



AS BIOTECNOLOGIAS E O PROBLEMA DA NATUREZA HUMANA EM HABERMAS

Juliano Cordeiro da Costa Oliveira

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará (UFC)
Pós-Doutorando pela Universidade Federal do Piauí (UFPI), Bolsista CAPES
julianopesquisa81@gmail.com

Resumo

Este artigo objetiva investigar como Jürgen Habermas conceitua sua ideia de natureza humana no âmbito de seu pensamento pós-metafísico, numa perspectiva crítica em relação às intervenções das biotecnologias na constituição de um futuro ser. A ação comunicativa habermasiana remete à prática da argumentação como instância de racionalidade. Do contrário, uma norma não seria justificada perante o outro. É justamente esta perspectiva que guia Habermas em suas reflexões sobre as intervenções biotecnológicas nos seres humanos. Habermas reflete as questões das biotecnologias e suas consequências à luz de seu pensamento pós-metafísico. Primeiramente reconstruiremos o que podemos chamar de um quadro referencial teórico do pensamento pós-metafísico, tal qual um solo teórico para pensarmos as questões colocadas por Habermas. Em seguida, explicitaremos a reflexão habermasiana acerca das biotecnologias. Por fim, enfatizaremos as possibilidades e os limites de Habermas para tratar de questões referentes às biotecnologias, tendo como referência seu pensamento pós-metafísico.

Palavras-chave: Habermas. Natureza Humana. Biotecnologias. Pós-metafísico.

Abstract

This article aims to investigate how Jürgen Habermas conceptualizes his idea of human nature in the context of his post-metaphysical thinking, in a critical perspective in relation to the interventions of biotechnologies in the constitution of a future being. The Habermasian communicative action refers to the practice of argumentation as an instance of rationality. Otherwise, one rule would not be justified before the other. It is precisely this perspective that guides Habermas in his reflections on biotechnological interventions in human beings. Habermas reflects biotechnology issues and its consequences in the light of his post-metaphysical thinking. Firstly, we shall reconstruct what can be called a theoretical framework of post-metaphysical thought, such as a theoretical soil for thinking about the questions posed by Habermas. Next, we shall explain habermasian reflection on biotechnology. Finally, we may emphasize habermas' possibilities and limits to deal with issues related to biotechnologies, having as reference his post-metaphysical thinking.

Keywords: Habermas. Human Nature. Biotechnologies. Post-metaphysical.

1 Introdução

O recente progresso das ciências biológicas e o desenvolvimento das biotecnologias ampliaram não apenas as possibilidades de ação já conhecidas no homem, mas, sobretudo, possibilitaram um novo tipo de intervenção na humanidade. O que antes era “dado” como natureza orgânica e podia quando muito ser “cultivado” se move, atualmente, no contexto das biotecnologias, para o campo da intervenção consciente e orientada, a saber: a manipulação de genes e a clonagem humana.

Há, por isso, questões éticas que dizem respeito não apenas ao homem enquanto ser social, mas também ao homem enquanto natureza e espécie. Para Jürgen Habermas (2004a), em *O futuro da natureza humana*, interessa a discussão entre “o que cresceu naturalmente” e “o que foi fabricado”. Estaríamos no percurso de uma terceira ferida narcísica, outrora aberta por Copérnico e Darwin, como explicita Habermas? Talvez, diz ele, passemos a acompanhar a terceira descentralização de nossa imagem do mundo, por meio da submissão do corpo vivo e da vida às biotecnologias. Em que medida, portanto, as biotecnologias modificam a relação homem e natureza e a própria humanidade? De acordo com Habermas (2004a), a decodificação do genoma humano promete intervenções que lançam, de modo surpreendente, uma luz sobre uma condição natural de nossa autocompreensão. Isto até agora pouco tem sido discutido pelas ciências humanas ou pela filosofia, sendo algo restrito ao círculo dos biólogos. Entretanto, a indagação sobre a “vida correta” parece aqui se renovar. Como tudo isto muda

a autocompreensão ética da espécie que tínhamos até agora, bem como afeta a autocompreensão de uma pessoa geneticamente programada?

Segundo Habermas (2004a), os avanços da genética conduzem aquilo que somos “por natureza” ao campo das intervenções das biotecnologias. Mesmo Habermas refletindo as questões das biotecnologias e suas consequências, ele o faz à luz de um quadro referencial teórico de um pensamento pós-metafísico e da teoria do agir comunicativo, com base na pragmática da linguagem. É possível, então, pensar numa ideia de natureza humana, como Habermas articula em *O futuro da natureza humana*, mas de um modo pós-metafísico?

Posto isso, primeiramente reconstruiremos o que podemos chamar de um quadro referencial teórico do pensamento pós-metafísico, tal qual um solo teórico para pensarmos as questões colocadas por Habermas. Em seguida, explicitaremos a reflexão habermasiana acerca das biotecnologias e da natureza humana. Por fim, enfatizaremos as possibilidades e os limites de Habermas para tratar de questões referentes às biotecnologias, tendo como referência seu quadro referencial teórico de um pensamento pós-metafísico e da teoria do agir comunicativo. Nossa hipótese é que Habermas, por trabalhar com um paradigma filosófico centrado na pragmática e no mundo vivido, não consegue responder às questões colocadas pelos recentes avanços das biotecnologias e suas intervenções nos seres humanos.

2 Quadro referencial teórico do pensamento pós-metafísico

Para apreendermos, de fato, a reflexão habermasiana acerca das biotecnologias e sua ideia de natureza humana, faz-se determinante, primeiramente, uma análise do quadro referencial teórico habermasiano. Determinante, assim, é o conceito de quadro referencial teórico elaborado com base no conceito de quadro linguístico (*linguistic framework*) introduzido por Carnap. Podemos dizer que todo enunciado teórico, argumentação e teoria só podem ser compreendidos e apreciados com base no quadro teórico em que se situam (PUNTEL, 2008). Sem essa pressuposição, tudo permanece indeterminado, a saber: o sentido de um enunciado, sua avaliação etc.

