva uma vida saudável.

Assim, ao mesmo tempo em que parece, em termos pragmáticos da existência humana, indiferente realizar, ou não, manipulações genéticas para o tratamento de doenças não-graves, pois não é algo que interfere diretamente no comprometimento da condição natural ao ser humano que é agir e falar autonomamente, ainda se trata de algo que cai nos mesmos problemas tratados anteriormente no escopo da eugenia positiva, tanto de cosmética, quanto de aprimoramento.

Seja o risco da manipulação não decorrer como esperado, seja a atribuição de uma responsabilidade sobre a qual os intervenientes não podem arcar com as consequências – por se tratar de algo irreversível, seja a transferência de responsabilidade pelo que viria a ser o desenvolvimento de vida daquele sujeito por si, mas agora, uma vez que ele se torna consciente de que foi um desenvolvimento selecionado e planejado, está sujeito à noção de que a sua própria história de vida não é mais de exclusiva responsabilidade sua. Ou, até mesmo, no que diz respeito a

como será a sua relação com os demais ao seu redor. Além do mais, é imprevisível saber como se comportará a sua própria subjetividade futuramente e, por isso, não parece razoável submetê-la, intencionalmente, a uma condição irreversível. Isto seria prejudicar “capacidades que, no contexto imprevisível de uma posterior história de vida de seu filho, podem ter consequências ambivalentes;” (HABERMAS, 2010, p. 115).

Ou seja, há aspectos da sua própria vida que não só ele não tem controle, mas este domínio pertence a outrem, a uma outra subjetividade particular situada no mundo. Nos parece complicado assumir que um sujeito tenha mesmo o direito de submeter um outro qualquer – seja seu filho, ou não – a esta condição de vida, radicalmente diferente de tudo com o que lidamos até então (Ibid. P. 88).

b.2) Análise de caso de eugenia negativa de doença grave:

Aqui, chegamos ao principal caso, que trataremos como exemplo, que poderia quase que indubitavelmente, para Habermas, justificar uma espécie de dever eugênico. Isto é, no sentido de preservar e garantir a dignidade de uma vida com a possibilidade de manifestação das características reconhecidas pelo nosso autor como naturalmente humanas, isto é, a capacidade de agir e falar autonomamente.

Um acometimento que podemos trazer como exemplo para analisarmos as suas consequências e de que maneira ele compromete o que reconhecemos que Habermas entende como natureza humana, para que pudesse ser quase que plenamente justificada – dentro de compreensões do pensamento habermasiano – uma específica e bem restrita forma de eugenia, é o caso da doença que é denominada como anencefalia³¹.

A anencefalia, de maneira resumida, é uma doença que acomete a plena formação do cérebro e do crânio de um sujeito, de modo que o mesmo só tem disponível à sua utilização, no mundo, as funções básicas de manutenção da vida corpórea. Porém, a condição é tão grave que um dos casos de nascituro anencéfalo que viveu por maior período, não chegou a atingir a marca dos dois anos de vida. Foi o caso de Marcela de Jesus, nascida em 2006, que recebeu o diagnóstico de

³¹ “O Dicionário Aurélio assim expõe: Anencefalia (De an + encéfalo + — ia). S.f. Ter. Anomalia de desenvolvimento, que consiste em ausência de abóbada craniana, estando os hemisférios cerebrais ausentes ou representados por massas pequenas que repousam na base. Monstruosidade consistente na falta de cérebro.”. PIERANGELI, 2011. P. 263.

anencefalia ainda em situação intrauterina e viveu por um ano e oito meses (LUNA, 2018).

Desta maneira, por mais que existam relatos de pais que indicam que seus bebês anencéfalos eram capazes de distinguir entre sabores que gostavam, ou não, por exemplo, pela aceitação ou rejeição do alimento, bem como estudos mais recentes também têm mostrado a possibilidade de consciência básica sobre alguns dos dados sensoriais. Mesmo tendo em vista estas otimistas posições, sobre a condição de um bebê acometido pela anencefalia, não parece razoável dizer que um bebê assim teria, consigo, disponível para um pleno desenvolvimento, as capacidades de agir e falar autonomamente, no mundo, reconhecendo e sendo reconhecido por todos os demais sujeitos ao seu redor como semelhantes.

No caso, os obstáculos socioculturais que um surdo pode enfrentar, por exemplo, não são correspondentes aos encontrados em casos assim, pois anencéfalos contam com comprometimentos e dificuldades físicas das suas constituições biológicas que se mostram insuperáveis após os seus nascimentos.

Isto ainda não é amplamente possível³², mas se acontecesse de a condição ser associada a um gene específico e o mesmo pudesse ser identificado, ou um outro pudesse ser modificado, no sentido de garantir que nenhum ser humano pudesse ser acometido por tal condição, seguindo um raciocínio habermasiano, no qual a vida digna de ser vivida como ser humano é a vida na qual pode se desenvolver a capacidade de agir e falar autonomamente, então, não seria razoável afirmar que, mesmo com o tratamento disponível, o mesmo não deveria ser realizado³³.

Não se trata, portanto, apenas de negligenciar uma preferência cosmética, ou um aprimoramento físico que pode ser compreendido como uma instrumentalização,

³² "To date, there are insufficient data on the morphological parameters that may be of value to exclude aneuploid embryos from transfer. Currently this requires chromosomal studies of oocytes and (or) embryos and is limited to only a small proportion of IVF centers.". VERLINSKY, 2004. P. 7. Em 2004, até a verificação de um embrião aneuplóide, ou seja, com um número anormal de cromossomos era algo de possibilidade limitada a um pequeno número de centros de pesquisa embrionária, quanto mais a identificação precisa de um cromossomo, ou de um nucleotídeo (componente cromossômico) contendo a parcela de informação responsável pela manifestação de uma doença específica que se deseja investigar. É um ambiente, este da biotecnologia, que ainda precisa de tempo para poder ser considerado como amplamente dominado.

³³ Como já citamos anteriormente, esta justificação está pautada na amplamente razoável não aceitabilidade de cooptação com uma condição torturante, ou mesmo de impossibilidade do prosseguimento do desenvolvimento biológico de uma vida plena para o futuro sujeito, quando se têm uma possibilidade de cura disponível, que seriam os avanços, ainda hipotéticos, que a biotecnologia como hoje conhecemos já nos permite vislumbrar.

ou mesmo a prevenção de uma doença que não compromete de nenhuma maneira o desenvolvimento de uma plena vida humana, como é o caso da surdez.

