



**LIMITES ÉTICOS DA REPRODUÇÃO HUMANA COMO FUNDAMENTOS  
PARA O BIODIREITO NA PERSPECTIVA HABERMASIANA:  
APONTAMENTOS NECESSÁRIOS EM UMA ERA PÓS-METAFÍSICA**

Marcio Renan Hamel\*

**RESUMO:** O presente artigo faz uma análise dos limites das práticas de engenharia genética e fertilização *in vitro*, de maneira específica no que diz respeito à eugenia negativa e positiva. Para alcançar o objetivo proposto, o texto apresenta uma divisão em duas seções, sendo que a primeira seção parte de conceitos da bioética e também da reflexão proposta por Engelhardt. A segunda seção aborda a posição liberal de Dworkin e a posição de Habermas sobre o limite moral da eugenia. A conclusão aponta, principalmente, para as perspectivas de Dworkin e Habermas, sendo que, o primeiro concorda com a eugenia em qualquer situação, enquanto que o segundo apenas concorda com a utilização da engenharia genética para os casos em que seja possível a cura de determinadas patologias, defendendo a tese de que a eugenia positiva é uma interferência na auto constituição da pessoa, tirando-lhe a liberdade de escolha futura.

**PALAVRAS-CHAVE:** bioética; biodireito; eugenia; fertilização *in vitro*; reprodução humana.

**Ethical limits of human reproduction as foundations for biolaw in the habermasian perspective: necessary notes in a post-metaphysical age**

**ABSTRACT:** This article analyzes the limits of genetic engineering and *in vitro* fertilization practices, specifically with regard to negative and positive eugenics. In order to reach the proposed objective, the text is divided into two sections, the first section starting from concepts of bioethics and also from the reflection proposed by Engelhardt. The second section addresses Dworkin's liberal position and Habermas' position on the moral limit of eugenics. The conclusion points, mainly, to the perspectives of Dworkin and Habermas, being that the first agrees with eugenics in any situation, while the second only agrees with the use of genetic engineering for cases in which it is possible to cure certain pathologies, defending the thesis that positive eugenics is an interference in the self-constitution of the person, taking away the freedom of future choice.

**KEYWORDS:** bioethics; biolaw; eugenics; *in vitro* fertilization; human reproduction.

\* Doutor em Ciências Jurídicas e Sociais pela Uff; Mestre em Desenvolvimento pela Unijuí; Professor do PPGDireito UPF, na disciplina de Filosofia do Direito; Professor da Graduação em Ciências Jurídicas pela UPF, nas disciplinas de Teoria do Direito e Hermenêutica Jurídica, Teoria da Constituição e Direitos Fundamentais; Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais, e Filosofia pela UPF/RS; Graduado em Teologia pela Uninter/PR. E-mail: marcio@upf.br e marciohamel@gmail.com.





## 1 INTRODUÇÃO

Adentrando na segunda década deste século XXI, vive-se um intenso e polêmico debate entre as formas assistidas de reprodução humana, a partir das quais são possíveis encontrar muitas posições e argumentos em relação aos meios por meio dos quais se torna possível a vida humana com o auxílio da tecnologia científica. Nesse debate, encontram-se os argumentos filosóficos, religiosos e jurídicos, a partir dos quais muitos são os ângulos possíveis de discussão. No nível filosófico e, por que não dizer, filosófico-jurídico, também é possível fazer vários recortes acerca do tema, sendo, no entanto, delimitar o recorte ao espaço de investigação e pesquisa possível.

Nesse sentido, a presente pesquisa apresenta uma leitura acerca do tema a partir da obra de Engelhardt e Habermas, especificamente no que tange à fertilização *in vitro* e à eugenia. A proposta de Engelhardt quanto à ética secular reside na defesa da secularidade nos debates bioéticos, refletindo a maneira pela qual se deve tratar os problemas e questões bioéticas em uma sociedade pluralista. Para tanto, Engelhardt defende o pluralismo moral como uma das bases de seu pensamento, sendo que para vivermos em relação harmônica com os outros teremos de aprender a tolerar muitas práticas e posicionamentos que entendemos como errôneos.

Por outro lado, Habermas defende a argumentação racional, sendo esta a única possibilidade de sobrevivência pacífica para o choque entre diferenças. Nesse quadro, Habermas tem receio em relação à prática de eugenia e aborda o uso da biotecnologia, concordando com a intervenção no sentido da cura, não concordando, também, com a posição que foi defendida por Dworkin de uma eugenia liberal, enquanto contraponto de análise necessário às argumentações de Habermas. Ainda nesse sentido, são analisadas as críticas opostas pelo comunitarismo de Sandel, tanto à eugenia liberal quanto à posição habermasiana.

Para alcançar o objetivo traçado acima, o texto está dividido em três seções, sendo a primeira seção uma investigação acerca do conceito e do objeto da bioética, bem como da fertilização *in vitro* e da eugenia, além de já propor o exame da reflexão de



Engelhardt acerca do tema. A segunda seção aborda a posição da eugenia liberal de Dworkin e os argumentos de Habermas sobre o debate que envolve os avanços da engenharia genética. Por derradeiro, a terceira seção se desenvolve a partir da crítica de Sandel, a fim de fazer um fechamento acerca do debate.

O procedimento metódico de tal análise caracterizou-se pelos seguintes momentos: análise e esclarecimento de conceitos; identificação da ideia-chave; identificação de teses, hipóteses e argumentos; identificação de problemas e inconsistências argumentativas; tentativa de resumo e reconstrução pessoal do texto, numa perspectiva hermenêutico-fenomenológica, no qual a categoria epistemológica fundamental é a compreensão e a meta é a interpretação.

A técnica de pesquisa utilizada será a bibliográfica, cujos procedimentos serão leitura e fichamentos das obras principais, bem como de literatura secundária, análise dos dados e informações, sistematização das ideias, crítica aos autores abordados, construção de um texto para o problema levantado.

## 2 EUGENIA E FERTILIZAÇÃO *in vitro*: DEFINIÇÕES

Segundo a definição do dicionário Aurélio, a eugenia é “o estudo das condições mais propícias à reprodução e melhora da raça humana” (2008, p.235). Uma abordagem adequada das questões envolvendo o uso de biotecnologias exige que se tenha presente a distinção entre terapia e melhoramento. De acordo com Azevedo, técnicas de melhoramento distinguem-se de intervenções terapêuticas, na medida em que estas visam ao tratamento ou à prevenção de uma patologia ou distúrbio orgânico. Tratamentos terapêuticos, nesse sentido, buscam tratar ou curar doenças, ou mesmo restabelecer as condições orgânicas ou funcionais de um indivíduo.

