

SERIA A EUGENIA LIBERAL MÍOPE? NATUREZA HUMANA E AUTOCOMPREENSÃO MORAL EM HABERMAS

Delamar José Volpato Dutra
[UFSC/CNPq]

“A genética sempre será controvertida, pois as pessoas não gostam de imaginar que aquilo que elas são é determinado por moléculas de DNA” (James Watson).

Introdução

Por que se está inclinado a aceitar que certas determinações materiais interferem na liberdade, ao passo que se recusa a mesma implicação para outras que parecem mais graves? Por exemplo, nos direitos de cidadania Kant admite que a falta de propriedade compromete a liberdade de escolha nos sufrágios. Estaria Kant enganado, ou teria intuído uma condição de possibilidade material da liberdade, embora tenha tirado as conseqüências erradas¹. De fato, Kant afirma: “o ajudante de um comerciante ou de um artesão, o serviçal (não aquele que está a serviço do Estado), o menor (naturaliter vel civiliter), todas as mulheres e em geral qualquer um que é obrigado a sustentar sua existência (alimento e proteção), não com seu próprio trabalho, mas de acordo com a disposição de outros (com exceção do Estado), todos eles carecem de personalidade civil, e sua existência é como que mera inerência. – O lenhador que emprego em minha propriedade, o ferreiro indiano que, com seu martelo, bigorna e fole, entra nas casas, para aí trabalhar o ferro, em comparação com o marceneiro ou o ferreiro europeus, que podem vender publicamente os produtos deste trabalho como mercadoria, o preceptor particular, em comparação com o professor de escola, o agregado, em comparação com o arrendatário, etc., todos eles são meros servidores da república, porque têm de ser comandados ou protegidos por outros indivíduos, não possuindo, assim, independência civil”². Se tal interferência ocorre na liberdade de escolha por falta de condições materiais, por que não se pode pensar o mesmo daquelas que alterem determinados traços biológicos? Ou seja, contra a privação das condições materiais da existência se dá cidadania aos direitos sociais com força normativa de direitos humanos,³ no entanto, se reluta em fazer o mesmo para as condições genéticas. Como se verá, tal ocorre em função de uma dada significação que atribuímos aos direitos humanos.

De fato, a conexão entre planos de vida e determinadas condições é tão importante que a própria teoria da justiça de Rawls⁴ se auto-compreende como aplicada à resolução da justa distribuição dos bens primários necessários à realização das concepções privadas de bem.

O que se busca no presente texto é expor o argumento de Habermas contra determinados tipos de intervenção genética, tendo em vista a interferência na liberdade simétrica dos afetados.

Normatividade e ciência

Com o desenvolvimento científico se tornou disponível um âmbito da natureza biológica do homem antes indisponível à sua ação, a saber, a genética do seu corpo. As reflexões que a Filosofia busca ofertar dizem respeito ao modo como se deve avaliar tal possibilidade de intervenção. Em princípio, a disponibilidade técnica da natureza representa um ganho emancipatório para o ser humano que se torna livre da fatalização do curso da natureza: “ciência e poder do homem coincidem”⁵. No caso do corpo humano, a disponibilização e intervenção foi cada vez mais profunda, permitindo, atualmente, uma eugenia negativa, de cura de doenças ou prevenção das mesmas, e possibilitando, em curto prazo, uma eugenia positiva, de melhoria ou potencialização de algumas características humanas, como inteligência, força, etc.