Aqui, se trata de uma manipulação genética em prol de um tratamento que, caso não seja realizado, pode-se ter a quase que plena certeza de que o sujeito nascituro nem sequer sobreviverá por tempo o suficiente para que tenha a oportunidade de desenvolver plenamente o que é típico da sua natureza humana. Isto porque encontra-se comprometida por um acidente em seu desenvolvimento biológico.

Além disso, em caso de vida prolongada do sujeito anencéfalo, é também quase certo que, pelo que já conhecemos a respeito da estrutura do nosso cérebro e de quais são as suas partes responsáveis por cada uma das nossas funções vitais, este sujeito pode até continuar vivo e desenvolvendo suas funções básicas, mas provavelmente não será dotado das características que nos permitem nos reconhecer como especificamente, naturalmente, humanos³⁴. Para tanto, seria necessário que tivesse uma autonomia de ação e fala – ou comunicação – no mesmo mundo da vida no qual nós todos nos encontramos intersubjetivamente inclusos.

Uma eugenia negativa de doenças graves, portanto, não se trataria, também, de uma manipulação genética que provocaria um novo tipo de ser humano, com o qual ainda não lidamos, mas traria um ser humano da condição anormal que é a impossibilidade de desenvolvimento de uma vida própria, como Habermas a compreende, para a condição que nós todos experienciamos, de podermos ser autores das nossas próprias histórias de vida, enquanto inseridos de maneira autônoma em uma comunidade de sujeitos que agem com relativo e abrangente grau de responsabilidade própria através de formas bem desenvolvidas de linguagem que permitem uma partilha intersubjetiva, estruturando este mundo da vida no qual nos encontramos inseridos.

³⁴ “É a anencefalia, que se caracteriza pela ausência de uma grande parte do cérebro, pela ausência da pele que teria de cobrir o crânio na zona do cérebro anterior, pela ausência de hemisférios cerebrais e pela exposição exterior do tecido nervoso hemorrágico e fibrótico, ensina Mário Sebastiani. Este autor acrescenta que o quadro médico apresentado pelo anencéfalo não se resume nessas sequelas. Inclui-se, ainda, a falta do hipotálamo, o desenvolvimento incompleto da hipófise e do crânio, com estruturas faciais alteradas, que dão ao anencéfalo [...] anormalidades nas vértebras cervicais. Os olhos, prossegue o mencionado autor, podem parecer, de um modo geral, normais, mas o nervo ótico, se existente, não se estende até o cérebro.” PIERANGELI, 2011. P. 264.

4.2 BIOTECNOLOGIA ENQUANTO AMEAÇA À NATUREZA HUMANA

Esta temática a respeito da qual, agora, devemos tratar para – ao final do nosso trabalho – compreendermos de que maneira Habermas tece uma conclusão que leva a uma proposta de moralização da nossa natureza, já é uma temática a qual delineamos quase que ao longo de todo o trabalho, porém não de uma maneira concisa e, sim, apenas tangencialmente. Agora, organizaremos aqui, didaticamente, de que modo a biotecnologia pode ser encarada de modo habermasiano, como uma ameaça à natureza humana.

Como já mencionamos, “o fato de que tem existido uma estável natureza humana através da história humana teve consequências políticas muito grandes” (FUKUYAMA, 2002, p. 13, tradução nossa). Agora, uma vez que também já temos estabelecido que esta estável natureza humana, da qual Fukuyama fala, para Habermas, se manifesta na capacidade de falar e agir, é a respeito do prejuízo a esta tal característica que devemos nos preocupar quando investigarmos os possíveis efeitos dos avanços e aplicações biotecnológicas.

Assim, é necessário que saibamos quais são os pressupostos para um pleno desenvolvimento da capacidade de falar e agir. Para compreendermos tal assunto dentro do escopo habermasiano, devemos retomar a sua teoria do agir comunicativo e, também, a ética discursiva.

Nestes empreendimentos, Habermas procura, dentre outras propostas, reconstruir intuições morais de modo racional, para verificar quais dentre elas são as normativamente válidas. Tal fundamentação racional passa a ser necessária na medida em que nos encontramos em um mundo da vida que passou por um colapso da sua imagem “católica” que, antes, vinculava a todos sobre um mesmo plano de fundo. Agora, nos deparamos com uma sociedade pluralista, na qual normas morais não podem mais ser justificadas razoavelmente por meio da perspectiva da existência de um divino transcendente (HABERMAS, 2018, P. 39). Isto caracteriza a necessidade de um pensamento pós-metafísico, que não nega a metafísica, mas leva em conta um mundo que não pode mais, em discursos práticos, contar com um consenso a respeito dela.

O que é preciso é, antes, uma argumentação “real” da qual participem cooperativamente os concernidos. Só um processo de entendimento mútuo intersubjetivo pode levar a um acordo que é de natureza reflexiva; só então os participantes podem saber que chegaram a uma convicção comum. [...] O peso desloca-se daquilo que cada (indivíduo) pode querer sem contradição como lei universal, para aquilo que todos querem de comum acordo reconhecer como norma universal. (HABERMAS, 2013, p. 88)

Eis aí um pressuposto que nos parece perdurar de maneira geral nas exposições habermasianas que pudemos contemplar ao longo das nossas pesquisas. A necessidade de que uma norma universal não seja como uma lei que cada indivíduo quer, por não encontrar, por si, uma contradição na mesma. Isto não parece bastar à validade normativa como Habermas a compreende. Ele reconhece que é o comum acordo entre o que todos os concernidos querem, cooperativamente, em um processo argumentativo, que garante uma normatividade universalmente válida.

Aqui já encontramos um primeiro e importantíssimo ponto de conflito entre a biotecnologia e os princípios da ética discursiva como desenvolvida por Habermas. Isto é, sobre o principal concernido com uma aplicação biotécnica, no sentido de efetiva manipulação do código genético, que é a futura pessoa que está sendo manipulada, pois se trata da constituição do seu próprio corpo, que está, pragmaticamente – enquanto ainda não nascido – impossibilitado de participar de uma argumentação para chegar a um comum acordo sobre o que é normativamente válido a ser feito, ou não, com este seu próprio componente físico e biológico, que apesar de nos parecer não resumir a totalidade da dimensão da sua existência – a partir da diferenciação de Plessner, trazida à tona por Habermas, entre ter um corpo (*Körper haben*) e ser um corpo vivo (*Leib sein*) – também, por outro lado, nos parece intuitivo pensar que tenha alguma considerável influência sobre uma parcela relevante desta mesma dimensão de existência que é a vida em questão.

