

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DO CAMPUS DE MARILIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**LUIS MARCOS FERREIRA**

**TECNIZAÇÃO DA NATUREZA HUMANA E POSSIBILIDADES DE  
AUTOCOMPREENSÃO ÉTICA DA ESPÉCIE SEGUNDO HABERMAS**

MARÍLIA  
2012

**LUIS MARCOS FERREIRA**

**TECNIZAÇÃO DA NATUREZA HUMANA E POSSIBILIDADES DE  
AUTOCOMPREENSÃO ÉTICA DA ESPÉCIE SEGUNDO HABERMAS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências, da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Mestre.

Área de Concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador (a): Profa. Dra. Clélia Aparecida Martins.

**MARILIA**

**2012**

Ferreira, Luis Marcos

F383t      Tecnização da natureza humana e possibilidades de autocompreensão ética da espécie segundo Habermas/ Luis Marcos Ferreira. – Marília, 2012.

103 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, 2012.

Bibliografia: f. 92-94.

Orientador: Clélia Aparecida Martins.

1. Jurgen Habermas, 1929-. 2. Filosofia Social. 3. Filosofia Contemporânea. I. Autor. II. Título.

CDD 112

LUIS MARCOS FERREIRA

TECNIZAÇÃO DA NATUREZA HUMANA E POSSIBILIDADES DE  
AUTOCOMPREENSÃO ÉTICA DA ESPÉCIE SEGUNDO HABERMAS

BANCA EXAMINADORA

Orientador: \_\_\_\_\_  
Dra. Clélia Aparecida Martins – FFC-UNESP

2º Examinador: \_\_\_\_\_  
Dr. Clodomiro José Bannwart Júnior - UEL

3º Examinador: \_\_\_\_\_  
Dr. José Geraldo Bertoncini Poker – FFC-UNESP

Marília, 10 outubro de 2012.

Dedico

Aos meus pais

## AGRADECIMENTOS

À minha orientadora, Dra. Clélia Aparecida Martins, pela oportunidade concedida a mim de cursar o mestrado no Programa de Pós-graduação da UNESP-Marília e pela competência com que me orientou no seu decorrer e na elaboração desta dissertação.

Aos professores, Dr. José Geraldo A. Bertoncini Poker, Dr. Clodomiro José Bannwart Júnior e Dr. Delamar José Volpato Dutra, que, com observações, críticas e apontamentos contribuíram para a versão final desta pesquisa.

À minha companheira Samantha, pela compreensão.

Aos meus familiares: minha mãe Geny Bernardo Ferreira (*in memoriam*), meu pai Marcolino Ferreira e irmãos, Meire, Roberto e Márcio.

Aos colegas com os quais compartilhei esse percurso no Mestrado em Filosofia: Claudeni, Paulo, Angélica.

Os que amam, como eu, as criações do povo, pelo que guardam de intensa humanidade e achados de beleza, são todos mais ou menos desafetos do progresso. Realmente, o progresso por muitos lados é uma coisa antipática e ilusória que se mete em tudo e tudo muda, sem muitas vezes dirigir o homem para o aperfeiçoamento de si mesmo ou da vida. Não é possível a gente ser contra o progresso, não seria razoável semelhante generalização. Mas antipatizar com ele, olhá-lo com desconfiança ou, pelo menos, lhe guardar rancor por tudo quanto deturpa nas formas de vida, é quase um instinto... (Mário de Andrade)

## RESUMO

Tomando como ponto de partida o que Habermas denomina “cientificação da técnica”, procuramos analisar sua interpretação acerca da intensa atividade científica e da produção de novas tecnologias e suas implicações na autocompreensão da espécie. Muito embora o lucro seja também o gerador das pesquisas científicas (por exemplo, o investimento em novos medicamentos), o teor social de seus fins fica em aberto, pois os meios pelos quais podem ocorrer as descobertas científicas se perdem no caminho da pesquisa quando ela mesma não passa de uma peça de um projeto histórico de domínio técnico-científico da sociedade. Os fins a serem atingidos com o acontecimento científico carecem de justificativas na medida em que se perdem no processo no qual a ciência deve percorrer até chegar às aplicações sociais, ou então eles não se perdem, mas a aplicação, a execução dos resultados científicos, pode representar um risco para a própria autocompreensão normativa da espécie, como é o caso da eugenia e da clonagem. No final, desde a ótica habermasiana, de um ou outro modo, em um ou outro caminho, verifica-se que a finalidade iluminista da ciência não se cumpre. Mas isso não se deve especificamente por ser a ciência parte do sistema e não do mundo da vida, e sim, porque seu eco ressoa em um mundo da vida com massas despolitizadas e cidadãos transformados em consumidores de produtos da tecnologia. A pesquisa trata dessa problemática focando a interpretação de Jürgen Habermas desde a relação entre natureza humana e moral no primeiro capítulo; do papel da religião diante da secularização e levando em conta a teoria da verdade habermasiana no segundo capítulo, e, por fim, no terceiro capítulo, do papel da ciência, do seu estatuto de objetividade e da sua relação com a filosofia. Com isso procurou-se reconstruir a interpretação de Habermas sobre um problema concreto que envolve a espécie humana e avaliar as possibilidades de tratá-lo desde a perspectiva ético-filosófica apontada por ele.

**Palavras-chave:** Jürgen Habermas. Eugenia liberal. Clonagem. Autocompreensão normativa da espécie. Tecnização humana.

## ABSTRACT

Starting from the point of which Habermas names “scientification of technique”, we have tried to analyze his interpretation about the intense scientific activity and the production of new technologies and its implications in the auto comprehension of the human species. Even though the incomes are also the generators of the scientific researches (as an example, the investment on new medicines), the social point of its goals keeps unreached, due to the fact that the ways through which the scientific discoveries occur, lose its point on the research ways when they are nothing else but a historical project themselves of the society’s technical-scientific domain. The goals to be reached with the scientific studies need explanations as they lose point on the process in which science must go through to achieve the social applications, or then, they do not lose point, but applications and executions of the scientific results may represent a risk to the own species regulatory auto comprehension, as in the case of eugenics and cloning. In the end, from the habermasian optics, in one or another manner, on one or another way, it’s ascertained that the scientific illuminist goal is not accomplished. Nonetheless it’s not specifically due to the fact that science is part of the system and not the world part of life, but due to its eco sounding into a world of lives with not politicized mass and citizens transformed in technology products consumers. This research treats that matter focusing Jürgen Habermas since the relation among human nature and moral in the first chapter; the role of the religion toward the secularization and taking into account Habermasian’s theory of truth in chapter 2 and finally, in the third chapter, the science role, its statute of objectivity and its relation with philosophy. Therewith we have tried to reconstruct Habermas’ interpretation on the concrete problem that involves the human species and evaluate the possibilities of treating it since the ethic-philosophical perspective quoted by him.

**Keywords:** Jürgen Habermas. Liberal eugenics. Cloning. Species regulatory auto comprehension. Human technization.

## SUMÁRIO

|                                                                                    |           |
|------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO.....</b>                                                             | <b>01</b> |
| <br>                                                                               |           |
| <b>CAPÍTULO I – Natureza humana e moral .....</b>                                  | <b>05</b> |
| 1.1 - Natureza humana e moral.....                                                 | 05        |
| 1.2 – Determinismo e Liberdade no debate sobre Bioética.....                       | 14        |
| 1.2.1 – Sobre um naturalismo enfraquecido .....                                    | 16        |
| 1.3 – A clonagem e o futuro da natureza humana.....                                | 28        |
| <br>                                                                               |           |
| <b>CAPÍTULO II – Religião – Tradução cooperativa de conteúdos religiosos .....</b> | <b>38</b> |
| 2.1 – O senso comum e a verdade.....                                               | 41        |
| 2.2 – A presença da religião como tema fundamental na obra de Habermas.....        | 48        |
| 2.3 – A sociedade pós-secular e o futuro da religião segundo Jürgen Habermas.....  | 56        |
| <br>                                                                               |           |
| <b>CAPÍTULO III – Ciência e tecnização da natureza humana .....</b>                | <b>62</b> |
| 3.1 – Da objetividade científica – técnica e ciência como ideologia.....           | 64        |
| 3.2 – Realismo sem representação – a relação entre ciência e filosofia .....       | 70        |
| <br>                                                                               |           |
| <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>                                                   | <b>88</b> |
| <br>                                                                               |           |
| <b>REFERÊNCIAS .....</b>                                                           | <b>92</b> |

## Introdução

Neste século XXI tanto a questão da biotecnologia como a da engenharia genética têm presença marcante nos debates, enquanto a ciência avança, passando da identificação e descrição do genoma humano à intervenção terapêutica e também ao processo de seleção genética, mobilizando cientistas de várias áreas. Habermas, neste sentido, entra no debate das questões e analisa a intervenção genética como um problema, identificando uma quantidade de poder concentrado nestes procedimentos como um poder suspeito, ainda desconhecido, sem limites no que concerne ao destino da espécie humana. Tal poder, o de alterar a própria constituição genética exige, segundo Habermas, ampla discussão entre os membros da comunidade científica no sentido de saber se realmente tais empreendimentos trarão só benefícios para a espécie humana.

Para Habermas, uma das ideias principais da modernidade é pensar a ciência como a única capaz de levar o homem ao progresso, ou seja, uma excessiva confiança na razão. Essa crença na razão nem é originária da modernidade, uma vez que emergiu no século XVI, com Bacon, compreendendo o método científico como a única abordagem válida de conhecimento, portanto vem sedimentando-se na cultura ocidental há séculos.

E esta não é uma reflexão específica do último Habermas. Em *Técnica e ciência como ideologia* (1968) ele já denunciava o pensamento técnico como o grande dominador do mundo da vida e das relações humanas, reconhecendo que, na esfera da técnica, só são possíveis relações instrumentais e é necessário e urgente limitar a ação dessa técnica para poder restaurar a comunicação no lugar adequado da vida social, criticando a tentativa de, a qualquer custo, aplicar-se o saber científico e a técnica que dele resulta sem amplas reflexões sobre as consequências daí decorrentes. A relação entre ciência e a técnica faz com que estas se tornem a grande força produtiva, subordinando as demais, e isso leva Habermas a destacar a importância da discussão sobre uma pretensa neutralidade científica, apontando seu caráter ideológico.

A racionalidade técnico-científica, a defesa de que a razão e a ciência com suas técnicas podem encarar e resolver os mais graves problemas da humanidade com seu total domínio sobre a natureza, consolidada pela modernidade, evidencia que vivemos

numa época em que a questão da biotecnologia e da engenharia genética tornaram-se, nesse contexto, assuntos de interesse de pensadores de diversas áreas do conhecimento. Entre essas áreas estão o direito, a sociologia, a biologia, a teologia e também a filosofia.

No entendimento de Habermas, os avanços da biotecnologia e da engenharia genética podem ameaçar a autocompreensão da espécie, uma vez que podem desestruturar os fundamentos normativos que sustentam a representação dos humanos enquanto seres iguais e autodeterminados. A autodeterminação, o direito a ser seu próprio eu, é um tema já bastante discutido na filosofia contemporânea:

Kierkegaard, foi o primeiro a responder à questão ética sobre êxitos e fracassos da própria vida com um conceito pós-metafísico do ‘poder ser si mesmo’. Para os filósofos seguidores de Kierkegaard, como Heidegger, Jaspers e Sartre, esse protestante atormentado pela questão luterana sobre o Deus misericordioso é certamente um osso duro de roer. (HABERMAS, 2004, p. 8-9)

O filósofo alemão Jürgen Habermas faz de seu projeto uma constante luta contra uma tradição metafísica em total oposição aos anseios da sociedade pós-metafísica. Com o advento de uma crise nos grandes sistemas de pensamento, Habermas realiza um esforço na tentativa de apresentar uma solução a tal crise que exige uma nova maneira de se posicionar perante o mundo, uma nova função para filosofia e para ciência, rejeitando uma metodologia apoiada exclusivamente nas conquistas e sucessos da ciência, posição que ele denuncia como excessivamente cientificista. Mais ainda, exige também uma reabilitação da razão prática: agora a razão perde sua vestimenta metafísica e se revela em prática discursiva, em razão comunicativa. É com essa postura ou derivada dela que estrutura sua argumentação crítica acerca da biotecnologia. E é no interior de referido projeto que ele pensa a tecnização humana e a autocompreensão normativa da espécie, ou seja, a autorrepresentação que permite “nos compreender como seres vivos eticamente livres e moralmente iguais, orientados por noemas e fundamentos” (HABERMAS, 2004b, p. 57).

Sem dúvida: a preocupação, no caso de Habermas situa-se em torno do que se denomina o “aperfeiçoamento” do homem. A ciência deve mesmo intervir na natureza e na vida humanas no sentido de aperfeiçoá-los fisicamente? Quais as implicações desse procedimento para a autocompreensão da espécie humana? No entendimento de

Habermas as tecnologias surgidas para o aperfeiçoamento humano colocam em risco aquilo que ele denomina “dignidade humana”; daí a incógnita: podemos disponibilizar a reserva genética humana à tecnização?

Esta pesquisa procura respostas a tais questões, e para tanto reflete sobre a temática pertinente a elas, focando-a sob três prismas: desde a relação entre natureza humana e moral; desde a religião; desde a ciência. Cada tema correspondendo a um capítulo, todos eles amparados no tratamento que a filosofia de Habermas concede a essa problemática.

No primeiro capítulo, tomando como ponto de partida a obra *O futuro da natureza humana*, direcionamos a pesquisa no sentido de entender os debates gerados com a pesquisa genética e como a filosofia e o filósofo deve se posicionar no interior do debate, que para Habermas no futuro poderá gerar um olhar retrospectivo sobre o caminho trilhado e nos permitirá constatar que o resultado foi uma *eugenia liberal* coordenada pelas leis de mercado.

No segundo capítulo, tentou-se alcançar uma compreensão crítica dos fenômenos relacionados às pesquisas com o cérebro. De tal leitura da obra de Habermas decorreu a constatação de um conflito entre as cosmovisões de cunho naturalista-cientificista e a de cunho religioso presente nas sociedades contemporâneas. Nesse embate Habermas repensa o próprio papel da religião diante da secularização. Ele entende que a filosofia deve se ocupar com esse “*naturalismo cientificista*” adentrando por reflexões sobre o papel da religião numa sociedade pós-secular, como a que se desenhou na contemporaneidade que por vezes mostra ainda reações ortodoxas a um processo de racionalização.

Por último, no terceiro capítulo, buscou-se uma reflexão crítica acerca do papel da ideologia cientificista diante das possibilidades da autocompreensão ética da espécie. Enquanto Habermas alerta para o sentido novo dado ao papel do cientista em investigar o domínio da biotecnologia e da engenharia genética, ele constata também a necessidade de resgatar o papel social crítico do cientista diante dos desafios apresentados pelos avanços científicos atuais. As pesquisas com embriões e o genoma humano podem abrir caminho para uma perigosa produção tecnológica da vida, extrapolando os limites morais restritivos – que no momento social atual legalmente consistem em ser gerados e administrados unicamente por interesses terapêuticos em identificar, prevenir e tratar de modo mais eficiente as patologias de origem genéticas. Daí a insistência de Habermas em apontar os perigos de uma fabricação genética de um

indivíduo pós-humano que seria resultado da crença na possibilidade de se poder submeter o patrimônio genético humano à uma lógica mercadológica em que consumidores são habilitados como agentes em conformidade com as leis do mercado.

Na esteira do diagnóstico desse risco, o filósofo desenvolve toda uma constelação argumentativo-conceitual enfatizando o papel do cientista desde a perspectiva da teoria do discurso e, ainda, o papel da filosofia desde a perspectiva reconstrutiva, de modo a considerá-los não como atividades distantes e sem responsabilidades quer seja perante os riscos da tecnização humana quer seja na manutenção da autocompreensão normativa da espécie, a qual, amparada em fundamentos morais permite nos entendermos como autores da nossa própria história pessoal, história autônoma e não determinada ou programada por outros da espécie humana. Por certo isso indica que, imanente à tematização das possibilidades da autocompreensão ética da espécie está a própria tematização da reabilitação da Razão prática na modernidade. Portanto, como pano de fundo da análise de nosso problema estaremos tratando de um tema caro a Habermas, que permeia todos os âmbitos de sua produção.

# Capítulo I

## Natureza humana e moral

O atual estágio em que se encontra o desenvolvimento da biotecnologia tem colocado o ser humano ante a possibilidade iminente da manipulação genética com fins de aperfeiçoamento geral da espécie. Isso tem resultado num debate sobre diversos desafios éticos, morais e políticos. A invenção de um ser humano melhor, mais desenvolvido, sugere promessas diversas que despertam, por um lado, muitas esperanças e, por outro lado, muito receio por não se saber ao certo onde tudo vai chegar. Neste capítulo procuramos analisar alguns problemas no campo da ética envolvendo o aperfeiçoamento humano, percorrendo o caminho proposto por Jürgen Habermas desde suas preocupações com a técnica nos anos 60 e 70 até recentemente, tratando da relação entre natureza humana e moral, abordando seu posicionamento acerca do naturalismo e seu questionamento a respeito da clonagem bem como dos rumos da natureza humana.

### 1.1 - Natureza humana e moral

Em *O Futuro da Natureza Humana* (2004), Habermas discute questões bastante polêmicas (p. ex. a pesquisa genética com embriões, a tecnização dos fundamentos biológicos de nossa existência), e alerta para o perigo de se desejar aperfeiçoar a espécie por meio da seleção de genes. Ele também chama a atenção para a intervenção hipoteticamente bem-intencionada de "eugenia liberal" – lembremos aqui Peter Sloterdijk, que defendeu, numa palestra proferida no mesmo período de surgimento dessa obra, a ideia de que o progresso da genética é uma oportunidade de reinventarmos o que significa ser humano.

Esse ensaio sobre as consequências filosóficas da pesquisa genética é bastante característico da maneira como Habermas procura pautar as discussões entre razão, natureza e ciência, discussões que remontam os idos da década de 1960, com a obra *Técnica e ciência como ideologia*, a qual, junto a um texto mais recente, publicado sob

o título “Naturalismo e religião” (2005) — na qual trata, entre outros temas, da trivialização natural da razão —, apresenta a noção de técnica como disponibilização técnica de todas as coisas; noção essa fundamental para a distinção entre ação instrumental (técnica) e ação intersubjetiva (prática). Tal distinção supõe uma delimitação entre o reino humano do sentido e a questão instrumental, a questão da ação técnica, entre os domínios do que é humano e do que é não-humano.

Essas delimitações estão em jogo, colocadas em prática de forma radical por eugenistas liberais ou por neoliberais, no intento de regulação da vida nos planos econômico (biocapital), militar (questões de segurança nacional, biossegurança), saúde coletiva e também no plano político. Quais consequências tem a aplicação destas técnicas para nossa autocompreensão ética e normativa?<sup>1</sup> Se nos concebemos como indivíduos cujo material genético, em nossa fase embrionária, é modificado por outras pessoas, sem que possamos opinar a respeito disso, será que também podemos conceber-nos como pessoas com *status* moral inviolável? E se temos nosso patrimônio genético modificado, quais as implicações desse fenômeno para a autocompreensão ético-normativa da comunidade humana como um todo, na qual até *agora*, ao menos supostamente, todos os membros puderam se destinar reciprocamente, como pessoas livres e iguais? (KLEMME, 2012, p. 55-62).

A discussão aqui elaborada, portanto, seguirá no caminho trilhado no debate entre Sloterdijk e Habermas (Cf. GIACÓIA, 2003, p. 182-183). O primeiro, em seu livro *Regras para o parque humano*, trata do humanismo como um conceito de regras e práticas que foi usado para orientação (domesticação) dos homens. De início cabe ressaltar que Sloterdijk não se deteve especificamente na questão da biotecnologia, e mesmo assim uma reação forte a seu texto foi sentida nos meios acadêmicos e imediatamente foi associado a ideias que o aproximavam do tema da *eugenia*. Ele diagnosticava uma espécie de crise do humanismo ao apontar que este nada mais foi do que uma domesticação do homem, como indicado acima. Sloterdijk, na verdade, é descrente duma natureza humana ou *processos de aprendizagem*, por exemplo, que possam elevar o homem da animalidade à sua humanidade.

Com Habermas, a realização e os sucessos dos métodos nas ciências naturais desde o século XVII, impuseram um novo tipo de racionalidade, que não leva em conta a busca intelectual pelo pensamento da unidade ou totalidade. As velhas questões não

---

<sup>1</sup> Certamente esse questionamento não é exclusivo nosso; reporto-me aqui a Klemme, 2012, p. 56.

são repensadas, pelo contrário, são apresentadas como inúteis ou sem necessidade alguma para o progresso. Ora, as questões metafísicas são as que colocam as questões últimas do ser, do nada, da liberdade, da imortalidade, de Deus, entre outras. Embora se posicione criticamente em relação à metafísica quando admite uma época *pós-metafísica*, Habermas permanece aliado a um pensamento amplamente *filosófico*.

Ainda segundo Habermas, a racionalidade moderna passa a ser estudada num novo enfoque, devido à aplicação de seu conceito de *racionalidade comunicativa*<sup>2</sup>. Isso abre uma grande perspectiva de discussões tanto com autores *modernos* quanto com os “*pós-modernos*”. Sua compreensão das sociedades capitalistas avançadas, com a ciência e a técnica transformadas em principais forças, apresenta uma interpretação sobre o que se pode entender por colonização do mundo da vida (*Lebenswelt*).

Levando em conta a obra de Habermas como um todo, podemos perceber que as questões relacionadas à discussão sobre a biotecnologia são bastante coerentes com o que chama de *colonização* do *Lebenswelt* pelo sistema. A colonização do mundo da vida ocorre quando este se desprende do sistema, o qual, com seus subsistemas econômico e administrativo, adquire autonomia em relação a fundamentos prático-morais e subsume os âmbitos de ação comunicativamente estruturados no mundo da vida perturbando sua reprodução simbólica e, com isso, gerando patologias sociais e mesmo a colonização desse mundo (HABERMAS, 2012a). Na medida em que os indivíduos podem ser reprogramados, pela técnica, a um momento anterior ao nascimento, suscita a dúvida a respeito do papel da linguagem antes tão fundamental ao processo dos membros de uma comunidade.

Habermas reconhece as crises do capitalismo, entendendo-as como crises dos conceitos mesmos de racionalidade, legitimidade ou de motivação. Esta parte da pesquisa tenciona analisar alguns pontos da obra habermasiana que possam fornecer subsídios para a discussão com os entusiastas da razão moderna e com os pessimistas

---

<sup>2</sup> A razão, para Habermas, manifesta-se historicamente e de forma linguística. O filósofo a concebe como razão comunicativa, razão essa que se diferencia da razão substancial (da tradição metafísica) e da razão meios-fins (do produtivismo, do cientificismo). A razão comunicativa se manifesta no princípio de universalização e nas regras de procedimento argumentativo: daí se caracterizar pelo procedimentalismo (argumentativo) e pelo universalismo – seu princípio básico, o de universalização reza: “só é imparcial o ponto de vista a partir do qual são passíveis de universalização exatamente aquelas normas que, por encarnarem manifestamente um interesse comum a todos os concernidos, podem contar com o assentimento universal – e, nesta medida, merecem reconhecimento intersubjetivo” (HABERMAS, 1989, p. 86). Imanente ao princípio de universalização está o de Democracia, PD, segundo o qual nada pode ser reivindicado como válido a não ser aquilo que possa ser fundamentado racionalmente por meio de argumentos (HABERMAS, 1989, p. 116). A razão comunicativa enseja a ação comunicativa, ação voltada ao entendimento, vinculada à intersubjetividade mediatizada pela prática da discussão, *locus* em que se entrecruzam mundo da vida e ação cotidiana da comunicação.

que apontam para o *fim da modernidade*, defendendo a era da *pós-modernidade* com a supremacia de uma ordem tecnológica do mundo.

Jürgen Habermas faz-se presente no interior desse debate na medida em que relaciona a discussão sobre uma *ética da espécie humana* com os limites das práticas tecnológicas. A seleção artificial do ser humano é rejeitada por Habermas. A disponibilização dos recursos tecnológicos objetivando essa instrumentalização de corpos humanos, alterando suas propriedades originais, faz com que Habermas entenda que há necessidade de estabelecer distinções entre dignidade da vida humana e a *dignidade da vida*. Sobre esta questão Habermas diz:

Em contraposição à suposição de que foi atribuída retrospectivamente uma carga moral ao conceito de dignidade humana, pretendo defender a tese de que, desde o início, mesmo que ainda primeiramente de modo implícito, havia um vínculo conceitual entre ambos os conceitos. Direitos humanos sempre surgiram primeiramente a partir da oposição à arbitrariedade, opressão e humilhação. (HABERMAS, 2012b, p. 11).