Entre os momentos constitutivos de todo quadro teórico, estão: uma linguagem (com sua sintaxe e semântica), uma lógica e uma conceitualidade (com todos os componentes que fundamentam um aparato teórico). As questões referentes à filosofia habermasiana e, mais especificamente, às reflexões das biotecnologias, serão articuladas com referência no pensamento pós-metafísico e na teoria do agir comunicativo. Apenas através de uma avaliação crítica do quadro referencial teórico habermasiano, presente neste tópico, é que podemos apontar as possibilidades e limites da reflexão habermasiana sobre as biotecnologias e a ideia de Habermas de uma natureza humana, mesmo que pós-metafisicamente pensada.

Habermas (1990) diz que quatro motivos caracterizam a ruptura com a tradição filosófica: 1) a constituição de um pensamento pós-metafísico; 2) a gui-

nada linguística; 3) o novo modo de situar a razão; e 4) a inversão do primado da teoria frente à prática, culminando com a superação do logocentrismo. Ele parte do acontecimento teórico mais importante do século XX, a chamada *virada linguística*, para conceituar a racionalidade comunicativa.

A descoberta da linguagem como *medium* intransponível de todo sentido, de toda reflexão teórica e prática, forçou um “re-pensamento” de todos os problemas filosóficos, que, em Habermas, passam a ser refletidos numa forma pós-metafísica. A virada linguística não significa apenas a descoberta de um novo campo da realidade a ser trabalhado filosoficamente, mas, antes de tudo, uma virada da própria filosofia, que, como destaca Manfredo Oliveira (2015, p. 12), “(...) vem a significar uma mudança na maneira de entender a própria filosofia e na forma de seu procedimento”.

Estamos diante de um novo paradigma, em que a linguagem passa de objeto de reflexão filosófica para uma esfera de constituição do pensar enquanto tal. É impossível tratar qualquer problema filosófico sem esclarecer a questão da linguagem. Ela se torna, com a reviravolta linguística, a instância de mediação, sem a qual uma teoria filosófica não pode ser articulada, ou seja, um pressuposto teórico e metodológico de articulação de uma teoria filosófica como tal. Não estamos falando apenas de uma filosofia da linguagem, e sim de uma filosofia *através* da linguagem. A reviravolta linguística se concentrou, primeiramente, na sintaxe e na semântica, radicalizando-se, em seguida, na pragmática, com o *segundo* Wittgenstein, algo determinante para Habermas e seu kantismo pragmático.

Como sabemos, Wittgenstein, nas *Investigações filosóficas*, não vai negar totalmente o caráter designativo da linguagem, enfatizado no *Tractatus*, porém ele critica o exagero da tradição ao ver na designação a principal e única função da linguagem, uma vez que a teoria da *afiguração* diz respeito à correspondência estrutural entre frase e estado de coisas. Para a tradição, a linguagem seria um reflexo do mundo, pois o decisivo seria a estrutura ontológica da realidade. Contudo, nas *Investigações filosóficas*, Wittgenstein destaca a perspectiva de que não existe um mundo em si independente da linguagem, que deveria ser supostamente copiado por ela, tal qual um espelho da natureza, como diria Richard Rorty (1988).

Para Habermas, não está mais em questão a representação correta da realidade ou a estrutura ontológica do mundo. É impossível determinar a significação das palavras sem uma consideração do contexto social em que são usadas, porque é o uso que decide a significação das expressões linguísticas, característica central do pragmatismo. No segundo Wittgenstein e também em Habermas, a ênfase é dada, sobretudo, à pragmática. Ou seja, a semântica é articulada tão somente a partir da pragmática, dado que o sentido das palavras e frases só pode ser resolvido pela explicitação dos contextos pragmáticos. Isso trará sérias consequências para a filosofia de Habermas, como ainda veremos no decorrer deste artigo.

Em Habermas (2004b), a esfera transcendental é “rebaixada” ao reino dos fenômenos, sendo agora expressão de formas de vida culturais. Ele articula uma leitura pragmática do pensamento transcendental. O conhecimento não é mais

algo construído pelo sujeito transcendental, e sim pelos sujeitos pertencentes aos mundos vividos¹. Assim, as condições transcendentais para o conhecimento do mundo estão no próprio mundo, não pertencendo mais a uma consciência a-histórica. A consciência transcendental kantiana é substituída pela valorização epistêmica das práticas intersubjetivas que permitem a coordenação das ações e o entendimento no meio social e no mundo da vida estruturado linguisticamente. Isso tem profundas consequências em todo o pensamento habermasiano, que se concentra na pragmática², abrindo diversas possibilidades, e, ao mesmo tempo, sérios limites para questões que o próprio Habermas pretende enfrentar, tal

- 1 A concepção de mundo vivido é desenvolvida por Habermas a partir da tradição fenomenológica que remonta a Husserl, mas não como algo constituído pela atividade intencional de um eu transcendental. O mundo da vida deve ser introduzido como conceito complementar do agir comunicativo. Ele, inicialmente, é dado ao filósofo e ao cientista da mesma maneira que ao leigo. Trata-se de um saber inicial ligado aos contextos culturais e às comunidades, isto é, um saber implícito da práxis comunicativa e do cotidiano, do mundo no qual vivemos, agimos e falamos com os outros. O mundo da vida não apenas forma o contexto para os processos de entendimento mútuo, mas também fornece os recursos para isso. O mundo da vida oferece uma provisão de obviedades culturais, lugar de onde os participantes da comunicação tiram seus esforços de interpretação, os modelos de exegese consentidos. Ele é um reservatório de saber, em que já estão previamente armazenados os modelos de interpretação e as capacidades semânticas de que necessitamos para concretizar um ato de fala: o mundo da vida forma um horizonte de entendimento e oferece evidências culturais das quais os participantes, no ato de comunicar, retiram padrões de interpretação. Porém, as ações dos participantes do mundo da vida, dentro do quadro das sociedades capitalistas atuais, não são coordenadas apenas por processos de comunicação voltados ao entendimento (integração social), e sim, igualmente, por meio de imperativos funcionais do sistema econômico e administrativo (integração sistêmica). Então, os processos de entendimento dos participantes de um mundo da vida são transformados num pseudoconsenso, e a integração social fica submetida à integração sistêmica, produzida pelos meios estratégicos da ação: os mundos vividos, por mais que sejam constituídos à luz da intersubjetividade, são ameaçados constantemente pelos imperativos sistêmicos de autorregulação, como constatamos nas sociedades contemporâneas. Ver, sobretudo, Oliveira (2018, p. 66-75).
- 2 Em meu livro, fruto de minha tese de doutorado, analisei o que chamo de um déficit ontológico e metafísico no pensamento de Habermas, que se reduziria à pragmática (OLIVEIRA, 2018).

qual a temática das biotecnologias e a reflexão acerca de uma natureza humana, como ainda veremos.