Assim, já fica evidente o comprometimento de algo que compreendemos como espécie de garantia à nossa estável natureza ao longo da história, enquanto capacidade fala e ação no mundo, que é o direito de participar de discursos sobre normas – reguladoras de ações – que nos concernem diretamente, para garantir que são válidas, por um comum acordo de todos os afetados e interessados. Isto necessariamente deveria incluir a futura pessoa que nascerá, pois é a ela que uma manipulação genética afetará e poderá interessar, em primeiro lugar. A questão que nos fica erguida, como de necessidade a ser respondida, então, é a de quais seriam

as condições para que, se não há a possibilidade de participação em prático processo argumentativo por parte desta futura pessoa, esteja justificada uma possível manipulação do seu próprio código genético.

Este foi o empreendimento do qual procuramos dar conta no tópico anterior deste mesmo capítulo, chegando à conclusão de que esta justificativa seguramente pressuposta como um necessário comum acordo, de todas as partes, para a realização de uma manipulação genética, ocorreria quase que estritamente, segundo nossos parâmetros aqui erguidos, nos casos de uma eugenia negativa em prol do tratamento de uma doença a qual possamos, com segurança, considerar como grave.

Neste sentido, as ideais desenvolvidas aqui, até então, também tornam clara a maneira como Habermas se mantém fiel aos seus princípios erguidos anteriormente no desenvolvimento da sua ética pautada em um discurso prático. Nos referimos aos princípios da universalização, “U” e do discurso, “D”³⁵.

Para o desenvolvimento da sua fundamentação que justifica uma necessária moralização da natureza humana, também é necessário termos claro em nosso pensamento a sua perspectiva epistêmica a respeito do que seria a verdade, na medida em que não é possível concluirmos que, para Habermas, existisse algo como uma verdade fundamentalmente estabelecida, em última instância, afinal:

O conceito de verdade, depurado das conotações de correspondência <é> como um caso especial de validade, ao passo que esse conceito universal de validade é introduzido tendo como referência o resgate discursivo de pretensões de validade. (HABERMAS, 2018 a, p. 91)

Ou seja, é na medida em que os sujeitos pretendem estabelecer discursos pautados em razões válidas e não necessariamente verdadeiras, que a noção habermasiana de verdade se fundamenta, sempre se caracterizando como dotada de um aspecto processual de constituição, tendo sempre o seu conteúdo como algo criticável e constantemente atualizável. Desde que ele seja submetido ao crivo do discurso prático entre todos os concernidos com a questão discutida.

³⁵ “Princípio D: só podem reivindicar validade normas que encontram, em discursos práticos, consentimento de todos os concernidos produzido pelo discurso motivado por razões epistêmicas e não a partir do egocentrismo; princípio U: uma norma só é válida quando seus efeitos previsíveis pela sua observância universal, sob a constelação de orientações, por valores de cada um, puderem ser aceitos em comum, sem coerção, por todos os concernidos.” HABERMAS, 2018 a. P. 97 e 98.

São reconhecidos, assim, determinados aspectos estruturais que podemos ter como sendo os principais elencados por Habermas para que haja a garantia de que este discurso e suas conclusões decorram como ele compreende ser a melhor maneira possível. Para além das normas intrínsecas a ele, que se fundamentam enquanto sendo guiadas pelas 4 pretensões de validade que encontramos no pensamento habermasiano, ou seja, as pretensões de inteligibilidade, verdade, sinceridade e correção (HABERMAS, apud. REESE-SCHÄFER, 2012, p. 47), que são tidas como necessárias para que a comunicação possa, de fato, progredir rumo ao entendimento; há também outros três aspectos que são indicados como salutares a serem observados:

A determinação procedural do que é moral já contém as suposições básicas, que acabamos de examinar [...] pois é possível depreender do processo discursivo as operações que Kohlberg exige para juízos morais no plano pós-convencional: a completa reversibilidade dos pontos de vista a partir dos quais participantes apresentam seus argumentos: a universalidade, no sentido de uma inclusão de todos os concernidos; finalmente, a reciprocidade do reconhecimento igual das pretensões de cada participante por todos os demais. (HABERMAS, 2013. P. 149)

É exatamente na medida em que a aplicação biotecnológica pode comprometer radicalmente esta reversibilidade completa dos pontos de vista a partir dos quais participantes apresentam seus argumentos, pois os futuros filhos, nascidos com o código genético intencionalmente predeterminado por terceiros, se encontrarão em uma situação contextual irreversível. Para além disto, enquanto concernidos, tais filhos não terão sido inclusos no processo discursivo ocorrido para validação da efetivação biotécnica; e, por fim, também não haverá reciprocidade no reconhecimento das pretensões, pois o futuro filho a ser manipulado nem sequer pode expressar as suas próprias pretensões, seguindo ou não os critérios erguidos por Habermas.

No momento em que os pais compreendem que uma pessoa não deve ser encarada como meio, mas sim como fim em si mesma e não reconhecem que estão violando este princípio quando manipulam um futuro filho, em prol de um desejo de atender as suas próprias preferências, estão faltando, em algum grau, com a pretensão de verdade – para com a percepção de todos, como nós, que percebem esta condição pragmática do nosso modo de ser – também, com a pretensão de

sinceridade, para com o filho, para quem não seria razoavelmente justificável admitir que preferiram que ele fosse de um jeito específico e que se fosse de outro modo, ele não os satisfaria da mesma maneira, caracterizando uma condição para a inclusão de um sujeito que deveria ser incluso no âmbito familiar através do que podemos chamar de uma espécie de princípio do amor incondicional (SANDEL, 2021, p. 62); e, por fim, indo contra a pretensão de correção, na medida em que, mesmo possivelmente tendo acesso a todas estas reflexões – as quais aqui tecemos preventivamente, como Habermas e outros procuraram desenvolver com devidas autoridade e profundidade para que problemas assim não ocorram com grave extensão – prefeririam correr o risco de enfrentar situações humanas com as quais ainda não lidamos e para as quais ainda não estaríamos nem próximos de dominar todas as soluções biológicas e éticas necessárias para podermos agir de maneira normativamente válida, dentro de um também válido e bom viver.