Os direitos humanos, segundo Habermas, são a cabeça de Jano, com uma face voltada para o direito positivo e a outra voltada para a moral, sendo que sua preocupação repousa sobre a análise da questão moral relacionada a esses direitos que, para Habermas constituem “a substância normativa da dignidade humana igual de cada um” (HABERMAS, 2012b, p. 13).

Toda vez que tais direitos são violados surgem, como resposta a tais violações, os movimentos na direção da reivindicação da dignidade humana, tencionando o resgate da dignidade igual de cada um. O que o cidadão busca ao reivindicar seus direitos é ser respeitado em sua dignidade, de modo geral não por meio de atos e medidas esporádicas de cunho paternalistas, e sim por princípios legais capazes de assegurar a dignidade humana como direito legal e de modo permanente. Os direitos humanos fundamentais passam a ser entendidos como a realização dos direitos humanos ancorada na Constituição de qualquer país.

Os direitos humanos “formam uma utopia realista na medida em que não mais projetam a imagem decalcada da utopia social de uma felicidade coletiva; antes eles ancoram o próprio objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições de um Estado Constitucional” (HABERMAS, 2012b, p. 14), apontando mesmo para “uma ideia transcendente de justiça”. Neste sentido, ao direito caberia a responsabilidade de superar possíveis tensões entre a ideia de direitos humanos e a ideia de dignidade humana igual de cada um aproximando os elementos do direito e da moral.

A dignidade humana representa a condição moral ou jurídica que caracteriza relações entre sujeitos que têm os mesmos direitos e deveres, limitados a um contexto normativo igual para todos. Ora, dentro da forma concreta de vida coletiva, a dignidade humana se apresenta na medida em que as relações se efetivam no interior de uma comunidade que respeita formas de acordos entre si. E isso, no livro *O futuro da natureza humana*, aparece como fundamental para percebermos claramente que a nossa *autocompreensão*, enquanto somos membros de uma mesma espécie e de um mesmo contexto discursivo, está ameaçada.

A questão colocada por Habermas é a de que mesmo nos estágios pré-pessoais quando os indivíduos ainda estão em formação ou ainda nas condições em que a vida esteja extinta, a dignidade humana está além de determinadas práticas morais. Os contextos morais desenvolvidos por uma comunidade não podem ir além dos limites da dignidade da vida humana. Logo, este conceito concerne a todos os seres humanos, independentemente de idade, de estar ou não em condições e estabelecer relações jurídicas, sociais com outros; ou seja, este conceito reporta-se também a mais tenra idade do homem, quando ainda é um feto. A vida, em si mesma, exige uma nova concepção de dignidade. Com isso, Habermas parece apontar para a necessidade de refletirmos atentamente sobre a questão da biotecnologia, na medida em que essa intervenção coloca o *justo* acima do *bom*. Assim:

Sob as condições do pensamento pós-metafísico, a autocompreensão ética da espécie, inscrita em determinadas tradições e formas de vida, não permite mais que dela se deduzam argumentos que suplantem as pretensões de uma presumida moral válida para todos. No entanto, ‘essa primazia do justo em relação ao bom’ não pode perder de vista o fato de que a moral abstrata da razão, pertencente aos sujeitos de direitos humanos, apóia-se, por sua vez, numa anterior *autocompreensão ética da espécie*, compartilhada por todas as *pessoas morais* (HABERMAS, 2004b, p. 56-57).

E, mais à frente ele afirma:

A partir dessa perspectiva, impõe-se a questão de saber se a tecnização da natureza humana altera a autocompreensão ética da espécie de tal modo que não possamos mais nos compreender como seres vivos eticamente livres e moralmente iguais, orientados por normas e fundamentos (HABERMAS, 2004b, p. 57).

Para Habermas, nossa autocompreensão como espécie está em crise, na medida em que novas propostas de técnicas de intervenção são apresentadas. Podemos supor que projetos de eugenia e seleção social, já realizadas por regimes políticos totalitários, passam agora a ter o *mercado* como a instância que irá reger suas realizações, sendo ele, mercado, o novo definidor das regras para o fomento de pesquisas na área da biotecnologia. Assim, a “eugenia liberal” permitirá aos pais a tarefa de escolher os rumos que a espécie humana vai, doravante, seguir, sempre com a justificativa de que se está, na verdade, tomando medidas terapêuticas e de aperfeiçoamento totalmente benéficas ao homem.

Ora, para Habermas:

As intervenções eugênicas de aperfeiçoamento prejudicam a liberdade ética na medida em que submetem a pessoa em questão a intenções fixadas por terceiros, que ele rejeita, mas que são irreversíveis, impedindo-os de se autocompreender como autor único de sua própria vida. Pode ser que seja mais fácil identificar-se com capacidades e aptidões do que com disposições ou até qualidades; porém, para a ressonância psíquica da pessoa em questão, importa apenas a intenção que estava ligada ao propósito da programação. Somente no caso de evitar males extremos e altamente generalizados é que surgem bons motivos para se aceitar o fato de que o indivíduo afetado concordaria com o objetivo eugênico. (HABERMAS, 2004b, p. 87-88).

A crescente possibilidade de modificações nos padrões genéticos dos indivíduos em sociedades liberais, segundo Habermas, favorece a seleção de aptidões e habilidades. A reciprocidade que marca a existência dos indivíduos que nasceram de forma semelhante, antes era garantida por Estados democráticos, pressupondo-se que todos os indivíduos passavam por um mesmo processo de natalidade.

Com as intervenções eugênicas, outros fatores se apresentam e surgem problemas de grande complexidade que se intensificam e agravam cada vez mais a situação. Ou seja, está na ordem do dia a questão de pensarmos sobre as sérias consequências que decorrem do descontrole das investidas do mercado nesta área. Parece ser este o alerta que nos faz Habermas. E, pensando com ele, pode-se notar que os pais, podem escolher sim uma ilimitada gama de possibilidades genéticas visando aperfeiçoamento dos filhos, porém

O argumento moral (e discutível do ponto de vista do direito constitucional) de que o embrião desfruta “desde o início” da dignidade humana e da absoluta proteção à vida interrompe a discussão, da qual não podemos nos esquivar se quisermos chegar a um acordo político sobre essas questões fundamentais, levando em conta o que é constitucionalmente exigido quanto ao pluralismo ideológico da nossa sociedade. (HABERMAS, 2004b, p. 41).

No entanto, o que se pode notar é que não há garantias de que as instituições conseguirão preservar realmente a *autonomia* dos sujeitos na realização de seus projetos como pessoas.

Disso resultaria o sério problema de se saber como determinar as características humanas desejadas para um indivíduo que ainda não nasceu, mas que é identificado seguindo-se critérios técnicos. Dentro de um modelo de comunicação entre seres morais como o que é pensado por Habermas, a autocompreensão da espécie seria, então, o problema principal, pois da sua definição dependeria o que poderia ser garantia das condições de igualdade entre todos os indivíduos.

Donde, a discussão em torno da noção de técnica como disponibilização de todas as coisas ser central para a distinção fenomenológica entre sistema<sup>3</sup> e mundo da vida<sup>4</sup> e, também para a distinção entre ação instrumental (técnica) e ação intersubjetiva (prática).

Portanto, parece ser importante encontrar um conjunto de distinções necessárias para delimitação entre o que é humano e o que não é humano. São estas distinções que estão em jogo e são pensadas ou colocadas em prática pelos *eugenistas liberais* ou *neoliberais* na regulação da vida nos planos econômicos (biocapital) e militar (nas questões de segurança nacional, biossegurança). O que desperta a preocupação de Jürgen Habermas é que “a pesquisa biogenética uniu-se ao interesse de aproveitamento dos investidores e à pressão dos governos nacionais” (HABERMAS, 2004b, p. 25) que

---

<sup>3</sup> Sistema: são organizados e delimitados através dos respectivos mecanismos especiais da coordenação de ações. Como é o caso, por exemplo, do sistema jurídico através do direito, o sistema econômico por meio da formação de preços de mercado, o sistema político enquanto estado.

<sup>4</sup> Este é um conceito adotado da obra de Husserl que contrapõe a ingenuidade desejada e refletida do dia a dia ao imperativo do sistema social de funções. Por *Lebenswelt* Habermas entende a estrutura básica da realidade comum a todos os seres humanos; essa estrutura é intersubjetiva e funciona como um “reservatório” para as interações em geral dos sistemas de ação dos saberes (da ciência, da moral, da arte) mediados linguisticamente. Seus componentes estruturais são a cultura, a sociedade e a personalidade. O mundo da vida constitui-se como “acervo de padrões de interpretação transmitidos culturalmente e organizados linguisticamente” (HABERMAS, 1984, p. 176; ver também p. 170, 179, 491-495).

– e esse é o receio de Habermas – pode gerar uma nova fonte de riquezas e um novo modelo de desigualdades entre os homens.

Habermas tenta abordar a questão da manipulação genética de embriões como um problema que coloca em questão, portanto, os valores que estão na base da *racionalidade comunicativa* moderna: as questões sobre a igualdade e a liberdade.

Em *O futuro da natureza humana*, ele questiona se nós realmente queremos seguir na direção de uma eugenia liberal, que ultrapassa objetivos rigorosamente terapêuticos. Para ele, quando uma vida só é possível pela intervenção tecnológica, mesmo no caso de uma intervenção terapêutica, temos não uma vida respeitável, mas uma falsa vida. No caso dos embriões, defenderão alguns, que não se trata de vida desde o início.

Ora, na medida em que os pais podem fazer a escolha programada das características de seus filhos, abrem caminho para o aparecimento de indivíduos sem *autonomia*. A programação eugênica do patrimônio genético, afirma Habermas: “afeta a autocompreensão de uma pessoa geneticamente programada” (HABERMAS, 2004, p. 33). Nesse sentido, o

modo como lidamos com a vida humana antes do nascimento (ou com as pessoas, após a sua morte) afeta nossa autocompreensão enquanto seres da espécie. E as representações de nós mesmos como pessoas morais encontram-se estreitamente entrelaçadas com essa autocompreensão ética da espécie. (HABERMAS, 2004b, p. 92).

Preservar o patrimônio genético humano das manipulações é a única forma de garantirmos que nas relações interpessoais a comunicação se realize nos limites da igualdade e da liberdade plena de cada indivíduo. Uma pré-condição moral, no caso da ação comunicativa, para Habermas, pressupõe sua completa organização biológica:

[...] O deslocamento da “fronteira entre o acaso e a livre decisão” afeta de *modo geral* a autocompreensão de pessoas que agem de forma moral e se preocupam com a própria existência. Ele nos torna conscientes das relações entre nossa autocompreensão moral e o pano de fundo da ética da espécie [...] (HABERMAS, 2004b, p. 40).

Numa nota de rodapé Habermas recorre a Dworkin para reafirmar o problema decorrente do deslocamento de referida fronteira:

Dworkin justifica tal fato com a mudança de perspectiva que a técnica genética produz para as condições consideradas até o

momento como inalteráveis para o julgamento moral e a ação moral: “Faz-se uma distinção entre aquilo que a natureza criou, incluindo a evolução, [...] e aquilo que iniciamos no mundo com o auxílio desses genes. Tanto num quanto noutro caso, essa distinção traça um limite entre o que somos e o modo como lidamos com essa herança sob nossa própria responsabilidade. Esse limite crucial entre o acaso e a livre decisão forma a espinha dorsal da nossa moral. [...] Tememos a perspectiva de que os homens projetem outros homens, pois essa possibilidade desloca a fronteira entre o acaso e a decisão, que está na base de nossos critérios de valor (HABERMAS, 2004b, p. 40).

O grande dilema que decorre desta questão, alhures, é de que pode parecer que Habermas esteja defendendo uma moral de tipo naturalista e quase-metafísico. Esse dilema embora vá ser mais explorado com nossa investigação do livro *Entre naturalismo e religião*, ele também pode ser notado logo no primeiro capítulo do texto *O futuro da natureza humana*, quando associa à falta de sucesso das tentativas filosóficas em consolidar certos “modos de vida” como modos “exemplares” ou decisivos “universalmente”, a possibilidade de a sociedade deixar “ao critério de todas as pessoas” o que elas possam querer iniciar “com o tempo de suas vidas”, garantindo, enquanto sociedade justa, “a mesma liberdade para desenvolver a autocompreensão ética, a fim de formar uma concepção pessoal da ‘boa vida’ segundo capacidades e critérios próprios.” (HABERMAS, 2004b, p. 5).

Nessa polaridade, em que de um lado a Filosofia não define o tipo exemplar de modo de vida e de outro, a sociedade, como “justa”, deixa ao critério de seus membros definirem suas existências e desenvolverem uma autocompreensão deles próprios, o que preocupa Habermas é que há o perigo iminente da exposição do patrimônio genético humano a uma suposta essência da técnica na modernidade. Esse perigo é evidenciado pela redução a um “estado de disponibilidade” pela técnica. Não é surpresa constatar que a biotecnologia reduz a natureza humana à sua própria estrutura biológica, genética.

Habermas procura por uma saída pós-metafísica desse dilema. E, na medida em que avança sua compreensão e reflexão em torno do tema, percebe-se certo pessimismo em suas asseverações:

A manipulação genética poderia alterar nossa auto-compreensão enquanto seres da espécie de tal maneira que, com o ataque às representações do direito e da moral, os fundamentos normativos e incontornáveis da integração social poderiam ser atingidos. Tal mudança de configuração na *percepção* dos

progressos de modernização lança uma *outra* luz sobre a tentativa “moralizante” de adaptar os avanços biotécnicos às estruturas comunicativas do mundo da vida, surgidas de modo transparente. Esse propósito não denota um novo encantamento, mas uma transformação reflexiva de uma modernidade que, ultrapassando seus próprios limites, se revela. (HABERMAS, 2004b, p. 37).

Diante de tal problemática, na forma em que ela se apresenta a nós, torna-se necessária uma consideração aprofundada acerca da integridade dos patrimônios hereditários, sobre como sabermos se foram ou não manipulados, e se a não manipulação pode ser justificada com a indisponibilidade dos fundamentos biológicos da identidade pessoal, uma vez que a proteção do ponto de vista jurídico pode encontrar forte expressão num “direito a uma herança genética, em que não houve intervenção artificial” [...]. (HABERMAS, 2004b, p. 37-38).

Ora, afirmar que as intervenções eugênicas para modificação genética poderiam alterar a estrutura geral da nossa experiência moral não é de forma alguma, segundo Habermas (2004, p. 40) algo tão distante de uma situação a ser evitada.

## **1.2 - Determinismo e liberdade no debate sobre a bioética**

Ainda sem abandonar a discussão constante em *O futuro da natureza humana*, podemos ver, no sexto capítulo de *Entre naturalismo e religião*, Habermas refletindo sobre as consequências do avanço tecnológico e sua aplicação na área da engenharia genética. Ele faz uma crítica aos reducionismos quando se trata da liberdade da vontade, apresentando questões a propósito dos experimentos realizados por Benjamin Libet sobre questões “epifenomenalistas” encontradas neste tipo de análise. Procuramos, aqui, entender o debate sobre a liberdade da vontade, principalmente a respeito da naturalização do espírito humano, e que apresenta implicações normativas importantes para um outro debate relativo à bioética, a saber, o debate sobre a autocompreensão normativa da espécie, o objeto principal da nossa pesquisa.

Na engenharia genética há uma certa compreensão sobre a mente humana, sobre a visão naturalista, da qual Habermas discorda, e isso leva-o a elaborar críticas relacionadas ao crescimento da dominação da razão instrumental e da técnica nas

sociedades contemporâneas. Segundo Habermas, há uma tendência a “reducionismos” que precisa ser coibida (Cf. FELDHAUS, 2009), e a concepção de mente como órgão biofísico constitui um desses reducionismos.

Na chamada filosofia medieval atribuiu-se leis de cunho metafísico determinando o comportamento humano. Na modernidade destaca-se a questão de tentar preservar o transcendentalismo metafísico. Atualmente, a própria ciência procura apontar o comportamento do homem como estando subordinado às leis naturais e físicas. O que poderia ser apontado como diferenciado entre o que se diz no âmbito religioso e no campo científico acabaria convergindo na direção de uma explicação determinista.

Por outro lado, Habermas também tem se preocupado com o tema da liberdade humana, que se desdobra naturalmente na direção da reflexão de conceitos éticos. Habermas procura seguir com a ciência atual. A questão passaria, então, a um nível em que a ciência exerceria o papel antes assumido pela religião. O que cabe ressaltar agora não é mais onde estão escritas as leis, se são *a priori* ou não, mas sim, até que ponto o homem é ou não livre e pode ou não ser responsabilizado por seus atos no mundo.

Questões sobre a liberdade sempre apareceram nas obras de inúmeros filósofos. Isso, notoriamente se deu porque para que um homem possa ser responsabilizado por suas próprias ações, é necessário que ele seja livre para agir. Entrementes, considerar que um homem é regido por certas leis que nele estariam *a priori*, que já existiam antes dele, torna difícil imputar-lhe responsabilidades por suas ações.

Segundo Habermas as pesquisas em neurociência, sobre o cérebro, tendem para interpretações deterministas ao defenderem um elemento causal sobre nossos atos, tornando a ideia de liberdade uma espécie de auto-engano. Essa interpretação determinista entende que a vontade humana seria mesmo condicionada por um elemento não metafísico e sim físico e biológico. Por esta razão é que Habermas argumenta:

As técnicas mediante as quais os conhecimentos da neurobiologia podem vir a ter, um dia, acesso ao mundo da vida poderiam, quiçá, adquirir relevância em termos de modificação da consciência, que falta aos próprios conhecimentos. Convém perguntar, no entanto: será que a fundamentação da interpretação determinista é consistente? Ou não seria ela, simplesmente, componente de uma imagem de mundo naturalista, fruto de uma interpretação especulativa de conhecimentos das ciências da natureza (HABERMAS, 2007, p. 170-171).

A liberdade da vontade, nesse sentido, é entendida como uma “*causação mental*”, e como tal “constitui apenas uma aparência atrás da qual se oculta uma conexão inteiramente causal de estados neuronais que se estabelecem de acordo com leis da natureza.” (HABERMAS, 2007, p. 170). Habermas, por entender que os atos do homem não podem ser reduzidos a um determinismo de natureza biológica ou transcendente a condicionar a vontade a uma série de leis naturais, não defende a liberdade da vontade como uma *causação mental*.

Embora Habermas admita que os “resultados parecem confirmar estratégias de pesquisa reducionistas cujo alvo é uma explicação de fenômenos mentais que se baseia em condições fisiológicas observáveis” (HABERMAS, 2007, p. 169-170), ele considera que esse é um processo de reducionismo biológico, que tenciona ou resulta na declinação da liberdade da vontade humana: “por consequência, a determinação de minha decisão por um evento neuronal, do qual eu não participo na condição de uma pessoa que toma posição, constituiria um verdadeiro estorvo: porque, neste caso, *não seria mais minha decisão*” (HABERMAS, 2007, p. 177).

### 1.2.1 – Sobre um naturalismo enfraquecido

Na medida em que se procura entender o que é o inteligível e o que é fenômeno; o que nós podemos conhecer e o que, realmente, nos é permitido conhecer, Habermas tenta juntar, de certo modo, o que chamamos de transcendentalismo de Kant, no que diz respeito à capacidade de conhecimento, e o que Charles Darwin, desenvolveu sobre a nossa condição física para o desenvolvimento de tal capacidade.

Consideramos aqui o que pudemos notar a partir de *Verdade e justificação* (2009, p. 31-37) quando sob o título de “Naturalismo fraco – depois de Kant e de Darwin” Habermas expõe seu próprio ponto de vista; a partir daí estabelecemos relações com outros textos seus, especialmente, com a obra *Entre naturalismo e religião*.

Após mais de trinta anos do surgimento de *Conhecimento e interesse* (1968), Habermas publica seu *Wahrheit und Rechtfertigung* apresentando importantes revisões em sua filosofia teórica, voltando a tratar de temas como verdade e objetividade, realidade e referência, validade e racionalidade, que antes tinham sido deixados em segundo plano na sua produção teórica. (Cf. DUTRA, 2005b, p. 135). Ainda segundo

Dutra (2005b) o conceito-chave da pragmática universal não é a verdade, mas a validade, entendida num sentido epistêmico, como aceitabilidade racional.

E, um tratamento adequado desta questão, ou seja,

[...] o que realmente está aqui em questão, visto ter sido insuficientemente tratada por sua teoria discursiva, é feito a partir de dois eixos temáticos: o do naturalismo fraco e do realismo sem representacionismo, teses estas que já estavam pressupostas em *Conhecimento e interesse* (DUTRA, 2005b, p. 136).<sup>5</sup>

Importante a destacar nesta discussão é a questão da destranscendentalização das condições do conhecimento, ou seja,

a espontaneidade criadora do mundo, determinando uma mudança no conceito mesmo de transcendental, o qual passa a ser compreendido como algo no mundo e não fora dele. Assim, a linguagem ou o ser-no-mundo estão situados no mundo (DUTRA, 2005b, p. 136)

Sobre um “naturalismo forte” como o que é encontrado em Quine, todos os processos de conhecimento podem ser explicados em termos científicos-experimentais:

Todo conhecimento deve, em última análise, deixar-se remeter a procedimentos das ciências empíricas. Simultaneamente à arquitetônica transcendental, cai então a diferença entre, de um lado, as condições da constituição do mundo (ou de abertura ao mundo), que exigem uma análise conceitual, e, de outro, os estados e eventos que se manifestam no mundo e podem ser causalmente explicados (HABERMAS, 2009, p. 31)

Isso é totalmente diferente de uma forma de “naturalismo forte” que, por recusar uma explicação causal da racionalidade das estruturas que possibilitam o conhecimento, sustenta que tanto a dotação orgânica do homem como a sua forma de vida cultural têm uma origem natural evolucionista; com isso recusa a falácia dos idealistas que separam mente-cérebro e a falácia naturalista que une mente-cérebro. (DUTRA, 2005b, p. 137). Nas palavras de Habermas:

---

<sup>5</sup> Ver: HABERMAS, 1973, posfácio, p. 319-357.

O naturalismo fraco evita integrar ou subordinar a perspectiva interna do mundo da 'vida ao ponto de vista' externo do mundo objetivo. Ao contrário, ele reúne, no nível metateórico, as duas perspectivas teóricas *sempre mantidas separadas*, na medida em que supõe a continuidade entre natureza e cultura (HABERMAS, 2009, p. 37)

Ao longo de seus escritos, Habermas sempre manteve uma discordância com a *concepção naturalista radical da mente*. Segundo ele, qualquer estrutura mental que norteia o processo hermenêutico de acesso ao mundo necessariamente está vinculada ao mundo da vida.

E, mesmo no caso das pesquisas em psicologia genética, de cunho pragmatista deweyano isso tende, ao tentar explicar processos de pensamentos, usar aqueles, que na verdade deveriam ser explicados.

O homem, em conformidade com a natureza constrói o seu próprio conhecimento para daí alcançar um nível de compreensão do mundo da vida. Para entendermos a evolução natural através das formas com as quais essa evolução é compreendida seria necessário entendermos tal evolução num ambiente externo à capacidade de conhecimentos, o que por outro lado, parece mostrar um certo problema: o de que a própria natureza seria a determinante de um amplo limite ao que pode ser conhecido por nós.

O conhecido naturalismo de Quine, referido acima, ou como é chamado, o holismo epistêmico, considera que a linguagem e o conhecimento podem ser explicados pelas ciências experimentais. O significado, para Quine, é um estímulo do comportamento que reage ao mundo de forma a buscar objetividade na forma de hipóteses ou testes. O que se percebe, no entanto, é que para Habermas, numa comunidade de falantes que refletem, analisam, atuam, orientados por normas e pautados por razões, isso não acontece apenas como simples reação a estímulos.