Vale lembrar que, de acordo com Habermas (1990), podemos classificar a história do pensamento ocidental em três grandes períodos: a) a Metafísica, com referência na consideração do ser dos entes; b) a Epistemologia, cuja questão básica consistiu na problemática da validade do conhecimento; e c) a Semântica, que fez da forma essencial das sentenças declarativas sua preocupação primeira. Em Habermas, podemos dizer que o acontecimento epistemológico de maior significação do último século foi a mudança de paradigma na filosofia, que consistiu na substituição por Frege e Wittgenstein da análise mentalista de sensações, representações e juízos, com sua compreensão representacionista do conhecimento e sua concepção correspondencial de verdade, pela análise semântica de expressões linguísticas. Isso abriu caminho para a consideração de um sentido pragmático no contexto das questões relativas à teoria do conhecimento articulada na modernidade por Kant e Hume.

Portanto, como demonstra Manfredo Oliveira (2012), há uma nova compreensão da subjetividade e do pensamento filosófico, algo determinante para apreendermos o quadro referencial teórico de Habermas, centrado na pragmática da linguagem. Para ele, chegou o momento de abandonarmos o paradigma da relação entre sujeito e objeto, que tem dominado grande parte do pensamento moderno, substituindo-o por outro paradigma, o da relação comunicativa, que parte das interações entre sujeitos, linguisticamente mediatizados, que se

ção na comunicação cotidiana. Seria preciso, assim, uma reformulação do conceito de racionalidade.

Habermas defende que a racionalidade comunicativa se fundamenta em procedimentos, e não em fins e resultados. Isto é, normas racionais nascem da práxis dialógica dos sujeitos envolvidos numa determinada situação. Nesse contexto, segundo Habermas (1990), a racionalidade não tem a ver com a ordem das coisas encontradas no mundo ou concebidas pelo sujeito isolado (Kant) nem com algo surgido do processo de formação do espírito (Hegel). A racionalidade está inserida na linguagem, ou seja, na esfera pragmática das relações entre sujeitos.

Para entender o que Habermas chama de pensamento *pós-metafísico*, dentro de seu quadro referencial teórico, é determinante, como demonstra Lorenz B. Puntel (2013), esclarecer como Habermas compreende a metafísica. Ele distingue quatro aspectos do pensamento metafísico. O primeiro é o “pensamento da identidade”, pelo qual ele significa um modo de pensar que visa à articulação de uma visão do *todo*, da unidade do uno e do múltiplo. No segundo aspecto, ele introduz o termo “idealismo”, com referência às “Ideias” de Platão.

Habermas também introduz o terceiro aspecto do pensamento metafísico, afirmando que a filosofia idealista (agora no sentido moderno) tentou renovar a teoria da identidade do idealismo (platônico), realizando uma mudança de paradigma da ontologia para o mentalismo, lançando as bases para as teorias da subjetividade e autoconsciência.

Sobre o quarto aspecto do pensamento metafísico, Habermas chama-o de *o conceito forte de teoria*. A versão original desse conceito, originado na Grécia antiga, contém três aspectos distintos; seu correspondente moderno retém apenas um deles. A teoria grega era, em primeiro lugar, apresentada como uma via de salvação. Depois, como um empreendimento elitista para além do alcance da maioria. Em terceiro, ela exigia uma renúncia à atitude natural para com o mundo e prometia um contato com o extraordinário. Na modernidade, o conceito de teoria se liberta da ligação com o sagrado e cessa de ser apenas para a elite, mas retém a renúncia à atitude natural.

Segundo Puntel (2013), dos muitos aspectos da metafísica que Habermas deixa de considerar, o mais significativo é o da tradição da filosofia do ente/Ser. Puntel distingue dois aspectos: primeiramente, Habermas ignora a filosofia do Ser antiga e medieval, por ela ter um caráter puramente objetivo, não levando em conta a subjetividade e a linguagem; em segundo lugar, Habermas não faz justiça a Heidegger, que tentou renovar a questão do Ser, partindo de uma base fenomenológico-transcendental, levando em consideração a virada moderna para a subjetividade. De acordo com Puntel, deve tornar-se claro que o termo *pós-metafísico*, como Habermas o usa, significa apenas *para além daquilo que Habermas chama metafísica*. Portanto, não pode significar *para além de tudo que, na história da filosofia, foi chamado metafísica*. Em Habermas (1990), a filosofia continuará fiel às origens metafísicas enquanto defender que a razão cognoscente se reencontra no mundo estruturado racionalmente. Segundo ele, se tal diagnóstico não estiver equivocado, a filosofia, em suas correntes pós-metafísicas e pós-

hegelianas, converge para uma teoria da racionalidade procedimentalista, deontológica e comunicativa, embora o próprio Habermas (2004a) admita, em *O futuro da natureza humana*, que as éticas procedimentalistas possuem um limite para questões recentes envolvendo a identidade da espécie humana, a partir das intervenções das biotecnologias na constituição de um futuro ser, tal qual veremos neste artigo.

Em Habermas, como esclarece Manfredo Oliveira (1993), não se trata da racionalidade do que é conhecido, e sim da racionalidade dos próprios procedimentos do conhecer, que combinam a dimensão teórica com a dimensão experimental: “Portanto, racional não é, como entre os antigos, o ser das coisas, ou, como para os modernos, o constituído pela subjetividade transcendental ou a ordem das coisas produzida pelo processo de formação do espírito” (OLIVEIRA, 1993, p. 44). O pensamento filosófico, ao abandonar sua referência à ideia tradicional de totalidade, perde igualmente sua autodeterminação. Em Habermas, a totalidade passa a ser entendida como categoria pertencente ao mundo vivido e diretamente influenciada pela historicidade e pela pragmática.

