

## TERIA HABERMAS RECORRIDO A UMA SUPOSIÇÃO DWORKIANA EQUIVOCADA EM DIE ZUKUNFT DER MENSCHLICHEN NATUR?<sup>1</sup>

Charles Feldhaus<sup>2</sup>

Universidade Estadual de Londrina

charlesfeldhaus@yahoo.com.br

### 1 INTRODUÇÃO

Em seu livro *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Jürgen Habermas apresenta uma estratégia argumentativa contra o que se convencionou denominar de eugenia liberal (termo de Nicholas Agar) que se baseia não em bases morais propriamente ditas, mas antes em uma ética da espécie [Gattungsethik]. O filósofo alemão recorre a essa estratégia argumentativa fortemente baseado em uma tese defendida por Ronald Dworkin em *Sovereign Virtue* e Buchanan et al em *From Chance to Choice, Justice & Genetics*, a saber, que os recentes e futuros avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva ocasionarão uma mudança no limite entre acaso [chance] (loteria natural) e escolha [choice] (aquilo pelo que normalmente os seres humanos podem ser considerados responsáveis). A mudança nesse limite poderia ocasionar, segundo Dworkin, o colapso de elementos centrais de nossa moralidade convencional, em outras palavras, poderia levar a uma situação de queda livre moral [moral free-fall]. Entretanto, as críticas suscitadas por Justine Burley, em *Morality and the New Genetics*, contra o diagnóstico de Dworkin em *Playing God. Genes, Clones, and Luck*, se plausíveis, podem significar que Habermas teria escolhido a estratégia indireta de uma ética da espécie [Gattungsethik] e não de uma avaliação direta pela moralidade discursiva e convencional partindo de uma suposição equivocada do jurisfilósofo estadunidense, o que inclusive poderia minar a estratégia argumentativa do filósofo alemão contra a eugenia liberal desenvolvida em *Die Zukunft der menschlichen Natur*. Além disso, a resposta que Dworkin oferece às objeções de Burley sugere que a mesma teria interpretado incorretamente a posição do pensador estadunidense e cabe ainda investigar em que medida o pensador alemão não teria também se comprometido com essa interpretação assumida por Justine Burley. No que segue,

<sup>1</sup> As abreviações do título das obras de Habermas nas citações seguirão o seguinte padrão: ZMN - *Die Zukunft der menschlichen Natur*; FNH - O Futuro da Natureza Humana; IO - Inclusão do Outro; EA - Die Einbeziehung des Anderen.

<sup>2</sup> Professor Associado C da Universidade Estadual de Londrina. É professor permanente do Programa de Pós-graduação em filosofia - Mestrado - da Universidade Estadual de Londrina. Graduado em Filosofia - Bacharel (2002) - Licenciatura Plena (2003) - pela Universidade Federal de Santa Catarina. Mestre em Filosofia - área de concentração - Ética e Filosofia Política - na Universidade Federal de Santa Catarina (2004). Especialista em Biossegurança (2004) - pela Universidade Federal de Santa Catarina. Doutor em Filosofia - área de concentração - Ética e Filosofia Política - pela Universidade Federal de Santa Catarina (2009). Pós-doutorado em filosofia pela Martin Luther Universität Halle Wittenberg (2015) com apoio financeiro da CAPES.



Esta obra está licenciada sob uma licença

Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0).

primeiramente, serão apresentados os traços gerais do que Habermas entende que é a hipótese da queda livre moral; em segundo lugar, serão reconstruídas as objeções de Justine Burley à tese da queda livre moral de Ronald Dworkin; em terceiro, será reconstruído a resposta de Dworkin às objeções de Burley; finalmente, buscar-se-á identificar as consequências das objeções de Burley e da resposta de Dworkin às mesmas à escolha de Habermas de basear sua estratégia argumentativa contra a eugenia liberal em uma ética da espécie.

## 2 HABERMAS E A HIPÓTESE DA QUEDA LIVRE MORAL

A tese da queda livre moral defendida por Dworkin envolve, entre outras coisas, a afirmação de que a moralidade convencional, os valores compartilhados de modo intuitivo, seria impotente diante das questões bioéticas suscitadas pelos avanços científicos em questão. Nas próprias palavras de Dworkin<sup>3</sup>: “minha hipótese é que a ciência genética nos mostrou a possibilidade de um deslocamento moral semelhante e iminente, embora maior [do que aquele que ocorreu com a invenção da bomba atômica e com aperfeiçoamento do tratamento de doenças terminais]”, dado que a engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva, ou seja, a possibilidade de pessoas criarem outras pessoas “altera - de maneira muito mais marcante [...] [do que os dois exemplos citados acima] o limite entre a sorte e a escolha que estrutura todos os nossos valores”. Isso na visão de Dworkin não afeta [no sentido de implicar alguma violação] de maneira significativa nenhum dos valores que compartilhamos, que ele classifica como valores derivados de interesses particulares ou independentes de quaisquer interesses [ou intrínseco ou sagrado, como o estadunidense às vezes os denomina], mas antes “ameaça [...] tornar obsoletos grande parte deles”. Não obstante, a solução para Dworkin, ao contrário do que defenderá Habermas, consiste no abandono dos elementos tornados obsoletos pelo progresso da biotecnologia e encontrar novos valores para lidar com os novos casos. Já, o filósofo alemão considera que, se está vetado o caminho da moral convencional para avaliar a eugenia liberal, o caminho mais adequado seria recorrer às suposições de fundo dessa moral, à autocompreensão normativa dos seres humanos enquanto membros da espécie homo sapiens, à ética da espécie. Nas palavras do próprio Habermas: se por ventura “a segunda alternativa estiver correta, não obtemos diretamente um argumento moral decisivo, mas sim uma orientação mediada pela ética da espécie” [Gattungsethik].<sup>4</sup> Segundo Habermas,

26

---

<sup>3</sup> DWORKIN, R. *Sovereign Virtue*, p. 444; *Virtude Soberana*, p. 633.