Ainda que Habermas não abra mão do naturalismo, ele alerta para a questão do cuidado em evitar aporias. O conhecimento não é mais que o resultado de ações inteligentes dos seres integrados numa comunidade. A produção de conhecimentos está bastante relacionada à capacidade de se solucionar problemas. Se a mente estivesse condicionada por uma função de representar, ela não poderia, na medida em que ocorrem exercícios argumentativos e estes caminhassem para conclusões erradas, corrigir seus próprios erros. É necessário reconhecer, portanto, processos de

aprendizagem que tornam possível uma abertura a correções de posicionamento discursivo, dando assim, mais mobilidade ao sujeito para que este possa se submeter constantemente às exigências de um mundo objetivo.

Habermas (2009, 31-37) propõe, então, que haja um “naturalismo fraco”, pós Kant e Darwin, que não seja reducionista, e seja capaz de manter uma diferença *transcendental* entre o mundo da facticidade e o mundo das relações humanas culturalmente produzidas – “intramundano”.

Quando já de saída não se cogita o questionamento transcendental, as questões inquietantes da objetividade do conhecimento e da diferença entre mundo e intramundano nem sequer aparecem. O naturalismo estrito, do qual Quine é hoje representante, alia-se a uma compreensão cientificista de nossas possibilidades de conhecimento. Todo conhecimento deve, em última análise, deixar-se remeter a procedimentos das ciências empíricas. Simultaneamente à arquitetura transcendental, cai então a diferença entre, de um lado, as condições da constituição do mundo (ou de abertura ao mundo), que exigem uma análise conceitual, e, de outro os estados e eventos que se manifestam no mundo e podem ser causalmente explicados. (HABERMAS, 2009, p. 31)

Habermas entende que os processos de aprendizagem ocorrem em planos complexos e que é possível notar o aparecimento, no modo transcendental, de condições de objetivação de mundo aptas a objetivar o mundo; donde, para ele, não ser possível adquirir conhecimentos apenas por meio do cérebro, ainda que Quine defenda que a evolução cerebral puramente biológica conduza a isso.

Habermas, reiterando, defende um naturalismo fraco que esteja associado a elementos que possam ser tomados como pragmático-transcendentais, postulando com ele uma “*epistemologia realista*”.

E, ainda segundo Habermas, em decorrência dos progressos em ritmo acelerado como tem acontecido, atualmente, com as ciências biológicas e com as pesquisas sobre desenvolvimento na inteligência artificial, por exemplo, princípios de cunho naturalistas passam a ser percebidos a partir de uma nova abordagem no que se refere às filosofias do espírito.

Conforme a interpretação habermasiana exposta em *Entre naturalismo e religião*, a tradicional disputa entre o determinismo e a liberdade encontra ressonância

mesmo nas disciplinas chamadas ciências naturais. Ou seja, os que seriam os pressupostos de um naturalismo cientificista não conseguiram aprofundar suas raízes num solo muito profundo da tradição filosófica, ainda que seja notada uma intensa difusão da mentalidade de cunho secular. Habermas, neste sentido, portanto, segue na esteira de uma tentativa clara de aproximação entre Kant e Darwin, propondo uma melhor compreensão da situação em que se encontram as coisas. Necessário, então, para seguir avançando, segundo notamos em Habermas, é dirimir o aparente paradoxo que aparece já em Adorno, quando este o formula da seguinte maneira: “Que a razão é algo distinto da natureza e, mesmo assim, um momento dela: é sua pré-história que se tornou sua determinação imanente.” (*apud*: HABERMAS, 2007, p. 204)

Habermas ressalta a afirmação acima no sentido de que esta afirmação seria fruto de uma intuição segundo a qual os próprios sujeitos, que se orientam pela razão e agem livremente, não estão de forma alguma livres da influência da natureza. Eles não podem desligar-se totalmente de sua origem natural na medida em que tentam transferir-se para o espaço inteligível. Tal renúncia a algo de tipo semelhante ao idealismo kantiano, sabe-se, criou um hiato entre o reino da liberdade transcendental e o reino dos fenômenos da natureza, conectados segundo leis.

Citando Adorno em *Probleme der Moralphilosophie*, prossegue Habermas:

Se os sujeitos empíricos podem realmente agir por liberdade, então a unidade kantiana da natureza – fundamentada por categorias – está quebrada, porque os próprios sujeitos fazem parte da natureza. Nesse caso, porém, a natureza revelaria uma falha que estaria em contradição com a unidade do conhecimento da natureza, alvo principal das ciências da natureza [...] (HABERMAS, 2007, p. 204)

Podemos entender que tanto Habermas como Kant, admitem uma liberdade como causalidade da vontade. Mas, Adorno, alhures,

[...] substitui o conceito de liberdade *incondicionada*, aporético, pelo conceito de uma liberdade procedente da natureza. Na perspectiva do agente que se entende como autor de ações responsáveis, tal conceito de uma *liberdade condicionada pela natureza* e inserida em contextos da história de uma vida ainda não oferece nenhum enigma. Porquanto, no processo de agir, a natureza se nos apresenta apenas frontalmente como entorno, como uma esfera – determinada por leis da natureza – de condições limitadoras, de ocasiões convidativas e de meios

disponíveis. A causalidade natural que entra em jogo *a tergo* é desfocalizada no decorrer da realização da ação – porque, na perspectiva participante, a visão não consegue atingi-la (HABERMAS, 2007, p. 212)

Tal solidez que permeia o senso comum só foi abalada quando aquelas expectativas foram contrariadas por acontecimentos e, em decorrência, levaram ao fracasso ou frustrações. O senso comum aceita com reservas a validade empírica de enunciados científicos básicos; dá-se como certo que os supostos implicados nos conceitos e teses veiculados, divulgados, não serão posteriormente refutados pelo curso posterior dos acontecimentos. Trata-se, assim, de uma crença na voz da ciência ou do poder técnico-político que remete ou reforça por êxitos práticos conduzidos por estas instâncias. Desse modo, as expectativas confirmadas no âmbito da práxis ganham credibilidade e se instalam como certezas no mundo da vida.

Com isso, Habermas procura demonstrar que um determinismo reducionista cairia, novamente, numa aceitação de um dualismo entre o que é inteligível e o que é fenomenológico. Habermas não quer rejeitar o fenomenalismo, evidentemente, admitindo que exista uma capacidade natural no ser humano que o torna capaz de conhecimento; mas ele pretende demonstrar ainda que tal capacidade não pode ser determinada por nenhuma lei dada *a priori*.

É, nesse sentido, que se pode dizer que um fenômeno transcende o homem, mas jamais que suas ações também possam ser entendidas assim; porque o fenômeno que torna o ser humano capaz de conhecimento não pode determinar as suas ações no dia-a-dia, pode tão somente determinar sua capacidade de conhecimento.

A isso Habermas denomina “monismo ontológico”<sup>6</sup> (HABERMAS, 2007, p. 177), ou seja, a capacidade de conhecimento que transcende ao homem porque depende também de formas de vida cultural. O monismo ontológico é a capacidade de conhecimento que todos nós, seres humanos, possuímos. Mas, não podemos concluir daí que há monismo epistêmico, por que o que pode ser conhecido pelo homem é bastante complexo e concerne também a aspectos imanentes da realidade – por isso a

---

<sup>6</sup> Monismo ontológico: podemos ver que as posições mais recentes de Habermas têm se direcionado, como em “The language game of responsible Agency and the problem of Free Will” (2007c), no sentido de um monismo ontológico, segundo o qual tanto a liberdade como o determinismo coexistem enquanto elementos de causação.

capacidade humana de conhecer tanto não pode ser delegada a um elemento (físico) que determina essa realidade como também não se pode aceitar que resulte num conhecimento único e universal. A liberdade da vontade não é delimitada *a priori* pela razão, antes o contrário, ela é a própria racionalidade – sua origem imanente revela-a como origem e fim de si mesma, ela condiciona-se no processo argumentativo com intenções e reflexões. É essa aceção de liberdade da vontade que permite a Habermas (2007, p. 175, 177) defender o “monismo ontológico”.

Podemos entender a posição de Habermas, no sentido de que uma relação entre a capacidade humana de fazer, que é *fenômeno* e o que é de fato o *fazer*, que é relativo à inteligibilidade humana.

O reducionismo tenta eludir a discrepância entre perspectivas de esclarecimento e formas de saber complementares. As dificuldades encontradas por tal estratégia de pesquisa motivam os questionamentos da segunda parte: será que o dualismo das perspectivas epistêmicas, que estrutura e delimita nosso acesso ao mundo, poderia ter-se originado do desenvolvimento natural de formas de vida cultural? (HABERMAS, 2007, p. 172)

Para Habermas, adotar uma posição reducionista é injustificável, por falta de argumentos suficientes para resolver as questões surgidas da discussão sobre o inteligível e o fenômeno, ainda que os reducionistas procurem sustentar a questão do esclarecimento enquanto fenômeno do nosso conhecimento; e sobre aquilo que ele denomina “formas de saber complementares”, acima exposto, enquanto um produto objetivo desse fenômeno do conhecimento, surgem dificuldades que por sua própria natureza determinista levam a um dualismo epistêmico que tem de ser resolvido. É por isso que ele pergunta se o dualismo epistêmico, essa facilidade em separar processos, transformando-os em conceitos opostos, não teria tido origem num desenvolvimento natural de formas de vida culturais (HABERMAS, 2007, p. 172). Ele entende que não somente as formas de vida culturais, mas também a Biologia:

oferece um bom argumento para isso. Pelo caminho do realismo das ciências experimentais, nós conseguimos superar a seletividade de âmbitos de percepção que decorre de nossa constituição orgânica, que é contingente. A teoria do conhecimento evolucionista acentua a relevância funcional do pensamento lógico e do processamento construtivo – formador de teorias – de percepções para a sobrevivência da espécie:

Nossos sistemas de sentidos são surpreendentemente adaptados para, a partir de uns poucos dados, apreender as condições relevantes para o comportamento. Mesmo assim, eles não dão nenhuma importância à objetividade ou à completude. Eles não reproduzem fielmente as coisas, e sim, de modo reconstrutivo, lançando mão do saber prévio armazenado no cérebro [...] (HABERMAS, 2007, p. 182).

Isso parece sugerir que quando a teoria evolucionista considera a existência de um saber prévio armazenado no cérebro ela está, de certa forma, admitindo a existência de algo *a priori* que determina o conhecimento; estamos assim, diante do dualismo epistêmico e as dificuldades que ele apresenta.

A teoria evolucionista não consegue elucidar a questão de como um saber armazenado no cérebro do homem multiplica-se na sua atividade cotidiana:

[...] convém perguntar, de que modo tal concepção do sistema da ciência, cujos membros são treinados para uma busca cooperativa da verdade e para a avaliação de argumentos, se afina com o caráter ilusório de argumentos e justificações? (HABERMAS, 2007, p. 183)

Mais ainda, a teoria evolucionista não consegue resolver a contradição entre um saber armazenado no cérebro, que ela entende como verdadeiro, e o que concebe como “[...] caráter ilusório” dos argumentos e justificações. (HABERMAS, 2007, p. 183).

Uma teoria reducionista que defenda a existência de um certo saber armazenado previamente no cérebro com as informações dos sentidos; que possibilita que elaborem a maioria de nossos argumentos estando fundamentados em pressupostos dados *a priori*, contradiz a posição discutida acima, cuja defesa é de que são fundamentados em estados físicos observáveis.

Para Habermas, o grande problema que decorre destes argumentos deterministas e reducionistas é o de que nenhum *a priori* pode ser defendido como causa do nosso conhecimento; como “*causação mental*”. Se assim fosse, como o nosso cérebro daria início ao processo de funcionamento deste saber armazenado nele mesmo?

Não podemos recusar a observação, a experiência; também seria temerário recusarmos o uso da mente e, juntamente, a necessidade de se atingir um saber armazenado previamente em nosso cérebro. Ocorre, portanto, um grande problema na base do pensamento evolucionista, reducionista: uma contradição. Isso pode ser percebido na obra de Habermas, quando discute a posição da neurobiologia em que os

argumentos e o raciocínio lógico não têm origem num saber prévio; não são causados por este; portanto, diria Habermas que a teoria evolucionista não pode aceitar um saber prévio armazenado no cérebro, ou seja, *a priori*. Mas, em contrapartida, podemos pensar na questão do dualismo epistêmico entre fenômeno e inteligibilidade como elemento importante na discussão, por colocar limites num determinismo metafísico, de um lado, e no determinismo biológico, por outro lado. Ora, podemos perceber elementos metafísicos no próprio fenômeno, assim como elementos observáveis no elemento inteligível.

Benjamin Libet no seu experimento (cf. Habermas, 2007, p. 169-203), analisa processos inconscientes no cérebro, entendidos como potencial de disposição, e atos conscientes, entendidos como uma decisão, como um ato da vontade. Habermas considerou que o resultado foi crítico: “[...] os experimentos de Libet não conseguem enfrentar satisfatoriamente o peso da prova da tese determinista, o qual lhes é atribuído” (HABERMAS, 2007, p. 173). O problema está no fato de, ao se entender que a ação de levantar o braço acontece antes que a pessoa tome a decisão de fazê-lo, isso coloca em questão a liberdade do homem sobre seus próprios atos.

As disposições manifestas pelo experimento são talhadas para movimentos arbitrários do corpo que proporcionam aos atores apenas frações de segundo entre a intenção e a realização da ação. Por isso, convém perguntar se os resultados dos testes podem ser generalizados para além das classes de ações observadas. Até mesmo uma interpretação cautelosa nesse sentido não consegue eximir-se de uma outra objeção, a saber, a de que a significação das sequências observadas continua obscura. (HABERMAS, 2007, p. 173)

Percebe-se, com o exposto acima, que Habermas também discute, além da pesquisa na neurociência, as pesquisas da área psicológica “[...] que confirmam, além disso, a experiência, segundo a qual, sob certas condições, os atores realizam ações às quais atribuem, apenas postumamente, intenções próprias.” (HABERMAS, 2007, p. 173). Habermas destaca que tanto a psicologia quanto a neurociência reafirmam a não-decidibilidade do homem frente a um ato que venha realizar. Na medida em que procura argumentos para contestar a validade dessas conclusões sobre o comportamento humano, ele observa que

O *design* parece admitir a possibilidade de que as pessoas submetidas ao teste e instruídas sobre o andamento do experimento já se concentraram no plano de ação antes de decidir sobre a execução atual. Nesse caso, porém, a estrutura do potencial de disposição, observando de um ponto de vista neurológico, apenas refletiria a fase do planejamento. (HABERMAS, 2007, p. 173).

Ou seja, podemos admitir que o homem não é mesmo um autômato, pronto a realizar suas ações mecanicamente. E isso em virtude de haver, segundo Habermas, uma distinção entre cérebro e consciência. A consciência, para ele, não pode ser reduzida a eventos cerebrais. Em virtude deste posicionamento, seu entendimento acerca dos testes cerebrais consiste numa consideração crítica, o que invalida, de alguma maneira, a proposta fisicalista de que o cérebro e a consciência são uma e a mesma coisa.

Destarte, como Habermas também não pretende apoiar-se em explicações metafísicas e não-observáveis, assevera:

[...] não poderemos entender o papel dos argumentos na motivação da ação se nosso modelo for o da causação de um evento observável por um estado anterior. O processo do juízo *autoriza* o agente a tornar-se autor de uma decisão. Se se tratasse de um processo natural explicável de modo causal, o autor sentir-se-ia desautorizado, isto é, privado de sua iniciativa. (HABERMAS, 2007, p. 176)

Mesmo que a conclusão seja a de que uma decisão acontece somente depois do ato ou, ao contrário, de que ela acontece antes, mas só é captada depois pelo cérebro, ambas alternativas de interpretação geram a impressão de que não houve decisão. Isso é problemático, porque as duas parecem estar fundamentadas em experiências que buscam a verdade, mas não provam, realmente, o que ocorre. Ambas não demonstram constituírem-se de conclusões definitivas sobre ações humanas. É neste sentido, portanto, que Habermas entende como insuficientes os resultados das pesquisas porque estão “[...] para além das classes de ações observadas” (HABERMAS, 2007, p. 173). Segundo ele:

O próprio Benjamin Libet refletiu, mais tarde, sobre o papel de processos de avaliação conscientes. Ele passou a interpretar os resultados de suas experiências num sentido tal que coloca as interpretações sob outra luz. Ele admite que, na fase entre

intenção e execução, a vontade livre possui uma função controladora em relação às ações iniciadas inconscientemente, à proporção que estas entrariam, previsivelmente, em conflito com outras expectativas, por exemplo, normativas. (HABERMAS, 2007, p. 175).

Importa aqui observar a posição de Habermas a respeito dos experimentos de Libet quando este conclui que as nossas decisões veem depois do ato. Sobre isso Habermas destaca que decidir não é um simples ato de decidir, tal poder de tomar decisões traz uma série de argumentos e conceitos. Ora, se a decisão chega somente depois ao cérebro, então não haveria conceitos que a induzisse. Mas Habermas sustenta que as nossas decisões, resultantes do que escolhemos, ocorrem a partir da organização conceitual e de fundamentações, não havendo uma instância *a priori*. O que haveria, na verdade, seria a capacidade de decisão a partir das nossas escolhas e intenções. Daí as consequências do ponto de vista da ética: as ações humanas são realmente imputáveis, pois, uma ação só é livre quando é produto de reflexão: ele considera que a vontade livre é produto de reflexões, com intencionalidade e, sendo intencional, têm uma função controladora (Cf. HABERMAS, 2007, p. 175).

Outro problema abordado é que não existe uma contradição entre o que se denomina ações livres e aquelas ações consideradas como inconscientes. Habermas, na sua obra, parece apontar que as ações livres, sendo resultantes de uma série de reflexões, contêm expectativas normativas que vetam as ações inconscientes. Como segue: “Conforme tal interpretação, a vontade livre apresentar-se-ia negativamente na forma de um veto contra a atualização consciente de uma disposição de ação inconsciente não justificada” (HABERMAS, 2007, p 175).

Mesmo que, a capacidade de decisão que o homem tem de agir cause a impressão que ele realmente é livre, ainda assim, “[...] o momento de abertura da decisão não exclui sua ‘condicionalidade’ *racional*” (HABERMAS, 2007, p. 175).

Sua ação livre está subordinada às suas condições físicas. Na medida em que reflete, aquele que age chegou a este momento da ação motivado racionalmente

[...] não é livre para agir *incondicionalmente*, desta ou daquela forma. No processo de reflexão, o ator chega a um posicionamento motivado racionalmente. E isso não acontece por acaso, porque não deixa de haver algum tipo de fundamento. Compreensões não surgem arbitrariamente porque sua formação depende de regras. Caso a pessoa que se decidiu a agir tivesse

chegado a um outro juízo, o seu querer teria sido diferente. (HABERMAS, 2007, p. 176).

A esse respeito nosso filósofo também discute também com Peter Bieri. Ele não concorda com Bieri, que tenta reconciliar o conceito de liberdade condicionada com o evento da natureza, determinista, isto é, com a aceção de que existe uma “liberdade de vontade destituída de origem, mas que cria origens” (Cf. HABERMAS, 2007, p. 175). Habermas, ao contrário, acredita que a liberdade da vontade não está delimitada por uma racionalidade ante *a priori*. A liberdade da vontade para Habermas é a própria racionalidade; essa liberdade considerada por ele não é destituída de origem; sua origem não é transcendental; é imanente, ou seja, ela é sua origem e fim. Não há uma liberdade incondicionada; assim como não existe uma liberdade condicionada a uma origem, a leis naturais deterministas, como desejam alguns. A liberdade da vontade condiciona-se ao processo argumentativo, intimamente ligado à sua teoria da ação comunicativa, abrangendo intencionalidades e reflexões. Aqui ele se contrapõe diretamente a Peter Bieri, segundo o qual

O agente é livre quando quer o que considera correto levando em conta o resultado de seu raciocínio. Nós sentimos que não é livre uma coação imposta a partir de fora, a qual nos constrange a agir diferentemente do modo como pretendemos agir, apoiados em nossa própria compreensão perspicaz (*Einsicht*). Disso resulta um conceito de liberdade condicionada que leva na devida conta dois momentos distintos, a saber, uma liberdade sob condições. (Apud: HABERMAS, 2007, p. 175).

Peter Bieri, no entendimento de Habermas, “tenta reconciliar o conceito de liberdade condicionada como o evento da natureza, determinista” e, em decorrência, chega a concluir que, em geral “a reflexão sobre as alternativas constitui um evento que, no final, irá me vincular, juntamente com minha história, a uma vontade bem determinada” (HABERMAS, 2007, p. 177).

Habermas reconhece na posição de Peter Bieri uma dicotomia entre o que é a causa, compreendida como um fenômeno e os argumentos, entendidos como de cunho inteligível, ou seja, a distinção entre fenômeno e inteligibilidade; entre o que permite que eu conheça e aquilo que conheço realmente. Se Habermas aceitasse a proposta de Bieri, a saber, esta liberdade condicionada como tendo origem na razão, não conseguiria certamente sustentar seu argumento de um monismo ontológico, como exposto acima, quando considera o que é fenômeno e o que é argumento como fenômeno de uma

mesma realidade, sem que seja necessária uma distinção entre eles, devendo ser entendidos como partes de uma única realidade.

Para Habermas, o que pode mesmo ser tomado como um monismo ontológico não é o modo que distingue aspectos específicos de uma mesma realidade. Pelo contrário, um monismo ontológico caracteriza-se por revelar aspectos imanentes de uma mesma realidade. A minha capacidade de conhecer, neste sentido, não pode ser delegada a um elemento que determina essa realidade. Conhecer é julgar e argumentar:

agimos de certa forma, *‘levados por causas’*, mesmo quando justificamos nosso agir perante os outros *‘com auxílio’* de argumentos. [...] Os argumentos não ficam boiando como as bolhas de gordura na sopa da vida consciente. Porquanto os processos do agir e do julgar estão ligados sempre, aos olhos dos sujeitos participantes, com argumentos. Se tivéssemos de rejeitar o *‘dar e receber argumentos’* como epifenômenos, não restaria muita coisa das funções biológicas da autocompreensão de sujeitos capazes de agir e falar. Qual é a razão que nos obriga a colocar, reciprocamente, exigências de legitimação? Que funções são preenchidas pela superestrutura das agências de socialização, que endereçam às crianças uma exigência desse tipo, a qual é desprovida de todo conteúdo causal? (HABERMAS, 2007, p. 184).

O que se questiona aqui é o próprio ceticismo dos críticos à liberdade da vontade, uma vez que, se ela não existisse, eles não deveriam empregá-la ou sequer se ocupar com ela, visto então não desempenhar função causal alguma.

### **1.3 - A clonagem e o futuro da natureza humana**

Desde o século XVII, com Francis Bacon, a razão esclarecida dissipa as trevas da ignorância e da superstição e orientaria a humanidade em seus interesses básicos com a conquista e o controle das forças da natureza em prol do progresso da humanidade. René Descartes, dando continuidade a essa confiança no progresso das ciências, como Bacon, era otimista e afirmava já ter passado os tempos de as disputas estéreis dominarem os cenários destinados aos avanços científicos na direção do progresso. Descartes pensava que, ao invés

dessa Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos cercam, tão distintamente como conhecemos os diversos misteres de nossos artífices, poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza (DESCARTES, *Apu*d GIACÓIA, 2004, p.1)

Mais tarde, em 1793, também Immanuel Kant, no mesmo tom otimista de Bacon e Descartes, afirmou que o

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere Aude!* (KANT, 2005, p. 63)

É notório, portanto, o entusiasmo e a esperança nas possibilidades da razão que marcava, assim, as bases do pensamento moderno. É o momento da valorização plena das conquistas do intelecto humano, da ciência e da técnica que daí decorre. Mas não teria sido uma falsa crença num progresso? O questionamento diante das conquistas seria realmente necessário, se considerarmos os desdobramentos da pesquisa genética? O que a recombinação dos genomas trará de benefício para a humanidade? Teríamos alcançado após o otimismo de Bacon, Descartes e Kant, o limite da fronteira em que a ciência converteu-se em algo contrário, do ponto de vista ético?

É neste sentido que, a partir das reflexões de Habermas, busca-se analisar os limites da questão da eugenia positiva, com o avanço da biotecnologia, para coibição dos abusos. Habermas teme que as atuais pesquisas biotecnológicas com embriões humanos possam dar abertura a uma produção tecnológica da vida.

O que parece preocupante, para Habermas, nessa tecnologia não é nenhum poder totalitário e unificador, que controle as pessoas e que não as considere como sujeitos livres e com direitos fundamentais. Habermas preocupa-se com os limites do que deve ser permitido e do que deve ser proibido.