Habermas (2012), logo no prefácio de sua *Teoria do agir comunicativo*, afirma que a ação comunicativa tem a ver, em primeiro lugar, com um conceito de racionalidade capaz de se contrapor às reduções cognitivo-instrumentais que se fazem geralmente da razão, isto é, a razão no sentido de eficácia sistêmica, de uma ação subjetivamente orientada ao êxito. Em segundo lugar, a ação comunicativa almeja tematizar um conceito de sociedade que associe o paradigma do mundo da vida com o sistêmico, sem privilegiar este último em relação ao pri-

meiro. Por fim, a ação comunicativa tenta explicar e discutir possíveis soluções para as patologias sociais que hoje se tornam cada vez mais visíveis, mediante a hipótese de que o debate racional e a comunicação estão submetidos à lógica dos imperativos sistêmicos, em sua forma administrativa (o poder) e econômica (o dinheiro). Habermas, como veremos, chega a falar de uma eugenia liberal, no que diz respeito ao risco de as biotecnologias caírem nas mãos do mercado e dos imperativos econômicos e sistêmicos (cf. OLIVEIRA, 2014a).

Uma vez que o agir comunicativo depende do uso da linguagem dirigida ao entendimento, os atores tentam definir cooperativamente seus planos de ação, levando sempre em conta uns aos outros, no horizonte de um mundo da vida compartilhado intersubjetivamente. Em Habermas, há exigências na passagem da ação comunicativa ordinária para o discurso argumentativo, instância em que as pretensões de validade passam por uma avaliação crítica e discursiva. “A formação imparcial do juízo exprime-se, no agir comunicativo, em um princípio que força cada um, no círculo dos concernidos, a adotar, quando da ponderação dos interesses, a perspectiva de todos os outros” (HABERMAS, 1989, p. 86).

É na condição de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação. Em Habermas, a ação comunicativa se distingue da instrumental e da estratégica, de modo que, na primeira, o sujeito lida não diretamente com outro sujeito, mas com coisas, ao passo que, na segunda, o sujeito busca influenciar o outro

para que se realizem atos necessários para a obtenção de fins. Já a ação comunicativa remete à prática da argumentação como instância de apelação, a fim de que a única força permitida no debate racional seja a do melhor argumento. Do contrário, uma norma não seria justificada perante o outro.

Habermas (1989) enumera quatro condições obrigatórias do que denomina ser a situação de fala ideal: primeiro, cada participante deve ter uma oportunidade igual de iniciar e continuar a comunicação; segundo, cada um deve ter uma oportunidade igual de fazer afirmações, recomendações, explicações e desafiar as justificações; terceiro, todos devem ter oportunidades iguais, como atores, de expressar seus desejos, sentimentos e intenções; quarto, o interlocutor deve agir como se em contextos de ação existisse uma distribuição igual de oportunidades para ordenar e resistir a ordens, prometer e recusar, ser responsável por sua conduta e exigir a responsabilidade dos outros.

Em Habermas, quando alguém solicita que o outro tome posição em relação a seu ato de fala, dizendo “sim” ou “não”, está reconhecendo que o outro é um ator responsável. Diante disso, no agir comunicativo, cada um reconhece a própria autonomia no outro, ou seja, o reconhecimento do próprio eu se relaciona com o reconhecimento do outro. Assim, Habermas (1990) explica que é preciso observar se a linguagem é utilizada apenas como meio para a transmissão de informação ou se, ao contrário, como fonte de integração social. No primeiro caso, trata-se da linguagem apenas no sentido do agir estratégico, pois os atos de fala perdem o papel de coordenação da ação em favor de influências externas à linguagem, como o dinheiro e o poder; no segundo caso, trata-se da lin-

guagem na perspectiva do agir comunicativo, em que a força consensual do entendimento linguístico torna-se fundamental para a coordenação das ações. Nesse sentido, um acordo não pode ser imposto a partir de fora nem ser forçado por uma das partes, seja através da intervenção direta na situação da ação, seja através da intervenção indireta, por meio de uma influência calculadora sobre os enfoques proporcionais de um oponente, como no caso das intervenções das biotecnologias na constituição de futuros seres.

Outro aspecto relevante na teoria do agir comunicativo é a tese de Habermas da colonização do mundo vivido, pois o dinheiro e o poder passaram a ter centralidade na sociabilidade atual, uma patologia típica das sociedades modernas, em que o princípio sistêmico de integração invade o mundo vivido e desintegra-o. Habermas, como veremos, fala do risco de uma eugenia liberal, no sentido das biotecnologias servirem aos interesses do mercado. Em Habermas, entretanto, não há uma negação da racionalidade instrumental enquanto tal; o desafio é justamente redimensionar a racionalidade instrumental e a técnica para a razão comunicativa. Ele (2004a), em suas reflexões sobre as biotecnologias, mostra-se, porém, preocupado com os recentes avanços na área da genética, no sentido de um controle da natureza humana, por meio das intervenções biotecnológicas nos indivíduos.

3 As críticas às biotecnologias

Como explica Michael Sandel (2013), o termo “eugenia”, criado em 1883, significa “bem nascido”. Desde seu início, a eugenia ambiciona “aprimorar” ge-

neticamente a raça humana. Nesse sentido, segundo Sandel, as descobertas da genética nos apresentam ao mesmo tempo uma promessa e um dilema. Em breve, seremos capazes de tratar e prevenir uma série de doenças. Porém, a mesma técnica igualmente nos oferece a possibilidade da manipulação da própria humanidade, com interesses mais diversos, seja do mercado, dos governos e Estados. Não à toa, diz Sandel, que a diferença entre “curar” e “melhorar” é muito tênue, quase não perceptível.