<sup>4</sup> HABERMAS, J. *ZMN*, p. 55.

a forma de lidar com a vida humana pré-pessoal suscita questões de um calibre totalmente diferente. Aludem não a essa ou àquela diferença na variedade de formas de vida cultural, mas a autodescrições intuitivas, a partir das quais nos identificamos como pessoas e nos distinguimos de outros seres vivos – portanto, nossa autocompreensão enquanto seres da espécie.<sup>5</sup>

O filósofo alemão, além de se basear na tese da queda livre moral, em sua defesa de um argumento ético, não do indivíduo, mas da espécie, também parece basear-se na afirmação de Höff e,<sup>6</sup> em seu artigo do jornal alemão *Zeit, Wessen Menschenwürde?* O qual afirma que os novos horizontes éticos abertos pelo avanço tecnológico colocam em questão a própria identidade atual da espécie humana. Ou seja, a eugenia positiva e, até mesmo outros tipos de intervenções genéticas, como a eugenia negativa e o diagnóstico genético de pré-implantação, que coloca em xeque das Bild que as mais diversas culturas fazem do ser humano, tornam incerta a identidade da espécie, e inclusive torna o ser humano consciente da existência de Bilden culturais alternativas. A ética da espécie nesse sentido consiste em querer manter a autocompreensão mínima que sustenta nossa moral convencional e que é resultado da convergência das diferentes visões éticas e religiosas.<sup>7</sup>

Segundo Habermas, é a tecnicização da natureza humana, daquilo que até então era fruto do acaso genético, que leva à modificação da autocompreensão da ética da espécie.<sup>8</sup> Não obstante, ressalta o pensador, os avanços alcançados até agora no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva não ocasionam ainda essa alteração de autocompreensão ética da espécie. Mas, então o que faltaria da perspectiva habermasiana para ocasionar isso? Na medida em que Habermas recorre ao termo geral ‘liberal eugenics’ para denominar seu estudo e a mesma parece implicar entre outras coisas: ausência de controle estatal dos tipos de manipulações genéticas proibidas e permitidas, abandono do critério de seleção das intervenções às preferências individuais e subjetivas orientadas apenas pela lei do mercado da livre concorrência, apenas pelos imperativos sistêmicos econômicos (do dinheiro), uma vez que, assim como atualmente os pais procuram colocar seus filhos nas melhores escolas, a fim de aumentar as chances competitivas no mercado de trabalho dos mesmos, num cenário em que a manipulação genética se tornasse algo corriqueiro, os progenitores procurariam ampliar o máximo possível as vantagens oriundas da dotação genética, até então determinadas pelo

---

<sup>5</sup> HABERMAS, J. ZMN, p. 72.

<sup>6</sup> Cf. HABERMAS, J. ZMN, p. 73.

<sup>7</sup> HABERMAS, J. ZMN, p. 74.

<sup>8</sup> HABERMAS, J. ZMN, p. 76.

acaso.<sup>9</sup> O risco de que a vida humana, num cenário de eugenia liberal, seja gerada apenas sob condições, parece ser uma das preocupações centrais de Habermas. Desse modo, aqui se poderia pensar numa diferença entre a posição de Habermas e Dworkin, uma vez que segundo a reconstrução de Burley, da posição dwokiana, a mera possibilidade das tecnologias genéticas já seria suficiente para ocasionar a falência de elementos centras de nossa moralidade convencional, ao passo que Habermas claramente está defendendo que embora estejamos no limiar, nada disso ainda ocorreu.

### 3 AS OBJEÇÕES DE BURLEY À TEORIA DA IGUALDADE DE RECURSOS

No capítulo 13 de *Sovereign Virtue* – Dworkin levanta um conjunto de questões a respeito das implicações normativas dos recentes e futuros avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva e afirma explicitamente que no que diz respeito às questões relativas à justiça social e distributiva nenhuma mudança significativa irá ocorrer se houver modificações significativas em nossas convicções normativas essas se darão não no campo do valor derivado de interesse propriamente dito, mas no campo do que ele convencionou chamar de valor sagrado, intrínseco ou independente de interesses particulares. Razão pela qual ele então se dedica a examinar se as objeções à engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva com base nesse tipo de valores têm alguma justificativa. No final das contas, Dworkin sustenta que nenhum tipo de valor está envolvido na grande maioria, se não na totalidade da reação de aversão às novas tecnologias, à nova genética, e que essa reação pode ser mais bem explicada como um tipo de objeção da ladeira escorregadia [slippery slope argument]. Essa reação explicita muita mais uma atitude de medo diante do desconhecido e da incerteza moral do que a violação de algum tipo de valor, seja ele derivado de algum interesse particular, seja ele sagrado. Em outras palavras, embora a eugenia liberal não afete nenhum tipo de valor propriamente dito, ela torna nublada uma distinção que serve de base à moralidade convencional, a saber, a distinção entre acaso e escolha. Segundo Dworkin,<sup>10</sup> “uma tal mudança, não ofende quaisquer de nossos presentes valores, derivados ou independentes, mas, pelo

---

<sup>9</sup> Obviamente, aqui se poderia objetar que não é o acaso completo que determina a dotação genética sob a rubrica da loteria natural, uma vez que os progenitores, ao procurar seus parceiros, conscientemente ou não sempre procuram parceiros que correspondem a certos padrões mínimos de normalidade genética e quando possível até mesmo parceiros com fenótipo acima da média da normalidade, não obstante, o ponto é que o tipo de controle prometido pelos futuros avanços no campo da manipulação genética permitem uma precisão e eficácia nessa busca pela obtenção de uma prole melhor dotada geneticamente muito mais significativa e com uma probabilidade de êxito gritantemente maior.