Melhoramentos, diferentemente, implicam procedimentos com o propósito de aprimorar o funcionamento de um sistema orgânico (2014, p.691). Na definição do TPCB (*The Presidential Council of Bioethics*), o melhoramento caracteriza-se pelo "uso direcionado da biotecnologia com o fim de alterar, por intervenção direta, não os processos de adoecimento, mas o funcionamento normal do corpo e da psique humanas, com o objetivo de aumentar ou melhorar as capacidades naturais ou realizações" (2003, p.13). Técnicas de melhoramento genético buscam, em última análise, aperfeiçoar



determinadas capacidades de um indivíduo para além do padrão básico de saúde ou bem-estar.

Na visão dos críticos, observa Azevedo, o uso desregrado de técnicas de melhoramento tende não apenas a suscitar demandas por igualdade, mas também a trazer certos riscos para a saúde, tais como dependência química, lesões a tecidos sensíveis e doenças.

Recorrendo a Bostrom & Sandber (2009), Azevedo caracteriza o melhoramento cognitivo como uma ampliação de capacidade mentais primordiais por meio do aprimoramento dos sistemas internos e externos de processamento. Valendo-se de uma linguagem rawlsiana, ele faz notar que o melhoramento cognitivo pode ser visto como um bem primário (natural), porquanto se trata de um tipo de bem que as pessoas tendem a querer ter mais do que menos.

O melhoramento de capacidades humanas, do ponto de vista fisiológico, não é ilimitado. Estudos na área da fisiologia mostram que é possível alcançar, quando muito, um melhoramento de desempenho na faixa de 10% a 20% da média geral, observa Azevedo (2014, p.692). Para se atingir níveis de desempenho superiores a estes fazem-se necessárias de mudanças no perfil genético, o que implicaria novas tecnologias eugênicas pré-natais.

De acordo com Azevedo, um melhoramento físico pode não representar, necessariamente, um melhoramento em termos de saúde. Uma sobrecarga de exercícios físicos, por exemplo, pode trazer danos às funções cardíacas do indivíduo. Para o autor, a aquisição de uma vantagem em termos de desempenho dificilmente não traz consigo uma desvantagem, pois nossas capacidades não foram biologicamente destinadas para fins independentes (2014, p.695).

Não bastasse isso, procedimentos biotecnológicos podem muito bem ser empregados com fins antissociais, isto é, contrariamente ao bem-estar coletivo (p.695). Seguindo Buchanan *et. al.* (2000), Azevedo distingue eugenia negativa de *eugenia positiva*. Nessa linha, a eugenia positiva caracteriza-se pela melhoria da saúde ou o aprimoramento, mediante seleção ou alteração, dos traços genéticos de indivíduos com vistas a um fenótipo desejável. Diversamente dessa, a *eugenia negativa* recorre a procedimentos moralmente questionáveis, tais como as práticas de esterilização ou eliminação implementadas pelo regime nazista.



De acordo com Dutra (2005, p.245), a eugenia negativa cabe no contexto de evitar doenças como intervenções terapêuticas, enquanto a eugenia positiva, para melhorar a raça, ou seja, a intervenção para melhorar características da espécie.

Segundo Azevedo, muito embora atualmente seja possível alterar os traços genéticos de um embrião, é mais factível selecioná-los mediante processos de Fertilização *In Vitro* (FIV). Esse tipo de procedimento permite não apenas determinar quais embriões seriam os mais saudáveis, mas também apontar quais deles teriam as melhores chances de transmitir traços genéticos indesejáveis ao futuro indivíduo.

Importa, assim, determinar em que medida técnicas como essas refletem, de fato, os melhores interesses do futuro indivíduo. Para além disso, convém saber se haveria, da parte dos genitores, algum dever no sentido de proceder à seleção embrionária. No entender de Savulescu (2001), questões práticas dessa natureza podem ser equacionadas com base no princípio da *beneficiencia procriativa*.

Azevedo lembra que as objeções a tais procedimentos estão relacionadas com a manipulação e o descarte de embriões e não tanto com a eugenia em si. No entendimento de Azevedo, genes desvantajosos não representam danos morais, quanto transmitidos verticalmente, uma vez que os traços genéticos associados a doenças ou desvantagens são probabilísticas (2014, p.697). Muito embora um embrião, entendido como um mero agrupamento celular implantado em um útero, passa a dar origem a uma pessoa, não se segue que se possa atribuir-lhe uma personalidade; isso seria um erro de atribuição.

Pessini (2013, p.11), bioética em conotação etimológica significa “*bios* (vida) e *ethos* (ética), sendo que *bios* representa o conhecimento biológico, a ciência dos sistemas vivos, e *ethos* o conhecimento dos valores humanos”, sendo que a bioética se ocupa em torno da biologia nos estudos com a vida complementando-se com a ética perfilando a retidão e idoneidade no gerenciamento da sublimação de estirpes humana, animal e vegetal.

A bioética significa, então, o cuidado incessante com a Terra no intuito de defesa da vida futura, denotando consciência ecológica aprofundando para o ramo jurídico quando este precisa intervir diante de ameaças ao meio em que os humanos, animais e biomas venham ser prejudicados. Pode-se dizer, ainda, que a bioética configura o homem como um pequeno coadjuvante atuando no grande sistema biológico, onde a vida enverga o papel principal e, em seguida, o ser humano não ostenta o comando hierárquico de



senhorio planetário, e as consequências de ações desmedidas, antiéticas, transparecem reações hostis em período vindouro, então, as pessoas não podem permanecer engessadas enquanto questões sanitárias fogem do controle e toda a coletividade sofre profundos impactos. A bioética é um compromisso moral inerente a cada um (PESSINI, 2013, p.10-12).

No debate recente sobre a fertilização *in vitro* e a *eugenia*, Engelhardt em sua obra *Fundamentos da bioética* defendeu a secularidade para tratar os debates sobre bioética em uma sociedade pluralista. O pluralismo moral aparece, assim, como uma das bases de seu pensamento, pois para aprender a conviver com os outros teremos de aprender a tolerar muitas coisas que entendemos como errôneas. Na essência de sua filosofia, Engelhardt tem por objetivo preservar as diferenças para garantir as identidades, de maneira que “a diversidade moral é real de fato e em princípio. A bioética e as políticas de assistência moral ainda não levaram essa diversidade a sério” (2004, p.21).

Para Engelhardt (2004, p.133), o ponto de vista da moral secular será o ponto de partida intelectual em que compreendemos que os conflitos que dizem respeito à propriedade ou impropriedade de determinada ação particular podem ser resolvidos intersubjetivamente por acordo mútuo e qual ponto de vista devemos aceitar para a permissão de uma prática com base intersubjetiva de respeito mútuo e autoridade moral. Isso significa afirmar que a partir do texto de Engelhardt, algumas negociações terão de ser realizadas, no entanto, não nos termos propostos por Habermas, havendo a defesa de uma ética minimalista.