Nesse contexto, a filosofia prática - e seu arcabouço teórico - é chamada para responder às questões que tal prática acarreta. No que concerne ao tratamento de tal matéria, podemos, portanto, mobilizar os discursos morais da modernidade. Um deles, [A] aquele dos direitos humanos e da dignidade humana e, outro, [B] aquele da ontologia dos valores, que atribui valor intrínseco a algo, mormente quando ligado a determinações teleológicas, como é o caso da vida. Com relação ao primeiro [A], o seu protótipo teórico é o ser humano nascido, livre e igual aos outros⁶. Nesse sentido se pode falar de uma verdadeira semântica dos conceitos morais liberdade e igualdade, ou seja, eles se aplicam àquele “ser humano nascido, capaz de sentir e de raciocinar (...) e vive com seus semelhantes em relações de reconhecimento caracterizadas por simetria jurídica”⁷. A semântica do conceito de dignidade humana e direitos humanos remete a “imagens de pessoas em situações de sofrimento”⁸. Privados desse contexto semântico de sofrimento, o discurso da dignidade humana e dos direitos humanos perde sua força normativa devido a um vácuo semântico na sua significação. Ora, é o que acontece quando se manipula geneticamente em laboratório o amontoado de células que será o futuro ser humano. Os conceitos normativos à disposição parecem operar no vácuo quando aplicados a tal situação, visto nela se furta uma situação de sofrimento⁹.

No entanto, quando se quer estender o discurso dos direitos humanos para contextos onde o sofrimento se ausenta, tal não pode ser feito senão pela junção híbrida de direitos humanos e ontologia dos valores¹⁰, como por exemplo, a perspectiva de Jonas: “a novidade do princípio da responsabilização em relação à ética kantiana está numa teleologia objetiva de valores”¹¹. Tais perspectivas impõem, nas palavras de Kersting, um obsta principiis às práticas eugênicas, como manifesto no princípio de Jonas, *in dubio pro malo*. Ou seja, o medo da ladeira escorregadia arrepiada os conceitos normativos na fixação à indisponibilidade técnica da natureza humana. O discurso que distingue dignidade humana de dignidade da vida humana é também caudatário dessa formulação, embora seja extremamente difícil estender o argumento da dignidade humana à vida humana desde o começo, devido ao caráter controvertido da questão¹².

Seja como for, o problema de tal perspectiva é justamente o elemento metafísico presente na ontologia dos valores. Por isso, Habermas pode afirmar em seu texto estarem ausentes argumentos

morais para tratamento da matéria, sendo necessário que se permaneça em um nível de ética da espécie, fundamentalmente pluralista, devido às cosmovisões diferentes quanto à valoração da vida pré-natal, como é próprio de uma ontologia dos valores.

O argumento de Habermas

Vedada, portanto, a perspectiva da extensão dos direitos humanos à vida pré-natal, bem como aquela da ontologia dos valores que ressuscita o discurso dos direitos naturais, parece restar ao menos ainda dois caminhos. Um é aquele do [C] principialismo temperado por elementos de ponderação, como defendido por Beauchamp e Childress, bem como por Kersting, segundo o qual “o universo de discurso moral da Idade Moderna carece da homogeneidade epistemológica que os ontólogos de valores e os rigoristas da dignidade humana desejam estabelecer. Esse universo se divide numa área central, resistente à ponderação, da intersubjetividade normal e numa área periférica acessível à ponderação e é totalmente ilusório crer que as evidências resistentes à ponderação da área central também se manifestariam na área periférica. O pensamento em probabilidades, a ponderação de várias possibilidades faz parte da infra-estrutura cognitiva da Idade Moderna, pois esta é época da racionalidade apenas relativa, isenta de certeza [...] A vida moderna situada aquém das obviedades, em termos de direitos humanos, é necessariamente uma vinda de ponderação de bens”¹³.