Quando se considera que os *outsiders* da medicina já estão trabalhando em clones reprodutores de organismos humanos, impõe-se a perspectiva de que em pouco tempo a espécie humana talvez possa controlar ela mesma sua evolução biológica. Protagonistas da evolução ou até brincar de Deus são as metáforas para uma *autotransformação da espécie*, que parece iminente (HABERMAS, 2004b, p. 30)

Sendo assim, o filósofo justifica que seu posicionamento não consiste numa “atitude crítica cultural aos avanços louváveis do conhecimento científico”, uma vez que procura unicamente “saber se a implantação dessas conquistas afeta a nossa autocompreensão como seres que agem de forma responsável” (HABERMAS, 2004b, p. 18). E caso se conclua que de fato afeta, cabe perscrutar “de que modo isso se dá”, levando-se em conta

a possibilidade categorialmente nova, de intervir no genoma humano como aumento de liberdade, que *precisa ser* normativamente *regulamentado*, ou como a autopermissão para transformações que dependem de preferências e que não precisam de *nenhuma autolimitação*? Somente quando essa questão fundamental for resolvida em favor da primeira alternativa é que se poderão discutir os limites de uma eugenia negativa e inequivocamente voltada à eliminação de males. (HABERMAS, 2004b, p. 18)

Na reflexão de Habermas é cuidadoso o tratamento concedido à biotecnologia moderna e suas aplicações, particularmente àquelas voltadas para a medicina no que é pertinente à eugenia, classificada por ele como negativa e positiva. Em *O futuro da natureza humana*, como vimos acima, ele mostrou-se um crítico veemente da eugenia liberal, da questão do tratamento que se dá à discussão concernente às técnicas que visam o aperfeiçoamento genético do genoma do embrião a ser fecundado. Também, em outra obra, *A constelação pós-nacional*, ele tem se dedicado ao tema da clonagem humana e aos tipos de argumentos a que se pode recorrer na avaliação dessa biotecnologia. Com seus argumentos ele faz uma série de analogias entre a clonagem e a escravidão (Cf. Habermas, 2001, p. 209-212), cujo pano de fundo tem um viés kantiano, em que se incluem conceitos normativos como liberdade e responsabilidade normativamente entendidas, e critica ardorosamente a utilização de argumentos biológicos, empíricos e pragmáticos na solução de dilemas morais.

Habermas (2001, p. 210) sustenta que a clonagem humana criaria uma competência decisória <Entscheidungskompetenz>, que minaria uma das condições essenciais da atribuição de responsabilidade. Essa instância de decisão conteria em si intenções alheias que afetariam a esfera de liberdade ética do indivíduo clonado. Esse tipo de competência ou instância decisória tornaria moral e juridicamente relevante a determinação (até certo ponto, ao menos) do plano de vida pelo patrimônio genético.

A clonagem, segundo a posição de Habermas, é equivalente a uma “escravidão genética” porque possibilita uma determinada pessoa decidir o programa genético de uma outra; o que geraria o problema da impossibilidade da responsabilização moral ou jurídica a uma pessoa.

Ninguém deve dispor de uma outra pessoa e controlar as suas possibilidades de ação de tal modo que seja roubada uma parte essencial da liberdade da pessoa dependente. Essa condição é violada quando uma pessoa decide o programa genético de uma outra. [...] Isso diferencia o caso das pessoas clonadas intencionalmente dos gêmeos univitelinos. O problema não é a semelhança das partes provenientes de uma célula, mas sim a usurpação e a subjugação. Com essa técnica institui-se justamente uma instância decisória (*Entscheidungskompetenz*), que sugere uma comparação com o exemplo histórico da escravidão. Escravidão é uma relação jurídica e significa que uma pessoa dispõe de uma outra como sua propriedade. Portanto, ela é incompatível como os conceitos constitucionais vigentes hoje em dia de direitos humanos e dignidade humana. [...] O clone assemelha-se ao escravo na medida em que ele pode empurrar para outras pessoas uma parte da responsabilidade que normalmente deveria caber a ele mesmo. (HABERMAS, 2001, p. 210-211)

No capítulo “Escravidão genética? Fronteiras morais dos progressos da medicina da reprodução” de *A constelação pós-nacional*, Habermas discute com Elisabeth Beck-Gernsheim, a questão da regulamentação jurídica desta nova tecnologia. Ele acredita que uma regulamentação dessa tecnologia traria sérios efeitos nocivos à questão da liberdade do sujeito clonado. O argumento de Habermas tem base sociológico-pragmática, baseando-se em testemunhos do jurista norte-americano Lawrence H. Tribe “mencionado por Elisabeth Beck-Gernsheim”:

Quando li esse artigo... fiquei impressionado. Pois a argumentação liberal – em oposição às pressões do lado dos adeptos do mercado liberal – possui decerto uma força convincente normativa. Por outro lado, ela pode nos servir de pretexto para refletir [...] (Apud HABERMAS, 2001, p. 212).

Beck-Gernsheim, tal como Habermas, reconhece que diversas forças estão tentando normalizar essas novas práticas como, por exemplo, a possibilidade de sucesso econômico; interesse de compradores e mesmo o simples desejo de ter um filho apenas, segundo o desejado:

O caminho para as inovações é aberto não apenas pelos interesses dos pesquisadores nas suas reputações e tampouco apenas pelos interesses dos fabricantes envolvidos no sucesso econômico. As novas ofertas aparentemente vão ao encontro dos interesses dos compradores. E esses interesses frequentemente são tão convincentes que com o passar do tempo a preocupação moral empalidece. A diminuição do sofrimento não seria ela mesma um argumento Moral? (HABERMAS, 2001, p. 209)

Habermas, portanto, defende que devemos limitar normativamente as citadas pressões tomando como referência a própria necessidade ou possibilidade de pensarmos como o clonado olharia para si mesmo. Logo, o ponto de partida deve ser a questão da diferenciação entre o que se entende como um destino natural e o que é entendido como destino manipulado segundo os princípios da biotecnologia.

Habermas reconhece e discute a questão da existência do que seria um clone natural, considerando o caso dos gêmeos univitelinos, lembrando que aí não haveria um problema semelhante ao que tem discutido no seu artigo. Exatamente por não haver, neste caso, nenhuma “instância decisória” (*Entscheidungskompetenz*) (HABERMAS, 2001, p. 210), não haveria nenhuma segunda intenção, que fosse externa ao ser que o atingissem, nem pressupostos fundamentais para uma responsabilidade individual, pessoal.

A comparação entre e a manipulação genética, a clonagem humana, e a escravidão, permite a Habermas afirmar que nos dois casos usa-se a pessoa humana como se fosse uma propriedade, uma coisa. Em relação a essa crítica ele admite que suas preocupações têm mesmo origem kantianas, por acreditar que tais usos e abusos das técnicas poderiam gerar uma aplicação das liberdades básicas de cada um de

maneira a produzir desigualdades por parte de uma pessoa em relação a outra, desdobrando tal efeito para a perda da liberdade.

Quando Habermas compara escravidão e clonagem não os trata, evidentemente, como idênticos; na verdade, o que ele procura é ressaltar que mesmo que qualquer ser humano tenha de viver durante toda a sua vida carregando um patrimônio genético não escolhido por ele, que traga para ele certas limitações, daí decorridas desde antes de nascer e que se estenderão por toda sua vida, isso não se compara a uma situação de escravo. Esta impossibilidade de comparação se justifica porque esse ser humano poderá atribuir, no futuro, a responsabilidade por essas limitações a uma outra pessoa, a que manipulou o seu genoma e formou, geneticamente, tudo o que lhe dá certas deficiências ou talentos.

Uma posição contrária a essa é a defendida por Elisabeth Beck-Gernsheim, a qual, segundo Habermas, entende que se deve responsabilizar a todos, mesmo o clonado, ainda que haja toda a problemática questão de ter sido formado segundo as intenções externas a ele, e que ele tenha sido limitado no controle dos elementos essenciais de sua característica genética.

Num tópico de *A constelação pós-nacional* intitulado: “*A pessoa clonada não seria um caso de dano ao direito civil*”, Habermas mostra que não concorda com argumentos como o de Reinhard Merkel, no que se refere à questão de clonagem de seres humanos, cuja postura de defesa comporta uma visão mais empírica a respeito. Para Merkel não há nenhum dano a ser reparado, e por isso mesmo, ele ataca a regulamentação, existente na Alemanha desde 1990, que proíbe a clonagem de seres humanos.

Como dizíamos acima, a posição kantiana de Habermas em relação à clonagem faz com ele perceba-a como ameaça à autocompreensão normativa. Habermas acredita que com a manipulação do genoma ocorreria uma fixação de condições essenciais na formação da identidade da pessoa clonada; resultando em condições que podem ampliar as possibilidades do novo ser ou impor grandes limitações às características necessárias à elaboração do plano pessoal, individual, de vida, na medida em que quando alguém interfere no patrimônio genético de outro, programa-o e constitui um ser diferente daquele que foi gerado pelo acaso da união de gametas de seus pais. Neste caso, além da possível obstrução da autocompreensão normativa, é preocupante o surgimento de uma relação interpessoal entre um ser humano gerado segundo uma decisão externa e seu “gerador”, que lhe escolheu os traços genéticos para toda a vida. Essa é a questão que,

para Habermas, geraria as limitações futuras, interferindo na própria liberdade deste ser poder escolher um projeto de vida diferente do que lhe foi o programado.

Certamente essa preocupação e ponto de vista crítico não é compartilhada por muitos. Por exemplo, Reinhard Merkel defende que nesse caso “[...] não se inflinge nenhum dano a uma pessoa clonada. [...]”, e desde esse ponto de vista, entende como questão relevante “[...] saber se é indiferente para uma pessoa, se faz diferença moralmente relevante para sua autocompreensão, *o modo pelo qual ela obteve seu genoma* – com base no acaso, em uma determinação ou no arbítrio” (Apud HABERMAS, 2001, p. 217). Já para Habermas, o que importa é a autocompreensão normativa ou uma ética já existente antes desse processo, de modo a eliminar a *Entscheidungskompetenz* – a instância decisória, por gerar um uso instrumental da pessoa humana, ainda que se esteja tratando de uma pessoa no estado de um embrião apenas.

Aos olhos de Habermas a técnica em si não é, ela mesma, o grande problema. O problema está em não ser considerada a autocompreensão do novo ser a ser clonado e a maneira de tratamento da pessoa a ser clonada, como técnica de fabricação, de um processo de produção de uma causa, um objeto. Em outras palavras, ele se contrapõe ao argumento segundo o qual uma regulamentação para a técnica de clonagem é um esforço vão, uma vez que concebe a clonagem como uma técnica que não pode mais ser evitada, haja vista que, em algum lugar, no mundo, ela será realizada, mesmo que de maneira clandestina. Havendo a regulamentação, ocorre uma coibição para os empreendimentos desse tipo de pesquisa. Em decorrência, as possibilidades de a clonagem vir a ocorrer, ainda que de modo clandestino, podem se reduzir; mais ainda: se fosse regulamentada e passasse a ser considerada uma violação, a própria a sociedade poderia contribuir para a recusa da prática da clonagem.

Há que se considerar aqui que tal posição crítica de nosso filósofo em relação à clonagem é relativizada pela classificação que ele faz desta, pois distingue a clonagem em clonagem de organismos inteiros e clonagem de células e tecidos, daí resultando a necessidade de admitir a clonagem terapêutica como positiva, ao apresentar uma série de aplicações benéficas.

É por isso que Habermas, por outro lado, entende que a clonagem pode trazer vários benefícios no que diz respeito à rejeição de órgãos transplantados e à regeneração de órgãos doentes, desde que tal benefício seja restrito apenas à defesa de argumentos favoráveis à clonagem de células, tecidos. A clonagem de organismos inteiros não pode,

nem deve ser contemplada apoiada na constatação de que a clonagem terapêutica é viável. Donde a posição habermasiana em relação à clonagem, como acima mencionado, ser relativizada.

Habermas, portanto, ao estudar os tipos de argumentos que podem ser utilizados quando se trata de discutir as questões bioéticas aplica, no interior da sua concepção de ética normativa, a sua compreensão da obra de Kant e, defende ser possível entendermos a bioética como uma ética aplicada, porquanto quando aplicada a casos particulares, ela acate os princípios de uma ética normativa.

Retornando a *O futuro da natureza humana* devemos notar o questionamento do filósofo nesta obra acerca desta questão, a saber, “queremos mesmo caminhar na direção de uma eugenia liberal que ultrapassa objetivos rigorosamente terapêuticos?” (HABERMAS, 2004b, p. 52-53). Tal questionamento se justifica porque a ciência apresenta resultados neste campo que apontam para a possibilidade de intervenções e modificações genéticas com fins terapêuticos (HABERMAS, 2004b, p. 23-24) e, a eugenia liberal parece não reconhecer limites entre o que são intervenções terapêuticas e o que são intervenções que visando o aperfeiçoamento da espécie, deixando, com isso, que preferências individuais por parte de integrantes e controladores do mercado possam escolher as características do genoma.

Se tais intervenções forem permitidas, com as manipulações genéticas de células somáticas e de células germinativas somente para a prevenção contra doenças graves, Habermas entende que ainda assim será praticamente impossível o controle do processo, cujo início é justificado em virtude de fins terapêuticos e no futuro pode apresentar objetivos obscuros. Como exposto, ele compreende que as intervenções biotécnicas invadem o campo da natureza e a modifica. A tecnização da natureza humana, se utilizada somente com o objetivo de oferecer uma vida mais saudável não apresentaria problemas quanto à sua aceitação.

O que preocupa Habermas é a questão da moralização da natureza humana. A expressão “moralização da natureza humana” é tomada por Habermas de Daele, que a define como “[a]quilo que se tornou tecnicamente disponível por meio da ciência deve voltar a ser normativamente indisponível por meio do controle moral”<sup>7</sup>. Não obstante assim ser definida, Habermas percebe que essa expressão assume dois significados; um deles, bastante discutível, concerne ao ceticismo oriundo da medicina histórica sobre as

---

<sup>7</sup> DAELE, Wolfgang von den. “Die Natürlichkeit des Menschen als Kriterium und Schranke technischer Eingriffe”. In: *Wechselwirkung*, junho/agosto, 2000, p. 24-31. *Apud*: Habermas, 2004b, p. 34.

incontáveis discussões vãs – porque não conseguiram coibir os avanços e usos desmesurados da técnica – acerca do limite alcançado pelos fins terapêuticos para a tecnização do ser humano, e que, como contraponto fez emergir o poder legislativo sobre a “liberdade da pesquisa biológica e no desenvolvimento da técnica genética” também como uma tentativa vã de “dessacralização discutível”, auxiliando o “estabelecimento de tabus artificiais, ou seja, com um novo encantamento da natureza interna”, imanente à qual está o propósito de reconhecer o “resto de sentimento arcaico, que subsistiria na aversão às quimeras produzidas pela técnica genética” (como por exemplo, cultura de embriões, utilização de embriões em experiências laboratoriais, clonagem de seres humanos) (HABERMAS, 2004b, p. 36). Em vez desse significado supra especificado, Habermas concebe um outro como mais frutífero, uma vez que moralização da natureza humana concerne ao

sentido da autoafirmação de uma autocompreensão ética da espécie, da qual depende o fato de ainda continuarmos a nos compreender como únicos autores de nossa história de vida e podermos nos reconhecer mutuamente como pessoas que agem com autonomia. (HABERMAS, 2004b, p. 36)

Quanto aos problemas colocados por Habermas, ao longo da reconstrução de suas ideias apresentadas em *O Futuro da Natureza Humana*, podemos notar que, realmente, a pesquisa genética, coloca em cheque o princípio da igualdade e liberdade dos indivíduos. Importante ressaltar que se deve entender as diferenças individuais sem pretensões a uma sociedade homogênea, pois os indivíduos são iguais somente no sentido de que todos nascem com a mesma natureza e compartilham da mesma condição humana.

À medida que constatamos tantos avanços na área da biotecnologia, principalmente no que se refere ao processo de intervenções no genoma humano, podemos perceber, segundo Habermas, a ameaça à natureza humana, a sua identidade. O indivíduo que fosse aperfeiçoado, modificado, teria dificuldades, de se compreender como possuindo a mesma natureza humana em condições iguais aos outros seres humanos.

Para Habermas, a intervenção genética pode se constituir num obstáculo, interferindo no tratamento entre as pessoas, tornando-se bastante negativa para a formação social plena do indivíduo. O que a ele parece fundamental é pensar numa sociedade onde todos os membros tenham importância e relevância, e que mantenha a

igualdade de seus membros. Donde a questão ser: seria possível o consenso na defesa de uma sociedade desse tipo, sob o domínio da eugenia liberal?

Dutra (2005, p. 330), corrobora a interpretação de Habermas ao afirmar que “o liberalismo é míope” e que a “miopia liberal” está no fato de se acreditar que a “manipulação genética” possa ser entendida como ato de “liberdade de escolha” de uma pessoa sobre o corpo que ainda venha a ser o corpo de um outro, e esta crítica está restrita ao aspecto biológico, sem considerar as implicações de caráter econômico. Como em Habermas essa temática se configura em um risco para a espécie cujo alcance também não está restrito ao âmbito da biologia, mas avança sobre as esferas da religião e da ciência, nos próximos capítulos será desenvolvida uma análise sobre esse alcance em cada uma dessas esferas desde as argumentações defendidas por Habermas a respeito.

## CAPÍTULO II

### Religião – Tradução cooperativa de conteúdos religiosos

Neste capítulo será analisado o papel da religião desde uma abordagem acerca dos limites entre tipos de razões que possam assegurar uma estabilidade diante do objeto que nos ocupamos nesta pesquisa, a saber, a tecnização da natureza humana *versus* autocompreensão ética da espécie. Tal estabilidade deve ser fundada num compromisso com valores políticos de uma sociedade democrática que se pretenda plural, e não ter como condição a simples aceitação de um tipo de convivência pacífica entre formas de pensamento que sejam opostas.

A despeito das possíveis divergências entre religião e política, uma questão básica impõe-se em nossa investigação: a democracia e as doutrinas religiosas podem ser compatíveis entre si no pertinente à tecnização da natureza humana *versus* autocompreensão ética da espécie?

As doutrinas filosóficas, morais e religiosas devem estar limitadas a princípios políticos razoáveis que permitam abrandar os conflitos entre determinadas doutrinas religiosas e o que se entende, portanto, como instância democrática constitucional ou entre elas próprias, doutrinas religiosas.

Com esse propósito a análise desenvolvida está pautada nas seguintes publicações de Habermas: *O Futuro da Natureza Humana: a caminho de uma eugenia liberal?* (2004), *Entre Naturalismo e Religião: estudos filosóficos* (2007), *Fé e Saber* (2004, p. 145-154); *Dialética da Secularização: sobre razão e religião* (2007b), texto em que dialoga com o então Cardeal Joseph Ratzinger<sup>8</sup>.

Além da formulação sistemática de seu pensamento, Habermas também elabora uma teoria da sociedade pós-secular em que o tema da secularização não pode ser um dogma e a religião pode conviver com as formas de vida da sociedade dominada por uma cultura excessivamente técnica e voltada para o mercado. Ele defende que não se deve recuar com a secularização. Mesmo em sociedade pós-secular é preciso continuar

---

<sup>8</sup> Diálogo ocorrido em janeiro de 2004, num encontro organizado pela Academia Católica da Baviera. Além deste texto, Habermas publicou outros tratando da relação entre religião e esfera pública.

a secularização e não caberia à filosofia extinguir a religião, e sim, ampliar o debate, estimulando o diálogo com a religião, focando sempre o potencial discursivo e reflexivo e ajudando-a a alimentar democraticamente as práticas de esperança, emancipação e justiça. Como podemos observar, para Habermas, o sentido da presença da religião em tempos pós-industriais, exige algo mais que uma simples reformulação da teoria social; o que é necessário é a defesa de uma filosofia que interprete o significado da religião para os homens, posto que, muito mais que uma crítica à religião, cabe reconhecê-la como uma fonte que ajuda os seres humanos na tomada de decisões racionais práticas. É por isso que Habermas se colocou à disposição para uma debate com Ratzinger.

Outros textos em que Habermas discute a questão religiosa e a relação desta com o pensamento pós-metafísico, ou ainda o significado da religião para sociedades denominadas por ele de pós-seculares, podem ser encontrados como ensaios de natureza política em obras como *Era das transições*, na qual consta uma entrevista publicada com o título: “*Um diálogo sobre Deus e o mundo*”, e também uma obra intitulada *O Ocidente dividido* (2004).

Com base nessa produção de Habermas, neste capítulo procuramos avaliar em que sentido é imprescindível para a temática da tecnização da natureza humana e da autocompreensão da espécie a tradutibilidade de conteúdos religiosos à luz de uma defesa da discussão pública sobre razões de cunho político, na busca por doutrinas razoáveis numa sociedade pós-secular.

A dificuldade na tradução de determinadas concepções de conteúdo moral-religioso para a linguagem da discussão política e da ciência justifica a necessidade da abordagem e análises a serem empreendidas aqui. Ora, argumentar a partir da fundamentação retirada de um ou outro livro sagrado, na sua autoridade irretocável, ou com base numa reconhecida autoridade atribuída a uma tradição de cunho religioso, não traria, ao invés de soluções para o impasse, inúmeras dificuldades para a passagem desta discussão para o nível político como se faz necessário no caso da nossa temática? Valores de uma determinada religião não terminariam prevalecendo na solução destes impasses para os quais Habermas quer nos alertar?

O que pretendemos, neste sentido, portanto, dada esta questão num contexto de um novo tipo de sociedade, é a análise da obra de Habermas para compreender este movimento de sua interpretação acerca da religião diante do objeto desta nossa dissertação. O que podemos notar e que fica destacado inicialmente é a não indiferença de Habermas em relação ao papel da religião nas sociedades modernas:

Mormente disperso e um tanto marginal ao longo de sua obra, o tema da religião representa um não desprezível ponto do universo teórico de Habermas. A ausência de sistematicidade no tratamento desta questão não disfarça uma contradição entre os seus últimos textos e sua produção inicial sobre o papel da religião na sociedade. Essa contradição é acompanhada do significado incerto atribuído às tarefas da religião, ultimamente consideradas legítimas, bem como à estranha ausência do problema da compatibilidade com as estruturas modernas da racionalidade procedural: para ele, na sua versão moderna, a teologia e a religião tendem a reduzir-se ao núcleo ético-político, fenômeno que, em princípio, por ser próprio do pensamento racional e da prática interativa profana, só parcial e provisoriamente pode ser vinculado à linguagem e à práticas religiosas. (MARTINS, 2010, p. 107).

O último Habermas se convence de que a religião também pode revelar-se aberta às possibilidades de aprendizagem social e, assim, pode ser um vetor auxiliador da constituição de uma opinião pública apta a participação do debate sobre as questões que afetam todos os seres humanos, como é o caso da possibilidade de autocompreensão ética da espécie. Desde esse modo de interpretação o papel mesmo da religião na sociedade favorece a existência de contextos não permeados por dogmas,

[...] o Estado somente garante liberdade de religião sob condição de que as comunidades religiosas aceitem, na perspectiva de suas próprias tradições, não somente a neutralidade das instituições do Estado do ponto de vista das visões de mundo, ou seja, a separação entre Igreja e Estado, mas também a determinação restritiva do uso público da razão dos cidadãos. (HABERMAS, 2007, p. 139)

É, pois, nos parâmetros da teoria do discurso que Habermas pensa a própria religião e sua relação com a autocompreensão da espécie, afinal a “nas interpretações fundamentadas, refletem-se o que a realidade nos ensina em nosso trato ativo com o mundo e o que nos ensinam as objeções que encontramos na troca discursiva” (HABERMAS, 2004, p. 35). São esses parâmetros que lhe permitem interpretar o fenômeno de “comunidades religiosas que merecem o predicado de *razoáveis*” (HABERMAS, 2007, p. 139) terem renunciado à imposição de suas “verdades de fé”, que aceitaram a vida no interior de uma sociedade pluralista, fundamentada e regulamentada por uma ética não religiosa.

## 2.1. O senso comum e a verdade

O senso comum, para Habermas, é o conjunto de crenças, valores, hábitos condutores das ações humanas; esse conjunto de “saberes”, por assim dizer, está no mundo da vida (*Lebenswelt*), é propriamente um elemento que o constitui, mas é pré-interpretado, pré-reflexivo, não problematizado e está subjacente a toda reflexão teórica.