De maneira específica, em relação aos fetos e fertilização *in vitro*,

uma interpretação moral geral, dentro de uma sociedade pluralista, do significado das experiências com fetos e da fertilização *in vitro* precisa em termos da condição do feto, já que a moralidade secular não pode proporcionar uma interpretação essencial sobre a reprodução. Os fetos não desfrutam da condição de pessoas, segundo a moralidade secular geral. Eles são produtos biológicos das pessoas (ENGELHARDT JR, 2004, p.334).

Engelhardt entende que pelo fato das pessoas possuírem liberdade de ação em relação a si mesmas e a outros a quem dão seu consentimento, e ainda, partindo do pressuposto de que os fetos não são pessoas no sentido estrito, não será possível em



termos morais seculares gerais proibir a geração de fetos como fontes de órgãos ou tecidos particulares, pois

considerando a interpretação da experimentação fetal, torna-se bastante difícil levantar restrições contra a fertilização *in vitro* (FIV) e a transferência de embriões (TE) realizadas com a finalidade de produzir uma criança sadia para pais que, de outro modo, seriam incapazes de reproduzir (ENGELHARDT JR, 2004, p.350).

Para Engelhardt (2004, p.339) não será possível, em termos morais seculares gerais, condenar a fertilização *in vitro*, pois ela pode envolver o desperdício de embriões fertilizados. Na sua visão, não há nenhum prejuízo para um indivíduo ao dispor dos excessos de embriões produzidos. Engelhardt trata a eugenia de forma indireta junto à proposta da fertilização *in vitro*, quando defende a possibilidade de produzir (e não gerar) uma criança sadia.

O principal argumento de Engelhardt ao longo da obra é o de que a condição moral dos zigotos, embriões, fetos e até bebês é problemática para a moralidade secular geral, mas defende a tese de que não se pode afirmar que os fetos sejam pessoas, no sentido estrito de serem agentes morais.

### 3 HABERMAS E OS LIMITES MORAIS DA *EUGENIA*: UM DEBATE COM DWORKIN

Sendo a ética, neste caso, definida como o estudo da vida correta, Habermas parte do pressuposto que um tal empreendimento teórico se tornou muito difícil para a filosofia, considerando-se o fato da existência do pluralismo cultural e das cosmovisões diferentes.

Na sua defesa de uma ética do discurso, Habermas designa por comunicativas as interações a partir das quais as pessoas envolvidas se põem de acordo para ordenar seus planos de ação, onde o acordo alcançado em cada situação pode ser medido pelo reconhecimento intersubjetivo das pretensões de validade. As pessoas ao entrarem numa argumentação moral a partir do seu agir comunicativo numa evidente atitude reflexiva, tem por escopo restaurar o entendimento antes perturbado (HABERMAS, 2003, p.79-83).



De acordo com Habermas (2003, p.116), a ética do discurso pode ser reduzida ao princípio ‘D’ – princípio ético-discursivo – segundo o qual só podem reclamar validade as normas que encontrarem o assentimento de todos os concernidos enquanto participantes de um discurso prático. Em *Verdade e justificação*, Habermas distingue dois tipos de agir comunicativo: um num sentido fraco e outro num sentido forte, de maneira que há um agir comunicativo

num sentido fraco, quando o entendimento mútuo se estende a fatos e razões dos agentes para suas expressões de vontade unilaterais; falo do agir comunicativo num sentido forte ao momento em que o entendimento mútuo se estende às próprias razões normativas que baseiam a escolha dos fins. Pois então os envolvidos fazem referência a orientações axiológicas intersubjetivamente partilhadas que determinam sua vontade para além de suas preferências. No agir comunicativo em sentido fraco os agentes se orientam apenas pelas pretensões de verdade e veracidade; no sentido forte, eles também se orientam por pretensões de correção intersubjetivamente reconhecidas. Nesse caso, pressupõe-se não só livre-arbítrio, mas também autonomia no sentido de liberdade de determinar a vontade própria com base em discernimentos normativos (HABERMAS, 2004, p.118).

Em *O futuro da natureza humana*, Habermas coloca a pergunta pelo futuro da natureza humana sob o ponto de vista de uma possível base biológica da moral, ao mesmo tempo em que questiona se o caminho escolhido por Dworkin, de uma eugenia liberal, está correto. No âmbito desta discussão, Habermas entende que as teorias da justiça se situam num metaplano, sem tomar posição com relação a conteúdo.

Dworkin, em *A virtude soberana*, afirmou que seria preciso compreender melhor essas mudanças rápidas na ciência básica da genética, bem como das técnicas de desenvolvimento, afim de que se possa aplicar essa ciência nos diagnósticos, prognósticos e terapias médicas. Reconhecidamente um filósofo de opção liberal, Dworkin fez a ressalva de que seria necessário, também, identificar e avaliar o grande número de questões morais, sociais e políticas que esta nova tecnologia apresentará no novo século (2005, p.609).

Por certo, que já existem exames com capacidade de identificar doenças genéticas ou predisposição a doenças, ao mesmo tempo em que estão surgindo novos exames desse tipo em maior velocidade. Algumas doenças que podem ser previstas com exames genéticos, com alto grau de probabilidade, são tratáveis de diversas maneiras a partir de terapias, controle e mudança alimentar, estilo de vida, o que pode reduzir a





probabilidade ou gravidade da doença. Nesse sentido, Dworkin afirmou ser difícil imaginar bons argumentos contra fazer esses exames, ao passo que os adultos devem ter permissão para fazê-los e as crianças também, tanto antes do nascimento quanto após (2005, p.612-613).

No que diz respeito à fertilização *in vitro*, Dworkin declarou:

Aceitamos a fertilização *in vitro* como técnica de reprodução porque não acreditamos que demonstre desrespeito pela vida humana contida em um zigoto permitir que ele pereça quando o processo que tanto o criou quanto o condenou também produz uma vida humana que de outra forma não teria existido (2005, p.617).

Em relação à engenharia genética e, portanto, à eugenia, Dworkin entendeu que agora a ciência genética conta com a possibilidade, ainda que de forma fantasiosa inteligível, de criar determinados seres humanos projetados, um por um, de acordo com uma planta minuciosa ou alterar seres humanos existentes, ainda como fetos ou até mesmo tardiamente, afim de criar pessoas com propriedades genéticas escolhidas (2005, p.624). Ainda, enquanto valor estético, a engenharia, se disponível, “pode muito bem ser usada para perpetuar as atualmente desejadas características de altura, inteligência, cor e personalidade, e isso impediria que o mundo tivesse a variedade que parece essencial à novidade, à originalidade e à fascinação” (DWORKIN, 2005, p.626).