Kersting ressuscita, assim, certa casuística, herdeira da *phronesis* e da equidade, metamorfoseada de ponderação, como forma de resolução dos conflitos morais, especialmente aqueles ligados à eugenia positiva. É correta a sua distinção entre uma zona central da moral, orientada por princípios, e uma zona periférica só acessível normativamente pela ponderação. Tal esclarecimento leva em consideração o fato de haver mais acordo em relação ao mal do que ao bem.¹⁴ Isso explica também por que se pode facilmente presumir um acordo para a eugenia negativa e não para a positiva. Ou seja, em relação ao prejudicial há mais acordo do que em relação ao que seja benéfico, o que justifica, inclusive, um direcionamento do Estado de direito mais aos deveres negativos do que aos positivos, deixando estes ao arbítrio do indivíduo. No entanto, Kersting esquece de mencionar que em geral tal espaço de liberdade para ações positivas defendidas pelo liberalismo de todos os matizes se restringe em geral a ações que afetam, senão exclusivamente, ao menos predominantemente, somente a pessoa que decide, como é o caso daqueles que usam drogas, ou que escolhem uma religião, ou orientação sexual. No caso em tela, a eugenia não se exerce sobre o próprio sujeito, mas sobre sujeitos alheios e, mais que alheios, indefesos. Portanto, imprópria a sua tentativa de querer fazer militar a estratégia liberal básica para abarcar também atos de eugenia positiva. Ademais, a linha divisória entre as zonas mencionadas não estão dadas desde sempre, mas deve ser objeto ela mesma de uma discussão pública, sob pena de abuso com relação a matérias que sejam ou não do domínio público.

O outro caminho é aquele percorrido por Habermas que busca encontrar um ponto neutro de referência na [D] autocompreensão prática da modernidade. Tal formulação verifica a compatibilidade ou incompatibilidade entre a autocompreensão ética da espécie e autocompreensão moral como livres

e iguais.¹⁵ Para os efeitos do presente estudo, ética da espécie concerne às autodescrições intuitivas do que define o ser humano como sendo distinto de outras espécies¹⁶. O cerne do argumento consiste na constatação de que a autocompreensão moral da modernidade baseada na liberdade e igualdade só é compatível com a intervenção genética com fins de eugenia positiva se esta prática não implicar limitações àqueles predicados¹⁷.

Tal argumentação é, como observa Kersting, por um lado, transcendental, pois pretende revelar pressupostos indispensáveis, válidos sem alternativa e, por outro lado, moral, pois tematiza os fundamentos normativos da modernidade¹⁸. Portanto, trata-se de saber se a gramática da própria autocompreensão do sujeito baseada na liberdade e a gramática da convivência moderna baseada na igualdade são feridas. O ponto de Habermas é que o liberalismo é míope ao não perceber isso. Portanto, ele se mantém fiel à teoria crítica ao manifestar os efeitos colaterais e regressivos sobre a emancipação provocados por determinados avanços do iluminismo moderno. Nesse diapasão, Habermas aprendeu na escola de Adorno e Horkheimer que “com a negação da natureza no homem, não apenas o telos da dominação externa da natureza, mas também o telos da própria vida se torna confuso e opaco. No instante em que o homem elide a consciência de si mesmo como natureza, todos os fins para os quais ele se mantém vivo – o progresso social, o aumento das forças materiais e espirituais, até mesmo a própria consciência – tornam-se nulos”¹⁹. Dito claramente, “o domínio do homem sobre si mesmo, em que se funda o seu ser, é sempre a destruição virtual do sujeito a serviço do qual ele ocorre”²⁰. Se isso é verdadeiro do herói Odisseus que se amarra ao mastro, tanto mais quando tal manipulação se exerce sobre outros, como na eugenia liberal.

Que o liberalismo tenda a ser míope decorre dos próprios termos nos quais ele opera, pois é sempre um ato de liberdade que está à base de tudo, então, como pode um ato de liberdade solapar a própria liberdade que o embasa. Dificilmente um braço pode se amputar sem tecnologia, mais isto é possível com determinados dispositivos, como uma serra elétrica. Tal formulação admite uma atitude preventiva e cautelar da liberdade contra ela mesma. Tal estratégia ocorre tanto no âmbito econômico, quanto no político. No primeiro, as leis antitrustes são um claro exemplo. O agente econômico, ao concentrar toda a atividade de um setor em suas mãos, pensa estar exercendo e potencializando sua liberdade, mas ele, não só diminui, a longo prazo, suas próprias perspectivas de liberdade - pois se interdita o seu próprio progresso devido à falta de estímulo concorrencial - quanto diminui a liberdade dos demais de adquirir um serviço ou produto de um outro. No âmbito constitucional, o controle de constitucionalidade é um claro exemplo daquilo que se poderia analisar como precommitment²¹.