No senso comum os fatos considerados comuns constituem o núcleo epistêmico compartilhado por todos, que portam a convicção de que tais fatos correspondem a experiências objetivas das quais os enunciados que afirmam não são os inicialmente proferidos por especialistas, mas por aqueles capazes de usar a linguagem comum e constituem testemunho que concomitantemente se traduz em estruturas lingüísticas, e no modo de julgar que se denomina mesmo senso comum (HABERMAS, 2009, p. 290).

Segundo Berten a aprendizagem é algo central na filosofia de Habermas, e a partir disto os acontecimentos históricos seriam vistos como progressos mediados pela aprendizagem: “Isso significa uma crença na possibilidade de um progresso histórico. E as condições de possibilidade desse progresso são, entre outras, que os homens, os sujeitos, sejam capazes de aprender” (BERTEN, 2012, p. 109). Portanto, no senso comum o processo de aprendizagem está presente porquanto o desenvolvimento da interação entre os sujeitos se dá a partir da própria ação social-comunicativa, baseada na aprendizagem dos próprios indivíduos que deve ocorrer mediante relações intersubjetivas.

Não obstante a presença de processos de aprendizagem, é indubitável também a predominância também no senso comum de um nível pré-científico de descrição/explicação do mundo. Tal descrição, nesse nível, compõe-se de fatos triviais e de leis cuja compreensão exige pouco mais que o exercício de pensar voltado à crença/convicções que permeiam ou mesmo constituem o senso comum. A característica básica do nível pré-científico de explicação do mundo é o alto grau de estabilidade do consenso, que permanece inalterado mesmo com o surgimento de novos locutores de determinado discurso. Também nesse nível o caráter consensual da verdade é mascarado, como se ela não fosse o resultado obtido de um consenso. O “conhecimento do mundo” que se tem neste nível não é o que é desvelado, mas o que é evidente.

O conceito de verdade predominante nesse nível pré-científico serve de mediador entre mundo da vida e discurso. Na argumentação, a possibilidade de uma convicção tornada problemática se revelar racionalmente aceitável depende apenas de boas razões. Isso porque a consciência da infalibilidade sustenta as práticas usuais. E essa pré-cientificidade presente no mundo da vida não aceita nenhuma reserva falibilista consciente:

As práticas do mundo da vida são sustentadas por uma consciência plena de certeza que, *in actu*, não deixa nenhum espaço para reservas quanto à verdade. O comportamento solucionador de problemas processa as decepções que surgem contra o pano de fundo de expectativas estáveis, ou seja, no contexto de uma grande massa de concepções ingenuamente tidas por verdadeiras. No trato prático com um mundo objetivo suposto como idêntico e independente, os atores dependem de certezas de ação. E, estas implicam, por sua vez, que se tenham as opiniões que governam a ação por absolutamente verdadeiras. Não pisamos em pontes cuja estática nos parece duvidosa. Ao realismo da práxis cotidiana corresponde um conceito [...] de verdade absoluta, sem índice epistêmico (HABERMAS, 2009, p. 49)

No senso comum, que permeia o mundo da vida, prevalece em geral a confiabilidade das expectativas, sempre subjetivamente imunes a decepções. Nas rotinas que aí se mantém a verdade dos enunciados é tematizada apenas quando práticas malsucedidas nos fazem tomar consciência de que as obviedades em vigor são meras “verdades pretendidas, ou seja, *pretensões* de verdade em princípio problemáticas” (HABERMAS, 2009, p. 49).

Os discursos estão sempre articulados, já que um acordo não perturbado deve permanecer como pano de fundo das práticas do mundo da vida, isso muda apenas quando há uma suspensão ou perturbação na validade de um enunciado: “*Do ponto de vista de práticas malsucedidas e certezas de ação abaladas, as argumentações têm uma espécie de função reparadora*” (HABERMAS, 2009, p. 50).

Dutra (2003), ao analisar a questão da revisão que Habermas faz do conceito discursivo de verdade, destaca o seu duplo aspecto: por um lado, “a não assimilação de verdade a asseverabilidade ideal” e, por outro lado, “relaciona o conceito discursivo de aceitabilidade racional ao conceito não epistêmico de verdade entendido numa perspectiva pragmatista”.

O conceito de um mundo idêntico, indisponível e independente de nós, obtém cidadania a partir da resistência que ele oferta a nossos juízos, quando deles deduzimos ações. Essa resistência põe em questão nossa intuição realista da verdade ao nível da ação, determinando a passagem para o nível do discurso. A referência a objetos nos confronta com o mundo; já as pretensões de verdade nos confrontam com outras pretensões de verdade. A resistência do mundo expulsa as crenças do modo de inquestionabilidade próprio do mundo da ação, tornando dissolúvel o nexó conceitual entre verdade e justificação discursiva, embora não no domínio da linguagem, onde isso é impossível, mas naquele da ação, em razão da resistência do mundo às consequências práticas dos juízos teóricos. O modo de inquestionabilidade próprio do mundo da ação, ou seja, de um conceito de verdade incondicional, sem índices epistêmicos, corresponde ao realismo das práticas cotidianas. A resistência do mundo fere essa relação ingênua com o mundo, determinando a passagem da ação ao discurso. No discurso, a argumentação teria uma função supressiva capaz de restabelecer aquela ingenuidade perdida com a resistência do mundo. Ela sanaria uma falha na relação da verdade não epistêmica com o mundo. Seria uma espécie de serva da verdade não epistêmica (DUTRA, 2003, p. 222).

A questão, portanto da existência de um mundo, idêntico, indisponível e independente faz romper o nexó entre verdade e justificação racional, obrigando o discurso a ter que se reinventar constantemente no embate com esse mundo resistente, sem poder contar com a ajuda deste para resolver o que ele próprio ocasiona. Como o próprio Habermas observa, isso gera uma situação paradoxal, pois, por um lado, o mundo destrói o liame entre aceitabilidade racional e verdade e, por outro lado, não consegue salvar a distância entre ambos, pois não se dá diretamente, mas só mediado linguisticamente (DUTRA, 2003, p. 222). Nesse particular, Habermas parece indeciso com relação ao local onde opera a tese do mundo independente igual para todos. Por um lado, ele o localiza no nível da ação. Essa localização parece correta e ela, então, desempenha o mesmo papel que os diferentes mundos culturais, estruturados de forma normativamente diversa, operam sobre a pretensão de correção normativa. Nessa formulação, tanto a tese do mundo independente, quanto a tese do fato do pluralismo, levam à aprendizagem, conceito esse que se situa no nível da discursividade. Nesse caso, é como se o discurso encontrasse um inimigo à altura que o forçasse a sair de sua clausura linguística, ou melhor, que forçasse a clausura a se ampliar e a se descentrar, a partir dos desencontros de suas relações com o mundo. Por isso, sob o ponto de vista do

pragmatismo, o conhecimento se apresenta como aprendizagem, isto é, como conduta que soluciona problemas. Nesse sentido, a metáfora do conhecimento como espelho da natureza oculta esse caráter dinâmico do mesmo (DUTRA, 2003, p. 222). A realidade para o pragmatista não se apresenta como algo a reproduzir ou a representar, mas com resistência.

Por outro lado, Habermas não pode localizar aquela tese diretamente no nível do discurso, como se ela pudesse operar uma substituição da argumentação na resolução de pretensões de validade, fazendo com o que o domínio da discursividade fosse encurtado para aquilo que não pode encontrar um legítimo equivalente para a tese do mundo independente. Se assim fosse, ao invés de a tese do mundo independente operar como um elemento – certamente o mais fundamental, visto que numa tal formulação, os experimentos contam como argumentos, junto a outros argumentos – no discurso veritativo, ele passaria a operar como um critério independente no tratamento da questão da verdade, restabelecendo a verdade por correspondência e seu tributo ao mentalismo. O ponto decisivo aqui está, segundo (DUTRA, 2003, p. 223) em como salvar um núcleo realista na teoria construtivista do conhecimento. Ou, então, como equilibrar as dúvidas contextualistas de Rorty, consequência natural da virada linguística que substituiu o mentalismo, e as intuições do realismo. Portanto, a teoria revisada de Habermas deverá, ainda segundo Dutra (2003, p. 224):

- dar conta da intuição realista de um mundo que existe independentemente das proposições;
- evitar uma teoria da verdade como correspondência;
- apresentar as simetrias e assimetrias entre a pretensão de verdade e de correção normativa.

Certamente essa teoria só pode desempenhar tais funções em virtude da classificação feita por Habermas sobre as pretensões de validade. Nos atos de fala consensuais, ou seja, aqueles que são estabelecidos visando um consenso, um acordo sobre dado assunto, se pressupõe o reconhecimento mútuo de pretensões de validade: inteligibilidade, verdade, correção e veracidade. Assim, inicialmente, como sujeito que fala, devo escolher uma expressão inteligível para que aquele que o ouvinte possa me entender; por conseguinte, a primeira pretensão está relacionada à compreensão entre quem fala e quem ouve. Uma outra pretensão de validade é a de que o conteúdo de todo proferimento seja verdadeiro, para sua defesa não suscite dúvidas. A terceira pretensão de validade, a da correção ou retitude, concerne à postura daquele que defende o

proferimento: suas intenções devem manifestar-se de forma sincera, de modo manter a autenticidade da fala e suscitar confiança nos concernidos. E, por fim, a última pretensão é a de que, enquanto sujeito que fala, devo escolher a manifestação correta, no que se refere às normas e valores que são vigentes na sociedade, no sentido de que o ouvinte possa aceitar o que manifesto, de maneira que possamos coincidir entre nós no que se refere à essência normativa em questão (HABERMAS, 2012, p. 529-566).

Como manter a relação interna entre verdade e aceitabilidade, sem desmerecer a intuição realista? Isso naturalmente significa ter que evitar, simultaneamente, o que Habermas denomina de uma concepção epistêmica de verdade, que assimila simplesmente verdade e aceitabilidade, e uma concepção correspondencial que oblitera a impossibilidade de um acesso direto ao mundo. Assim, o realismo estabelece uma brecha (*Lücke*) entre verdade e justificação, determinando, não a falsidade, mas a insuficiência do conceito discursivo, por mais idealizado que seja o seu procedimento (DUTRA, 2003, p. 224).

Para (DUTRA, 2003, p. 224), portanto, a teoria discursiva exige ser complementada e Habermas encontra esse complemento numa teoria pragmática da verdade, a qual atende à intuição realista da verdade no mundo vivido. Dessa forma, unindo a teoria epistêmica da verdade, da qual a teoria discursiva é um exemplar, com a teoria pragmática da verdade, torna-se possível dar conta das intuições realistas do conceito de verdade, mesmo depois da virada linguística, sem prestar tributo a uma teoria correspondencial, proibida depois da virada linguística (DUTRA, 2003, 224). Assim sendo, Habermas acaba fazendo como que uma leitura pragmatista de seu conceito epistêmico de verdade, nascendo daí uma teoria epistêmico-pragmática da mesma – tanto é que a partir de *Verdade e justificação* ele passa a defender não os termos “pragmática universal” e “virada linguística”, mas sim “pragmática formal” e “virada pragmática” respectivamente.

No sentido da teoria pragmática de verdade, como Habermas a compreende, toda afirmação que receba fundamentação racional num nível discursivo é traduzida num plano de ação, tanto que as proposições resultam num conjunto de consequências no âmbito prático. E, portanto, as consequências práticas acabam encontrando um outro conjunto de resistência neste mundo idêntico a todos, que é indisponível e independente, e se fracassarem, acabarão forçando uma nova discussão em torno daquelas proposições de onde sugiram. O fracasso, ainda segundo Dutra (2003, p. 224-225), revela um mundo que deixa de colaborar no sentido de uma ação desejada. Uma

vez solucionada tal problematidade a partir de novos argumentos, a proposição torna-se uma opção na geração de um novo conjunto de consequências práticas, voltando a mergulhar na ingênua relação com o mundo, própria do domínio da ação.

No mundo da vida (*Lebenswelt*), devido à necessidade da ação, prevalece uma concepção realista de conhecimento. O senso comum não se pode dar ao luxo de uma perspectiva falibilista, confortável no nível do discurso, mas complexa e distante das necessidades do agir imediato do cotidiano. O conceito pragmático de verdade tem, por consequência, uma face de Janus, um lado voltado para a o mundo vivido e outro para o discurso (DUTRA, 2003, p. 225).

No uso não comunicativo da linguagem acontece uma abstração com relação à inserção da proposição em um ato de fala, sendo tal o caso das proposições que representam estados de coisa, bem como daquelas que traduzem intenções de fazer algo.

Nesse particular, busca-se apenas dar a entender ao outro que se está a considerar "p" verdadeiro ou o que se está a buscar um certo objetivo na ação (DUTRA, 2003, p. 225). Isso leva a que se distinga consenso (*Einverständnis*) de entendimento (*Verständigung*). O primeiro consiste na aceitação de uma pretensão de validade de forma intersubjetiva, independentemente das próprias preferências, ou seja, pelas mesmas razões. Ao passo que o segundo consiste na aceitação de uma declaração com base em razões que sejam boas para o declarante, mas que não são boas para quem as aceita, à luz de suas próprias preferências. O ouvinte não faz suas as razões do falante, não adota como próprias essas razões, e, por isso, não aceita tal pretensão por razões partilhadas, mas por uma espécie de voto de confiança nas razões que valem somente para o outro.

Isso leva a que se distinga no uso comunicativo da linguagem um sentido fraco e um sentido forte de entendimento. Habermas chega a afirmar que, no primeiro caso, os atores se guiam só pelas pretensões de verdade e veracidade; no segundo caso, tratar-se-ia da pretensão de correção normativa, a qual, em tese, estaria presente em qualquer ato de fala (DUTRA, 2003, p. 225). Dessa forma, somente haveria um uso forte de entendimento quando um ato de fala pudesse ser criticado em relação às três pretensões de validade: verdade, veracidade e correção normativa, o que parece ser uma indicação do caráter não discursivo da verdade e da veracidade, conflitando, portanto, frontalmente com a sua teoria anterior. Seja como for, o importante é que o mundo objetivo passa a ter um papel fundamental na teoria da verdade, a qual só vai se tornar

discursiva verdadeiramente quando lhe for adicionado o mundo social, exigindo a pretensão por razões intersubjetivas, ou seja, pelas mesmas razões.

Portanto, enquanto em uma situação ideal de fala, os sujeitos, na moldura dos discursos, se certificam reflexivamente de seu saber e têm a verdade como um lado de uma moeda da qual o outro é a falibilidade, no mundo da vida, os atores que chegam a um bom termo com o mundo nutrem-se de certezas de enunciados e ações e uma vez satisfeitas as condições de verdade numa proposição ela não se deixa mais confundir com a satisfação das condições de uma referência bem-sucedida.

Na teoria da verdade de Habermas, portanto, o conceito de verdade se contrapõe àquele do senso comum desproblematizado. Trata-se de um conceito discursivo de verdade: a verdade de um enunciado não pode ser medida por evidências peremptórias, por ser impossível o acesso direto a condições de verdade não interpretadas, pois a argumentação continua sendo a única forma possível de verificar uma veracidade, não existe nenhuma maneira de examinar as pretensões de verdade tornadas problemáticas a não ser esta. Não há acesso direto, sem o filtro do discurso, a qualquer condição de verdade ou convicção empírica.

Essa compreensão da verdade, defendida por Habermas implica no teste da verdade sob condições normativamente exigentes da práxis argumentativa. Conforme essa compreensão “a condição de aceitabilidade universal é satisfeita pelo fato de pretensões de verdade legítimas mostrarem-se resistentes a objeções no processo de argumentação sempre renovadas” (HABERMAS, 2004a, p. 47). Assim, o senso comum para Habermas:

[...] encontra-se entrelaçado com a consciência de pessoas que tomam iniciativas, cometem erros e podem corrigi-los. [...] Por outro lado, essa mesma consciência de autonomia, que escapa a uma abordagem naturalista, também justifica a distância em relação a uma tradição religiosa, de cujos conteúdos normativos nos nutrimos. [...] diante da religião, o senso comum, democraticamente esclarecido, insiste em fundamentos que são aceitáveis não apenas para os membros de *uma* comunidade religiosa. (HABERMAS, 2004b, p. 145).

Na medida em que o estado liberal tentar fazer acontecer, de maneira organizada, sem conflitos, o ideal do pluralismo ideológico em paz, ele acaba de certa forma despertando nos fiéis, em geral, a “[...] suspeita de que a secularização ocidental poderia ser uma via de mão única, que deixaria a religião à margem. (HABERMAS,

2004b, p. 145). Como há essa desconfiança, as religiões se sentem no direito de, a partir de suas variadas convicções, tomarem posição sobre temas científicos.

É o que fazem hoje os católicos e os protestantes, quando reclamam para o óvulo fertilizado fora do corpo da mãe o status de um portador de direitos fundamentais, quando tentam (talvez de forma precipitada) traduzir na língua secular da lei fundamental a ideia de que o homem é feito à imagem e semelhança de Deus. A busca por razões que visam à aceitabilidade universal só não faria com que a religião fosse injustamente excluída da esfera pública, e só não privaria a sociedade secular de fontes importantes para a instituição de sentido, se também o lado secular conservasse para si uma sensibilidade ao poder de articulação das linguagens religiosas. (HABERMAS, 2004b, p. 146).

## **2.2 – A presença da religião como tema fundamental na obra de Habermas**

É fácil notarmos, ao investigarmos a obra de Habermas, a presença do tema da religião. Esse é um tema presente no primeiro Habermas, quando ainda muito jovem, em 1954, quando defende sua tese, e ainda hoje está presente uma constante preocupação com o tema da religião que o acompanha. Ressalte-se que a preocupação de Habermas com a religião não se deixa atrelar aos moldes metafísicos das abordagens convencionais, antes ela está atrelada ao seu intuito de configurar uma teoria crítica da sociedade a partir do agir comunicativo.

Desde *Técnica e ciência como ideologia* (1968), *Consciência moral e agir comunicativo* (1983), passando por *Discurso filosófico da modernidade* (1985), até chegar em *Pensamento pós-metafísico* (1988), Habermas, tem ampliado consideravelmente os campos de sua reflexão com o propósito de aplicar sua pragmática universal na tentativa de fundamentar racionalmente a ética discursiva, buscando sempre apontar o novo papel da filosofia num contexto também novo, de guinada linguística.

Com a publicação da obra *Teoria do agir comunicativo* tem início uma fase fundamental para o pensamento de Habermas. Sua obra enquanto sistema, reúne todo

seu material, montado para apresentar os elementos de sua própria teoria crítica da sociedade com o objetivo de superar as deficiências da Teoria Crítica apresentada pelos pensadores da Escola de Frankfurt, principalmente Adorno e Horkheimer, que se resumem em três expressões (Cf. ARAÚJO, 1996): "fundamentos normativos", "conceito de verdade e sua relação com as ciências" e "subestimação do estado de direito democrático". As deficiências na tradição da teoria crítica são superadas, segundo Araújo (1996, p. 23) pela obra de Habermas que tem, desde o início, um objetivo fundamental: "*na comunicação lingüística está implícito um telos de entendimento recíproco*" - a partir de quatro temas a ela incorporados: a) teoria do *agir comunicativo*, (que tece um conceito constitutivo de ação social orientada à intercompreensão); b) teoria da *racionalidade* (que elabora uma noção mais englobante de razão com a consequente superação da perspectiva monológica da filosofia do sujeito); c) teoria da *sociedade* (que desenvolve um conceito de sociedade que integra a teoria dos sistemas com a teoria da ação, de modo a distinguir e conjugar a esfera sistêmica e a esfera do mundo vivido); d) teoria da *modernidade* (que propõe uma releitura da dialética da racionalização social, pela qual se possa discernir seus fenômenos patológicos a fim de contribuir para um redirecionamento, ao invés do mero abandono, do projeto da modernidade).

Estes temas são trabalhados por Habermas desde suas primeiras obras. A partir do giro lingüístico na teoria crítica há como que uma mudança no pensamento de Habermas. Como Araújo (1996) aponta, seus textos *Conhecimento e Interesse* e *Teoria do agir comunicativo* são fundamentais para a compreensão destes períodos de gênese e de sistematização, e permitem estabelecer uma continuidade na obra habermasiana ainda que tenha havido uma mudança significativa de seu pensamento quanto às questões desde "conhecimento e interesse" até "sociedade e razão comunicativa".

Segundo (ARAÚJO, 1996, p. 22-23), o próprio Habermas propõe uma leitura neste sentido:

[...] o engajamento com a filosofia analítica e também a querela positivista reforçaram minhas dúvidas de se os conceitos de totalidade, de verdade e de teoria, derivados de Hegel, não representavam uma hipoteca muito forte para uma teoria da sociedade que devia satisfazer também exigências empíricas. Naquele tempo, tanto em Heidelberg como de novo em Frankfurt, eu acreditava que este problema era epistemológico. Eu queria resolvê-lo por uma clarificação metodológica do status de uma teoria duplamente reflexiva (reflexiva em relação ao seu contexto de emergência e ao seu contexto de aplicação).

O resultado foi *Conhecimento e Interesse...* Eu ainda considero corretas as grandes linhas (*outlines*) do argumento desenvolvido no livro. Mas não creio mais que a epistemologia seja a *via regia*. A teoria crítica da sociedade não tem de provar, em primeira instância, suas credenciais em termos metodológicos; ela requer uma fundamentação substantiva, que permita livrar-se da passagem estreita (*bottleneck*) criada pelo quadro conceptual da filosofia da consciência e superar o paradigma da produção, sem abandonar no processo as intenções do marxismo ocidental. O resultado é a *Teoria do agir comunicativo*.

A temática da religião em Habermas, portanto não só requer compreender sua teoria da verdade e sua relação com seu entendimento de senso comum, como também compreender que ele, ao tratar de analisar profundamente a sociedade, procura a partir daí desenvolver sua teoria crítica, renovada, e também refletir sobre a religião e seu papel na sociedade perante a ciência.

Segundo Martins (2010, p. 110), com *Discurso filosófico da modernidade* (2000) nosso filósofo sustenta a mudança ocorrida na modernidade:

[...] no passado a religião tinha o caráter de selo unificador da totalidade das relações humanas ou da totalidade da integração social, e devido ao processo de esclarecimento agravado com o aumento excessivo da técnica, a religião foi minada e gradativamente substituída pela razão. Encontrar um equivalente ao poder unificador da religião tornou-se uma necessidade colocada por um mesmo tema em torno do qual gira o discurso filosófico da modernidade; e esse tema diz respeito à paralisia das forças de coesão social, à fragmentação e individualização dos modos de vida pessoais e ao pluralismo das formas de vida culturais. Isso por que as funções normativas, preenchidas pelo rito arcaico e fundadas na religião, não foram amplamente assumidas pelas estruturas profanas da comunicação pela linguagem.

A partir de fins da década de 1980 e início da década de 1990, ainda segundo Martins (2010, p. 111), percebe-se um novo rumo concernente ao tratamento filosófico do tema da religião. Em *Pensamento pós-metafísico*, é constatada a persistente “legitimidade” e “insubstituibilidade” da religião, como também o seu direito a “coexistir” com o pensamento pós-metafísico. Ora, aqui o contraste com a produção dos anos de 1970 é gritante: em *Philosophischepolitische Profile*, obra de 1971, o pensamento pós-metafísico “não contesta determinadas afirmações teológicas, mas

afirma a sua insensatez”, procurando demonstrar com uma “crítica” que “ataca as raízes da religião e abre caminho a uma dissolução histórico-crítica dos conteúdos dogmáticos mesmos (como acontece partir do século XIX)”, que no sistema categorial “em que a tradição judaico-cristã foi dogmatizada (e com isso racionalizada) não se pode fazer afirmações teologicamente sensatas” (HABERMAS, 1986, p. 27-29). Tal contraste entre ambos os textos, que demandou décadas para emergir, é iniciador de uma tendência que, a despeito de ser ainda incipiente, gradativamente evidencia-se como irreversível no pensamento de Habermas

Com a publicação em 2001, de *Era de transição*, Habermas reconhece a inserção da tradição cristã na raiz de seu pensamento. Segundo ele, no Ocidente, “o cristianismo não promoveu somente as condições cognitivas iniciais para as estruturas da consciência moderna” (HABERMAS, 2003, p. 211), ele também influenciou toda cultura ocidental de direitos humanos.