Dworkin fez um paralelo da eugenia com a educação, pois comparou a finalidade da educação e da eugenia afirmando que se os pais pudessem escolher, desejariam que os filhos tivessem o nível de inteligência e de outras habilidades que hoje consideramos normal, ou mesmo que se acredita superior. Dessa forma, a eugenia não é indesejável, uma vez que a finalidade da educação, tanto quanto reparar visa a aumentar o nível de inteligência e também de capacidade humana (2005, p.629). Nesse sentido, a hipótese de Dworkin vai no sentido de que

(...) é que a ciência genética nos mostrou a possibilidade de um deslocamento moral semelhante e iminente, embora maior. Tememos a possibilidade de pessoas criarem outras pessoas porque tal possibilidade em si altera – de maneira muito mais marcante do que nesses outros exemplos – o limite entre a sorte e a escolha que estrutura todos os nossos valores, e tal deslocamento ameaça, não agredir nenhum dos nossos atuais valores, derivados ou independentes, mas, pelo contrário, tornar obsoleta uma grande parte deles (DWORKIN, 2005, p.633).



Partindo-se do pressuposto de que se as teorias da justiça não podem estabelecer uma forma de vida que possa ser imposta aos demais, sendo que o máximo que elas podem estabelecer são regras negativas no sentido daquilo que não pode ser desrespeitado por nenhum sistema de convivência justo, como a tolerância em questões religiosas, por exemplo. Ao que se entende, Habermas não parece ser contrário a eugenia terapêutica, mas sim a eugenia positiva, de melhoramento humano. A eugenia positiva, de melhoramento humano, retira a autodeterminação e a autonomia do ser humano. Nesse sentido, Dworkin argumenta que

não quero dizer que nunca é importante, para decidir se um ato que afeta uma pessoa é justo, que ela teria consentido se tivesse sido consultada. Se um médico encontrasse um homem inconsciente e sangrando, por exemplo, seria importante que perguntasse se permitiria, se estivesse consciente, que lhe fizessem uma transfusão. Ainda que todas as razões o levassem a pensar que sim, esse fato é importante para justificar a transfusão se mais tarde o paciente, talvez por ter se convertido a alguma religião, condenasse o médico por tê-lo feito. Mas esse tipo de caso extrapola os problemas com os quais nos ocupamos no momento porque a concordância hipotética do paciente demonstra que sua vontade se inclinava para essa decisão no momento e nas circunstâncias em que foi tomada (DWORKIN, 2010, p.238).

Na filosofia de Dworkin para a defesa liberal da eugenia é o paralelismo dessa com a educação. Nesse ponto, Habermas se coloca contrário a um tratamento liberal da eugenia, pois a liberdade ética dos pais não deve atingir a liberdade ética dos filhos, sendo, pois, a liberdade de escolha da própria vida um dos fundamentos básicos do liberalismo (DUTRA, 2005, p.261).

Segundo Dutra, cabe saber o quanto esse fato interfere na visão de nós mesmos, naquilo que nos define como espécie, isto é, na ideia de que somos autores de nossa própria vida, reconhecendo-nos uns aos outros como pessoas iguais, pois “trata-se de resistir à secularização num domínio onde ainda não estão disponíveis argumentos normativos seculares, ou seja, a partir da própria discursividade, ainda incapaz de oferecer fundamentos normativos próprios a conteúdos antes adstritos às formas de vida religiosas” (DUTRA, 2005, p.247).

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” (*Leibe 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 esvaecendo (HABERMAS, 2004, P.17).

Habermas (2004, p.27) aponta para uma eugenia liberal quando não incidem óbices nas técnicas de aperfeiçoamento da saúde, todavia, as ascensões da medicina se transfiguraram em um mercado de escolhas onde as pessoas decidem características genéticas e preterem aquilo que se torna indesejado em futuros rebentos, pressupondo inclusive, diagnósticos pré-natais. Tal feito ressoa constrangimento a um ser humano se auto perceber como produto fabricado ou planejado com excesso de zelo por parte dos genitores em almejar uma vida saudável, quanto a isso, cabe sopesar as necessidades e entender o que de fato deve prevalecer, a forma natural de vida tida até então como ideal de moralidade e ética ou a adequação aos novos desenvolvimentos técnicos, cuja lacuna proclama regulamentação (HABERMAS, 2004, p.34).

Habermas explora as questões morais envolvendo os avanços na área da biotecnologia, distinguindo eugenia positiva de eugenia negativa. De acordo com o filósofo alemão, a forma positiva de eugenia está relacionada ao emprego de técnicas de engenharia genética para fins de melhoramento de características humanas. Diferentemente desta, a eugenia negativa justifica-se, na medida em que visa a propósitos eminentemente terapêuticos; trata-se, nesse sentido, de uma abordagem isenta de objeções de natural moral. Habermas entende que a ausência de limites claros entre estas duas formas de intervenções genéticas tem preparado o terreno para o surgimento de uma eugenia liberal. Trata-se de um tipo de prática eugênica que se orienta pelas preferências individuais dos atores da economia de mercado.

Para Habermas, a naturalização do uso de embriões em pesquisas tende a produzir uma mudança de percepção da vida humana pré-pessoal. Essa mudança implicaria ainda uma perda da sensibilidade moral, no que diz respeito ao cálculo da relação custo-benefício (2004, p.29). O filósofo denominou isso de uma *práxis reificante* que encobre tendência narcísicas pelas preferências individuais, pois o Diagnóstico Genético de Pré-Implantação - DGPI ofuscou as linhas distintivas entre a seleção de características hereditárias indesejáveis e o melhoramento de outras mais desejáveis. Nesse sentido, procura examinar essas questões introduzidas pela biotecnologia à luz da combinação normativa entre a intangibilidade da pessoa e a indisponibilidade da sua representação corporal natural, com vistas a distinguir terapia de melhoramento.



Na leitura de Habermas, parece iminente uma autotransformação da espécie, por conta de uma "mistura explosiva do darwinismo com a ideologia do livre mercado, que se disseminou com a consolidação do neoliberalismo" (2004, p.30). Isso teria a ver com um afrouxamento de critérios sociomoraes no âmbito da medicina e da economia, a partir do avanço da biotecnologia. O que Habermas considera inquietante é a falta de clareza quanto aos limites entre aquilo que somos por natureza e a configuração orgânica que nos damos. Não por acaso, ele está interessado nas consequências de uma *neutralização biotecnica* da diferenciação entre o subjetivo e o objetivo não só para a autocompreensão ética da espécie, mas também para a autocompreensão individual daquele que tem sua herança genética manipulada.