De fato, a miopia do liberal estaria, primeiramente, em conceber a manipulação genética como um aumento de liberdade de escolha, ou seja, de sua liberdade de escolha sobre o corpo de um outro, não considerando as implicações sobre o terceiro envolvido, da mesma forma como o agente econômico que concentra as atividades produtivas e de prestação de serviços de um setor avalia tal ato como exercício de sua liberdade de escolha.

É verdade, tem-se, com relação a este argumento, uma consideração de conseqüências²², que Kersting não deixa passar batido, epitetando-a de calcanhar de Aquiles conseqüencialista²³. Nesse

particular, Habermas imputa uma relação estreita entre a liberdade voltada à auto-realização e atitudes, disposições e propriedades condicionadas geneticamente²⁴, de tal forma que a manipulação é condenável se fixar [festlegen] a pessoa a um determinado plano de vida, se restringir [einschränken] a liberdade para escolher uma vida própria²⁵, o que levaria a uma fixação [fixieren] às intenções de um terceiro, que é irreversível para o sujeito, implicando, portanto, um paternalismo peculiar²⁶. Kant já distinguia circunstâncias que não se pode censurar a ninguém daquilo que provém da vontade irresistível de outro²⁷. Onde mais se desenharia a vontade irresistível de um outro senão na programação genética. Tome-se o caso do experimento mental da programação do sexo após a fecundação. Saber-se homem ou mulher não se podendo censurar a ninguém por tal tem uma implicação existencial, no entanto, saber que tal decorreu da vontade irresistível de um outro é algo que soa existencialmente bem diferente para o afetado por tal manipulação.

Em suma, além de interferir de forma irreversível na programação, senão nos planos de vida individuais, a partir das intenções de um terceiro, ao menos em condições básicas pressupostas por aqueles, estabelece uma relação assimétrica entre programado e programador. A estratégia argumentativa conjuga os efeitos limitadores da liberdade com a submissão às intenções de terceiros, não havendo, neste último caso, preferências eugênicas universais.

Nesse diapasão de atenuação da liberdade como pertencente a uma esfera inteligível imune a qualquer modo de influência, se desenha em Habermas uma versão destranscendentalizada da vontade livre, a qual não é mais uma propriedade de seres inteligíveis, mas uma conquista precária frente à fragilidade do corpo²⁸. Assim, objeta contra uma noção de sujeito livre que se constrói independentemente de qualquer relação com o seu corpo, por se tratar de uma noção totalmente idealizada do sujeito. Ou seja, o sujeito teria uma autarquia que não tem nada a ver com a fragilidade do corpo. Nesse raciocínio, por exemplo, as necessidades desatendidas tampouco deveriam interferir em nada, por uma questão de coerência, pois se o mais não atinge, o menos também não atingiria.

Aqui, no entanto, é que o argumento chega a um beco sem saída, pois, por um lado, há fortes evidências da incompatibilidade entre eugenia positiva e liberdade e igualdade, por outro lado, não é possível regulamentar tal prática, visto que as disposições que se desejam com a manipulação estão coladas a planos de vidas particulares, ou a intenções eugênicas, mormente dos pais²⁹. No entanto, como a vida humana não é um bem entre outros bens, pois afeta a nossa compreensão como espécie e esta autocompreensão tem vinculação, por sua vez, com nossa autocompreensão moral, firma-se, por conseqüência, uma conexão interna entre ética da espécie e nossa autocompreensão como livres e iguais³⁰. Nesse patamar, nem todas as concepções de ética da espécie se harmonizam da mesma maneira com nossa autocompreensão como livres e iguais. O argumento usa as condições das quais depende a conservação de uma determinada autocompreensão moral para estatuir uma ética privilegiada da espécie irreconciliável com a total instrumentalização da vida humana. É como se o modo como alguém se compreende moralmente o comprometesse com uma opção de ética da espécie, embora não vincule absolutamente a aceitação daquela a esta, devido ao seu caráter controverso e conseqüencialista.