4.3 PROPOSTA DE UMA MORAL DA NATUREZA DO QUE SOMOS

É justamente tendo em vista todas estas perspectivas a respeito da maneira como a biotecnologia pode se desenvolver de maneira a colocar em risco essa concepção que estamos construindo a respeito da natureza humana, que podemos, como que por uma espécie de exclusão, determinar quais são os casos em que seria necessário o estabelecimento de uma moral pautada nesta mesma natureza.

Por moral, inicialmente, gostaríamos de lembrar que aqui entendemos o estabelecimento de um ponto de vista que nos é dado pela ética discursiva, ou seja, aquele que: “só pode ser justificado sob condições de comunicação que possibilitam a cada pessoa que ela, também da perspectiva de sua própria autocompreensão e compreensão do mundo, examine a aceitabilidade racional de normas” (WERLE, in. HABERMAS, 2018 a, p. 17). Desta maneira, temos o primeiro ponto segundo o qual, em um pensamento habermasiano, nos parece razoável defender uma determinada moralização da natureza humana, no sentido de preservar a maneira como vínhamos lidando com o nascimento de futuras pessoas até então, pois com o advento da possibilidade de manipulações genéticas também se coloca evidentemente em risco a possibilidade de que essas hipotéticas futuras pessoas, sujeitas a manipulações,

tenham este lugar da moral, enquanto perspectiva da ética discursiva, garantido para si, pois não poderão, elas próprias, enquanto principais concernidas, participar em suas próprias autocompreensões de um exame sobre a aceitabilidade racional das normas que pretendem ser colocadas sobre eles, no caso, de que seria melhor que nascessem dotadas de uma ou outra determinada forma corpórea.

Por fim, queremos realizar, aqui, uma reafirmação daquela que, para nós, se tornou a compreensão chave para a resolução do nosso empreendimento nesta dissertação e possibilidade de razoável e efetiva defesa da nossa principal hipótese a ser desenvolvida ao longo deste trabalho, de que, sim, existem possíveis casos, derivados dos recentes avanços biotecnológicos, nos quais se mostra necessária uma moralização da natureza humana, se seguirmos a linha de raciocínio da filosofia habermasiana e, também, com os recursos informativos que, até o momento presente nos são disponíveis – mas jamais impassíveis de revisão.

Esta chave, que queremos reafirmar, para a defesa da nossa hipótese em favor de um lugar para uma moral pautada na natureza do que somos e na necessidade da sua defesa frente à liberdade da aplicação biotecnológica, de maneira interessante, surgiu para nós justamente no ponto contrário ao que procuramos investigar se era passível de razoável defesa, ou seja, justamente no perceber quais são os casos em que nos parece genuína e bem justificadamente segura a possível utilização da manipulação genética. Encontramos os casos nos quais devemos erguer uma moral da natureza do que somos justamente ao encarar quais os casos nos quais esta moral, em geral contrária à livre utilização da biotecnologia, não se sustenta. Isto é, naqueles casos em que ela poderia ser bem utilizada em prol do tratamento das doenças que enquadrámos, sob parâmetros habermasianos, como sendo graves.

O critério de gravidade para avaliação das doenças que utilizamos foi, justamente, o grau de comprometimento daquilo que erguemos pós-metafísica e pragmaticamente no pensamento habermasiano como sendo um parâmetro para uma possível determinação do que seria, na visão de Habermas, a natureza humana. Assim, quando esta natureza humana se encontra, antes de tudo, ela própria comprometida – no caso, pelo acometimento do indivíduo em questão por uma doença reconhecida como grave – a necessidade da defesa desta natureza, como sendo condição basilar para uma vida digna, supera este lugar de uma moral desta mesma natureza humana, no sentido de que ela não deveria, em geral, ser manipulada – por causa de elevados riscos do surgimento de outras problemáticas

com as quais ainda não estamos preparados para lidar. Tal superação da necessidade de manipulação genética, de utilização da biotecnologia, frente a uma condição “natural” – que é o acometimento por uma doença grave – ocorre pois o principal objetivo do lugar desta moral da natureza humana, na realidade, se mostra como sendo justamente a manutenção das condições necessárias para sustentar bem esta própria condição natural de ser humano, a qual contemplamos como estando em risco com os possíveis adventos biotecnológicos, mas também quando o sujeito é acometido por uma doença grave deste tipo que estamos descrevendo.

Isto tudo se justifica na medida em que compreendemos tal parâmetro para o estabelecimento do que seria, por sua vez, esta natureza humana, na possibilidade do sujeito agir e falar autonomamente no mundo, tendo a capacidade de desenvolver a sua própria autocompreensão ética de si e participar, com outros, intersubjetivamente, nos processos de estruturação do mundo da vida em que habita e, assim, desenvolver a sua vida como semelhante, ou igual, aos demais ao seu redor. Evidentemente, algo assim seria imediatamente comprometido caso um sujeito, em sua gestação e movimento de origem biológica fosse acometido por uma doença como a que exemplificamos, que é a da anencefalia, afinal, não seria dotado nem do aparato sensorial necessário para desenvolver tal forma de vida autônoma, bem como, mesmo que fosse dotado destas características, mesmo que em um grau menor do que a plenitude da normalidade que podemos observar na maioria dos sujeitos humanos, a sua expectativa de vida seria extremamente reduzida pelas condições nas quais teriam se formado o seu crânio e o seu cérebro.

Desta maneira, podemos compreender que é exatamente em situações assim em que seria quase que plenamente justificável a utilização da biotecnologia para fornecer a este sujeito quaisquer melhores condições de agir e falar autonomamente no mundo da vida, com outros ao seu redor, pois é assim que ele poderia alcançar aquilo que, segundo o pensamento habermasiano, pudemos erguer como sendo um critério de dignidade para a vida humana, enquanto correspondendo ao desenvolvimento da sua própria natureza, pós-metafísica e pragmática.

O mesmo não ocorreria no caso da utilização da biotecnologia para o tratamento de doenças não-graves, para situações de aprimoramento, ou de cosmética, pois em todos estes casos, não parece haver um comprometimento suficiente da natureza humana para que se justifique a manipulação, na medida em

ela, nestes casos, sendo realizada, poderia dar origem a uma série de outros problemas com os quais ainda não estamos preparados para lidar.