Para Ronald Dworkin, defensor de um tipo de versão liberal econômica da eugenia, como demonstra Sandel (2013), não haveria nada de errado na ambição de tornar a vida das futuras gerações mais longas e repletas de talentos. Dworkin enfatiza que poderíamos “corrigir” os erros de Deus e da natureza através das intervenções biotecnológicas. Já Robert Nozick, de acordo com Sandel (2013), propõe a criação de um “supermercado genético”, que permitiria que os pais comprassem filhos sob encomenda. Os defensores da eugenia não veriam diferenças entre melhorar as capacidades intelectuais de uma criança por meio da educação e fazer o mesmo através de modificações genéticas.

Já para Habermas (2004a), no entanto, intervir geneticamente na constituição de um outro ser violaria os princípios da autonomia e da igualdade, uma vez que os sujeitos não poderiam encarar a si mesmos como os únicos autores de sua própria história de vida, prejudicando também as relações simétricas entre seres humanos livres e iguais ao longo das gerações. Habermas argumenta que nossa liberdade se relaciona com um início natural que escapa ao controle de outros seres humanos. Em *O futuro da natureza humana*, ele enfatiza que não

se trata de criticar *a priori* os avanços da ciência, pois medidas como o fortalecimento da defesa imunológica ou o prolongamento da expectativa de vida podem ser consideradas intervenções positivas da ciência.

Dessa forma, enquanto a intervenção médica for dirigida com o objetivo clínico de curar uma doença ou proporcionar uma vida saudável, mesmo num recém-nascido sem consciência formada, o médico que realiza o tratamento pode supor o consentimento do paciente preventivamente tratado. Isto, no entanto, é muito diferente de alguém que venha a saber, no futuro, que sua constituição genética foi programada de acordo com preferências de outros. Neste caso, a intervenção genética assume a forma de uma “tecnização” da natureza humana, tal qual explicita Habermas.

Em outras palavras, enquanto a intervenção médica for dirigida pelo objetivo clínico de curar uma doença ou proporcionar uma vida saudável, o médico que realiza o tratamento pode supor o consentimento do paciente preventivamente tratado. O geneticista que realiza intervenções em seres humanos, enquanto entende que está no papel de médico, não precisa examinar o embrião com a mesma atitude objetivante do técnico que observa uma coisa que será produzida, consertada ou direcionada a um rumo desejado. No âmbito da teoria do agir comunicativo, há uma antecipação do fato de que o futuro ser aceitará uma intervenção na cura, por exemplo, de uma doença hereditária. Isto seria diferente de modificações genéticas para fins do mercado, naquilo que Habermas, como vimos, denomina de eugenia liberal.

Habermas argumenta que, num futuro não muito longe, os adultos poderão intervir geneticamente nos seus descendentes, como um produto a ser moldado tal qual um *design* que lhes pareça apropriado. Os adultos, por isso, exerceriam sobre seus *produtos* geneticamente manipulados, uma espécie de disposição que interferiria nos fundamentos somáticos da autocompreensão espontânea e da liberdade ética de uma outra pessoa. “Protagonistas da evolução” ou até “brincar de Deus” são metáforas, por exemplo, comumente utilizadas para uma autotransformação da espécie, que parece iminente.

Nesta perspectiva, para Habermas (2004a), indivíduos modificados pelas biotecnologias poderiam mais tarde pedir satisfação aos *produtores* do seu genoma e responsabilizá-los pelas consequências indesejáveis desencadeadas no início orgânico de suas histórias de vida. Com a decisão irreversível que uma determinada pessoa tomaria em relação à constituição “natural” de uma outra, surgiria uma relação interpessoal desconhecida até o presente momento: um indivíduo tomaria, no lugar de um outro, uma decisão irreversível, interferindo profundamente na constituição orgânica de um segundo e desprotegido ser.

Assim, será que o jovem em crescimento, nas condições explicitadas acima, poderá um dia assumir a responsabilidade por sua história de vida e por aquilo que ele é e se tornou? Segundo Habermas, a pessoa, neste caso, permaneceria totalmente dependente da decisão tomada por outros, em que estas mesmas decisões não poderiam ser mais reconsideradas. O indivíduo não teria a chance de estabelecer a simetria da responsabilidade, necessária para o relacionamento entre iguais, à luz de uma comunidade intersubjetiva. Para Habermas,

sujeitos só podem ser livres se todos os demais o forem igualmente. Portanto, cada indivíduo deve ser livre da autorização epistêmica da primeira pessoa, para dizer “sim ou não”.

Com as biotecnologias, as características de uma determinada pessoa já estariam escolhidas *a priori* por outros interessados. Por isso, Habermas aponta para o perigo de a técnica se tornar refém dos princípios do Estado constitucional liberal e do mercado. Pois nas sociedades liberais seriam os mercados que, regidos por interesses lucrativos e pelas preferências da demanda, naquilo que Habermas denomina de colonização do mundo vivido, como vimos antes, deixariam as decisões eugênicas às escolhas individuais dos pais e, de modo geral, aos desejos anárquicos de fregueses e clientes:

Tememos a perspectiva de que os homens projetem outros homens, pois essa possibilidade desloca a fronteira entre o acaso e a decisão, que está na base de nossos critérios de valor. [...] O deslocamento da “fronteira entre o acaso e a livre decisão” afeta de modo geral a auto-compreensão de pessoas que agem de forma moral e se preocupam com a própria existência (HABERMAS, 2004a, p. 40).

Habermas alerta que 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, entre o que cresce *naturalmente* e o que é fabricado. Para Habermas, trata-se da neutralização bioética de distinções categoriais profundamente enraizadas que, até hoje, em nossas autodescrições, supúnhamos invariáveis. Isto, de acordo com ele, poderá alterar nossa autocompreensão ética da espécie de tal forma que a consciência moral é afetada – a saber, as condições

naturais de crescimento, mediante as quais podemos nos compreender como os únicos autores de nossas próprias vidas e como membros da comunidade moral com direitos iguais:

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

Habermas argumenta que o indivíduo em crescimento, manipulado de forma eugênica, descobre seu corpo vivo também como algo fabricado. Por isso, a perspectiva do participante da “vida vivida” colide com a perspectiva dos produtores, havendo, como mostramos antes, a predominância da racionalidade estratégica e instrumental, e não a comunicativa. Pois, ao decidir sobre seu programa genético, os pais formularam intenções que mais tarde se converterão em expectativas em relação ao filho, sem, contudo, conceder ao seu destinatário, o filho, a possibilidade de uma *reconsideração*. Esta relação tem o *status* característico de uma expectativa unilateral e inapelável, indo de encontro a qualquer projeto de reciprocidade, igualdade e autonomia da pessoa humana.