Portanto, com a disposição desses âmbitos naturais, a humanidade pode estar redesenhando os conceitos morais a partir dos quais se autocompreende, especialmente a liberdade e igualdade. Quiçá, no futuro vá se considerar adequado que alguns tenham habilidades programadas que lhes possibilite serem excelentes médicos, ao passo que outros terão habilidades programadas para serem excelentes engenheiros, carpinteiros, sendo aceitável que tal seja feito, senão por pais diligentes, por uma comissão do congresso nacional, ou por alguma agência estatal, ou conselho de ética. Nada impede que os conceitos de autonomia e igualdade sejam, não só redesenhados em outros moldes, onde, por exemplo, a liberdade não inclua a escolha da profissão, mas tão somente os produtos e serviços que se possa consumir, e que a igualdade não seja ferida se um comitê deliberar por programar alguém de um modo ou outro, tendo em vista o bem estar geral da sociedade. Dworkin, em *Playing God*, afirma que “nós temos a possibilidade de pessoas programando outras pessoas porque essa possibilidade em si mesma muda [...] a fronteira acaso/escolha que estrutura nossos valores como um todo, e tal mudança ameaça [...] fazer grande parte desses valores repentinamente obsoletos”³¹.

A principal objeção contra Habermas por parte dos liberais de todos os matizes remete ao seu elemento consequencialista, como é aquela de Kersting, Nagel e McCarthy³². Tais objeções questionam onexo causal entre eugenia positiva e a determinação alheia da pessoa programada. Nesse particular, cabe observar que, tanto a posição de Habermas pode ter um elemento consequencialista, quanto aquela dos liberais, pois o que eles fazem não é discutir se a intervenção é correta ou não em si mesma, mas se ela potencializa ou não a liberdade. Ou seja, a eugenia positiva só será compatível com o liberalismo se não limitar as possibilidades de escolhas de vida e a igualdade. Por isso os liberais comparam eugenia com educação em um paralelismo duvidoso, tendo em vista a magnitude da intervenção. Afinal, compõe a miopia liberal equiparar uma alteração biológica a uma estabelecida por intermédio da socialização. Além de não se poder usar dos aspectos criticáveis de uma educação castradora para justificar aspectos de um outro processo semelhante, também criticável, há diferenças a serem observadas nos dois sistemas. A educação acontece pela ação comunicativa. Baseia-se em razões. Há uma estrutura interativa. Há o papel da segunda pessoa e a possibilidade de contestação. Mesmo que a relação educacional tenha certa assimetria, o adolescente pode compensar isto por um reexame crítico da gênese dessa socialização restritiva. Na eugenia, por sua vez, não há essa possibilidade de reexame. Não há o papel de segunda pessoa, nem comunicação. O programa genético é mudo. Se a pessoa está em desacordo com intenções fixadas geneticamente, não pode desenvolver uma revisão livre com relação a seus talentos, de tal forma que possa mudar o rumo de sua vida. Ele não teria um futuro aberto. Na eugenia, trata-se de mudar propriedades [cor dos olhos, altura], disposições [agressividade, calma], habilidades [arte, matemática], comportamento, de maneira biológica. Isso é substancialmente diferente do que ocorre no processo educativo.

Habermas, fiel, nesse particular, a certa tradição da teoria crítica de inspiração marxista e antiplatônica, está convencido que o espaço ético da liberdade também está determinado por atitudes, disposições e propriedades condicionadas geneticamente³³, de tal forma que uma programação genética merecerá reparos se fixar a pessoa afetada a um determinado plano de vida, se limitar sua liberdade

para escolher uma vida própria. Para tal, Habermas recorre ao experimento mental da possibilidade de escolha do sexo depois de o embrião estar formado³⁴. Tal possibilidade tem peso moral, pois é uma aquisição do sexo imputável a alguém, sendo que tal fator afeta de forma total a identidade da pessoa assim programada.