<sup>10</sup> DWORKIN, R. *Sovereign Virtue*, p. 444-45.

contrário, torna grande parte desses de repente obsoletos”.

Entretanto, essa hipótese de Dworkin e Buchanan foi recentemente colocada em dúvida por Justine Burley em seu artigo *Morality and the “New Genetics”*. Ela devota-se a três questões gerais relativas à posição de Dworkin no texto supracitado, a saber: “que áreas de nossa ética e moralidade estão sob ameaça? Está Dworkin correto que enfrentamos um estado de queda livre moral? Se não, o que poderia contar a favor dessa forte afirmação?”.<sup>11</sup>

Não obstante, Burley pretende argumentar que o diagnóstico de Dworkin, particularmente sua hipótese da queda livre moral é tanto exagerada quanto falsa e que se alguma concepção de moralidade corre algum risco diante dos avanços da engenharia genética é a própria concepção de moralidade política de Dworkin: a igualdade de recursos. Ou seja, a teoria do individualismo ético é incapaz de reparar as desigualdades dos indivíduos em um cenário em que as capacidades mentais e físicas fossem controladas pela engenharia genética.<sup>12</sup>

Antes de avaliar a hipótese da queda livre moral propriamente dita, Burley busca esclarecer o que ela não é, a saber, não é uma afirmação a respeito do estatuto ontológico e epistemológico sobre valores, não é uma posição metaética. Ela não revoga a posição realista na metaética de Dworkin, um tipo de realismo moral que é compatível tanto com o erro moral quanto com certo grau de indeterminação moral.<sup>13</sup> Para Burley, a hipótese da queda livre moral não diz respeito a uma questão moral propriamente dita, mas antes a uma factual. Uma vez que para Dworkin “nenhum incremento factual na ciência, seja genética seja qualquer outra, poderia alguma vez comprometer o estatuto objetivo dos valores morais. [A hipótese dele] [...] da queda livre moral relaciona-se com nossas opiniões éticas padrões e o pano de fundo moral que informa essas visões”.<sup>14</sup>

Segundo Burley,<sup>15</sup> a hipótese de Dworkin pode ser considerada a partir de três dimensões diferentes: a descritiva factual, a psicológica descritiva, e a normativa. No entender de Burley no que diz respeito à dimensão descritiva factual, a posição de Dworkin é ambígua especialmente a respeito da medida do controle necessário na intervenção genética para que ocorra o cenário de uma queda livre moral, uma vez que, em uma passagem de seu texto,<sup>16</sup> ele afirma expressamente que a ‘mera possibilidade’ já seria suficiente para acarretar a queda livre

<sup>11</sup> BURLEY, J. *Morality and the “New Genetics”*, In: *Dworkin and its Critics*, 172.

<sup>12</sup> BURLEY, J. *Morality and the “New Genetics”*, In: *Dworkin and its Critics*, 172.

<sup>13</sup> BURLEY, J. *Morality and the “New Genetics”*, In: *Dworkin and its Critics*, 173.

<sup>14</sup> BURLEY, J. *Morality and the “New Genetics”*, In: *Dworkin and its Critics*, 173.

<sup>15</sup> BURLEY, J. *Morality and the “New Genetics”*, In: *Dworkin and its Critics*, 174.

<sup>16</sup> DWORKIN, J. *Sovereign Virtue*, p. 438-9; *Virtude Soberana*, p. 624-5.

moral, para engendrar um sentimento de deslocamento moral. Não obstante, em outras passagens ele sugere que somente se fosse possível de fato a clonagem humana e a manipulação genética a hipótese da queda livre moral deixaria de ser uma mera hipótese.

Burley parece entender que a posição de Dworkin no texto em questão pressupõe de algum modo o determinismo genético, uma vez que ela afirma que a “reprodução dirigida geneticamente nunca será completamente controlável”,<sup>17</sup> dado que sempre haverá um golfo considerável entre genótipo e fenótipo. Não obstante, Burley acredita que o progresso até então alcançado já permite o que ela denomina de um controle moderado da reprodução dirigida geneticamente e isso em nada desestabilizou nossas convicções normativas.

Além disso, conforme Burley,<sup>18</sup> para Dworkin, tanto é assim que a popularidade do termo ‘loteria natural’ demonstra a centralidade da convicção de que o que na maior parte nós seres humanos somos é uma questão de acaso [chance] e não escolha [choice]. Embora a grande maioria dos seres humanos ainda sintam-se orgulhosos por atributos físicos e habilidades que não escolheram ou criaram, como aparência física e força. Por conseguinte, isso evidencia para Burley, que Dworkin de alguma maneira insiste que a imutabilidade da constituição genética tem relevância psicológica especial.<sup>19</sup>

Entretanto, afirma Burley: “aqueles de nós que atribuem maior importância moral à sorte social do que Dworkin não precisam fazer maiores ajustes conceituais a como pensamos sobre a relação entre acaso [chance] e escolha [choice].”<sup>20</sup>

No que diz respeito à dimensão normativa, a posição de Dworkin conforme a interpretação de Burley é que a estrutura geral de nossa moralidade e ética convencional depende crucialmente da distinção fundamental entre o que somos responsáveis por fazer e decidir, individualmente ou coletivamente, e o que nos é dado, como um pano de fundo contra o qual agimos e decidimos, e o qual somos impotentes para modificar.<sup>21</sup>

Burley entende que Dworkin está defendendo que noções como a de integridade pessoal e liberdade reprodutiva serão tão drasticamente afetadas pelos avanços da engenharia genética que se tornarão noções irreconhecíveis. O que, segundo ela, faz parte da hipótese da queda livre moral dworkiana. Quanto à liberdade reprodutiva, uma mudança significativa num cenário de

---

<sup>17</sup> BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: Dworkin and its Critics, p. 175.