No caso da eugenia positiva de cosmética, a primeira problemática se coloca na questão da falha da manipulação e quebra da expectativa desejada a respeito do filho, o qual era desejado que nascesse sob determinadas condições. Um segundo problema, neste âmbito, também nos parece o fato da possibilidade de não identificação do futuro sujeito com o que ele é a partir do momento em que descubra que não o é por uma ocasião qualquer, não controlada, mas sim por uma escolha dos responsáveis sobre o seu próprio modo de ser.

Já no que diz respeito à eugenia positiva de aprimoramento, também encontramos estes mesmos dois problemas, mas para além deles, também há a questão do mercado de trabalho, na medida em que se trataria de um sujeito com qualidades indisponíveis, por natureza, a qualquer outro comparado a ele, de modo que se originaria uma grande concorrência para obtenção de tais características aprimoradas, bem como uma procura maior por parte dos empregadores de diversos ramos empregatícios que gostariam, também intuitivamente, de contratar trabalhadores que exercessem o trabalho com mais qualidade, o que pode ser mais proporcionado para aqueles que tiveram determinadas características aprimoradas, ocasionando, por fim, uma desigualdade de tratamento e justiça na procura por suprir a demanda por determinados serviços.

Por último, a questão das problemáticas que podem derivar de manipulações genéticas, com as quais ainda não estamos preparados para razoavelmente lidar, também se aplica ao tratamento de doenças não graves, no qual todas as problemáticas anteriores também se aplicam, inclusive a de aprimoramento, na medida em que um possível aprimoramento seria uma elevada imunidade contra doenças que consideramos como não graves. No entanto, há neste tratamento, também, uma outra dimensão problemática que é a do desenvolvimento de um senso de pertencimento a um grupo de pessoas nascidas com determinadas características físicas, seja dentre as quais consideramos normais, que já têm, por tendência, um juízo em certo sentido preconceituoso de pensar que é melhor para todos nascerem semelhantes a eles – ou à maioria das pessoas – e, também há o lado dos portadores de determinadas condições, como é o caso da comunidade dos surdos, que pode até mesmo querer provocar esta condição por manipulação sobre o seu futuro filho, com a intenção de fazê-lo pertencer a este grupo. No entanto, tanto no caso dos sujeitos

semelhantes à maioria, como no caso das minorias, a questão que se ergue é se somos nós, com nossas intenções que temos o direito de determinar qual será a melhor maneira para um indivíduo nascer e desenvolver a sua própria vida. Afinal de contas, no que diz respeito a doenças não-graves, por exemplo, temos sujeitos que, quase que com certeza, só se tornaram quem foram e deram as contribuições que deram à humanidade por causa das condições limitantes fisicamente – em algum aspecto físico dos seus corpos acometido por uma doença. Da mesma maneira, isto também se aplicaria a um sujeito que naturalmente nasceria como a maioria, mas por intenção de alguém, acabou nascendo com determinada doença como a surdez. É extremamente problemática esta questão, principalmente pelo fato de que se torna uma intencional intervenção que provoca mudança de grande relevância ao longo da vida de um terceiro sujeito e, também, se trata de uma intervenção a respeito da qual quem a cometeu não pode prestar contas, sendo uma condição irreversível.

Deste modo, por causa das problemáticas derivantes das possíveis utilizações da biotecnologia nestes casos é que uma moralização da natureza humana seria necessária, pois estes seriam casos que provocariam o advento de questões a respeito das quais poderíamos ser cobrados pelos futuros sujeitos, enquanto principais concernidos pelos efeitos das manipulações, mas se tratariam também de efeitos a respeito dos quais não poderíamos prestar contas, pois se as suas próprias realizações ainda nos são de muitas variáveis desconhecidas e são encaradas apenas como situações, em geral, hipotéticas, muito mais incertas são também as condições que seriam necessárias para que pudéssemos dar um caráter de razoável reversibilidade a tais manipulações. Além disto, mesmo que se tratasse de questões reversíveis, ainda nos resta o questionamento de se teríamos o direito de dar, a um futuro sujeito, a possibilidade de ter que se dar este, também possivelmente arriscado, trabalho de reverter uma situação que foi imposta sobre ele por terceiros.

5 CONCLUSÃO

Em conclusão deste trabalho, queremos realizar uma retrospectiva de todo o percurso que traçamos até então para centralizarmos, aqui, os nossos principais pontos de fundamentação para chegarmos às conclusões que chegamos e esperamos que tenham sido pautadas em argumentações razoáveis o suficiente para que possam ser reconhecidas como válidas a todos que se depararem com esta produção, sobre ela se debruçarem a procurarem, também, conhecer o contexto de desenvolvimento filosófico, científico e cultural no qual este trabalho foi desenvolvido enquanto pesquisa para a elaboração e defesa de uma dissertação de mestrado, dotada de uma primária e basilar hipótese que nos serviu de guia ao longo de todo o nosso trajeto: existem situações, possivelmente deriváveis dos recentes avanços biotecnológicos, nas quais seria necessária uma moralização, ou um estabelecimento de um lugar para a moral pautada em uma natureza humana fundamentada em termos pós-metafísicos. Assim, todo este trabalho foi desenvolvido em prol de demonstrar como esta hipótese poderia ser considerada, ou não, de alguma maneira razoável como verdadeira e a conclusão a que chegamos é de que sim, se trata de uma hipótese verdadeira. A questão que remanesce para ser esclarecida, aqui, então, é a de, sinteticamente, como foi o nosso percurso traçado até aqui.

Em um primeiro lugar, se estamos falando de uma possível necessidade de uma moralização da natureza humana, é necessário, em primeiro plano, que compreendamos o que é esta tal natureza humana, pois é sobre ela e a partir dela, enquanto construída em termos pós-metafísicos, que deve se dar, ou não, a possibilidade que aqui colocamos em questão, da necessidade de se erguer uma moral a partir desta natureza do que somos.