Como se percebeu, a argumentação tem que ocorrer no nível de ética da espécie e não naquele da moral, pois são níveis diferentes. Nem todas as concepções da identidade do ser humano se harmonizam com nossa autocompreensão moral. Esse não é um argumento moral, mas usa as condições das quais depende a conservação de nossa autocompreensão moral como um argumento para uma autocompreensão ética da espécie irreconciliável com a eugenia positiva. Ou seja, em razão do modo da autocompreensão moral moderna tem-se que defender certa ética da espécie incompatível com a disponibilidade total do patrimônio genético da humanidade³⁵.

Notes

¹ Tal ocorre porque Kant não pensou em um modo de oferecer tais condições materiais a todos, mas em excluir de algum modo da política deliberativa os que não detivessem tais condições.

² KANT, I. Doutrina do direito. Ak VI 314-5.

³ TUGENDHAT, E. Não somos de arame rígido. [Conferências apresentadas no Brasil em 2001 e organizadas por Valério Rohden]. Canoas: Ed. da ULBRA, 2002.

⁴ Com relação ao tema da eugenia da qual se trata no presente texto, no item 17, *The Tendency to Equality*, da *A Theory of Justice* Rawls trata da eugenia. Neste item ele quer demonstrar que o princípio da igual oportunidade não leva a uma sociedade meritocrática, pois, nesta, a “igualdade de oportunidades significa uma chance igual de deixar os menos afortunados atrás na disputa por influência e posição social”.⁴ Interessantemente, o tema da eugenia vem tratado nesse item, visto que o mesmo leva em consideração a distribuição natural dos talentos, justamente um dos aspectos centrais da eugenia, sendo tal distribuição vista, antes de tudo, como “a fact of nature”. Uma possível política de eugenia é tratada por Rawls em conexão com o tema justiça social. Este tema da justiça social, no contexto da obra mencionada, encontra sua resolução no princípio da diferença. A partir de tal princípio, Rawls conclui não ser uma vantagem para os menos afortunados propor políticas que reduzam os talentos dos outros, pois pelo princípio mencionado, tais talentos podem ser usados para a vantagem comum. Assim, tendo em vista que talentos habilitam melhor a buscar planos de vida, as pessoas, na posição original, quererão assegurar aos seus descendentes as melhores características genéticas, senão no sentido de uma eugenia positiva, ao menos para preservar um nível geral de talentos e evitar a difusão de defeitos graves. Portanto, Rawls avalia positivamente a eugenia, a partir do critério da justiça social, tal qual tratada pelo princípio da diferença. Ou seja, a eugenia, é compatível com os princípios de justiça, sendo que mesmo os menos favorecidos devem querer que os outros escolham melhorar os talentos de seus descendentes, visto que eles próprios virão a ser indiretamente beneficiados por tais escolhas, na medida em que elas tendem a aumentar o montante de riqueza social e, portanto, a beneficiar também os menos favorecidos, em razão do princípio da diferença. Em suma, Rawls conclui por uma política de eugenia liberal, a partir de sua teoria da justiça.

⁵ BACON, F. *Novum organum*. 2.ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979. Livro I, aforisma III.

⁶ KERSTING, W. *Liberdade e liberalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 85.

⁷ KERSTING, W. *Liberdade e liberalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 85.

⁸ KERSTING, W. *Liberdade e liberalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 85.