<sup>18</sup> BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: Dworkin and its Critics, p. 176.

<sup>19</sup> BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: Dworkin and its Critics, p. 176.

<sup>20</sup> BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: Dworkin and its Critics, p. 176.

<sup>21</sup> BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: Dworkin and its Critics, p. 177.

controle genético relaciona-se com a modificação do que se entende atualmente pelo reino da responsabilidade, o qual será expandido para incluir a responsabilidade dos procriadores pelos resultados detalhados de suas escolhas reprodutivas.<sup>22</sup>

Burley também se devota a mostrar que o individualismo ético de Dworkin estaria ameaçado pelo advento de uma era de controle genético da reprodução humana. A fim de avaliar normativamente as questões de moralidade política, Dworkin elaborou o que ele denomina de uma concepção moral mais crítica de pano de fundo, a qual denominou de individualismo ético. Essa visão compõe-se principalmente de dois princípios: 1) o da santidade da vida humana, que afirma que é objetivamente importante que qualquer vida humana seja bem sucedida, uma vez iniciada, em não falhe – ou seja, que o potencial dessa vida de seja realizado e não perdido; 2) o da responsabilidade especial, que estipula que cada indivíduo, de quem a vida é, tem uma responsabilidade especial por cada vida humana, e em virtude dessa responsabilidade especial tem o direito de tomar as decisões fundamentais que definem o que é no seu entender uma vida bem sucedida.<sup>23</sup>

Como já dito, Burley defende que a hipótese dworkiana da queda livre moral parece aplicar-se não apenas às nossas convicções normativas tradicionais, mas à própria moralidade crítica que serve de critério normativo para avaliar nossas intuições normativas convencionais, em outras palavras, os próprios ideias humanistas que constituem a posição de Dworkin parecem estar em risco.

Segundo Burley, o primeiro princípio dworkiano mostra-se inadequado para lidar com as questões normativas suscitadas pelos avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva assim que se presta a devida atenção a sua formulação. Esse princípio enfatiza que a vida humana, uma vez começada, tem um valor sagrado, entretanto, desse modo, “não tem nada muito útil a dizer sobre a bondade ou maldade de decisões procriativas anteriores à criação de vidas”,<sup>24</sup> uma vez que o caso da manipulação genética embrionária, intervenção ocorre antes da inserção do embrião no corpo da futura mãe.

Quanto ao segundo princípio, Burley, afirma que ele parece ser contra qualquer insistência do governo de que os prospectivos pais deveriam respeitar certos limites ou padrões preferidos moralmente de capacidades físicas e que possam ser tomadas quaisquer medidas para

---

<sup>22</sup> BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: Dworkin and its Critics, p. 177.

<sup>23</sup> BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: Dworkin and its Critics, p. 178.

<sup>24</sup> BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: Dworkin and its Critics, p. 178.

assegurar que os que pretendem ter filhos esforcem-se para que o mesmo seja bem sucedido.<sup>25</sup> Apesar dessa suposta incapacidade do individualismo ético em lidar com os avanços no campo da engenharia genética, Burley re-afirma que nada disso se assemelha com uma situação de queda livre moral tal como advogada por Dworkin em relação à moral convencional, muito menos em relação à moralidade crítica.

Burley aponta que Dworkin evita discutir as implicações da ciência genética recente para sua própria teoria da igualdade, mas considera que ele demonstra estar ciente das implicações à mesma desses avanços. A teoria da igualdade de recursos procura garantir igual consideração e igual respeito a todos. Não obstante, ela afirma que a preocupação dele com a igual consideração patrocina “uma estrutura econômica que é sensível às diferenças em escolhas de estilos de vida com que as pessoas se identificam, mas insensível a diferenças não escolhidas nas pessoas em capacidades físicas e mentais”.<sup>26</sup> Por conseguinte, o estadunidense recorre ao esquema do seguro hipotético para assegurar igual respeito a todos, buscando situar todas as pessoas de maneira igual em relação aos seus riscos *ex ante*. Desse modo, essa concepção de igualdade recusa compensação aos indivíduos se os mesmos carecem de recursos em função do que o filósofo denomina sorte por opção [option luck], e exige compensação aos indivíduos que são vítimas do que ele denomina de bruta má sorte [brute bad luck].<sup>27</sup> O problema para a teoria da igualdade recursos, no entender de Burley, é que a má sorte genética é transformada em sorte por opção na medida em que são vinculadas as escolhas dos pais não poderiam no esquema dworkiano ser consideradas como compensáveis, pois sendo escolhidas pelos pais, na teoria de Dworkin seria um tipo de sorte por opção.<sup>28</sup> A acusação de Burley é ainda mais grave em relação às consequências dos avanços no campo da engenharia genética à igualdade de recursos, ela considera que “se Dworkin se mantiver fiel a uma das diretrizes centrais de sua própria teoria da justiça igualitária, a saber, a sensibilidade à escolha, é difícil ver como ele pode resistir a abraçar uma abordagem libertariana na prática (não na justificação)”,<sup>29</sup> ou seja, embora em teoria ele defenda uma teoria igualitária que visa à igual consideração de interesses e ao igual respeito, na prática sua teoria, num cenário de controle genético, teria consequências semelhantes àquelas resultantes de uma posição como a de Robert Nozick em *State, Utopia and Society*, a saber, os indivíduos desafortunados na loteria genética,

---

<sup>25</sup> BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: Dworkin and its Critics, p. 178.