Os pais tomariam qualquer decisão sobre o filho, mas sem supor um consenso e somente em função de suas próprias preferências, como se dispusessem apenas de um objeto, de uma coisa, e não de uma vida. Isto certamente terá consequências existenciais para o ser em crescimento, que pode também protestar o fato de não ter vindo ao mundo sob condições iguais de nascimento em relação aos outros. Com a programação genética, surge uma relação assimétrica, um

paternalismo *sui generis*, como demonstra Habermas. Este enfatiza que a ideia da humanidade nos obriga a adotar a perspectiva referencial do *nós*, a partir da qual nos consideramos uns aos outros como membros de uma comunidade *inclusiva*, que não exclui ninguém.

As intervenções eugênicas prejudicam, portanto, a liberdade ética, uma vez que submetem o indivíduo em questão a intenções fixadas por terceiros, que ele rejeita, mas que são irreversíveis, impedindo-o de se compreender livremente como o autor de sua própria vida. Em Habermas, como vimos, as relações intersubjetivas são as instâncias fundamentais da socialização e da formação das identidades dos sujeitos, e não um outro sujeito dominador que, através das biotecnologias, escolhe as características de um outro e futuro ser:

É o universo das relações e interações pessoais possíveis, que necessita e é capaz de impor regras morais. Apenas nessa rede de relações de reconhecimento legitimamente reguladas é que as pessoas podem desenvolver e manter uma identidade pessoal, juntamente com sua integridade física (HABERMAS, 2004a, p. 48).

Habermas, ao criticar às intervenções das biotecnologias, enfatiza o processo de formação das identidades intersubjetivas, por meio da linguagem e do mundo vivido, e não de um outro dominador que intervém na constituição genética de um futuro ser. Ele, não por acaso, cita Hannah Arendt e sua reflexão sobre o nascimento, no âmbito de uma categoria da ação e do espaço público. Como sabemos, Arendt referiu-se à pluralidade como um traço fundamental da existência humana. A vida do homem realiza-se apenas sob a condição da interação com outras pessoas:

A naturalidade do nascimento também cumpre o papel conceitualmente necessário desse início indisponível. Raras vezes a filosofia tematizou essas questões. Às exceções pertencem Hannah Arendt, que apresentou o conceito de “natalidade” no âmbito de sua teoria da ação. Ela parte da observação de que, com o nascimento, toda criança começa não apenas outra história de vida, mas uma nova. Arendt liga esse início enfático da vida humana à autocompreensão de sujeitos agentes, capazes de espontaneamente “fazer um novo começo” [...] O olhar comovido de quem espera curioso pela chegada do recém-nascido revela a “expectativa do inesperado”. Contra essa esperança indefinida em relação ao novo, o poder do passado sobre o futuro deve se espatifar. Com o conceito de natalidade, Arendt cria uma conexão entre o início da criatura e a consciência do sujeito adulto, de poder estabelecer ele mesmo o início de novas correntes de ação (HABERMAS, 2004a, p. 81).

Em Arendt (2007), ao novo recém-chegado é atribuída a capacidade de fazer ele mesmo um novo começo. Arendt vê a natalidade como o fato de os seres humanos nascerem, e não serem fabricados, como uma condição da sua capacidade de ação:

O novo começo inerente a cada nascimento pode fazer-se sentir no mundo somente porque o recém-chegado possui a capacidade de iniciar algo novo, isto é, de agir. Neste sentido de iniciativa, todas as atividades humanas possuem um elemento de ação e, portanto, de natalidade. Além disso, como a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não a mortalidade, pode constituir a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico (ARENDR, 2007, p. 17).

Em Arendt, cada homem é singular, à medida que cada nascimento significa uma novidade. O discurso é a efetivação da pluralidade, do viver como ser distinto, numa singularidade entre iguais. A ação, através do discurso, vai além de uma determinada fronteira. A naturalidade do nascimento também

cumprir o papel conceitualmente necessário desse início indisponível. Habermas, por isso, alerta para o risco de as biotecnologias caírem nas mãos do mercado, tal qual uma eugenia liberal, ou mesmo em poderes administrativos do Estado.

Além disso, uma intervenção num outro ser desprotegido, que não participou de um consenso prévio sobre suas características, violaria qualquer princípio de autonomia do sujeito. Habermas, todavia, segundo Teixeira (2015), é considerado, por alguns críticos, como um bioconservador, em contraposição aos transumanistas que defendem que as biotecnologias devem ser utilizadas para o “aperfeiçoamento da espécie humana”, tomando para si o controle da evolução.

Uma das grandes apostas dos transumanistas contemporâneos para a melhoria das gerações humanas futuras é uma interferência no curso da evolução. Segundo eles, até agora, a evolução foi apenas um grande conjunto de tentativas e erros, de improvisações que se sucederam ao longo de milhares de anos. O projeto dos transumanistas é direcioná-la de forma mais eficiente pelo controle das mutações desnecessárias (TEIXEIRA, 2015, p. 120).

Os transumanistas defendem que a aliança, por exemplo, entre inteligência artificial e a biotecnologia levará a um aperfeiçoamento do ser humano (TEIXEIRA, 2018). Habermas, ao contrário dos transumanistas, segue o sentido kantiano de autonomia. Na perspectiva kantiana, *pessoa* é aquele sujeito cujas ações são suscetíveis de imputação à luz da capacidade de tornar-se a si mesmo consciente da identidade de sua existência nos seus diferentes estados, donde se segue que uma pessoa não está submetida a nenhuma outra lei além daquelas que

se dá a si mesma. Já uma *coisa* é aquilo que não é suscetível de imputação. Todo objeto do livre-arbítrio, carente ele mesmo de liberdade, chama-se por isso *coisa*.