⁹ Não seria um exagero afirmar que Kersting confunde aqui a história genética dos direitos humanos, certamente vinculado a contextos de sofrimento, com seu significado normativo. O apelo da semântica do sofrimento, por ele proposta, reside no caráter utilitarista desse modo de compreensão, segundo o qual uma norma estaria justificada na medida em que evitasse o sofrimento. Por outro lado, uma formulação da dignidade humana, v.g., a kantiana, como aquilo que “está acima de todo preço”, ou seja, aquela condição graças à qual uma “coisa pode ser um fim em si mesma” [KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Ak IV 434-5], não deixa de referir a uma espécie de ontologia dos valores, mesmo que tal predicado do valor intrínseco só possa ser atribuído à natureza racional, pois, segundo ele, na mesma obra, “a natureza racional existe como um fim si” [p. 429]. É verdade que ele não deixa de observar que tal assertiva se funda sobre uma representação do homem de sua própria existência, sendo, neste sentido “um princípio subjetivo das ações humanas”, cuja objetividade advém da pressuposição de que “é também assim que qualquer outro ser racional se representa a sua existência” [p. 429]. É desnecessário tecer maiores considerações sobre a fragilidade de uma tal suposição marcadamente narcisista da natureza racional.

¹⁰ KERSTING, W. *Liberdade e liberalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 87.

¹¹ HECK, J. N. *Bioética: práxis e princípios*. Os enigmas do desafio. Texto inédito.

¹² HABERMAS, J. *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 114.

¹³ KERSTING, W. *Liberdade e liberalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 91.

¹⁴ KERSTING, W. *Liberdade e liberalismo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 100.

- ¹⁵ HABERMAS, J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 74.
- ¹⁶ HABERMAS, J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 72.
- ¹⁷ HABERMAS, J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 87.
- ¹⁸ KERSTING, W. Liberdade e liberalismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 94.
- ¹⁹ ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, M. Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos. [Trad. G.A. de Almeida: Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente]. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 60.
- ²⁰ ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, M. Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos. [Trad. G.A. de Almeida: Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente]. Rio de Janeiro: Zahar, 1985. p. 61.
- ²¹ WALDRON, J. Precommitment and Disagreement. In ALEXANDER, Larry. Constitutionalism. Philosophical Foundations. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. p. 271-299.
- ²² HABERMAS, J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 93.
- ²³ KERSTING, W. Liberdade e liberalismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005. p. 95.
- ²⁴ HABERMAS, J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 105
- ²⁵ HABERMAS, J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 105.
- ²⁶ HABERMAS, J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 109, 110..
- ²⁷ KANT, I. Sobre a expressão corrente: isto pode ser correto na teoria, mas nada vale na prática. Ak VIII 293-4.
- ²⁸ HABERMAS, J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 51.
- ²⁹ HABERMAS, J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 114.
- ³⁰ HABERMAS, J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 114.
- ³¹ DWORKIN, R. Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge: Harvard University Press, 2000. p. 444.
- ³² Habermas responde a objeção de Nagel e McCarthy em um Post scriptum ao seu livro Die Zukunft der menschlichen Natur.
- ³³ HABERMAS, J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 105.
- ³⁴ HABERMAS, J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 115.
- ³⁵ HABERMAS, J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001. p. 120-1.

Bibliografia

- ADORNO, Th. W., HORKHEIMER, Max. Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos. [Trad. G.A. de Almeida: Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente]. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BACON, F. Novum organum. 2.ed., São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BEAUCHAMP, T. L., CHILDRESS, J. F. Principles of Biomedical Ethics. 5. ed., Oxford: Oxford University Press, 2001.
- CODIGNOLA, M. M. From Generation to Production: How the Meaning of "Coming to the World" Changes in the Era of Reproductive Techniques. *Ethic@*. Florianópolis, v.3, n.2, 2004. p. 99-106.
- DWORKIN, R. Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- HABERMAS, J. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik? Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2001.
- HECK, J. N. Bioética: práxis e princípios. Os enigmas do desafio. Texto inédito.
- JONAS, H. Das prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- KERSTING, W. Liberdade e liberalismo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- RAWLS, J. A Theory of Justice. [Revised Edition]. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- TUGENDHAT, E. Não somos de arame rígido. [Conferências apresentadas no Brasil em 2001 e organizadas por Valério Rohden]. Canoas: Ed. da ULBRA, 2002.
- WATSON, J. DNA. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

e-mail: djvdutra@yahoo.com.br