<sup>26</sup> BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: Dworkin and its Critics, p. 178.

<sup>27</sup> BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: Dworkin and its Critics, p. 179.

<sup>28</sup> BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: Dworkin and its Critics, p. 179.

<sup>29</sup> BURLEY, J. Morality and the “New Genetics”, In: Dworkin and its Critics, p. 179.

agora controlável pelos portadores de poder econômico para tal, teriam sua sorte determinada pela mão invisível do mercado da livre concorrência, a qual costuma ser altamente excludente em relação aos mesmos.

#### **4 A RESPOSTA DE DWORKIN ÀS OBJEÇÕES DE BURLEY À TEORIA DA IGUALDADE DE RECURSOS**

O próprio Dworkin devota-se brevemente a responder às objeções de Burley no final do volume *Dworkin and His Critics*. Segundo Dworkin,<sup>30</sup> ela faz duas afirmações centrais: primeiro, afirma que algumas das afirmações são exageradas e que o motivo disso é um temor do próprio Dworkin de que os recentes avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva afetam não à moralidade convencional como um todo, mas antes apenas a própria concepção de justiça distributiva de Dworkin. A hipótese da queda livre moral se aplica apenas à igualdade de recursos e não à moralidade convencional em geral.

Para Dworkin, a base da segunda afirmação seriam três argumentos distintos baseados em suposições sobre a própria visão de Dworkin. Primeiramente, ela acredita que na visão de Dworkin as pessoas devem ser compensadas por desvantagens de vários tipos apenas quando essas são o resultado de forças naturais (loteria natural) e não quando é o resultado de condições ou decisões sociais (loteria social).<sup>31</sup> Desse modo, num cenário em que a manipulação genética fosse possível, para traços hoje relacionados com a loteria natural, a concepção da igualdade de recursos não consideraria mais compensável, o que é parece ser insensível e implausível de ser defendido. Em segundo lugar, as pretensões a compensação deveriam ser medidas e limitadas apenas àquilo que se poderia esperar que as pessoas razoavelmente estivessem dispostas a comprar uma apólice de seguro supondo que todos partissem de uma situação inicial de igualdade e como é improvável (para não dizer impossível, uma vez que ainda não nasceu) que alguém faça seguro contra escolhas parentais genéticas desvantajosas, segue-se que a igualdade de recursos seria insensível as desvantagens advindas de escolhas dos pais infelizes no momento da concepção e não compensaria esse tipo de desvantagem. Em terceiro lugar, se as promessas da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva se tornarem factíveis, então parece que seria tanto sábio quanto equitativo que o Estado obrigasse o uso dessas técnicas em alguns casos e proibisse em outros.

---

<sup>30</sup> DWORKIN, R. Replies, *In: Dworkin and its Critics*, 362.

<sup>31</sup> DWORKIN, R. Replies, *In: Dworkin and its Critics*, 362.

Segundo Dworkin,<sup>32</sup> a primeira afirmação de Burley supõe que a hipótese da queda livre moral desenvolvida por ele em *Sovereign Virtue* tem um escopo muito mais amplo do que aquele pretendido por ele inicialmente. O que Dworkin entende ter afirmado no texto supracitado é que se os sonhos da engenharia genética forem factíveis, esse cenário causaria uma mudança sísmica no limite entre acaso [chance] e escolha [choice], na qual muitas de nossas convicções morais e éticas mais profundas sobre orgulho, vergonha, culpa e responsabilidade pessoal e entre gerações apoiam-se.<sup>33</sup> E, por conseguinte, muitas de nossas atitudes e convicções normativas relativas a essas questões necessitariam ser modificadas à luz desses avanços, embora ainda seja cedo e prematuro apontar exatamente quais.

Dworkin queixa-se que Burley “não menciona quaisquer das particularidades da ética e moralidade ordinária” que ele discutiu.<sup>34</sup> E, além disso, ela sugere que ele teria afirmado que elementos centrais de nossa moralidade convencional se tornariam obsoletos e, por isso, deveriam ser abandonados ou receber emendas substantivas tais como a integridade física e a liberdade reprodutiva. Porém, ele afirma que esses dois elementos da moralidade convencional não são afetados significativamente pela alteração nos limites entre acaso e escolha. Segundo Dworkin, o que no fundo ele está defendendo no texto em questão é que se for necessário mudanças em nossa moralidade convencional à luz dos avanços no campo da engenharia genética, “teríamos que se apoiar em ‘uma parte mais crítica e abstrata de nossa moralidade’, que inclui os princípios políticos profundos do individualismo ético, para decidir quanto e de que maneira essas convicções diárias deveriam ser revisadas”.<sup>35</sup> Esse aspecto da resposta de Dworkin à Burley, a saber, a afirmação de que a manipulação genética afeta à moralidade convencional (a qual nos termos da teoria habermasiana poderia ser entendido como o *Lebenswelt*) e não à moralidade crítica (que na concepção de ética normativa habermasiana poderia ser interpretado como a própria *praxis* argumentativa voltada ao melhor argumento), sugere que Habermas pode ter lido equivocadamente o diagnóstico dworkiano a respeito da moralidade diante dos recentes avanços no campo da engenharia genética aplicada à medicina reprodutiva, uma vez que, ao recorrer à ética da espécie [*Gattungsethik*], Habermas parece estar pressupondo que Dworkin está afirmando que mesmo a moralidade crítica é incapaz de responder às questões suscitadas pela nova eugenia.