Para chegarmos, então, a esta compreensão do que seria a natureza humana, dentro do pensamento de Habermas, que foi o propulsor inicial e estrutural de todo este trabalho, a partir da sua obra “O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?” que, como já expusemos, foi de onde erguemos a problemática em torno da nossa hipótese escolhida, foi necessário, em um primeiro momento, uma revisão do conceito de natureza humana. Isto se mostra de fundamental importância

para nós pois é a maneira que o próprio Habermas atua ao longo da sua produção filosófica, nunca deixando de lado uma retrospectiva aos pensadores que lhe influenciaram para, em seguida, desenvolver o seu próprio pensamento, demonstrando que não se trata de uma problemática nova ou que está sendo tratada pela primeira vez por ele, mas sim algo que já vem sendo construído. Tal retrospectiva é feita por ele em sua obra “Pensamento pós-metafísico” e, a partir desta, também nos utilizamos do pensamento de Rousseau, Kant, Fichte, Hegel, Kierkegaard e Mead para fundamentarmos a nossa narrativa a respeito da natureza humana.

Em seguida, procuramos expor quais os parâmetros de funcionamento do pensamento pós-metafísico, pois deveria haver algo que impedisse Habermas de se utilizar das mesmas noções erguidas pelos pensadores que vieram antes dele e os quais ele próprio investigou a fundo. Esta dimensão que o revelou uma necessidade de ir além, ou realizar uma releitura do que já havia sido exposto ao longo de séculos de tradição do pensamento filosófico foram as demandas do mundo contemporâneo. Em especial pelo amplo contato e livre contato de diversas divergentes civilizações com o qual lidamos nos tempos atuais, encaramos também uma questão muito forte de um grande pluralismo cultural e diversidade de credos, de maneira que não há mais uma única concepção metafísica que possa permear todos aqueles que se preocupariam com um pensamento derivado de uma questão relacionada à natureza humana. É uma questão que diz respeito a todos e, portanto, deve encontrar alguma maneira de ser razoável para todos. A maneira que Habermas encontra para realizar isto é justamente através da virada linguístico-pragmática, percebendo que uma condição comum a todas as culturas é o uso da linguagem e, também os seus modos gerais de utilização.

Assim é que Habermas pautou o seu pensamento pós-metafísico e com ele pôde chegar a uma nova concepção do que seria a natureza humana, que é justamente alinhada a isto que acabamos de expor, ou seja, ao ser humano como sendo aquele sujeito, no mundo partilhado com outros, que é capaz de – para realizar tal partilhar e também por causa dele – agir e falar autonomamente. Eis uma dimensão da existência a qual nenhum ser humano escapa, a de estar inserido entre agentes e falantes, ou comunicadores, e ser potencialmente educado para também agir e falar, assumindo autônoma responsabilidade por cada um dos seus atos e falas. É assim que Habermas parece nos dar margem para compreendermos a natureza humana.

No entanto, vem à tona a questão de o que toda esta problemática e a biotecnologia tem a ver com o pensamento habermasiano que sempre pareceu se preocupar com a linguagem e o seu uso. Na medida em que a ação e a fala constituem, para Habermas, parte fundamental da existência humana, parece importante que também se pense e se fundamente uma maneira o mais adequada quanto possível de se utilizar desta linguagem para embasar as nossas ações. Eis aí o desenvolvimento da ética discursiva – não necessariamente nesta ordem cronológica foi que Habermas realizou os seus empreendimentos, mas estamos aqui explicitando como tais temáticas se desenvolveram, para nós, em nosso processo investigativo e de resolução de uma resposta de fundamentação para a nossa hipótese. Assim, em sua ética discursiva, procurando pautar como devemos agir a partir dos modos como discursamos uns com os outros, Habermas ergueu dois princípios fundamentais e algumas pretensões que também podemos levar em conta. O princípio da universalidade, segundo o qual só é válida uma norma que tiver assentimento universal, de todos os concernidos e o princípio do discurso, segundo o qual tal assentimento deve ser garantido através de discursos práticos para que a validade de tal norma seja efetivamente garantida. Porém, ainda resta sabermos como devemos realizar tais discursos, quais são as regras que os permeiam. Para Habermas, tais regras são derivadas da finalidade reconhecida por ele em toda forma de linguagem que é o fim de entendimento. Para que nos entendamos, é necessário que sigamos quatro pretensões, a de inteligibilidade, que nossas palavras sejam compreendidas. A pretensão de verdade, que nossas palavras correspondam a conteúdos que possam ser verificados por outros. A pretensão de correção, para caso outros verifiquem, em nossas palavras, ou em outras, suas, conteúdos que não havíamos verificado anteriormente e possivelmente possam trazer novas e melhores contribuições às nossas razões. E, por fim, a pretensão de sinceridade, que as nossas palavras genuinamente transmitam aquilo que pensamos, pois se não for assim, entraríamos em contradição performativa frente ao objetivo erguido inicialmente, de nos entendermos através da linguagem, na medida em que esta parece ser a sua função pragmática.

A biotecnologia tem a ver com esta dimensão da natureza humana tão bem desenvolvida pelo Habermas na medida em que para que tudo isto aconteça com naturalidade também há um outro pressuposto que aqui merece ser levado em consideração, que é o da reciprocidade. Ou seja, a dimensão de que estamos falando

de igual para igual, de semelhante para semelhante, de sujeitos nascidos sob as mesmas condições. Ou seja, sob as condições de que nenhum de nós tinha, até então, controle sobre sob quais condições biológicas e corporais nasceria, sendo isto encargo da natureza à qual não compreendíamos em suas imprevisíveis ocasiões. Agora, com o advento da biotecnologia e, em especial, com a pesquisa embrionária e o Diagnóstico Genético Pré-Implantacional (DGPI), já é vislumbrável um controle das condições de nascimento de futuros indivíduos, de maneira que os princípios da universalidade e do discurso são os primeiros a serem comprometidos. Afinal, se erguemos uma norma autorizando tal manipulação de como devem nascer futuras pessoas, já estamos quebrando com a universalidade de assentimento de todos os concernidos, pois o principal dos concernidos, que é o manipulado, não pode opinar a respeito do que será feito a respeito da sua própria vida e, conseqüentemente, também está comprometido o princípio do discurso, pois tal assentimento não pode ocorrer através de uma prática dimensão discursiva. É neste sentido que a biotecnologia traz à tona problemáticas que dizem diretamente respeito à ética discursiva e à concepção de natureza humana, ambas enquanto desenvolvidas no pensamento do Habermas.