Segundo argumenta Habermas,

com efeito, um dia quando os adultos passarem a considerar a composição genética desejável dos seus descendentes como um produto que pode ser moldado e, para tanto, elaborarem um *design* que lhes pareça apropriado, eles estarão exercendo sobre seus produtos geneticamente manipulados uma espécie de disposição que interfere nos fundamentos somáticos da autocompreensão espontânea e da liberdade ética de uma outra pessoa e que, conforme pareceu até agora, só poderia ser exercida sobre objetos, e não sobre pessoas. Desse modo, mais tarde os descendentes poderiam pedir satisfação aos produtores do seu genoma e responsabilizá-los pelas consequências indesejáveis do seu ponto de vista, desencadeadas no início orgânico de sua história de vida (HABERMAS, 2004, p.19).

As argumentações em torno do planejamento familiar também comportam a ética em tecnicização laboratorial, haja vista a falar na proteção do embrião, atualmente regrada pela Lei de Biossegurança. Nesse sentido, Habermas (2004, p.43-44) ressalta que um casal que busca conceber um filho, ao mesmo tempo rejeita um embrião caso não corresponda com as referências de sanidade, ante o fato, observa-se o tratamento de combinações celulares como um simples objeto material. Entretanto, por mais que o tratamento gênico possa prover melhor segurança aos pais, juntamente com a sociedade, uma vida em potencial não é uma mercadoria selecionada de acordo com os caracteres desejados por aqueles que a conduzirão em sua existência, em suma, os direitos fundamentais devem ser preservados, do contrário, estar-se-á num limbo sem a eficácia da legalidade.

Habermas considera que os avanços no campo da biotecnologia tornaram a tecnicização da natureza humana uma realidade. Evidência disso é a progressiva



disponibilidade técnica do ambiente natural, tendência essa que não dá indicativos de arrefecimento. Pelo contrário, a elevação nas taxas de expectativa e qualidade de vida, combinada com o ideal liberal de vida autônoma, denunciam uma maior aceitação social dessas inovações. Diante desse cenário, o filósofo alemão aponta para a necessidade de uma *moralização da natureza humana*. Não se trata, como ele mesmo observa, de uma ressacralização da natureza humana, isto é, de uma tentativa de reencantamento da natureza interna.

Diferentemente disso, o que Habermas tem em vista com a proposta de uma moralização da vida humana é discutir o significado de uma autocompreensão ética da espécie e de uma autocompreensão moral do sujeito, como protagonista da própria história de vida, tendo como pano de fundo um quadro sociológico baseado em uma noção de modernidade que se tornou reflexiva. Vale lembrar que, na visão habermasiana, o processo de modernização social se deixa compreender pela "adaptação cognitiva a condições de vida objetivas" (2004, p.37), que exige uma renovação das energias morais. Habermas acredita ser possível delimitar a discussão à necessidade de proteção jurídica do patrimônio genético herdado, com base na indisponibilidade das bases biológicas da identidade da pessoa. Para o filósofo alemão, uma reinvidicação dessa natureza colocaria em suspenso a admissibilidade da eugenia positiva justificada pela medicina.

As perspectivas por um ente blindado fisicamente colocam os progenitores em estado de artesões, sem, portanto, oportunizar ao filho condições de autoavaliação acerca de suas origens e destino na condição de pessoa, posto que seus idealizadores, os pais, levariam em consideração somente seus objetivos, não cedendo espaço aos rumos convencionais que um ser em formação deve seguir (HABERMAS, 2004, p.71). As intervenções médicas condicionadas às pretensões genéticas não possuem o condão de penetrar na história de vida individual, pois valores metafísicos estão incutidos em uma experiência carnal que somente o destinatário, o filho, caberá seguir, é nesta lógica que o biodireito explana responsabilidades e assevera a salvaguarda da diversidade.

Na Alemanha, a posição para estudos genéticos no setor da saúde é conservadora, o que não poderia ser diferente visto ao passado sombrio dos experimentos na era nazista. Conforme Habermas (2004, p.34), a organização jurídica alemã veda a instrumentalização embrionária, fator obstativo no campo científico, como os diagnósticos genéticos para a programação familiar, "a clonagem terapêutica, a barriga



de aluguel e a eutanásia”. Enquanto outros países possuem determinada liberalidade concernente a bioexperimentação humana, o Estado Alemão porta-se fechado aos avanços da engenharia genética prezando pela dignidade da espécie humana.

De acordo com Habermas, a discussão sobre o DGPI e a pesquisa com células-tronco se deu na esteira do debate sobre o aborto, na Alemanha, pelo menos. Ele avalia que estas discussões se distinguem entre si em aspectos relevantes. Muito embora esteja em disputa a necessidade de proteção da vida pré-natal, constituem-se conflitos distintos. Para o filósofo, a pesquisa com células-tronco e o DGPI levantam o problema da instrumentalização da vida pré-pessoal, na medida em que é produzida segundo determinações e interesses de terceiros. Como ele salienta, o procedimento de seleção genética almeja uma dada configuração do genoma (2004, p.43). Nada obstante, Habermas se vale da controvérsia sobre o aborto para mostrar que entre as duas posições consagradas em torno do status moral da vida humana pré-natal - um amontoado de células vs. pessoa em potencial – é possível reconhecer que há algo de indisponível na vida humana, que antecede o que se convencionou chamar de *dignidade humana*.

No entender de Habermas, no contexto das sociedades pluralistas, a determinação do status moral da vida prematura somente pode acontecer com base em proposições ideologicamente neutras, uma vez que nem a linguagem objetivante do empirismo, nem a linguagem metafísica da religião conseguem oferecer à sua contraparte uma base normativa racionalmente aceitável (2004, p.46). O filósofo alemão pretende mostrar, nessa base, que a *dignidade humana*, tanto em termos morais quanto jurídicos, não representa uma propriedade natural, pois está vinculada à simetria das relações interpessoais; a rigor, ela carrega o traço de intangibilidade do reconhecimento mútuo e igualitário. Isso implica dizer que uma concepção pós-metafísica de autonomia encontrar seu lastro moral na vulnerabilidade física do indivíduo e na sua dependência dos outros. Pois, é na rede simbólica da relações de reconhecimento intersubjetivo reguladas de forma legítima, que se dá no desenvolvimento de uma identidade pessoal intacta, esclarece Habermas. Convém se ter presente, a propósito, que a individualização da história de vida do sujeito ocorre mediante o processo de socialização. É, pois, na esfera pública de uma comunidade linguística que o ser natural adquire as características de indivíduo e de pessoal racional (2004, p.49). Não por acaso, a vida humana goza de certa proteção legal, antes mesmo de ser inserida nos contextos comunicativos de um determinado mundo da



vida. Habermas faz notar que no útero mesmo, a vida pré-pessoal já participa de um contexto comunicativo, o que a torna destinatária deveres morais e jurídicos. É dessa perspectiva que ele procura distinguir a dignidade humana, juridicamente protegida, da dignidade da vida humana. Para o filósofo, a vida pré-natal "também conserva um valor integral para a totalidade de uma forma de vida eticamente constituída" (2004, p.51).