Como sabemos, em Kant (1974), o homem possui um fim em si mesmo. O homem não é um meio para esta ou aquela vontade. Desta forma, o conceito kantiano de autonomia, é uma influência marcante em Habermas, à medida que os homens devem obedecer às leis que eles mesmos são os autores. Autor de sua própria lei, o homem não tem um preço, um valor relativo, mas uma dignidade, um valor absoluto. Outrora, nossas características genéticas estavam na ordem da espontaneidade.

Porém, no contexto das intervenções biotecnológicas, as fronteiras se diluem entre o que *crece naturalmente* e o que é fabricado. Apesar da essencial preocupação ética posta por Habermas acerca das possibilidades de um controle da natureza humana, um outro questionamento se faz presente. Como falarmos de uma natureza humana, dentro de um quadro referencial teórico articulado por Habermas de um pensamento pós-metafísico, de uma ética formalista e deontológica?

4 A natureza humana e o pensamento pós-metafísico

Como vimos, em Habermas, não há possibilidades de uma consideração ontológica dos seres. Isto é, não há, em Habermas, a partir de seu quadro referencial teórico centralizado na comunicação e na pragmática, uma ontologia

possível, ou seja, qualquer consideração do ser dos entes. Por isso, em Habermas, apesar de uma crítica às intervenções genéticas na constituição de futuros seres, não podemos definir de forma absoluta um conceito forte de pré-pessoa, mesmo que a partir de uma crítica às intervenções das biotecnologias. Diz Habermas: “hoje, após a metafísica, a filosofia já não se julga capaz de dar respostas definitivas a perguntas sobre a conduta de vida pessoal ou até coletiva” (HABERMAS, 2004a, p. 3).

Lembremos que, em Habermas, como vimos antes, a racionalidade não tem a ver com a ordem das coisas encontradas no mundo ou concebidas pelo sujeito isolado nem com algo surgido do processo de formação do espírito. A racionalidade está inserida na linguagem, ou seja, na esfera pragmática e comunicativa das relações entre sujeitos falantes.

Na perspectiva habermasiana, não se trata da racionalidade do que é conhecido, e sim da racionalidade dos próprios procedimentos do conhecer, ou seja, uma racionalidade formal e deontológica, mesmo que intersubjetivamente articulada. Rainer Forst, seguindo Habermas, fala, nesse sentido, de um “princípio da justificação pública” (FORST, 2010, p. 153). Para ele, “uma teoria deontológica tem como cerne, portanto, um princípio procedimental de justificação” (FORST, 2010, p. 217). Forst, defende que não “seria adequada uma filosofia social que se apoiasse em conceitos éticos de vida boa, sem expô-los mais uma vez à autoridade de justificação dos concernidos” (FORST, 2018, p. 20).

Trata-se, em Habermas, como esclarece igualmente Delamar Volpato Dutra (2003, p. 227), de um mesmo mundo da primeira pessoa do plural, da perspectiva do *nós*, da universalidade:

Esse mesmo mundo moral inclusivo, igualitário, de justiça, de universalidade, é uma projeção a partir das condições de possibilidade da comunicação que estão na base da argumentação. [...] Conforme vai ocorrendo a passagem das formas de vida convencionais às pós-convencionais, a justiça vai perdendo substancialidade até se converter num conceito procedimental, no sentido daquilo que é bom para todos, incluindo todos os afetados.

No pensamento habermasiano, podemos falar de uma primazia do justo, e não do bem. São as deliberações e justificações os critérios de uma racionalidade fundada na pragmática da linguagem. Portanto, em Habermas, não há uma consideração ao ser dos entes ou a uma ideia forte de pré-pessoa, tal qual mencionamos antes, ou mesmo qualquer consideração acerca de conteúdos a priori da deliberação.

Por outro lado, Habermas fala de uma natureza humana e de uma ética da espécie. Além disso, é importante destacar que Habermas (2004a) assume que uma ética pós-metafísica esbarra em limites, quando se fala acerca de questões relativas a uma ética da espécie humana, refletida agora pelo próprio Habermas, haja vista a possibilidade de intervenção na constituição de seres humanos.

Desse modo, ele afirma, sem aprofundar, que a filosofia não pode mais se furtar a tomar posição a respeito de questões de conteúdo (posição não conciliável com seu formalismo pós-metafísico), pelo menos nas questões que dizem

respeito à espécie humana enquanto tal. Ele ressalta que a manipulação de genes toca em questões relativas à “identidade da espécie” (HABERMAS, 2004a, p. 32). Permanece, em Habermas, o problema de como falarmos de uma natureza humana e mesmo de uma ética da espécie a partir de um quadro referencial teórico de um pensamento pós-metafísico. O próprio Habermas argumenta que uma resposta pós-metafísica à questão de como devemos lidar com a vida humana pré-pessoal não pode ser obtida “ao preço de uma definição reducionista do homem e da moral” (HABERMAS, 2004a, p. 47).

Ele defende que sob condições do pensamento pós-metafísico a autocompreensão ética da espécie, inscrita em determinadas tradições e formas de vida, não permite mais que dela se deduzam argumentos que suplantem as pretensões “de uma presumida moral válida para todos” (HABERMAS, 2004a, p. 57). Assim, sob as condições do pluralismo ideológico, não podemos atribuir ao embrião, “desde o início”, a proteção absoluta da vida.

No entanto, Habermas diz que a primazia do justo em relação ao bem não pode perder de vista o fato de que a moral abstrata da razão, pertencente aos sujeitos de direitos humanos, apoia-se, por sua vez, “numa anterior *autocompreensão ética da espécie*, compartilhada por todas as *peças morais*” (HABERMAS, 2004a, p. 57). Isto é, existe, segundo Habermas, uma intuição de que não podemos simplesmente dispor da vida humana pré-pessoal, como de um bem submetido à concorrência, tal qual uma eugenia liberal:

A autolimitação normativa no trato com a vida embrionária não pode se voltar contra as intervenções da técnica genética em si. Obviamente, não é essa técnica, mas o tipo e o alcance de seu emprego que cons-

tituem o problema. [...] Em todo caso, um suposto consenso só pode ser evocado em caso de prevenção de um mal indubitavelmente extremo, que, como é de esperar, é rejeitado por todos (HABERMAS, 2004a, p. 61).