---

<sup>32</sup> DWORKIN, R. Replies, *In: Dworkin and its Critics*, 362.

<sup>33</sup> DWORKIN, R. Replies, *In: Dworkin and its Critics*, 362.

<sup>34</sup> DWORKIN, R. Replies, *In: Dworkin and its Critics*, 363.

<sup>35</sup> DWORKIN, R. Replies, *In: Dworkin and its Critics*, 363.

Conforme Dworkin,<sup>36</sup> Burley apóia-se apenas no capítulo II de *Sovereign Virtue* para apoiar a suposição que a concepção de igualdade de recursos compensa apenas desvantagens oriundas da loteria natural e não oriundas da loteria social, uma vez que essas últimas envolvem algum tipo de escolha, mesmo que dos pais e não do próprio indivíduo. E, além disso, no capítulo III do mesmo livro o estadunidense afirma que se devotou amplamente a argumentos baseados em justiça que condenam certos tipos de desvantagens sociais, e não apenas as naturais, como Burley parece sugerir, entre as quais ele cita desvantagens que são oriundas de algum tipo de discriminação social. Além do mais, ele afirma distinguir claramente entre dois tipos de sorte [Luck], o que ele denomina de bruta má sorte [brute bad luck] e a má sorte por opção [bad option luck]. O primeiro tipo é aquela pelo qual o indivíduo não é considerado responsável, e que por isso deve ter algum tipo de compensação, o que para Dworkin claramente inclui sua herança genética. O segundo tipo é aquela pelo qual o indivíduo é considerado responsável, uma vez que é a má sorte resultante de um risco que o indivíduo decidiu livremente correr. O problema aqui é que Burley considera que da distinção traçada acima por Dworkin se segue que a herança genética, embora atualmente sendo classificada como uma bruta má sorte e, portanto compensável, assim que adentrar no âmbito da escolha, se tornaria um tipo de sorte por opção que pode ser boa ou ruim, e no segundo caso, tratando-se de sorte por opção não mereceria nenhum tipo de compensação, uma vez que poderia ser remetida à escolha dos pais e não mais ao acaso da loteria natural. Para Dworkin, a leitura de Burley envolve algum tipo de non sequitur, pois não se segue do fato que a dotação genética entra na esfera da escolha dos seres humanos, nesse caso dos progenitores, que ela se converta para o próprio indivíduo geneticamente manipulado ou não, que esse fato, que era natural e agora se tornou discricionário para os pais, que sua dotação seja classificada como sorte por opção agora e não sorte bruta simplesmente seja boa ou má. E, por conseguinte, se não deixa de ser bruta má sorte (boa ou má), então ainda pode ser considerada compensável na hipótese da dotação genética recebida trazer desvantagens significativas na sociedade em que o indivíduo vier a viver.

Segundo Dworkin,<sup>37</sup> o segundo argumento de Burley relaciona-se com o modelo do seguro hipotético como fundamento para a compensação por incapacidades e desvantagens. Aqui Dworkin faz referência ao cenário de alguns grupos de pais, particularmente aqueles vinculados a alguma ideologia religiosa, que podem não encontrar nenhum tipo de vantagem, ao menos da perspectiva da comunidade da qual são membros, da manipulação genética para

---

<sup>36</sup> DWORKIN, R. Replies, *In: Dworkin and its Critics*, 363.

<sup>37</sup> DWORKIN, R. Replies, *In: Dworkin and its Critics*, 363.

sua prole. Não obstante, o que da perspectiva dos pais pode não consistir em nenhum tipo de desvantagem, pode sê-lo da perspectiva dos próprios filhos, uma vez que aqueles que estão decidindo acerca de que tipo de seguros fazer na situação hipotética podem descobrir que as seguradoras não ofereceriam nenhum tipo de seguro contra defeitos ou falhas que a negligência deixou de evitar. Desse modo, a igualdade de recursos seria similar ao libertarianismo de Robert Nozick, por exemplo. No entender de Dworkin, Burley está equivocada quando “a forma que um mercado de seguridade hipotético funcionaria se tais defeitos fossem suscetíveis de serem prevenidos” geneticamente.<sup>38</sup>

Além do mais, Dworkin não entende que exista nenhum tipo de problema relativo à suposta exigência coativa por parte da sociedade de que os pais realizem os testes genéticos e realizem as intervenções. O estadunidense não vê nenhum tipo de falta de similaridade entre a predição das desvantagens no cenário atual e num cenário em que a engenharia genética se torne corriqueira, e vale lembrar, diz ele,<sup>39</sup> que o modelo hipotético de seguro exige uma alíquota de seguridade da comunidade e não baseada apenas nas escolhas individuais. Vale lembrar que Dworkin é favorável a um sistema de seguridade social e assistência saúde pública. Para Dworkin isso é válido tanto para a cura genética quanto para o aperfeiçoamento genético e ele entende que não identifica “nada na teoria [da igualdade de recursos] ou estrutura de tal seguridade que negaria compensação às pessoas cujos pais recusaram os aperfeiçoamentos disponíveis”.<sup>40</sup>

Para que as pessoas fossem compensadas pelos aperfeiçoamentos genéticos não recebidos seria necessário apenas que houvesse na sociedade em que o indivíduo vier a viver que haja um acordo suficiente a respeito da importância do aperfeiçoamento em questão. Como diz Dworkin, as decisões acerca dessas questões não são nem acidentais e nem resultado de algum artifício secreto, mas antes tem raízes nos princípios da moralidade política já apresentados anteriormente e que constituem a concepção normativa de Dworkin, a sua moralidade crítica e abstrata.