Habermas considera que a admissibilidade da pesquisa com células-tronco e do DGPI não pode ser determinada com base apenas na defesa da dignidade humana e do status dos direitos do embrião. O recurso ao conceito de "dignidade da humanidade" possibilita, segundo ele, que proteção do embrião seja interpretada como um bem, cuja natureza contingencial levaria a uma instrumentalização da vida humana, bem como ao enfraquecimento do caráter imperativo das exigências morais.

Impõem-se, nesse sentido, a necessidade de uma resposta do Estado não apenas consistente, mas também neutra do ponto de vista ideológica. Significa dizer que o Estado constitucional não pode tomar parte em controvérsias éticas. Na medida em que o trato com a vida humana pré-pessoal assume contornos éticos, faz-se necessária a divergência razoável. Somente dessa forma a discussão filosófica pode desvencilhar-se de disputas ideológicas e foca na autocompreensão ética da espécie.

Não se pode perder de vista o fato de que o trato com a vida humana pré-pessoal levanta questões que implicam "autodescrições intuitivas". São questões que transcendem aspectos pontuais que distinguem determinadas formas culturais de vida, posto que é a partir de tais autodescrições que os indivíduos não só se compreendem como pessoas, mas também como pertencentes à sua espécie. Trata-se da imagem que as diferentes culturas fazem do ser humano como tal, observa Habermas. É dessa perspectiva que o filósofo avalia que os desenvolvimentos da tecnologia genética "afetam a imagem que havíamos construído de nós enquanto ser cultural da espécie, que é o 'homem', e para o qual parecia não haver alternativas" (2004, p.56).

Habermas tem claro para si que toda forma cultural de vida dispõe de um sistema de interpretação que, além de situar o homem no cosmo, dá sentido ao código moral vigente. Sociedade plurais subordinam tais sistemas de interpretação aos fundamentos morais do Estado constitucional. Do ponto de vista do pensamento pós-metafísico, isso implica dizer que uma autocompreensão ética da espécie não deve oferecer elementos



que interditem as pretensões normativas de uma moral presumivelmente válida para todos e para cada um.

No entendimento de Habermas, esse primado deontológico do justo sobre o bem deve tornar claro que a moral racional dos sujeitos de direitos humanos acha-se ancorada numa autocompreensão ética da espécie, compartilhada por todas as pessoas morais (2004, p.57).

Semelhantemente as religiões universais, as tradições metafísicas e humanísticas explicam, cada qual a seu modo, os contextos de inserção da nossa experiência moral, na medida em que elaboram uma autocompreensão antropológica que se articula com uma moral autônoma. Interpretações religiosas tradicionais de si e do mundo, observa o filósofo, convergem em uma autocompreensão ética mínima, que confere lastro a essa moral. É precisamente essa convergência que torna o primado do justo sobre o bem algo factível.

Considerando isso, Habermas procura saber se a instrumentalização da natureza humana pela biotecnologia seria capaz de modificar a nossa autocompreensão ética, a ponto de não mais nos compreendermos como indivíduos eticamente livres e moralmente iguais, que se orientam por normas legítimas. Não é sem motivos, portanto, que o filósofo alemão vê no franco desenvolvimento das técnicas genéticas o risco de borrarmos as linhas distintivas entre o ser orgânico e produzido pela técnica.

Por mais quimérico e distante que isso possa parecer, a tecnicização da natureza humana, segundo o filósofo alemão, tende a alterar a autocompreensão normativa de pessoal livre, igual e responsável. Para ele, essa "neutralização biotécnica de distinções categoriais profundamente enraizados" em nossas autodescrições intuitivas é capaz não apenas de modificar a nossa autocompreensão ética da espécie, mas também a nossa consciência moral como autores das nossas vidas e membros de uma comunidade moral concreta.

Na realidade, Habermas admite não ser possível atribuir à vida humana pré-natal a proteção absoluta que pessoas de direito são destinatárias, por conta do próprio pluralismo ideológico. Nada obstante, ele vê como necessário esclarecer a intuição segundo a qual não podemos dispor da vida pré-pessoal da mesma forma que dispomos de um bem material qualquer. Ele o faz conjecturando uma eugenia liberal, já amplamente discutida nos EUA. Habermas não concebe as intervenções da biotecnologia como um





mal em si, obviamente. O problema, segundo ele, tem a ver com "o tipo e o alcance do seu emprego" (2004, p.61).

No que tange ao emprego terapêutico das intervenções genéticas, Habermas propõe uma *atitude clínica* que considera o embrião como uma futura segunda pessoa, atitude essa que encontra fundamento legitimador na possibilidade de um consenso a ser confirmado a posteriori. Esse consenso pressuposto só poderá ser evocado, cabe destacar, no caso de um mal incontrovertidamente rejeitado por todos os possíveis afetados. Para Habermas, em síntese, é o ponto de vista moral de uma relação não instrumentalizada com a segunda pessoa "que nos atrela à 'lógica da cura' e que nos impõe a necessidade de demarcar a fronteira entre terapia e melhoramento" (2004, p.62).

Habermas acredita que não é o grau de mudança de uma programação genética que mais impacta na vida da futura pessoa. Para o filósofo alemão, é a consciência posterior de que um designer alterou sua autorrelação com sua existência como corpo vivo que se desenvolve naturalmente. Com efeito, é a eliminação da diferença entre o que cresce de forma natural e o que é fabricado que tende a afetar a indisponibilidade da subjetividade da futura pessoa.

No entender de Habermas, a consciência da alteração do perfil genético afeta a experiência existencial que subordina a percepção de se ter um corpo à percepção de ser um corpo vivo. O filósofo faz notar, dessa forma, a necessidade de que o indivíduo projetado precisa ser capaz de conviver com a realidade da manipulação do seu patrimônio genético. Daí porque esclarecer os critérios que podem ser violados por este tipo de intervenção.

Na medida em que convicções e normas morais vertem de uma determinada forma de vida, Habermas enfatiza a necessidade de considerarmos a perspectiva do nosso parceiro de interação, de forma a não o instrumentalizarmos, bem no sentido da teoria moral kantiana. Como segunda pessoa, nosso parceiro de interação deve ser compreendido como fonte de pretensões autênticas. Habermas mostra, assim, que a fórmula da não-instrumentalização leva à formulação do respeito à "humanidade" de cada pessoa.

Na leitura de Habermas, a ideia da humanidade impõe a obrigação de ser assumir um ponto de vista moral que não exclui absolutamente ninguém. Na medida em que determina que a nossa vontade seja vinculada às máximas passivas de universalização, a



formula legal do Imperativo Categórico mostra como é possível um consenso normativo em situações conflituosas.