Contudo, permanece a dificuldade apontada antes, a saber: como falar de uma natureza humana, de uma ética da espécie humana, à luz de um pensamento pós-metafísico e de um paradigma filosófico fundamentado essencialmente na comunicação? A nosso ver, o problema é que Habermas aponta para considerações ontológicas e metafísicas, mas que ele próprio não pode responder, haja vista seu quadro referencial teórico, fundamentado e centralizado na comunicação, na pragmática e no mundo vivido. Habermas deriva uma consequência temática drástica, ou seja, a restrição do tema da filosofia à dimensão do mundo da vida (cf. OLIVEIRA, 2014b).

Dessa forma, como também aponta Puntel (2013), a abordagem pragmática habermasiana considera que as estruturas e práticas da comunicação do mundo da vida são a base única, última e decisiva do pensar filosófico, privilegiando a linguagem natural em sua integralidade. Daí, a dificuldade de Habermas de articular seu pensamento pós-metafísico com questões que são, ao mesmo tempo, da ordem da própria metafísica.

5 Considerações finais

Procuramos, primeiramente, reconstruir aquilo que chamamos de quadro referencial teórico do pensamento pós-metafísico, estabelecendo, assim, um solo

teórico para refletirmos as questões postas por Habermas, acerca das biotecnologias e da ideia da natureza humana. Esta, em Habermas, como vimos, é articulada a partir da teoria do agir comunicativo e do pensamento pós-metafísico. A racionalidade comunicativa é o fio condutor de todas as reflexões de Habermas, incluindo o problema da natureza humana e sua relação com as biotecnologias. Apesar de ser ainda um problema em aberto no pensamento de Habermas, nossa hipótese levantada foi a de que ele aponta para questionamentos fundamentais, porém, seu quadro referencial teórico, centralizado na comunicação e na pragmática, é limitado para responder indagações acerca da natureza humana e sua relação com as intervenções biotecnológicas na constituição de futuros seres, a partir de uma filosofia pós-metafísica, que não leva em consideração dimensões ontológicas e metafísicas.

O problema teórico de Habermas diz respeito, fundamentalmente, em como falar de uma natureza humana e de sua defesa contra as intervenções biotecnológicas, à luz de um quadro referencial teórico de um pensamento pós-metafísico. A filosofia de Habermas centra-se na pragmática da linguagem e na intersubjetividade dos mundos vividos, possuindo sérios limites no que diz respeito às questões referentes à espécie humana enquanto tal, como o próprio Habermas menciona, não deixando espaço para o aprofundamento de questões ontológicas e metafísicas, que Habermas sugere implicitamente, embora sem aprofundar, por se manter fiel ao seu pensamento pós-metafísico (cf. OLIVEIRA, 2018).

Além disso, como vimos, Habermas assume que uma ética pós-metafísica esbarra em limites, quando se fala acerca de questões relativas a uma ética da espécie humana. Desse modo, ele afirma, sem aprofundar, que a filosofia não pode mais se furtar a tomar posição a respeito de questões de conteúdo (posição não conciliável com seu formalismo pós-metafísico). Habermas destaca que a manipulação de genes toca em questões relativas à “identidade da espécie”. Entretanto, ele ignora ou tenta fazer desaparecer questões filosóficas que tradicionalmente seriam chamadas de metafísicas. As tentativas de Habermas de abordar questões filosóficas centrais, sem deixar de ser fiel ao pensamento pós-metafísico, conduziram-no a problemas fundamentais, ausências de esclarecimentos e soluções, como as questões refletidas em *O futuro da natureza humana*.

Referências

ARENDT, H. *A condição humana*. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

DUTRA, D. Da revisão do conceito discursivo de verdade em *Verdade e justificação*. *Ethics@*, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 219-31, 2003.

FORST, R. *Contextos da justiça: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo*. São Paulo: Boitempo, 2010.

FORST, R. *Justificação e crítica: perspectiva de uma teoria crítica da política*. São Paulo: Unesp, 2018.

HABERMAS, J. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

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

HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004a.

HABERMAS, J. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. São Paulo: Loyola, 2004b.

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

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

OLIVEIRA, J. C. da C. A controvérsia acerca da concepção de “Luta Social” em Habermas e Honneth. *Argumentos*, Fortaleza, ano 6, n. 11, p. 268-280, jan./jun. 2014a.

OLIVEIRA, J. C. da C. Jürgen Habermas: o problema do naturalismo fraco e a nova perspectiva sobre *Verdade e Justificação*. *Intuitio*, Porto Alegre, v. 7, n. 1, p. 226-238, jun. 2014b.

OLIVEIRA, J. C. da C. *Secularismo e religião na democracia deliberativa de Habermas: da pragmática ao déficit ontológico e metafísico*. Porto Alegre, Editora Fi; Teresina, EDUFPI, 2018. Disponível em: <https://www.editorafi.org/346julianooliveira>.

OLIVEIRA, M. *Sobre a fundamentação*. Porto Alegre: PUCRS, 1993.

OLIVEIRA, M. *Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica*. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, M. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2015.

PUNTEL, L. *Estrutura e ser: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistêmica*. São Leopoldo: Unisinos, 2008.

PUNTEL, L. O pensamento pós-metafísico de Habermas: uma crítica. *Síntese: Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 40, n. 127, p. 173-223, 2013.

RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.

SANDEL, M. *Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

TEIXEIRA, J. *O cérebro e o robô: inteligência artificial, biotecnologia e a nova ética*. São Paulo: Paulus, 2015.

TEIXEIRA, J. *O pesadelo de Descartes: do mundo mecânico à inteligência artificial*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.



Esta obra está licenciada sob a licença [Creative Commons Atribuição – Não Comercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).