Habermas tenta entender a religião num viés não convencional, que aparecerá como de fundamental importância para o desenho da sua teoria crítica da sociedade. Para Habermas, a religião é importante para o processo evolutivo de aprendizagem.

A despeito da secularização do mundo moderno ser analisada sob vários ângulos, o fio condutor da racionalização interna das religiões universais (particularmente do cristianismo) é vital na compreensão da emergência da modernidade. A perda da função legitimadora da religião (vista não à revelia mas graças ao potencial universalista das imagens religiosas de mundo, cuja forma ideológica tornou-se frágil dentro do sistema político moderno) redundou num redirecionamento de seus conteúdos utópicos (ARAÚJO, 1996, p. 31-32).

Habermas postula uma apropriação teórica do conteúdo da religião na *Teoria do agir comunicativo* tomando como ponto de partida a sociologia da religião de Émile Durkheim e a teoria de G. H. Mead, tencionando atingir a reconstrução de uma base do agir comunicativo esboçando uma abordagem hermenêutica para o tema da religião, fornecendo, com isso, uma nova compreensão para o papel de religião na sociedade ao introduzir o conceito de “linguistificação do sagrado” (HABERMAS, 2012). O filósofo tem um projeto, o de apresentar conceitos fundamentais, que possam ser tomados por indivíduos de uma sociedade na interpretação e compreensão de seu mundo. Mas, tais conceitos, são diferentes daqueles conceitos recebidos da tradição metafísica de origem

grega. Em contrapartida, com a defesa de uma visão pós-metafísica, Habermas pressupõe uma relação muito mais complexa com o mundo: um mundo real objetivo; um mundo social e uma relação com um mundo subjetivo.

No quinto capítulo do segundo volume da *Teoria do agir comunicativo* (1981) procurando analisar a mudança de paradigma empreendida nas teorias de G. H. Mead e de Émile Durkheim, cujos estudos concernem às estruturas elementares de formas de integração social, Habermas percebe que, para Durkheim a prática ritual religiosa constitui o fenômeno social originário que alimenta uma consciência coletiva. São essas ações de rituais que revelam, segundo ele, que o sagrado é a expressão de um acordo normativo atualizado regularmente em cerimônias realizadas nas sociedades humanas e em seus movimentos culturais. E, essas sociedades, na verdade, seguem o propósito de atualizar o consenso normativo entre seus membros. São essas cerimônias religiosas a marca do sagrado, ratificando para a coletividade a sua própria identidade.

Nessa mesma obra, segundo Habermas, G. H. Mead defende que a passagem de maneiras típicas primitivas, apareciam em forma de gestos, e necessitavam de símbolos que serviam para interações entre os sujeitos de uma comunidade, embora dependessem do uso frequente de regras que fizessem destes símbolos primitivos uma possibilidade de que, através deles, se pudesse chegar à internalização da normas. Isso no fim resultaria em desenvolvimento do indivíduo mesmo e na formação da identidade do grupo em que estivesse.

Daí Habermas, trabalhar com G. H. Mead como com Émile Durkheim de modo à produção de ambos fornecer-lhe material para a fundamentação de sua hipótese acerca da “linguistificação do sagrado” (HABERMAS, 2012, p.140-203).

Já na *Teoria do agir comunicativo*, Habermas lança mão da sociologia da religião, de É. Durkheim, e combina com a teoria de G. H. Mead, a fim de reconstruir a gênese do agir comunicativo. Com isso, ele delinea claramente os primeiros e fundamentais contornos teóricos para uma abordagem hermenêutica da religião, fornecendo uma interpretação que contribuirá com sua compreensão do papel da religião na sociedade quando introduz o conceito de *linguistificação do sagrado*<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Linguistificação do sagrado: significa, para Habermas, um avanço progressivo do agir comunicativo na esfera religiosa: as funções básicas de reprodução simbólica das estruturas da vida, originariamente garantidas pelo rito e fundamentadas no domínio sagrado, passam doravante às estruturas da comunicação linguística. O conceito utilizado por Habermas “*Versprachlichung*”, isto é, linguistificação do sagrado, indica que o núcleo arcaico-religioso da normatividade social gradualmente, na medida em que o potencial de racionalidade é liberado, vai se dissolvendo e sendo substituído pelas imagens de mundo racionalizadas, pelo direito e pela moral universalizadas. (HABERMAS, 2012a).

De acordo com Araújo (1996), é impossível nomear, e mais ainda estudar sistematicamente, todas as tradições teóricas de que se serve Habermas para desenvolver sua própria teoria crítica da sociedade: “...Habermas completa Mead com Durkheim e Durkheim com Mead para, então, completá-los com sua abordagem pragmática da linguagem” (ARAÚJO, 1996, p. 145). Com essa específica abordagem da linguagem amparada nessas duas vertentes teóricas, Habermas consegue demonstrar que em se tratando da elucidação do funcionamento das sociedades e do fundamento da solidariedade entre indivíduos, gradualmente crenças e ritos religiosos adquirem papel significativo. E tal demonstração é possível a Habermas precisamente porque ele percebe que Durkheim pretende chamar a atenção para a origem de todas as instituições sociais e de todas as categorias do pensamento humano como tendo origem no fenômeno religioso. O surgimento, a partir da religião, de tudo o que existe de essencial na sociedade não deve ser, como não é para Durkheim, um fato surpreendente que toma isto como ponto de partida: a própria ideia de sociedade seria fundamentada pela ideia de religião:

[...] a essência do estudo durkheimiano sobre a vida religiosa repousa na idéia de que os conceitos humanos só podem existir num contexto social. (...) A tese da origem de todas as instituições sociais a partir da religião, à primeira vista trivial, é considerada por Habermas como algo importante, pois sugere a hipótese de uma mudança do ‘agir ritual’ pelo ‘agir comunicativo’ no curso da evolução social, sendo este último o *médium* que une os três componentes estruturais do mundo vivido (cultura, sociedade e personalidade), fortemente imbricados na ‘consciência coletiva’ das sociedades pré-modernas. (ARAÚJO, 1996, p. 147-148)

O principal interesse de Habermas nas análises tecidas por Durkheim sobre a religião, não é propriamente o fenômeno religioso em si e sua relevância na constituição das sociedades, mas sim, o fato de tais pesquisas lançarem luz sobre uma das três raízes *pré-linguísticas* do *agir comunicativo*, a qual é associada à formação da solidariedade social – sendo as outras duas: a construção do mundo dos objetos observáveis e manipuláveis e a formação da identidade individual. (ARAÚJO, 1996, p. 148).

Podemos pensar num processo evolutivo da espécie humana, a religião, o sagrado, passam de um estado primitivo em que servem de instrumento de internalização das

regras sociais para um estágio de *medium* da linguagem, que acaba se tornando um eficaz instrumento para a socialização dos indivíduos.

Segundo Habermas (2012, 140-204) a “linguistificação”, já estava presente na obra de Émile Durkheim, mas só será ratificada com a aproximação do conceito “outro generalizado” de G. H. Mead ao de “identidade coletiva” de Émile Durkheim. Somente assim, torna-se possível uma melhor compreensão de uma linguistificação do sagrado. Ou seja, enquanto para Émile Durkheim os símbolos religiosos primitivos são os elementos fundadores das instituições que surgirão numa etapa posterior, G. H. Mead defende que a presença de rituais nas comunidades humanas mais primitivas são substituídas por formas de ação em sociedades mediadas por novas regras, não mais pelas práticas rituais.

Essa “linguistificação do sagrado”, no entanto, pode ser explicada de uma maneira em que é perceptível a maior racionalização social: o que era antes efetivado por práticas rituais primitivas, passa a ser realizado, a partir de exercícios linguagem orientada por entendimento intersubjetivo. Com esta mudança, a autoridade do sagrado gradativamente cede seu lugar à autoridade do acordo que passa a ser fundamentado por uma comunicação linguística; o conceito de linguistificação do sagrado permite a elaboração de um interessante experimento mental. E Habermas (2012, p. 166) procura decifrar, de um lado, “a lógica da mudança formal que ocorre na integração social, analisada por Durkheim”, e, por outro lado, “o caminho pelo qual é possível detectar as estruturas antropológicas subjacentes no agir orientado pelo entendimento”.

Num estágio primitivo teríamos uma sociedade, onde o culto religioso constituiria uma espécie de instituição abrangente integrando normativamente as ações de tal maneira que qualquer transgressão às regras passaria a ser considerado um sacrilégio.

Na sociedade pós-secular pensada por Habermas, ao contrário, preponderam duas tendências: 1) a de que é possível difundir-se visões de mundo naturalistas com base em uma crença na ciência e até mesmo na técnica, na biotecnologia, em pesquisas sobre o cérebro, nos avanços das neurociências e 2) a de que as esperanças criadas por estas pesquisas fazem com que as pessoas adotem uma autocompreensão bastante cientificista, aceitando a possibilidade até de tornar-se um objeto manipulável pelas ciências e pela técnica, reduzindo as experiências pessoais. E Habermas ainda aponta para uma revitalização de tradições religiosas e uma politização de comunidades de fé que têm lutado na formulação de críticas fundamentalistas à filosofia pós-metafísica.

Ora, para Habermas as duas tendências intelectuais têm raízes em tradições conflitantes: um naturalismo “forte” fundamentado no Iluminismo liberal, crente nas inovações da ciência e numa perigosa superação das doutrinas religiosas tidas como arcaicas. Neste sentido uma nova forma de compreensão religiosa, fundamentalista, realiza rupturas com as teses mais liberais por um lado, mas se revela como uma defensora da ideia de uma modernização que teria perdido os rumos.

Suponhamos o caso-limite de uma sociedade totalmente integrada. Nela, a tarefa da *religião* se esgota na interpretação de uma prática ritual existente mediante conceitos do sagrado; desprovida de conteúdos propriamente cognitivos, ela ainda não assumiu a forma de uma visão de *mundo*, no sentido de um determinismo cultural; ela assegura a unidade da coletividade, reprimindo conflitos que podiam resultar das relações de poder e dos interesses econômicos. Tais ideias contrafáticas determinam um estado de integração social para o qual a linguagem não tem grande importância. O consenso prévio em relação a valores necessita, evidentemente, de uma atualização linguística e de uma canalização para situações da ação; no entanto, as realizações de entendimento ficam limitadas a um papel instrumental, a tal ponto que é possível negligenciar a influência exercida pela estrutura dos atos de fala no modo e na composição da tradição cultural. (HABERMAS, 2012, p. 159)

Enquanto no estágio primitivo, é possível pensar na existência de uma “sociedade totalmente integrada”, na qual um discurso com base religiosa servia para unificar as ações dos indivíduos à sua cultura, nas sociedades pós-seculares isso deve ser revisto e pensado de outra forma. E, para que esse objetivo seja alcançado faz-se necessária uma distinção entre fé e saber de maneira a dificultar a compreensão tanto de um elemento de fé ou científico como válido *a priori*.

O tipo de pensamento agnóstico, de origem kantiana, que reconhece uma filosofia incapaz de dar a última palavra no que se refere à verdade ou à falsidade nas questões que envolvam conteúdos metafísicos, é característico de Habermas. Ele aponta para a necessidade de uma compreensão pós-secular no sentido da inviabilização de uma discussão no nível de uma religião única, com princípios absolutos e, por outro lado, não rejeita a possibilidade de que conteúdos cognitivos possam existir no interior das tradições culturais. Mesmo admitindo a necessidade, portanto, da distinção entre o que é do domínio da fé e o que é domínio da razão, de acordo com Habermas deve haver abertura da filosofia em relação a tais conteúdos numa sociedade pós-secular.

## **2.3 – A sociedade pós-secular e o futuro da religião segundo Jürgen Habermas**

O pensamento pós-metafísico, para Habermas, deve adotar uma atitude ao mesmo tempo agnóstica e receptiva diante da religião, que não comprometa sua autocompreensão secular. Destarte, ele desenvolve uma concepção do uso público da razão cuja finalidade principal consiste em mediar tanto a interpretação restritiva do papel político da religião quanto as propostas revisionistas que atingem os fundamentos do estado democrático de direito, propondo uma nova delimitação de fronteiras não menos sujeita a várias indagações. Com efeito, a despeito de sua oposição a uma determinação estritamente secularista das razões publicamente aceitáveis, Habermas não deixa de preservar uma nítida separação entre a esfera pública informalmente organizada, a qual abrange associações privadas, instituições culturais, grupos de interesse com preocupações públicas, igrejas, instituições de caridade, e assim por diante, e a esfera pública formal dos parlamentos e tribunais, do governo e da administração, estabelecendo uma “reserva de tradução institucional” para além do limiar que separa ambas as esferas, contando na última apenas argumentos seculares. Tal solução mediadora corre o risco de provocar insatisfação tanto nos defensores de um ideal rígido de razão pública quanto naqueles que tencionam implodir todas as fronteiras entre valores políticos e valores abrangentes das doutrinas morais, filosóficas e religiosas na discussão política pública.

Que não paire dúvida quanto ao fato de que, ao restringir essa reflexão ao quadro institucional, que se lhe afigura necessário para uma garantia simétrica da liberdade de religião constitutiva do exercício democrático do poder político, e, portanto, ao eliminar o chamado dever de civilidade para os cidadãos ordinários – isto é, aqueles que não são políticos com mandatos públicos e nem são candidatos a eles, os quais estão obrigados a adotar uma postura imparcial em face das doutrinas abrangentes –, a ética da cidadania democrática em Habermas distingue-se da noção rawlsiana de razão pública, cujo ideal é concretizado por todos os cidadãos quando pensam em si mesmos como se fossem legisladores e, assim, seguem os ditames do critério de reciprocidade.

A concepção habermasiana de deliberação pública favorece, neste sentido, uma participação mais inclusiva e dinâmica dos cidadãos, religiosos e não-religiosos, nas

controvérsias em torno de temas políticos capitais, admitindo exteriorizações religiosas não-traduzidas com base em argumentos não apenas normativos, vinculados ao respeito pela diversidade dos modos de vida, mas também funcionais, em razão dos possíveis conteúdos de verdade do discurso religioso.

Habermas encontra em *Fundamentos elementares da vida religiosa*, de Emile Durkheim

[...] respostas mais consistentes às questões, mutuamente relacionadas, da origem do sagrado e do significado da autoridade moral. [...] Habermas segue o estudo de Durkheim sobre o simbolismo religioso a partir de uma ideia central na constituição de sua própria teoria da religião, ou seja, a de uma dissociação do *meéduim* da comunicação, correspondente à separação dos domínios sagrado e profano. O agir comunicativo representa, para Habermas, o lugar em que se *ramificam* as energias da solidariedade social. As ações rituais se movem num nível pré-linguístico, na forma de um simbolismo mais antigo do que as interações mediadas pela linguagem, ao passo que as imagens religiosas de mundo estão já conectadas ao agir comunicativo, somente pelo qual as energias da solidariedade social, consolidadas graças ao simbolismo religioso, podem se ligar e se comunicar como autoridade moral, tanto aos indivíduos quanto às instituições. O rito tal qual a linguagem, é um meio de coordenação das ações, mas esta se distingue por sua racionalidade interna (ARAÚJO, 1996, p. 155).

Para Habermas, a compreensão dos símbolos sagrados arcaicos pode expressar apenas um consenso normativo conforme o modelo tradicional. Mas, na atual configuração das sociedades, impregnadas do contexto moderno, atuam agora num ambiente social pós-secular, pós-metafísico de ação, de cunho racionalizado; o modelo tradicional dos simbolismos religiosos é incapaz, ineficiente, para realmente dar conta do modo como o indivíduo moderno e também as coletividades podem ser compreendidas.

Ora, desta forma, o que se configuraria como consenso normativo, a ser garantido pelos ritos mediados por modelos que integrassem formas simbólicas passariam a formar o fundamento da identidade coletiva, e Habermas pretende utilizar este elemento na fundamentação da transformação estrutural ocorrida no modelo antigo de solidariedade social que antes se apoiava naqueles símbolos religiosos e eram compreendidos por uma leitura do sagrado. É deste ponto de vista que Habermas

desenvolverá um fio condutor para uma nova interpretação do sagrado: uma linguistificação (*Versprachlichung*) do sagrado (HABERMAS, 2012, v. II, p. 141-203).

Habermas tem, então, seguindo nesta direção, uma importante ferramenta para construir sua teoria da sociedade e, principalmente, a sua teoria crítica da religião aproveitando-se da *linguistificação do sagrado*, por que esta expressa exatamente a *racionalização* do mundo da vida, e isso é relevante para esta pesquisa porque precisamente nesse contexto de racionalização é que será processada a autocompreensão normativa da espécie.

E, assim Habermas mostra que por um lado a diferenciação dos componentes estruturais do mundo da vida antes integrados à consciência coletiva, agora são separados. E essas transformações que devem acontecer com o modelo antigo de saber sagrado deve ser substituído por um saber que se apoie em elementos racionais.

Habermas sabe que a linguagem, como meio de intercompreensão, se sobrecarrega de tarefas no âmbito das sociedades modernas desencantadas, resultado da mudança progressiva do agir ritual pelo agir comunicativo nas funções de reprodução simbólica do mundo vivido. (ARAÚJO, 1996, p. 159)

Os elementos da fé e da razão que antes se misturaram desde Antiguidade tardia, no início do período medieval contribuíram com a expansão do Cristianismo como boa nova até chegarem à Europa e, em pleno Renascimento participaram ativamente da formação da modernidade, mas, logo em seguida, separam-se e configuram-se a partir daí intensas divergências entre o que é uma questão relaciona ao domínio da fé e uma do domínio da razão. A própria razão e a Filosofia, como será exposto a seguir, sem a tutela da teologia entram em cena e buscam um novo papel nas discussões mais relacionadas ao intelecto, que acabam formando o modelo dominante, em sociedades pós-seculares. Como a “secularização” significou tanto a transmissão dos bens da Igreja para o Estado secular, quanto, num momento posterior, o florescimento da modernidade cultural e social, correspondente a tais transformações o termo “pós-secular” vem designar sociedades pluralistas, na qual o papel desempenhado pelo senso comum no âmbito social é redesenhado e a consciência religiosa passa por um processo de aprendizagem. Do primeiro, o senso comum, exige-se que seja democraticamente esclarecido e, entre religião e ciência, trilhe um caminho próprio. Do âmbito religioso, requer-se que as comunidades religiosas não mais imponham à força suas verdades de

fé, que se conservem mediante um impulso reflexivo, que permita à consciência religiosa tanto a assimilação cognitiva do contato com credos e religiões diferentes dos seus, quanto a adaptação “à autoridade” da ciência, à qual pertence o “monopólio social do saber sobre o mundo” (HABERMAS, 2004b, p. 139). Consoante a esse processo, tornam-se comuns os debates acalorados entre os filósofos e vários teólogos que numa sociedade pós-secular, segundo Habermas, deve ser mantido. Neste contexto, realizou-se o encontro entre um filósofo como Habermas, herdeiro da Escola de Frankfurt, com o então Cardeal Joseph Ratzinger, atual Papa Bento XVI, no qual se desenhou uma discussão sobre as bases pré-políticas e morais do Estado democrático.

O que se pode observa em relação a este debate é o encontro entre um filósofo representante de um “*Aufklärung*”, do esclarecimento, modelo típico da modernidade e o representante, para muitos do mais ferrenho modelo teológico dogmático que teima em sobreviver numa época em que não cabe mais tal posicionamento. Esse debate, na época, considerou os acontecimentos de 11 de setembro, as opiniões de cada um sobre tais acontecimentos e outros temas; principalmente a questão de uma possível relação ou total oposição entre questões relacionadas à fé e à razão.

O debate entre o dois se desenvolveu, fundamentalmente sobre a necessidade de se buscar novas alternativas de relações das várias forças existentes numa sociedade pluralista. E:

Diante do diagnóstico habermasiano mais recente, é possível observar indícios que dissociam a abordagem da religião vinculada à teoria social, na forma como inicialmente foi colocada. Donde a questão: o que ocorreu com o processo de substituição da religião pela razão inicialmente concebido como “conquista” da modernidade? Ele se refez? O foco mais atual de Habermas, a razão mesma em seu uso teórico e prático, o torna condescendente com o pensamento religioso e crítico do filosófico ao acusá-lo de “entusiasta”? As respostas a estas questões parecem exigir a própria recolocação delas (MARTINS, 2010, p. 116).

Segundo Martins (2010, p. 117) é compreensível a “hipótese de que a liberação do potencial de racionalidade” represente no agir comunicativo, um processo iniciado “no seio do pensamento mítico e completado na modernidade, torna possível, em concomitância, a liberação da esfera religiosa”; mas o pensamento de Habermas não é movido pela religião quando reflete sobre questões deste século. Antes, o contrário, ele

está mais voltado a “salvar o sentido profano das experiências existenciais interbjetivas, que até agora foram articuladas adequadamente numa linguagem religiosa” (MARTINS, 2010, p. 117). Tencionando isso, Habermas

acaba sim, mesmo que indiretamente, captando os desdobramentos do pensamento religioso e os expõe como que constituintes de um movimento coextensivo ao da razão moderna – prova disso é a constatação do modo de ‘fé reflexivo’ como substituto do pensamento dogmático religioso (MARTINS, 2010, p. 117)

Logo, esse processo na direção de uma compreensão da religião em conformidade com a razão procedural “não exclui nenhum conteúdo ou problema do processo de esclarecimento consensual e argumentativo” (MARTINS, 2010, p. 117), ainda que seu esforço seja manter uma distância das questões que se limitem ao universo da teoria da ação comunicativa.

Certamente essa compreensão da religião que se percebe em Habermas assim se define por estar situada no contexto da modernidade, e esta pode ser caracterizada pela complexidade das concepções religiosas, das ações e das relações daí derivadas. As esferas que compõem a sociedade adquiriram grande autonomia com relação ao seu funcionamento, assumindo regras, linguagem e lógica específicas, perdendo-se a força de modificação deste quadro que se apresenta a nós.

As pessoas vivem como se ocorresse um processo de neutralização das possibilidades normativas das instituições nas quais estão inseridas. Nesse contexto, paralelo àquele modo de interpretação da religião, Habermas desenvolve uma compreensão do saber científico como um saber amparado numa orientação geral no sentido da manipulação técnica do mundo (McCARTHY, 1987, p. 76-77), muito embora reconheça que uma lamentável fragmentação dos saberes é notada em todos os campos do saber. Processo que, segundo ele, enfraquece o diálogo tanto interdisciplinar como intercultural, extremamente necessários para a construção ou possível manutenção de um saber pretensiosamente *universal*. Na contramão deste processo, ele constata que até mesmo o potencial para a solução dos problemas do homem, num sentido mais amplo exige soluções articuladas dos vários saberes, com o risco de que, não sendo desta forma, os problemas tendem ao agravamento, colocando em risco o futuro da espécie humana. É necessária, por conseguinte, a intensificação do debate no sentido de verificação da validade dos argumentos religiosos para que, deste modo, o pensamento

político de determinada concepção religiosa, inserida no debate, esteja ou não, qualificado para uma discussão pública.

A questão da "secularização", em Habermas aponta para a origem dos fundamentos culturais e sociais do que se entende por modernidade. Aquilo que antes era atribuição das religiões passou a ser delegado ao poder do Estado.

Inicialmente, o termo *secularização* tinha o sentido jurídico de transmissão forçada dos bens da Igreja à autoridade do Estado secular. Posteriormente, essa significação, por extensão, passou a designar o surgimento da modernidade cultural e social em conjunto. Desde então, apreciações opostas são vinculadas ao termo *secularização*, conforme coloquemos em primeiro plano o fato de a autoridade eclesiástica ter sido domada com sucesso pelo poder secular ou o ato de *apropriação* ilegal. (HABERMAS, 2004b, p. 138).

As origens deste termo vinculam-se, de certa forma, para Habermas nestas concepções opostas entre si da *secularização*. Consoante a isso, Habermas dirá que aquelas duas leituras divergentes da secularização

cometem o mesmo erro. Elas consideram a secularização como um jogo de soma nula: de um lado, as forças produtivas da ciência e da técnica, desencadeadas pelo capitalismo, e, de outro, os poderes de contenção da religião e das igrejas. Nenhuma delas pode triunfar sem vencer a outra, e assim obedecemos às regras do jogo liberal que favorecem as forças motoras da modernidade. (HABERMAS, 2004b, p. 138-139).