De acordo com Dutra (2005, p.262), “a pergunta que inquieta é: o que acontece quando o adolescente passa a saber que alguém interveio em seu corpo, mudando traços, tendo isto sido feito por alguém intencionalmente?”. Trata-se, em verdade, de saber que fatores hereditários do seu corpo foram manipulados. A esse respeito, Habermas entende que, primeiro, a distinção entre eugenia positiva e negativa, e, em segundo lugar, que o limite da liberdade da engenharia genética se dá no respeito à possibilidade de o destinatário dizer *sim* ou *não* como partícipe comunicativo no futuro.

Conforme Ingran, Habermas considera que a vida humana dispõe de uma dignidade intrínseca, que se deixa explicar com base nos valores da liberdade e da individualidade. No entender do alemão é à luz de tais valores que distinguimos sujeitos (ativos) de objetos (manipuláveis), ou mais especificamente, que distinguimos pessoas de coisas. Habermas recorre ao conceito arendtiano de natalidade para demonstrar que a responsabilidade pela pessoa que posso me tornar está fundada no caráter impessoal da minha existência natural, a qual acha-se fora do meu próprio controle.

O alemão procura especificar a contribuição dos pais para o desenvolvimento físico (natural) do simples planejamento e controle arbitrário dos filhos. Isso implica dizer que a formação de um sujeito moral deve estar de acordo com a sua condição humana dada previamente, a ideia essa que se contrapõe à formatação genética da criança, segundo determinado perfil.

Assim como Lukcas, a preocupação de Habermas com o melhoramento genético tem a ver com os riscos de uma mercantilização (*commodification*) da vida humana<sup>†</sup>. Habermas receia que aquele que se sabe projetado tenda não apenas a se perceber como um sujeito menos livre, como também menos igual; primeiro, porque sua capacidade de agenciamento é determinada não por um fato natural, mas pela vontade de outro; depois, porque isso o diferenciaria do seu criador, leia-se do seu projetista. Para Habermas, o solapamento da nossa autocompreensão ética corre o risco de comprometer também uma

---

<sup>†</sup> Nesse sentido, conferir o conceito honnethiano de reificação. HONNETH, Axel. *Reificação*. Tradução de Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2018. Cf. HAMEL, Marcio Renan. Reificação: Uma categoria reformulada pela Teoria Crítica? *Pensando*. Revista de Filosofia (UFPI), v. 11, p. 40-51, 2020.



precondição de participação na vida moral (2004, p.144). Uma pessoa projetada, em última análise, terá o seu destino condicionado em o seu consentimento.

Habermas tem consciência, obviamente, de que nem toda intervenção genética seja moralmente errada. Defende, nessa base, um princípio contrafactual de consentimento. Um tal princípio permite pressupor o consentimento de um sujeito que foi alvo de intervenções genéticas prenaturais que visassem evitar determinada forma de sofrimento. Habermas pensa a regulação jurídica da prática eugênica sob a perspectiva dos concernidos pela eugenia, isto é, o que cada afetado pretende para si mesmo e não apenas a análise externa feita sobre eles.

Esse consentimento não estaria presente no caso de melhoramento positivos, que visassem certo perfil genético em detrimento de outros. Abrir-se-ia aqui a possibilidade de o sujeito projetado exigir explicações pela falta de certas características; daí porque Habermas conclui não serem legítimas intervenções genética que determinem características decisivas de uma pessoa; características que afetem a gama de oportunidades de acesso a uma dada forma de vida ética.

#### **4 A CRÍTICA COMUNITARISTA DE MICHAEL SANDEL**

O discurso eugênico liberal defende o melhoramento genético livre de coerção. Isso implica dizer que a sua especificidade está assentada na neutralidade do Estado, uma vez que pressupõe a autonomia do indivíduo. O Estado não se pronuncia sobre o projeto de criança estabelecido pelos pais; cabe a estes definir as capacidades que julgarem mais adequadas para os filhos. Presume-se, com isso, que os filhos teriam preservada a liberdade de escolha na vida. Sandel (2013, p.88) lembra que, para Buchanan *et al* (2000), uma distribuição igualitária dos encargos e benefícios do melhoramento genético poderia levar a uma revisão da reputação negativa da eugenia; um futuro programa eugênico precisaria, assim, evitar a segregação de pobres e vulneráveis. Para tais autores, políticas de eugenia não seriam moralmente sensuráveis se desviassem desse tipo de injustiça.

O discurso eugênico é endossado também por teóricos contemporâneos. Dworkin (2000) acredita que o princípio do individualismo ético poderia muito bem orientar a luta pelo melhoramento humano. Rawls (1971), por sua vez, não vê problemas no fato de as partes contratantes buscarem assegurar aos seus descendentes um patrimônio



genético melhor. Nozick (1974), na mesma linha liberal, chegou a propor a criação de um *supermercado genético*, no qual os pais interessados poderiam adquirir o perfil genético mais adequado para os seus filhos.

No entender de Sandel (2013, p.89), a eugenia liberal, diferentemente da antiga eugenia, não pretende uma reforma social, a pretexto do melhoramento da espécie humana. Trata-se, na realidade, de um discurso que visa a legitimar as pretensões de pais privilegiados de terem filhos mais bem preparados para o sucesso em uma sociedade altamente competitiva.

Na medida em que defende a autonomia individual, o discurso da eugenia liberal postula que as tecnologias genéticas precisam ser capazes de melhorar habilidades de propósito geral das futuras crianças; habilidades estas que não as direcionem para um projeto de vida em particular.

Sandel alerta que o assim chamado "princípio do individualismo ético" não implica a rejeição de uma engenharia genética regulada pelo governo. Ele faz notar que o mesmo caráter compulsório atribuído à educação pode se constituir o fator legitimador de modificações genéticas. Isso significa dizer que do mesmo modo que a educação pretende garantir o "direito a um futuro aberto" (Freinberge *apud* Sandel) para as crianças, também a engenharia genética pode almejar fazê-lo.

Diferentemente da corrente anglo-americana de teóricos liberais (Rawls, Nozick, Dworkin), o filósofo alemão Jürgen Habermas se opõe à realização de exames embrionários e a técnicas de melhoramento genéticos que tenham por objetivo práticas e/ou tratamentos terapêuticos.

Nada obstante, Habermas reconhece, alinhado-se a Rawls, que uma sociedade que se pretende justa não pode tomar posição frente a questões dessa natureza; deve, antes, assegurar a cada indivíduo a liberdade de desenvolver sua própria concepção de vida boa.

Para Habermas, intervenções genéticas com o propósito de selecionar ou de melhorar crianças são moralmente reprováveis, porquanto ferem os princípios da autonomia e da igualdade. O princípio da autonomia é violado na medida que o direito do indivíduo de se autocompreender como *único* autor da própria história. Intervenções genéticas comprometem, ademais, a igualdade entre os seres humanos, na medida quem



destrói a simetria das relações intergeracionais; elas rompem, a rigor, a responsabilidade recíproca entre filhos projetados e pais projetistas.