Alguns dos problemas éticos trazidos à tona pelo advento de maiores possibilidades do uso da biotecnologia, que listamos foram os seguintes: a produção de embriões exclusivamente para fins de pesquisa; o destino de embriões excedentes em clínicas de reprodução assistida; as doenças evitáveis pelo DGPI; as intervenções genéticas terapêuticas ou de aprimoramento e as eugenias negativas ou positivas; os critérios de julgamento do que deve ou não ser digno de viver; as determinações de terceiros sobre outras vidas com ou sem a biotecnologia; as responsabilidades sobre as repercussões socioculturais da biotecnologia; os métodos de disponibilização da biotecnologia à população global.

No entanto, dentre todos estes, os que mais nos interessaram, no que diz respeito ao desenvolvimento da nossa pesquisa, enquanto investigação a respeito da razoabilidade, ou não, da defesa da existência de possíveis situações derivadas dos avanços biotecnológicos nas quais seria necessária uma moralização da natureza humana, foram as temáticas que dizem respeito às intervenções genéticas terapêuticas ou de aprimoramento e as eugenias negativas ou positivas, que vêm também acompanhadas e antecedidas pelas demais questões, porém, com certeza, estas se mostraram como as principais chaves para que pudéssemos desenvolver

uma proposta de resposta à nossa questão para a qual tínhamos uma hipótese a ser investigada.

Isto se deu justamente na medida em que percebemos que poderíamos caracterizar as manipulações genéticas em dois espectros mais abrangentes e cada um destes dois, em outros dois mais específicos. Estes são os seguintes: os mais abrangentes são os da eugenia positiva e da eugenia negativa. Estes dois por sua vez, se ramificam, cada um em mais dois, sendo a eugenia positiva ramificável em: eugenia positiva de cosmética; e em eugenia positiva de aprimoramento. Enquanto isto, a eugenia negativa, por sua vez, seria ramificável em: eugenia negativa de doenças não-graves; e eugenia negativa de doenças graves. Cada um destes aspectos tem as suas repercussões específicas que foram de maneira bastante detida e acreditamos que bem aprofundada já trabalhados no capítulo final desta dissertação, antecedendo a esta conclusão, de maneira que fica, aqui, evidente como cada um destes aspectos da eugenia, ou seja, da determinação de terceiros de como seria bom que uma futura pessoa nascesse, se tratam de razoáveis ameaças aos pragmáticos modos de sustentação da natureza humana como a conhecíamos unanimemente até então, independentemente de credo, postura metafísica ou cultura popular. Todos podemos compreender o ser humano como um ser que é caracterizado especificamente por ser capaz de agir e falar autonomamente e, também, que para que tal dimensão se mantenha nos parece necessário que sigamos determinados princípios e pretensões os quais são colocados em risco pela possibilidade de efetivação dos empreendimentos biotecnológicos.

Para tanto, porém, há uma exceção, que nos parece ser o uso da biotecnologia para o tratamento de doenças graves. Nestes casos, não se trataria de um comprometimento da natureza humana, mas ao contrário, da possibilidade do seu reestabelecimento em um sujeito que, naturalmente, não chegaria a desenvolvê-la em uma plenitude mínima necessária para exercê-la pragmaticamente em um mundo da vida, partilhado com outros. Assim, quando a biotecnologia trabalha neste sentido, de promover uma defesa desta natureza humana, com a qual lidamos até então, ela parece ser algo defensável e plenamente louvável. No entanto, nestes termos conclusivos como apresentados até aqui, mas claramente sempre passíveis a críticas, correções e revisões, o contrário também deve ser imediatamente verdadeiro. Ou seja, quando a biotecnologia parece colocar em risco a manutenção da natureza humana, na eugenia negativa de doenças não-graves, na eugenia positiva de

aprimoramento e na eugenia positiva de cosmética, é quando se faz necessária a colocação de um lugar da moral frente a esta natureza, a tomando como base. Isto é o que queremos dizer quando defendemos a hipótese de que existem situações – que podem a qualquer momento, também, deixar de existir, pelos avanços da nossa capacidade de lidar com diferentes situações – possivelmente deriváveis dos avanços biotecnológicos, nas quais se faz necessária uma moralização da natureza humana.

6 REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABOULAFIA, Mitchell e TAYLOR, Scott. **George Herbert Mead**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Spring Edition, 2023. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/mead/>>. Acesso: 8/2/2023.

APEL, Karl-Otto. **Estudos de moral moderna**. Petrópolis: Vozes, 1994.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2015.

ARP, Robert. **1001 ideias que mudaram nossa forma de pensar**. Rio de Janeiro: Sextante, 2014.

BARBOSA, Caio Parente et al. **Diagnóstico genético pré-implantacional associado à distrofia muscular de Duchenne**. São Paulo: Einstein, v. 15, n. 4, p. 489 – 491, 2017.

BERTRAM, Christopher. **Jean Jacques Rousseau**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Winter Edition, 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/rousseau/>>. Acesso: 8/2/2023.

BREAZEALE, Dan. **Johann Gottlieb Fichte**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Spring Edition, 2022. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/johann-fichte/>>. Acesso: 8/2/2023.

CANÇADO, Rodolfo D. **Talassemia beta maior: uma nova era**. São Paulo: Revista Brasileira de Hematologia e Hemoterapia, v. 30, n. 6, p. 433 – 436, 2008.

CARDIN, Valéria S. G. e GUERRA, Marcela G. R. M. **Do diagnóstico genético pré-implantacional para a seleção de embriões com fins terapêuticos: uma análise do bebê-medicação**. Rio de Janeiro: Revista da Faculdade de Direito da UERJ, n. 35, jun 2019.

CAROMANO, Fátima Aparecida. **Características do portador de distrofia muscular de Duchenne (DMD) – Revisão**. Umuarama: Arquivos de Ciência e Saúde da UNIPAR, v. 3, n. 3, set – dez 1999.

CASAGRANDE, Cledes Antonio. **A ética e a formação do eu sob a perspectiva de G. H. Mead: algumas considerações introdutórias**. Canoas: Diálogo, n. 19, p. 145 – 158, jul – dez 2011.

CONT, Valdeir Del. **Francis Galton: eugenia e hereditariedade**. São Paulo: Scientiae Studia, v. 6, n. 2, p. 201 – 218, 2008.

COSTA, Ana Paula P. e MENDES, Marcela C. **Diagnóstico genético pré-implantacional**: prevenção, tratamento de doenças genéticas e aspectos ético-legais. Salvador: Revista de Ciências Médicas e Biológicas, v. 12, n. 3, p. 374 – 379, set – dez 2013.