Numa sociedade dominada por instâncias mercadológicas e alta produção tecnicista, a religião, segundo Habermas, terá ainda seu papel nos debates sobre os avanços das ciências biológicas e de suas determinações na autocompreensão da espécie humana.

## CAPÍTULO III

### Ciência e Tecnização da natureza humana

A discussão sobre novas pesquisas e terapias genéticas através de células-tronco, da reprodução de humanos *in vitro*, caracteriza os debates atuais sobre o papel das ciências do homem contemporâneo. E, na medida em que novas leis e novas pesquisas são apresentadas, essa discussão intensifica-se. Habermas insere-se neste debate, como relevante voz do âmbito filosófico, que teme o fato de, por intermédio de argumentos terapêuticos que visam a profilaxia de doenças ou más formações genéticas, as intervenções biotecnológicas resultem numa “instrumentalização” da espécie humana. O que, por muitos é defendido como a “força libertadora da tecnologia” parece, para Habermas, transformar-se num obstáculo a essa emancipação (HABERMAS, 2009). Em seu livro *O futuro da natureza humana*, ele aponta para a necessidade de se discutir detidamente a ameaça que pode representar o avanço da biotecnologia para a superação da autocompreensão da razão moderna, como seres humanos autônomos.

É dentro desse quadro conceitual e crítico que Habermas pensa o DGPI, “Diagnóstico genético de pré-implantação”, o qual torna possível submeter o embrião que se encontra num estágio de oito células a um exame genético de precaução, e caso se confirme alguma doença, a implantação do embrião na mãe não se realiza (HABERMAS, 2004b, p. 24). Esse diagnóstico, aos olhos de Habermas, abre caminho para uma atitude subjetiva e amplamente “instrumentalizadora” da natureza humana que pode resvalar, num determinado estágio de descontrole, para uma prática clínica baseada em certos “interesses”. Habermas insiste que dessa forma o estabelecimento da delimitação entre intervenções terapêuticas e o limite das características humanas básicas seria de difícil solução.

Com essa crítica, Habermas tenciona apresentar uma resposta à questão sobre quais são os princípios morais mais básicos que possam guiar tanto uma política pública quanto a escolha individual em relação ao uso de intervenções genéticas numa futura sociedade justa e humana, na qual os poderes da intervenção genética serão muito mais desenvolvidos do que hoje.

Na análise de Habermas acerca da ciência há um eco explícito de seus mestres: “a autoconservação é o princípio constitutivo da ciência, a alma da tábua das categorias,

mesmo quando deve ser dedicada idealisticamente como em Kant” (ADORNO, HORKHEIMER; 1985, p. 86). A ciência, para ambos, constitui um eficiente meio de dominação da natureza e de conservação física da espécie humana. Se nos tempos antigos os homens obtinham a autoconservação tanto por meio da adaptação orgânica quanto da manipulação organizada da mimese, na contemporaneidade essa tarefa cabe à ciência, uma vez que “a assimilação física da natureza, é substituída pela reconhecimento do conceito, a compreensão do diverso sob os mesmos, o idêntico”, muito embora ambos admitam que tanto antigamente como no período contemporâneo: “a constelação na qual a identidade se produz [...] continua a ser a constelação do terror.” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 169).

Essa apreensão crítica da ciência influencia Habermas na sua interpretação sobre ela e a partir daí, dessa postura crítica, é que pensará a tecnização do homem e a autocompreensão normativa da espécie, fenômenos a ela relacionados.

Se para muitos teóricos da ciência ela consiste no testemunho da grandeza espiritual da humanidade, ou é fonte inesgotável de fascínio e admiração, Habermas, ao contrário, a acolhe sem entusiasmo e não lhe reserva um lugar muito estimado no seu quadro conceitual: juntamente com a economia de mercado, a administração burocrática, ciência pertence ao sistema e não ao mundo da vida, no qual pode preponderar a razão comunicativa.

Ora, dentro desse quadro, como pensar que a ciência possa contribuir com um processo de emancipação da espécie humana? No que ela pode contribuir para o esclarecimento do “senso comum” como deseja Habermas?

A ciência não pode, portanto, dispensar o senso comum, cientificamente esclarecido, para, por exemplo, “[...] julgar o modo como devemos lidar com a vida humana pré-pessoal partindo das descrições biomoleculares, que tornarão possíveis as intervenções genéticas” (HABERMAS, 2004b, p. 142-144).

Obviamente essa não indiferença da ciência em relação ao senso comum também acarreta-lhe responsabilidades para com ele:

... o senso comum, que cria para si muitas ilusões a respeito do mundo, precisa ser esclarecido sem reservas pelas ciências. Contudo, as teorias científicas que se infiltram no mundo da vida deixam essencialmente intacto *âmbito* do nosso cotidiano, o que dificulta nossa autocompreensão, enquanto seres capacitados para a linguagem e para a ação. Quando aprendemos algo novo sobre o mundo e sobre nós enquanto

seres no mundo, o conteúdo da nossa autocompreensão se modifica (HABERMAS, 2004b, p. 141-142)

Habermas se coloca as seguintes indagações: “O que acontece com tais pessoas se *elas mesmas* se subsumem progressivamente às descrições científicas da natureza? Será que, por fim, o senso comum não apenas aprende com o saber contra-intuitivo das ciências, mas também se deixa consumir inteiramente por ele? (HABERMAS. 2004b, p. 141)”. Ele entende que Winfrid Sellars, as responda numa conferência de 1960: “[...] utilizando como cenário uma sociedade em que os jogos antiquados de linguagem do nosso dia-a-dia foram anulados em favor da descrição de processos de consciência. Ele foi o primeiro a esboçar esse cenário” com a seguinte consideração:

O ponto de fuga dessa naturalização do espírito é uma imagem científica do homem, expressa na extensão do conceito da física, da neurofisiologia ou da teoria da evolução, que também dissocializar inteiramente nossa autocompreensão. Isso só pode dar certo se a intencionalidade da consciência humana e a normatividade de nossa ação forme totalmente absorvidas por tal autodescrição. As teorias exigidas devem, por exemplo, esclarecer de que modo as pessoas podem obedecer às regras - gramaticais, conceituais ou morais – ou transgredi-las. (*Apud*: HABERMAS, 2004b, p. 141-142)

### **3.1 – Da objetividade científica – técnica e ciência como “ideologia”**

Na sua obra *Verdade e justificação*, Habermas discute a questão da objetividade no paradigma da linguagem. Para tanto se reporta à obra de Humboldt (HABERMAS, 2004, p. 65), segundo o qual é possível compreender a linguagem para além de fronteiras particulares, não se perdendo características dos contextos.

Para Habermas, só temos uma objetividade quando o elemento subjetivo está localizado para além do horizonte pessoal, quando seu próprio pensamento sobre si é reconhecido fora de si, ou seja, só conseguimos nos entender uns aos outros, desde uma referência que seja comum as diferentes individualidades que podem aprender a divergir e a se entender sobre as mesmas coisas:

Um olhar comum sobre a realidade como uma região intermediária entre as visões do mundo de diferentes línguas é um pressuposto necessário para toda a conversa dotada de sentido. Para os interlocutores, o conceito de realidade vincula-se à idéia regulativa de uma “soma” de todo o cognoscível. (HABERMAS, 2004a, p. 71).

Ele, portanto, tem posição contrária a um certo contextualismo e admite, em certa medida, a justificação de uma comunidade de comunicação como insuficiente na explicação do mundo. Esta, na verdade se daria devido à necessidade de superação do procedimento para a justificação racional, numa integração entre as várias considerações sobre o mundo realista como este é por ele mesmo. É necessário descentralizar a justificação. O que se alcançou num determinado contexto de justificação pode ser falso em outros contextos. Habermas defende uma concepção de objetividade a qual admite a “suposição de um mundo objetivo, independente de nossas descrições”, suposição esta que preenche “uma exigência funcional de nossos processos de cooperação e entendimento mútuo” (HABERMAS, 2004a, p. 245). Tal objetividade pode ser pensada como “[...] a totalidade de entidades a respeito das quais são possíveis enunciados verdadeiros” (HABERMAS, 2004a, p. 103).

A objetividade científica pode ser sempre mais legítima se estiver baseada nos seguintes pressupostos: publicidade e total inclusão dos envolvidos; direitos de comunicação preservados; caráter não violento – situação que admite apenas a força não coercitiva do melhor argumento; probabilidade e proferimento de todos os participantes. A partir daí deve-se pôr em relevo “um procedimento que mediante uma consideração sensata de todas as vozes, temas e contribuições relevantes, faça justiça à transcendência da verdade em relação a seu contexto” (HABERMAS, 2009, p. 147) – a transcendência aqui refere-se à universalização do conhecimento científico.

Ora, Habermas admite ainda que após a “virada linguística”, no que concerne ao conhecimento, é necessário supor uma objetividade que permita às pessoas, em geral, discutir sobre as mesmas coisas, ainda que defendam posições totalmente diferenciadas. Tal suposição de objetividade serve como que uma antecipação, ainda que formal, que possibilite o entendimento das pessoas para além das diferentes épocas ou posições defendidas, em que diferentes posicionamentos tenham como garantia a referência sobre a mesma objetividade que permita aprendizagem sobre o mesmo mundo:

a expressão “intersubjetivo” não se refere mais ao resultado de uma convergência observada de pensamentos ou representações de diferentes pessoas, mas à comunhão prévia – pressuposta da perspectiva dos próprios participantes – de uma pré-compreensão lingüística ou de um horizonte do mundo da vida no interior do qual os membros de uma comunidade lingüística se encontram antes mesmo de se entender sobre algo no mundo (HABERMAS, 2004a, p. 240).

Para estruturar essa acepção de objetividade foi necessário a Habermas ir à raiz etiológica do conceito teoria, o qual, derivado do grego *tiros*, significava o nome do representante que as cidades gregas enviavam aos festivais públicos: “[...] mediante o ajustamento da alma ao movimento ordenado do cosmos, penetra na práxis vital – a teoria impregna a vida com a sua forma, reflete-se na atitude daquele que se submete à sua disciplina, no *ethos*” (HABERMAS, 1987, p.130 ). Max Horkheimer dedicou uma das suas mais significativas investigações à separação entre teoria, no sentido da tradição e teoria, no sentido da crítica e, após uma geração, ele, Habermas, retorna ao tema.

Habermas entende que, entre a autocompreensão positivista das ciências e aquela antiga ontologia existe uma conexão. Ele destaca que as ciências empírico-analíticas desenvolvem as suas teorias numa autocompreensão que instaura, sem coação, uma continuidade com os começos do pensamento filosófico, pois ambos se comprometem a uma atitude teórica, que “liberta da conexão dogmática e da exasperante influência dos interesses naturais da vida; e ambos coincidem na intenção cosmológica de descrever teoricamente o universo na sua ordem conforme a leis, tal como é” (HABERMAS, 1987, p. 131).

As ciências histórico-hermenêuticas nada têm a ver com a cosmologia, embora, da mesma maneira que as ciências naturais, também constituem uma consciência cientificista e, com elas, partilha a consciência do método. Como o positivismo se impôs sobre as ciências sociais, decorreu que, sob o título da isenção de juízos de valor, essas ciências também firmaram, psicologicamente, o compromisso incondicionado com a teoria e, no campo epistemológico, a separação entre conhecimento e interesse. Para o autor, as ciências positivistas tomam dois momentos da herança filosófica: “primeiro, uma atitude de teor ética e, segundo, a suposição ontológica fundamental de uma estrutura do mundo independente do cognoscente” (HABERMAS, 1987, p. 132). Habermas, porém, entende que a conexão entre teoria e cosmos perdeu-se, pois “o que

antes devia constituir a eficácia prática da teoria sujeita-se agora às prescrições metodológicas” (HABERMAS, 1987, p. 132).

Em contrapartida a esse diagnóstico da positivação das ciências e concomitante restrição de suas perspectivas de interpretação dos fenômenos que analisa, Habermas defende, no nível científico de interpretação do mundo, que as descrições e explicações se constituem de fatos e leis cuja aceitação é, conforme sua teoria do discurso, fruto de discussão realizada com argumentação fundamentada e resultado de um consenso que traduz menos o reconhecimento de uma evidência e mais a escolha de uma, sabidamente dentre várias, descrição cogitada.

Nesse nível, se comparado com o do nível pré-científico ou do senso comum, o consenso apresenta um grau de estabilidade menor e é perceptível o caráter não comum da legitimação do conhecimento: admitir que os resultados de uma teoria científica concorrem com os fatos implica apenas estabelecer coerência no uso de uma linguagem da qual fazem parte as asserções desses fatos que se reconstroem por inferência no contexto dessa teoria.

Na comunidade científica a impossibilidade factual de entrar em discussão com todos os interlocutores possíveis implica a necessidade de serem admitidas condições de aproximação nas quais o consenso verdadeiro pode ser legitimamente suposto. Mas o compromisso da comunidade científica não concerne apenas a determinados objetivos, métodos e hipóteses fundamentais que garantem a comunicação entre seus membros e a unanimidade de seus julgamentos técnicos. Essa comunidade também está ligada a determinado sistema de crenças que permitiu que em certo momento fossem “aquelas pessoas” que se constituíssem em juízes privilegiados da verdade científica. Para Habermas, tais pessoas estão associadas a determinados interesses que incluem, entre outros, a preservação dessa comunidade e sua perpetuação. Essa característica, de certo modo, relativiza a suposição de que o consenso factual realizado pela comunidade científica seja indício indubitável de um consenso verdadeiro – quando está em jogo o interesse na preservação desta comunidade, a verdade fica subsumida a ela (MARTINS, 2011).

Habermas tece a crítica à separação entre teoria e valores, afirmando que:

A desvinculação do conhecimento em relação ao interesse não devia, pois, purificar a teoria das perturbações da subjetividade, mas, pelo contrário, submeter o sujeito a uma purificação estática das paixões. (HABERMAS, 1987, p. 135)

Em outra passagem destaca que

Se presumirmos uma conexão inconfessada de conhecimento e interesse, não é porque as ciências se tenham desprendido do conceito prático da teoria, mas porque dele se não libertaram ainda inteiramente. (HABERMAS, 1987, p. 136)

O desafio de demonstrar uma conexão específica de regras lógico-metódicas e os interesses que guiam o conhecimento é levado a cabo por Habermas. Ele afirma que essa é a tarefa de uma teoria crítica da ciência que se esquivava às ciladas do positivismo.

No conceito de interesse já se encontravam recolhidos os dois momentos cuja relação se deve elucidar: conhecimento e interesse. A partir das experiências do dia-a-dia, muitas vezes as ideias servem para mascarar com pretextos legitimadores os motivos reais das nossas ações. A isso Habermas denomina ideologia. Através dela: “o conteúdo manifesto de enunciados é falseado pela irrefletida vinculação a interesses por parte de uma consciência só na aparência autônoma”, por isso, “a disciplina do pensamento educado visa a eliminação desses interesses” (HABERMAS, 1987, p. 141).

A ciência, ao tentar alcançar a objetividade, protegendo-se contra a pressão e a sedução dos interesses particulares, ilude-se quanto aos interesses fundamentais aos quais deve não só o seu impulso como as condições de uma possível objetividade:

as representações ou descrições nunca são independentes de padrões. E a escolha de tais padrões baseia-se em atitudes que necessitam da avaliação crítica mediante argumentos, porque não se podem nem derivar logicamente nem comprovar de modo empírico (HABERMAS, 1987, p. 141).

Habermas enfatiza que as ciências herdaram da filosofia a ilusão da teoria pura. A busca por uma teoria pura, num sentido tradicional, resultou numa separação entre o que é do domínio cognitivo e que está nos contextos vitais. Com isso, o interesse é apreendido como um momento oposto ao que se pode ser entendido teoria, como algo que será somado de fora e que pode causar confusões. Disso resulta uma objetividade do conhecimento (HABERMAS, 1982, p. 229). Tal ilusão acaba determinando não a prática investigativa, mas a sua autocompreensão, e a honra das ciências seria, neste caso, exatamente aplicar seus métodos sem uma reflexão acerca dos interesses que aparecem na condução do conhecimento. Habermas compreende que, no plano da

autorreflexão, as ciências não têm meios para enfrentar os riscos de uma conexão de conhecimento e interesse e o pretenso objetivismo só poderá ser desestruturado com o emprego da força resultante da demonstração daquilo que ela mascara e não mais pela força da teoria.

Em outras palavras, há necessidade de superar essa concepção e entender que o interesse não é mero apêndice da razão, mas seu constitutivo para o conhecimento, para a ação (MARTINS, 2011)

Em *Contra um racionalismo diminuído*, capítulo de *Lógica das ciências sociais*, Habermas é contundente: o ponto de vista científico está associado ao interesse técnico da espécie no sentido de submeter e controlar suas condições materiais de existência, tanto naturais como sociais.

A sociedade, indubitavelmente, é determinada pelo desenvolvimento científico e tecnológico. Os interesses sociais, que são medidos pela ciência e por isso se confundem com o sistema

continuam a determinar a direção, as funções e a velocidade do progresso técnico. Mas tais interesses definem de tal modo o sistema social como um todo, que coincidem com o interesse pela manutenção do sistema [...]. Como variável independente, aparece então um progresso quase autônomo da ciência e da técnica, do qual depende de fato a outra variável mais importante do sistema, a saber, o crescimento econômico. Cria-se assim uma perspectiva na qual a evolução do sistema social parece estar determinada pela lógica do processo técnico e científico (HABERMAS, 1987, p. 73)

Habermas denomina “cientificação da técnica” a intensa atividade científica e a produção de novas tecnologias com a geração de lucro, tornando-se o meio e o fim do desenvolvimento científico. Muito embora o lucro seja também o gerador das pesquisas científicas (por exemplo, o investimento em novos medicamentos), o teor social de seus fins ficam em aberto, pois os meios pelos quais podem ocorrer as descobertas científicas se perdem no caminho da pesquisa quando ela mesma não passa de uma peça de um projeto histórico de domínio técnico-científico da sociedade. Desse modo, os fins a serem atingidos com o acontecimento científico carecem de justificativas na medida em que se perdem no processo no qual a ciência deve percorrer até chegar nas aplicações sociais, ou então eles não se perdem, mas a aplicação, a execução mesma dos resultados

científicos podem representar um risco para a própria autocompreensão normativa da espécie, como é o caso da eugenia e da clonagem.

Logo, desde a ótica habermasiana, de um ou outro modo, em um ou outro caminho, a finalidade iluminista da ciência não se cumpre. Mas isso não se deve especificamente por ser a ciência parte do sistema e não do mundo da vida, e sim, porque seu eco ressoa em um mundo da vida com massas despolitizadas e cidadãos transformados em consumidores de produtos da tecnologia. Como consumidores esses cidadãos são excluídos da tomada de decisões relativas a temas controversos envolvendo a ciência e a tecnologia. Falta-lhes uma politização em relação ao conhecimento científico, e a isso contribui a possibilidade de desenvolverem a interpretação crítica das informações que lhes chegam a qual é truncada pelo próprio modo como se apresenta: se dá unicamente por meio da mídia, sempre em abundância, mas também reducionistas no sentido de apresentarem conteúdos superficiais a respeito dos resultados científicos de modo a sustentar a distância entre ciência e sociedade.

### **3.2 – Realismo sem representação – a relação entre ciência e filosofia**

O conceito de aprendizagem torna-se central, no tratamento que Habermas dá à questão da teoria do conhecimento, substituindo o conceito de objetividade, que era fundamental inclusive em *Conhecimento e interesse*. Habermas mantém a sua ideia de impossibilidade de um acesso à realidade que não seja mediada linguisticamente.

E quanto à subjetividade transcendental, ele a substituiu pela intersubjetividade destranscendentalizada do mundo vivido; ainda que as diferentes interpretações do mundo se refira a um mesmo mundo, sem que, esta pouca mudança no mundo consiga explicar qual dos enunciados que se contrapõem entre si é verdadeiro. Isso é fundamental para nossa pesquisa por determinar a possibilidade de se manter os termos da verdade discursivamente compreendida, na medida em que um enunciado só pode ser fundamentado por outro enunciado, caracterizando o ponto central daquilo que Habermas denomina concepção epistêmica de verdade.

A questão é como pensar a concepção epistêmica de modo realista, como ele defende em seus textos, segundo a qual a verdade não é nenhum conceito de êxito. Isso

poderia ser possível se se conseguisse combinar uma compreensão da referência, de modo a ela transcender a linguagem com uma compreensão da verdade que fosse imanente à linguagem. E podemos assim supor porque a revisão que Habermas opera no conceito discursivo de verdade é dupla: de um lado, a não assimilação de verdade à asseverabilidade ideal; por outro lado, relaciona o conceito discursivo de aceitabilidade racional ao conceito não epistêmico de verdade, concebido em termos pragmatistas. Não existe mais “uma prova asseguradora das explicitações humanas como infalíveis. Todas são contextuais e, quando muito, como resultado da postura pós-metafísica do reconstrutivista, devem superar o idealismo objetivo, priorizar mesmo a aceitabilidade. Importa agora a validade entendida sob o prisma epistêmico”, e essa validade consiste numa “aceitabilidade racional”, cuja verdade é “tão-somente uma pretensão de validade passível de desempenho.” (MARTINS, 2008, p. 188).

Habermas, num debate realizado em Paris IV em de fevereiro de 2001, comenta: “Quanto a mim, faço outra idéia da cooperação entre filosofia e ciência, tenho uma visão pluralista de diversos discursos teóricos, que devem na melhor das hipóteses, ser compatíveis entre si...” (HABERMAS, 2004c, p. 23). Ele entende que a ciência é uma maneira de esclarecer as ilusões criadas pelo senso comum, mas simultaneamente a essa função desempenhada pela ciência, as teorias científicas invadiram o “mundo da vida” trazendo dificuldades para a autocompreensão enquanto seres com capacidades para a linguagem e também para a ação, donde sua impressão de que os “conhecimentos científicos” parecem “perturbar nossa autocompreensão tanto mais quanto estiverem mais próximos de nos atingir” (HABERMAS, 2004b, p. 141). Mais ainda, ela, ciência que deve dissipar ilusões, gera uma crença nela mesma renunciando, com isso, ao seu próprio estatuto de ciência:

a crença cientificista numa ciência que um dia completará não apenas a autodescrição objetivante não é uma ciência, mas uma filosofia ruim. Também não haverá nenhuma ciência que possa privar o senso comum, cientificamente esclarecido, de, por exemplo, julgar o modo de como devemos jogar com a vida humana pré-pessoal partindo das descrições biomoleculares, que tornarão possíveis as intervenções genéticas. (HABERMAS, 2004b, p. 144).

Por certo, esse negativo diagnóstico não impede Habermas de reconhecer que o mundo como é apresentado à modernidade capitalista tornou-se dependente da técnica e

da ciência. Todo avanço tecnológico que surge é voltado para a produção tornada possível pela ciência. A sociedade moderna, de modo geral, depende da ciência e do resultado de seus empreendimentos. Isso levou Habermas a reconhecer no sistema capitalista uma absorção do agir comunicativo pelo agir racional já que sua força fundamental reside nos avanços do progresso técnico-científico. Aquilo que outrora era apresentado como dependendo de uma força trabalhadora foi substituído por um Estado forte que equilibra as disputas entre as classes e reformula a ideologia, concedendo à própria ciência uma forte característica ideológica que não permite que o homem alcance sua emancipação.

Antes, o que se denominava por ciência natural estava relacionado ao domínio da natureza. Com o desenvolvimento técnico, que forjou o capital privado e um Estado altamente tecnocrático, separou-se a interação possível entre o agir comunicativo em relação ao agir racional direcionado a fins culminando na neutralização do desejo de emancipação do ser humano. O predomínio no campo das ciências voltou-se aos interesses técnicos.

Destarte, Habermas reserva um papel importante às ciências sociais atribuindo-lhes a tarefa crítica de alavancar as possibilidades políticas num novo arranjo democrático, com discussões democráticas e públicas em que a linguagem, o agir comunicativo sirva de ferramenta para a libertação da espécie de uma ampla e atuante ideologia técnico-cientificista.

O foco nos interesses técnico-científicos trouxe sérios prejuízos que têm na ciência a esperança de uma nova abordagem capaz de denunciar a ideologia da modernidade: a ciência em associação com a técnica. Claro, a ciência de certa forma atuará sempre segundo seus interesses. O que Habermas discute é que tais interesses técnico-científicos não podem sobrepor-se à interesses de emancipação por parte da espécie humana, concatenados inclusive nas ciências sociais.