Segundo Dworkin,<sup>41</sup> ao tratar de temas de bioética como o aborto e a eutanásia em outras obras como *Life's Dominion*, ele teria afirmado que as pessoas que decidem tomar certas atitudes ou passos no que concerne a suas escolhas reprodutivas, particularmente procurando

---

<sup>38</sup> DWORKIN, R. Replies, *In: Dworkin and its Critics*, 364.

<sup>39</sup> DWORKIN, R. Replies, *In: Dworkin and its Critics*, 364.

<sup>40</sup> DWORKIN, R. Replies, *In: Dworkin and its Critics*, 364.

<sup>41</sup> DWORKIN, R. Replies, *In: Dworkin and its Critics*, 365.

evitar o nascimento de filhos com defeitos genéticos, fazem isso, não baseados no que ele denomina de valores baseados em interesses particulares, mas antes com base no que ele denomina de valor intrínseco ou independente de interesses, que diz respeito especialmente ao valor da vida da pessoa futura e não aos interesses que supostamente ela poderia ter. Para Dworkin, Burley não está errado em afirmar que ele defende isso, mas sim nas conclusões que tira disso. Ela parece identificar algum tipo de inconsistência entre essa posição e algumas considerações que resultam do problema da não identidade de Parfit. Ponto esse que não se pretende aprofundar aqui.

## **5 AS CONSEQUÊNCIAS DAS CRÍTICAS DE BURLEY À POSIÇÃO DE HABERMAS EM *DIE ZUKUNFT DER MENSCHLICHEN NATUR***

Habermas faz cinco referências à Dworkin em *Die Zukunft der menschlichen Natur*, a primeira das quais refere-se à hipótese da queda livre moral e ele afirma<sup>42</sup> o seguinte: “a mudança de perspectiva que a técnica genética produz para as condições consideradas até o momento como inalteráveis ao julgamento moral e à ação moral.” As condições inalteráveis à que Habermas faz referência são o limite entre o acaso e a livre escolha que forma a estrutura geral ou espinha dorsal de nossa moralidade convencional. Logo após apresentar o diagnóstico dworkiano, Habermas<sup>43</sup> afirma que o cenário da eugenia liberal nos coloca diante de duas alternativas: ou acreditamos, como faz Dworkin, que a eugenia liberal irá ampliar a autonomia individual, particularmente consistirá em uma ampliação do espaço de livre escolha da pessoa geneticamente manipulada; ou então acreditamos que a eugenia liberal irá minar a autocompreensão normativa de pessoas que conduzem suas vidas elas mesmas e respeitam-se mutuamente (o que, Habermas, parece pressupor que o diagnóstico dworkiano em parte está comprometido). Por essa razão o argumento de Habermas é de natureza hipotética ou condicional, razão pela qual ele inicia a implicação da segunda alternativa com a expressão ‘caso’[Wenn], cujo conseqüente é o recurso à ética da espécie [eine gattungsethisch vermittelte Orientierung], e um decisão acerca da identidade da espécie, que segundo o entender de Habermas,<sup>44</sup> recomenda a moderação e a cautela e não o abandono da decisão eugênica às preferências subjetivas dos progenitores orientadas apenas pelas regras do livre mercado de concorrência. Para mostrar que a primeira hipótese é inapropriada, Habermas recorre ao exame

37

---

<sup>42</sup> HABERMAS, J. FNH, p. 40; ZMN, 53.

<sup>43</sup> HABERMAS, J. FNH, p. 40; ZMN, 54-55.

<sup>44</sup> HABERMAS, J. FNH, p. 41; ZMN, 54-55.

do argumento moral [moralische Argument] a favor da proteção absoluta da dignidade da vida humana, desde a concepção, recorrente nos debates a respeito da permissibilidade do aborto. O debate acerca do aborto é marcado pela dicotomia entre defensores da vida [geralmente denominados de Pro-life] e defensores da liberdade reprodutiva dos progenitores [geralmente denominados de Prochoice]. Não obstante, as sociedades contemporâneas, ao menos aquelas a quais Habermas está prioritariamente se dirigindo, Estados Unidos da América e Alemanha, é marcada pelo pluralismo axiológico, desse modo “fracassa toda tentativa de alcançar uma descrição ideologicamente neutra, e, portanto, sem pré-julgamentos, do status moral da vida humana”.<sup>45</sup> Ou seja, um argumento moral como aquele baseado na noção de dignidade humana, que remonta à filosofia prática de Kant, poderia ser insuficiente até mesmo no que diz respeito à uma questão bioética tradicional como o aborto, pior ainda para uma questão suscitada pelos recentes avanços no campo da nova eugenia, como é o caso da manipulação genética aperfeiçoadora.