EL-HANI, Charbel N. et al. **A síndrome de Down e sua patogênese**: considerações sobre o determinismo genético. São Paulo: Revista Brasileira de Psiquiatria, v. 22, n. 2, p. 96 – 99, 2000.

FELDHAUS, Charles. **Natureza, liberdade e justiça**: um exame crítico da posição habermasiana acerca da biotécnica. Tese de doutoramento. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2009.

FERNANDES, Emília Sofia Félix. **Caracterização molecular de hemoglobinopatias raras associadas ao agrupamento genético beta-globina**. Dissertação (Mestrado). Lisboa: Universidade de Lisboa, 2010.

FICHTE, Johann Gottlob. **A determinação do ser humano**. Trad. Lucas Nascimento Machado. São Paulo: Rapsódia, n. 10, p. 229 – 271, 2017.

FORGACS, Gabor e NEWMAN, Stuart A. **Biological physics of the developing embryo**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

FUKUYAMA, Francis. **Our Posthuman future**: consequences of the biotechnology revolution. Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux, 2002.

GOMES, Delci. **Células-tronco embrionárias**: implicações bioéticas e jurídicas. São Paulo: Bioethikos, v. 1, n. 2, p. 78 – 87, 2007.

GONZALEZ, Claudette H. e KOIFFMANN, Célia. **Trissomia 18 ou Síndrome de Edwards**. São Paulo: Pediatria, v.14, n.3, p.104 – 106, 1992.

GREEN, Ronald M. **The human embryo research debates**: bioethics in the vortex of controversy. Nova Iorque: Oxford University Press, 2001.

GUERRA, M. M. P. e SILVA, S. V. **Efeitos da criopreservação sobre as células espermáticas e alternativa para redução das crioinjúrias**. Belo Horizonte: Revista Brasileira de Reprodução Animal, v. 35, n. 4, p. 370 – 384, out – dez 2011.

HABERMAS, Jürgen. **A ética da discussão e a questão da verdade**. 4ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**: estudos de teoria política. São Paulo: Editora Unesp, 2018 a.

HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Conocimiento e interes**. Buenos Aires: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S. A. de Ediciones, 1990 b.

HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. 2ª reimpressão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?**. Edição estendida. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**, volume I. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. São Paulo: Editora Unesp, 2013b.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?**. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**, 1: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**, 2: sobre a crítica da razão funcionalista. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012b.

HABERMAS, Jürgen. **The future of human nature**. Cambridge: Polity Press, 2003.

HECK, José Nicolau. **Eugenia negativa / positiva: o suposto colapso da natureza humana em J. Habermas**. Porto Alegre: VERITAS, v. 51, n. 1, Mar. 2006. P. 42-55.

HUME, David. **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. 2ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KAMENOVA, Kalina; HAZAR, Haidar. **The first baby born after Polygenic Embryo Screening: key issues through the lens of experts and Science reporters**. Nova Iorque: Voices In Bioethics, v. 8, 2022.

KANT, Immanuel. **Critique of Judgement**. Oxford: Oxford University Press, 2007 A.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. 2ª ed. Lisboa: Edições 70, 2019.

KUHSE, Helga et al. **Bioethics**: an anthology. 3^a ed. Nova Jersey: Blackwell Publishing Ltd, 2016.

LIMA, Clóvis Ricardo M. e GÓMEZ, Maria Nélia G. **Discursos habermasianos**. Brasília: Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, 2012. P. 31-45.

LODEÁ, Andrei Luiz. **Razão e consenso em Habermas**: resenha. Florianópolis: ethic@, v. 4, n. 2, p. 175-179, dez 2005.

LUNA, Naara. **Fetos anencefálicos e embriões para pesquisa**: sujeitos de direitos?. Florianópolis: Estudos Feministas, v. 17, n. 2, p. 307 – 333, mai – ago 2019.

LUNA, Naara. **O julgamento no Supremo do aborto de anencéfalo – ADPF 54**: uma etnografia da religião no espaço público. Porto Alegre: Horizonte antropológico: ano 24, n. 52, Set. – Dez. 2018. P. 165-197.

MAESSCHALCK, Marc. **Habermas interprète de Schelling**. Paris: Archives de Philosophie, v. 52, n. 4, Out. – Dez. 1989. P. 639-658.

MCDONALD, William. **Soren Kierkegaard**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter Edition, 2017. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/kierkegaard/>>. Acesso: 8/2/2023.

MELO, Rúrion. **Uso público da razão**: pluralismo e democracia em Jürgen Habermas. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MUMMERY, Christine e WERT, Guido de. **Human embryonic stem cells**: research, ethics and policy. Oxford: Human Reproduction, v. 18, n. 4, p. 672 – 682, 2003.

NIETZSCHE, Friedrich. **Jenseits von Gut und Böse**. eKGWB/JGB-§252. Erste Veröff. 04/08/1886. Nietzsche Source. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/JGB-252>>. Acesso: 26/03/2023.

PEREZ, Daniel Omar. **O significado de natureza humana em Kant**. Campinas: Kant e-Prints, v. 5, n. 1, p. 75 – 87, jan – jun 2010.

PIERANGELI, José H. **Anencefalia**. Corrientes: Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y Políticas, v. 5, n. 8, 2011. P. 263-274.

PLESSNER, Helmuth. **Levels of Organic Life and the Human**: An Introduction to Philosophical Anthropology. Trad. Millay Hyatt. Nova Iorque: Fordham University Press, 2019.

REDDING, Paul. **Georg Wilhelm Friedrich Hegel**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter Edition, 2020. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/hegel/>>. Acesso: 8/2/2023.

RÉE, Paul. **A origem dos sentimentos morais**. Trad. André Itaparica e Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

REESE-SCHÄFER, Walter. **Compreender Habermas**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

REPA, Luiz. **A transformação da filosofia em Jürgen Habermas**: os papéis de reconstrução, interpretação e crítica. São Paulo: Singular; Esfera Pública, 2008.

VERLINSKY, Yuri; KULIEV, Anver. **Atlas of preimplantation genetic diagnosis**. 2ª edição. Boca Raton: CRC Press, 2004.

VUJICIC, Nicholas James. **Life without limits**: how to live a ridiculously good life. Nova Iorque: WaterBrook Multnomah, 2012, Edição ePUB.