No intuito de enfatizar os limites do discurso liberal eugênico, Habermas recorre ao conceito de *natalidade*, delineado por Hannah Arendt (2007). Nessa base, ele afirma que o fato de não sermos fabricados é o que constitui condição para a capacidade humana de ação. O caráter natural do nascimento nos permite compreender nossa origem como algo que escapa ao controle humano, como observa Sandel (2013).

Habermas estabelece, segundo Sandel, um nexos entre o caráter contingencial do início da vida e a liberdade de se conceber uma forma autêntica e autônoma de vida boa. Para o filósofo alemão, uma criança projetada estaria subordinada, por assim dizer, ao seu projetista (os pais, no caso). De acordo com a interpretação de Sandel (2013), o argumento de Habermas também tem o mérito de denunciar o apequenamento dos pais projetistas e o solapamento da experiência da paternidade, que resulta do esforço de se remover o aspecto contingencial do nascimento. Isso implica dizer, em última análise, que a eugenia parental, ainda que não comprometa a autonomia da criança, revela uma *atitude de dominação* que perde de vista não apenas as potencialidade e conquistas humanas, mas também desmerece a liberdade no sentido de uma adaptação às contingências da vida, de lidar com o que nos é dado de forma inata.

No entender de Sandel, existe um risco moral na revolução genética. Para ele, a desvalorização daquilo que nos é dado de forma inata tende a transformar três elementos constitutivos da moral, a saber: a humildade, a responsabilidade e a solidariedade. Mudanças nesse âmbito trariam implicações para o mercado de seguros, por exemplo: aqueles que têm maior expectativa de vida, por conta do seu perfil genético, deixariam de ter interesse em dividir os riscos com aqueles dotados de um perfil genético deficitário.

Para Sandel, existe um nexos interno entre solidariedade e dádiva. Segundo o filósofo americano, a consciência do caráter contingencial dos nossos talentos inibe o risco de uma sedimentação da arrogante *ideologia da meritocracia*, segundo a qual cada sujeito é individualmente responsável pelo sucesso ou fracasso do seu plano pessoal de vida. O domínio da genética levaria, em última análise, ao esfacelamento do genuíno senso de solidariedade social, que verte da consciência da contingência dos nossos dons e talentos.



Convém salientar que quanto se vale da noção de dádiva, Sandel não está recorrendo a elementos de natureza religiosa. Ele entende, pelo contrário, que um determinado talento pode muito bem ser compreendido como um dote, cujo controle e responsabilidade em nada depende daquele que o possui.

Outra objeção que se poderia levantar contra Sandel é a de que o seu argumento é cunho consequencialista, posto que assume que eventuais benefícios do melhoramento genético poderiam superar possíveis efeitos adversos. Não é a intenção do autor demonstrar que o melhoramento genético implica custos sociais que não fazem frente a possíveis benefícios.

O ponto, segundo ele, é que no atual debate sobre melhoramento humano, os riscos morais não estão suficientemente contemplados pelas categorias de 'autonomia', direitos ou mesmo de benefício mútuo. O problema diz respeito, portanto, à possibilidade de consolidação de uma ideia de *melhoramento como forma de vida*, como prática social. Para Sandel, em última análise, o melhoramento genético tende a colocar em risco aspectos estruturantes de práticas sociais fundamentais, como o amor incondicional e a imprevisibilidade da vida. Não bastasse isso, o autor também aponta para o risco de ruptura dos laços sociais de solidariedade, em face do privilégio de uns e da má sorte de outros.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da presente investigação pode-se apontar para algumas notas conclusivas, considerando a perspectiva adota por Habermas no debate biotético acerca da fertilização *in vitro* e da eugenia.

Como primeira nota conclusiva, afirma-se que a defesa de Engelhardt sobre os avanços da engenharia genética desconsidera as contribuições do liberalismo igualitário, uma vez que na defesa do pluralismo moral como uma das bases de seu pensamento, entende que o projeto da moral iluminista fracassou. Dessa forma, procura atribuir ênfase à autonomia da pessoa, a partir da defesa de seus direitos e de sua propriedade.

Em segunda nota conclusiva, pode-se dizer que, mesmo sendo um protestante ortodoxo e deixando sua opção religiosa transparecer no texto, Engelhardt se mostra aberto à engenharia genética, tanto quanto à fertilização *in vitro* quanto à eugenia, pois



não opõe limites às referidas práticas. Ainda mais, assegura que a moralidade secular não pode proporcionar uma interpretação sobre a reprodução humana, o que é custoso, principalmente, à filosofia ocidental.

A terceira nota conclusiva aponta para o fato de que Habermas, como herdeiro da Escola de Frankfurt, já anteriormente desconfiado das consequências da ciência e da técnica, vê a engenharia genética como uma destruição dos fundamentos éticos e morais. Habermas se coloca em uma perspectiva contrária ao tratamento da eugenia, tanto dado por Engelhardt, e sua desconfiança à moral secular e iluminista, quanto ao tratamento liberal defendido por Dworkin.

Enquanto quarta nota conclusiva, a pesquisa aponta para o fato de que Habermas concorda, tão-somente, com a utilização da engenharia genética para os casos que envolvam possibilidades de cura de determinadas patologias. A intervenção genética no sentido liberal, a qual possibilita a escolha de características estéticas e, então, biológicas, bem como possíveis melhoramentos genéticos os quais possam influenciar intelectualmente, são vistos negativamente por Habermas, pois interferiria na própria autoconstituição e autoafirmação da pessoa, uma vez que esta pessoa será um produto fabricado de forma intencional, sendo-lhe retirada a capacidade moral constitutiva e também de escolha.

## REFERÊNCIAS

AZEVEDO, M. A. O. Eugenia e melhoramento humano. In: TORRES, J. C. B. (Org.). **Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis, RJ: Vozes; Caxias do Sul, RS: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDS, 2014. p.689-710.

DUTRA, Delamar José Volpado. **Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia**. 2.ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2005.

DWORKIN, Ronald. **A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade**. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **Levando os direitos a sério**. Tradução de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

ENGELHARDT JR, H. Tristram. **Fundamentos da bioética**. Tradução de José A. Ceschin. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Aurélio: o dicionário da língua portuguesa**. Curitiba: Editora Positivo, 2008.



HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Tradução de Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** Tradução de Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2004.

INGRAN, D. **Habermas: Introduction and Analysis**. New York: Cornell University Press, 2010.

PESSINI, Leo. As origens da bioética: do credo bioético de Potter ao imperativo bioético de Fritz Jahr. **Revista Bioética**. v. 21, n. 1. 2013. Disponível em: <http://www.cfm.org.br>. Acesso em 12 set. 2021.

SANDEL, Michael J. **Contra a perfeição: ética na era da engenharia genética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.