O diagnóstico de Dworkin, segundo a resposta oferecida pelo mesmo à Burley, sugere que o que a alteração do limite entre acaso e livre escolha afetará à moralidade convencional, o que Habermas chamaria de mundo vivido, e não à moralidade crítica, que no caso da ética do discurso seria o próprio procedimento discursivo propriamente dito. Entretanto, também Burley como Habermas parecem ter interpretado a posição dworkiana como referindo-se a valores da moralidade crítica e não da convencional. E é importante frisar que o próprio Habermas<sup>46</sup> distingue entre esses dois níveis da moralidade em *Die Einbeziehung des Anderen*,

Regras morais operam fazendo referências a si mesmas. Sua capacidade de coordenar as ações comprova-se em dois níveis de interação, acoplados de modo reatrativo entre si. No primeiro nível, elas dirigem a ação social de forma imediata, na medida em que comprometem a vontade dos atores e orientam-na de modo determinado. No segundo nível, elas regulam os posicionamentos críticos em caso de conflito. Uma moral não diz apenas como os membros da comunidade devem se comportar; ela simultaneamente coloca motivos para dirimir consensualmente os respectivos conflitos de ação.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Enfim, ao se examinar as críticas de Burley à igualdade de recursos e a respectiva resposta de Dworkin a essas, se pode perceber que Habermas parece supor que o diagnóstico do pensador norte-americano se refere à incapacidade da moral convencional, fundada na

---

<sup>45</sup> HABERMAS, J. FNH, p. 44; ZMN, 58-59.

<sup>46</sup> HABERMAS, J. IO, p. 12; EA, 11-12.

autonomia e na responsabilidade, de discriminar o moralmente correto do incorreto. Não obstante, Dworkin esclarece, contra às críticas de Burley, que sua afirmação está comprometida com a tese que aquilo que entra em colapso são as regras morais ordinárias que regulam os comportamentos dos seres humanos e não o pano de fundo de moralidade crítica. Habermas recorre ao argumento da ética da espécie apoiando-se nos testemunhos de Dworkin, Höff e, e Buchanan *et al.*, sem dúvida, uma vez que faz referência aos mesmos em *Die Zukunft der menschlichen Natur*, entretanto, é duvidoso que Dworkin tenha de fato defendido, que a moralidade crítica é afetada pelos recentes avanços no campo da engenharia genética, e mesmo que assim seja, Dworkin<sup>47</sup> acredita que “mesmo que venhamos a sofrer uma espécie de queda livre moral”, a objeção pode ser entendida como uma interpretação da objeção que é errado bancar Deus, todavia, diz Dworkin,<sup>48</sup> isso é o que temos feito desde o tempo de Prometeu (ser divino da mitologia grega que rouba o fogo dos deuses e é condenado a ficar acorrentado em um rochedo em que um pássaro todos os dias vem lhe comer o fígado, que se regenera novamente), portanto, se nossos valores tornamse ultrapassados, pior para esses valores, diria Dworkin, outros os substituirão. Além disso, a substituição desses valores por outros não será um processo cego e arbitrário, mas orientado por uma moralidade crítica de pano de fundo, o que segundo o arcabouço teórico do autor de *Die Zukunft der menschlichen Natur* seriam a própria ética do discurso e a concepção de sociedade de duplo nível (sistema e mundo vivido), ou seja, se a escolha da alternativa de uma ética de espécie se deve ao menos em parte a uma má compreensão do que fora dito por Dworkin, talvez seja necessário recorrer, o que Habermas faz em certas passagens do livro aqui discutido, a abordagem habermasiana da ciência e da técnica em textos anteriores de seu itinerário intelectual, o que, não obstante, transcende os limites do presente estudo.

---

<sup>47</sup> DWORKIN, R. Sovereign Virtue, p. 446; Virtude Soberana, p. 635.

<sup>48</sup> DWORKIN, R. Sovereign Virtue, p. 446; Virtude Soberana, p. 636.

REFERÊNCIAS

- BURLEY, J. **Dworkin and its Critics**. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- DWORIN, R. **Sovereign virtue: the theory and practice of equality**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- DWORKIN, R. **A virtude soberana: teoria e prática da igualdade**. São Paulo; Martins Fontes, 2005.
- HABERMAS, J. **Erläuterungen zur diskursethik**. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.
- HABERMAS, J. **Die einbeziehung des anderen: studien zur politischen theorie**. Frankfurt: Suhrkamp, 1996.
- HABERMAS, J. **Die zukunft der menschlichen natur: auf dem weg zu einer liberalen eugenik**. Frankfurt: Suhrkamp, 2002a.
- HABERMAS, J. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. Trad. George Sperber e Paulo Astor Soethe. São Paulo: Loyola, 2002b.
- HABERMAS, J. **O futuro da natureza humana**. Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

40

REFERÊNCIAS

- ALLISON, H. **Idealism and freedom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 240 p.
- BUCHANAN, A. **From chance to choice: genetics and justice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 397 p.
- HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989, 236 p.
- HABERMAS, J. **Wahrheit und rechtfertigung: philosophische Aufsätze**. Frankfurt: Suhrkamp, 1999, 336 p.
- HABERMAS, J. **O futuro da natureza humana. A caminho de uma eugenia liberal?** Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004, 159 p.
- HABERMAS, J. **Die Zukunft der menschlichen natur. Auf dem weg zu einer liberalen eugenik?** Suhrkamp Verlag: Frankfurt, 2001, 125 p.
- HABERMAS, J. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, 399 p.
- HABERMAS, J. **Zwischen naturalismus und religion**. Philosophie Aufsätze. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2005, 372 p.
- KANT, I. **Kants Werke**. Akademie Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1968.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Trad. Valério Rodhen e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1996, 511 p.

WARREN, M. E. 'The self in discursive democracy'. *In*: S. K. White (ed.). **The Cambridge Companion to Habermas**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 167-201.