É, portanto neste sentido, que o primeiro Habermas, em *Técnica e ciência como ideologia* (1968), já se referia a Herbert Marcuse, quando refletia sobre a ciência e ressaltava a crítica de Marcuse a Max Weber sobre a questão da racionalidade. Ele, naquele momento, entendia que o que Weber defendia como “racionalização” não podia ser pensado jamais como “racionalidade”, pois um conceito de uma razão técnica, entendida como tal já traria uma forte carga ideológica, resultando somente em dominação cientificista da natureza e do ser humano.

Os princípios da ciência moderna estavam *a priori* estruturados de tal modo que podiam servir como instrumentos conceptuais para um universo de controles produtivos, que se levam a cabo automaticamente; o operacionalismo teórico correspondia, ao fim e ao cabo, ao prático. O método científico, que levava sempre a uma dominação cada vez mais eficaz da natureza, proporcionou depois também os conceitos puros e instrumentos para uma denominação cada vez mais eficiente do homem sobre o homem, *através* da dominação da natureza... Hoje a dominação eterniza-se e amplia-se não só mediante a tecnologia, mas como tecnologia (HABERMAS, 1987, p. 48-9).

A racionalidade instrumental passou a frequentar todas as áreas da sociedade e agora a sociedade, que gradativamente passou a ter uma crença pautada no cientificismo instrumentalista. O que Habermas pretende para a ciência é uma concepção filosófica não cientificista de ciência, que traga em seu universo teórico uma tarefa política filosófica garantidora de uma nova posição, mais condizente com um modelo que pretende contrapor-se às visões de cunho irracionalista, que têm adentrado espaços onde a crítica não coloca adequadamente, permitindo que uma autocompreensão positivista e limitada das ciências se agigante.

Por outro lado, enquanto a crítica não se mostra eficiente e resoluta, prevalecerá uma visão tecnicista de ciência, a qual Habermas procura denunciar em seus textos. Para ele, o papel da reflexão sobre uma crença sem firme sustentação numa ciência tecnicista ainda reclama aquela passagem da noção de um aspecto mitológico das pretensões teóricas a um universo de real valorização do princípio racional, dado como presente mesmo ao homem mais comum.

O que Habermas entende, portanto, como papel reservado à relação entre ciência e filosofia é um pensamento alargado pela filosofia atual em estreita relação com as ciências. Habermas seguirá firme na defesa dessa crítica, ainda que pretensões fundamentalistas de tentativa de fundamentações teóricas do conhecimento não sejam mais sustentáveis, ou ainda que a ideia de uma racionalidade substancial seja entendida como influenciada por concepções religiosas ou metafísicas.

Os filósofos, como parece defender Habermas, têm o papel de guardadores de lugar, deixando a velha posição do indicador atribuído ao estudioso da filosofia, preservando as lacunas em relação aos problemas que permanecem sem soluções empíricas satisfatórias. São apenas guardadores de lugar sem que se aventurem como

filósofos a estabelecer constelações teóricas com pretensões fundamentalistas que sejam capazes de abarcar tudo.

Aqui, cabe notar, ainda que brevemente, a transformação ocorrida na concepção de filosofia defendida por Habermas: de crítica da ciência ela passa a ser concebida como ciência reconstrutiva a partir de uma crítica às concepções da modernidade. Como filosofia reconstrutivista, a filosofia opõe-se às ciências empírico-analíticas nomológicas, e mantém-se a separação entre o discurso filosófico e o discurso científico, pois embora sejam “discursos teóricos que devem fundamentar pretensões de validade”, uma diferença básica permeará sempre a filosofia reconstrutivista e as ciências empíricas reconstrutivistas, a saber, estas tratam “de questões de gênese e a filosofia, de questões de justificação” (MARTINS, 2008, p. 189).

Habermas defende a transformação da filosofia na medida em que a tem como elemento que explicaria a importância da crítica da ciência e da sociedade capitalista, apresentando um conceito complexo do que seja a razão. É neste sentido que Habermas propõe a filosofia como uma teoria reconstrutiva da racionalidade, e cujo método reconstrutivo

é marcado por uma apropriação sistemática de múltiplas teorias com base na mudança de paradigma representada pelo conceito de agir comunicativo, a *clef de voûte* de seu pensamento. Mas se a citada habilidade gera fascínio, por vezes provoca o sentimento de impenetrabilidade. Acusado de ecletismo e de hermetismo, o pensamento de Habermas se caracteriza pela adição e integração de aspectos teóricos provenientes de inúmeras tradições de pesquisa. Assim, os temas principais do *opus habermasiano* se desenvolvem a partir de hipóteses primárias que, após amplo e sinuoso percurso, recebem um contorno sistemático. A noção de agir comunicativo representa, em todo caso, o eixo de leitura da obra de Habermas, seu ponto de unidade e seu fio de continuidade. Ela permite elaborar um conceito formal de *racionalidade* apropriado ao horizonte da *modernidade* bem como fundamentar uma teoria da *sociedade* baseada em tal conceito de razão. (ARAÚJO, 1996, p. 17).

Reconstrução deve ser entendida como operação conceitual de duplo vetor que a filosofia perfaz em conjunto com as ciências reconstrutivas, para a elaboração de uma teoria da racionalidade destinada a fornecer os fundamentos normativos da teoria crítica. Nosso esforço se atém aqui aos pressupostos metodológicos da reconstrução de regras e

ao problema de pensar a própria filosofia também como *ciência* – sem se reduzir a uma ciência –, o que significa conferir um *status* falibilista às reconstruções filosóficas. O falibilismo filosófico defendido por Habermas é interpretado desde a destrancendentalização da razão, considerando a possibilidade de a destrancendentalização situar mais adequadamente a razão (MARTINS, 2008, p. 167).

Se, portanto, a “reconstrução” se relaciona com um conjunto de temas pertinentes à conjugação de filosofia e ciência, a “interpretação”, por sua vez, liga-se ao conjunto de temas pertinentes à relação entre a cultura moderna de especialistas, caracterizada pela diferenciação das esferas de validade “ciência”, “moral-direito” e “arte”, e o mundo da vida moderna, caracterizado em parte pela fragmentação, pelo empobrecimento cultural e pela invasão dos sistemas dinheiro e poder. Nesse ponto nos empenhamos, entretanto, em destacar a importância do tema da unidade da razão, de suas dimensões prático-moral, estético-expressiva e cognitivo-instrumental, já que ela é o ponto tanto de chegada como de partida da “interpretação” (REPA, 2008, p. 9).

Como defende também Dutra, o método utilizado por Habermas é o “método reconstrutivo”, e “*Conhecimento e interesse*” é “uma reconstrução das condições do conhecimento com a intenção crítica de abalar a falsa autoconsciência cientificista das ciências”, daí a pragmática universal ser “programa de investigação que tem por objetivo reconstruir a base de validade da fala” (DUTRA, 2005, p. 15). Com isso, a filosofia moral estabelecer-se-á como ciência que reconstrói, consoante à definição de reconstrução de Habermas: “as reconstruções racionais [...] apreendem sistemas anônimos de regras que podem ser seguidas por qualquer sujeito desde que estes tenham adquirido a competência correspondente no uso das regras” (DUTRA, 2005, p. 15).

O método reconstrutivo proposto por Habermas, alhures

ainda não está perfeitamente delineado em *Conhecimento e interesse*, onde encontramos o emprego do método auto-reflexivo. Auto-reflexão, aí, significa a reflexão sobre as condições de possibilidade do conhecimento, sobre as operações sintéticas do sujeito cognoscente. Esse foi o sentido que lhe concedeu Peirce na “auto-reflexão” das ciências da cultura. Por outro lado, a auto-reflexão é empregada também no sentido de Freud e Marx, como explicitação do reprimido. O próprio Habermas reconhece essa ambigüidade no “Posfácio” à *Conhecimento e interesse*. Em sua obra posterior, Habermas prefere falar numa auto-reflexão no sentido de uma reconstrução racional universalista. (DUTRA, 2005, p. 16-17).

O que Habermas compreende como racionalidade universalista, cabe ainda destacar, fica claro quando afirma: “a racionalidade comunicativa é definida pela pragmática que reconstrói regras e pressupostos necessários do entendimento (ou consenso)” (DUTRA, 2005, p. 16-17). Trata-se de um programa que consiste numa reconstrução “hipotética” no concernente à sua explicação, porque “não oferece equivalente algum de uma dedução transcendental dos universais comunicativos descritos”; mesmo assim, a pragmática pretende universalidade e necessidade, mas “não pode fundamentar-se de forma concludente (no sentido da filosofia transcendental)” (DUTRA, 2005, p. 22). Na filosofia transcendental de Kant, uma das regras com a característica “peculiar da razão pura, quando se submete a uma disciplina referente às provas transcendentais”, é a seguinte:

as suas demonstrações têm que ser nunca apagógicas, mas sim sempre ostensivas. Em toda espécie de conhecimento, a prova direta ou ostensiva, é aquela que combina, ao mesmo tempo, a convicção da verdade com o conhecimento de suas fontes; a apagógica, ao contrário, pode produzir a certeza, mas não a compreensibilidade da verdade no tocante à sua interconexão com os fundamentos de sua possibilidade. (DUTRA, 2005, p. 22-23)

O que é ressaltado nessa passagem é que “na pragmática não há mais dedução; portanto não há mais uma prova ostensiva, ou direta” (DUTRA, 2005, p. 23), e Habermas ainda que se apóie na *segurança* de uma posição transcendental kantiana, não mais se servirá de seu método por ter como projeto, exatamente, uma *destranscendentalização* do “procedimento e as metas de prova” sem pretensões de buscar um *a priori* que nos revele as condições de possibilidade e os limites intransponíveis para o alcance do conhecimento; pois, enquanto o método transcendental kantiano busca essas condições de possibilidade e limites, Habermas ocupa-se com um método de “reconstrução das condições do entendimento” (DUTRA, 2005, p. 23).

Habermas pretende desenvolver um conceito de razão comunicativa imanente ao uso da linguagem, que possa ser definido pelo *telos* do entendimento e do consenso. Tencionando isso, a linguagem fica concebida como voltada para o “momento de incondicionalidade que, com as pretensões de validade suscetíveis de crítica, vêm inscrito nas condições mesmas dos processos de formação de um consenso; enquanto

pretensões elas transcendem todos os limites espaciais e temporais” sem, no entanto, extrair daí nenhuma pretensão de fundamentação metafísica (DUTRA, 2005, p. 24) que resulta da sua opção por um método reconstrutivo.

Habermas pensa esta reconstrução sem, no entanto, defender um retorno à filosofia tradicional e sim uma reconstrução da racionalidade moderna como um projeto de racionalidade falível e historicamente situada, articulada com as ciências sociais reconstrutivas. Tal mudança na direção de filosofia reconstrutiva significa, pois, uma relação mais próxima com a concepção de racionalidade da modernidade, que abrange a diferença da razão nas esferas de validade como a “ciência”, a “moral” e a “arte”. Habermas defende a filosofia como intérprete, guardador de lugar nas diferentes áreas cognitivo, moral ou estético. Em “A Filosofia como Guardador de Lugar e como Intérprete”, capítulo de *Consciência moral e a agir comunicativo*, Habermas reflete no contexto da modernidade sobre dois modelos de filosofia: o de Kant com projeto transcendental e o modelo de Hegel. O primeiro, como vimos, é levado a um modelo fundacionista de filosofia, e o segundo a um projeto de espírito absoluto.

Essa mudança que Habermas propõe para os modelos filosóficos tradicionais recebeu forte influência da concepção de modernidade a partir de Max Weber, sem vínculos com quaisquer propósitos metafísicos; daí ele, de modo coerente, procurar defender também uma concepção de modernidade sem pretensões metafísicas para poder daí fundamentar a realidade. A concepção de modernidade passa a ser entendida sem a necessidade da fundamentação última.

Enfim, não é difícil perceber, então, que o papel da filosofia em Habermas está estreitamente vinculado a sua teoria da modernidade. A reconstrução de regras no nível da teoria do discurso permite converter as esferas de valor de Weber em esferas de validade já enraizadas nos atos de fala e explicitadas nos procedimentos argumentativos. A interpretação pressupõe a tentativa de pensar a unidade desses complexos de racionalidade em diversos planos, ou seja, na relação entre as esferas, no mundo da vida: é desse modo que as duas tarefas da filosofia vêm se inserir, pressupondo-se mutuamente, no projeto moderno do esclarecimento, que Habermas considera “inacabado” (HABERMAS, 2002).

Naturalmente está ligado à teoria e ao projeto da modernidade de Habermas também o terceiro papel da filosofia por nós destacado, que é aquele de “crítica”. Aqui se tem em vista que o desenvolvimento da teoria da racionalidade se dá, sobretudo, no sentido de fornecer os critérios que permitiriam uma reformulação do conceito marxista

de reificação. Habermas entende as patologias da modernidade como fenômenos de reificação porque a dimensão cognitivo-instrumental da razão, talhada para a relação entre “coisas”, passa a predominar sobre as dimensões estético-expressiva e prático-moral, seguindo um padrão unilateral de racionalização, próprio da modernização capitalista.

No entanto, longe de reconstituir sistematicamente a teoria habermasiana das patologias modernas e das possibilidades estruturais de sua superação – sem o que não se pode dar conta da integridade do conceito de crítica em Habermas –, pretendemos somente determinar como o diagnóstico crítico de época se relaciona com os outros dois papéis da filosofia, e isto em termos também metodológicos e epistemológicos. Por isso não há um capítulo dedicado exclusivamente a esse papel, a não ser quando não o entendemos como crítica da *modernidade*, mas sim como crítica da *ciência*.

Com essa última advertência, tocamos no outro eixo desse estudo, o da “transformação da filosofia”, o qual organiza a exposição. Ele está orientado para o problema de como entender a mudança de concepção de filosofia em Habermas, uma vez que até o fim dos anos sessenta, começo dos setenta, Habermas compreendia a tarefa da filosofia como uma crítica da ciência em sua autocompreensão positivista, como se pode constatar no livro *Conhecimento e interesse*. Para nós, o progressivo abandono das posições defendidas em *Conhecimento e interesse* tem a ver principalmente com a necessidade de desenvolver um conceito complexo de razão *adequado* à modernidade, o que não poderia ser o caso se se limitasse o alcance da filosofia a uma teoria do conhecimento com forma de crítica ideológica.

Aqui, o termo “adequado” precisou ser grifado por que o tema da complexidade da razão já se encontra de uma maneira ou de outra no percurso que leva a *Conhecimento e interesse*, o que não deixa de levar a aporias se se toma como modelo de filosofia a crítica da ideologia.

Mas, examinando mais de perto, a crítica do conhecimento de Habermas, conduzida com base na teoria dos interesses cognitivos, busca enquanto tal uma diferenciação da razão no interior das próprias ciências, no que ela ainda dista da forma de triplicidade da crítica kantiana da razão, com a qual terá claras correspondências a teoria da modernidade desenvolvida posteriormente a partir de Weber. Desse modo, as formas do saber científico privilegiadas em *Conhecimento e interesse*, as ciências da natureza, as ciências do espírito, a psicanálise e a teoria social crítica mal dão conta da envergadura que terá a teoria da modernidade, o que não será o caso para a teoria do

discurso que se principia com o texto sobre as “Teorias da verdade”, primeiro grande passo da reelaboração de um conceito complexo de razão. A partir daí não se trata mais de buscar as dimensões distintas da razão através da auto-reflexão metodológica das *ciências*, em sua diversidade, mas encontrar uma perspectiva em que estas aparecem como uma dimensão ao lado de outras instâncias discursivas (como a da moral e a da estética), o que significa dizer: partir de uma teoria da argumentação que por assim dizer toma o lugar da crítica kantiana das faculdades.

Mas, se buscamos entender esse processo de transformação da concepção de filosofia, é porque também pretendemos compreender como a filosofia na qualidade de teoria reconstrutiva da racionalidade moderna e de intérprete-mediador resolve problemas cuja solução era a meta do modelo anterior. Ou seja, a teoria dos interesses cognitivos era também a tentativa de satisfazer exigências próprias da teoria crítica, como a reflexão sobre o contexto de surgimento e sobre o contexto de aplicação, o que vinha como consequência da crítica ao objetivismo. Nossa investigação sobre as tarefas atuais da filosofia também pretende discutir como essas exigências aparecem na nova constelação conceitual de modo a permitir uma análise sistemática e crítica acerca da autocompreensão ética da espécie *versus* a tecnização do homem.

Numa referência a *O discurso filosófico da modernidade*, Habermas escreve:

Kant havia distinguido entre o “conceito acadêmico” (*Schulbegriff*) de filosofia, enquanto sistema do conhecimento racional, e o “conceito mundano” (*Weltbegriff*) de filosofia; referiu este conceito mundano àquilo que ‘interessa necessariamente’ a todos. Hegel foi o primeiro a fundir um conceito mundano de filosofia, que traz um diagnóstico de época, com o seu conceito acadêmico. É possível perceber essa nova unidade da filosofia no modo como, após a morte de Hegel, voltam a se separar os rumos da filosofia mundana e da acadêmica. Esta última, estabelecida como especialidade, desenvolve-se ao lado de uma literatura filosófica atenta ao curso do mundo, cujo lugar institucional não pode mais ser definido com clareza. (...) Essa situação só se altera nos anos vinte do nosso século. Heidegger volta a introduzir o discurso da modernidade em um movimento de pensamento genuinamente filosófico – isso também é assinalado pelo título *Ser e Tempo*. O mesmo vale para os hegeliano-marxistas, para Lukács, Horkheimer e Adorno, que retraduzem *O Capital* em uma teoria da reificação com base em Max Weber e restabelecem o elo desfeito entre economia e filosofia. Pela via de uma crítica da ciência, a filosofia recupera a competência para fazer diagnóstico de época, via que conduz do último Husserl até

Foucault, passando por Bachelard. (HABERMAS, 2000a, p. 74-75)

Importante, partindo deste texto, ressaltar a relevância da discussão sobre as transformações do conceito de filosofia encontrado ao longo da obra de Habermas.

Apoiado na descrição weberiana que aponta para o nascimento das ciências empíricas e para a autonomização da moral, do direito e da arte – fundamentadas em princípios próprios, responsáveis pela formação de esferas culturais; segundo leis internas acordadas com os respectivos problemas teóricos, prático-morais e estéticos – Habermas procura demonstrar que este processo tornou possível, a cristalização de três dimensões da razão sem que para isto ocorresse a intervenção da filosofia. A cultura foi capaz, por si própria, de fazer surgir no século XVIII as estruturas de racionalidade descritas por Weber de forma a concluir que a cultura, a exemplo das ciências, “não precisa de nenhuma fundamentação e de nenhuma classificação hierárquica” (HABERMAS, 1989, p.31).

A modernidade só fez eclodir problemas que deslocaram a tarefa de *fundamentação* da filosofia para a tarefa de *mediação* entre as esferas autonomizadas da ciência, moral e arte. A busca de unidade nas dimensões da razão que se diferenciaram, não deve mais ser apontada no quadro dos fundamentos da filosofia da razão, mas sim no quadro cotidiano do mundo da vida, aquém, portanto, das culturas de especialistas. A própria configuração da modernidade é que força a filosofia a assumir uma nova perspectiva de atuação, tendo sua tarefa posta, digamos, em termos mais modestos para estabelecer a mediação entre o mundo cotidiano e a modernidade cultural retraída em esferas autônomas.

O problema da mediação da qual a filosofia se propõe a dar conta é, em si próprio, o delimitador da postura mais branda de sua própria atuação, pois o contexto pluralista em que a filosofia se inscreve, não mais suporta a concepção de sistemas fundacionistas nos moldes kantianos ou absolutistas, nos moldes hegelianos. A filosofia encontra-se desarmada de conceitos que contemplam a explicação do todo, passando a rever, numa posição mais humilde, a sua aproximação e interação com os demais conhecimentos científicos. Nesse aspecto, o conhecimento filosófico deve manter-se aberto para o contato com as várias ciências, sem, no entanto, pretender sobrepor-se a elas.

Na visão de Habermas, a filosofia torna-se um meio para a reconstrução de conhecimentos científicos, o que a leva ao abandono do papel de juiz para assumir a posição de intérprete. Essa nova postura conduz a uma revisão na divisão de trabalho estabelecida entre as ciências e a filosofia. Entre os defensores de uma divisão de trabalho que concedem tarefas exclusivistas à filosofia, as concepções híbridas que inserem elementos filosóficos dentro das ciências – caso singular do marxismo e da psicanálise – são relegadas ao limbo como pseudociências. Habermas, ao contrário, enxergará nessas abordagens híbridas um novo tipo de teoria, capaz de fundar novas tradições de pesquisa.

Pelo próprio modo de argumentação que se propõe em “A Filosofia como guardador de lugar e como intérprete”, Habermas tende a mostrar que os métodos de fundamentação – transcendental e dialético – são criticados em boa medida pela formulação teórica do pragmatismo e pela hermenêutica. Sem entrar no mérito da discussão, acerca dos teóricos que visam a liquidar as pretensão da razão sustentada pela filosofia, basta sinalizar que Habermas busca, no pragmatismo e na hermenêutica, elementos que lhe possibilitem mostrar que uma certa orientação na direção das operações da consciência deve ser revista em proveito de uma reorientação da função da ação e da fala. Sua intenção, nesse sentido, é defender uma pretensão de razão mais modesta de forma que a filosofia possa substituir os papéis de *indicador de lugar* e *juiz supremo* – cargos atribuídos por um modelo transcendental de fundamentação – pelas funções de *guardador de lugar* e de *intérprete*, o que significa o deslocamento da filosofia transcendental e dialética para o âmbito das ciências reconstitutivas. O fio condutor que lhe guia ao objetivo proposto é fornecido por Jean Piaget, e nesse aspecto vale resgatar uma passagem de *O discurso filosófico da modernidade* esclarecedora a esse respeito

O que antes competia à filosofia transcendental, a saber, a análise intuitiva da consciência de si adapta-se agora ao círculo das ciências reconstitutivas, que, desde a perspectiva dos participantes de discursos e de interações, procuram tornar explícito o saber pré-teórico de regras de sujeitos que falam, agem e conhecem competentemente, recorrendo a uma análise das manifestações bem-sucedidas ou distorcidas. Visto que tais tentativas de reconstrução não se destinam mais a um reino do inteligível que está além dos fenômenos, mas ao saber de regras efetivamente praticado e sedimentado nas manifestações geradas

segundo regras, anula-se a separação ontológica entre o transcendental e o empírico. (HABERMAS, 2002, p. 415-416).

Parece claro que Habermas se afasta daqueles para quem sempre foram motivo de escândalo aquelas tradições de pesquisa que personificam de maneira particularmente nítida, o elemento filosófico *dentro* das ciências, ou seja, dos defensores de uma divisão de trabalho da filosofia. Os modelos teóricos que introduzem um pensamento genuinamente filosófico em uma situação de pesquisa especial – casos exemplares, segundo Habermas, dados por Freud, Durkheim, Mead, Weber, Piaget e Chomsky – representam um tipo de pensamento que se desenvolve filosoficamente e, ao mesmo tempo, uma problemática que pode ser tratada empiricamente. E nisto reside o entendimento de Habermas sobre as ciências reconstrutivas, isto é, sobre aquelas ciências que partem de conhecimento pré-teórico de sujeitos que julgam e agem e que falam de maneira competente, e também de sistemas epistêmicos no interior da tradição cultural, a fim de aclarar os fundamentos presumidamente universais da racionalidade da experiência e dos juízos, das ações e do entendimento entre os indivíduos.

Segundo Bannwart (2005, p. 185-200) quando se trata de uma experiência empírica, a mesma ajusta-se a contextos de falsificação de pretensões de validade que remetem a algo no mundo objetivo. No âmbito de *experiências comunicativas*, o referencial passa a ser o mundo social das normas, e o sistema de operação – diferentemente dos objetos físicos aprendidos pela percepção sensível (observação) na experiência empírica – funciona baseado em interpretações hermenêuticas, enquanto *compreensão de sentido*. Portanto, se os fenômenos de acesso à experiência empírica são os objetos físicos, para a *experiência comunicativa* são os estados e manifestações dos sujeitos capazes de linguagem e ação, os quais são produzidos ou criados conforme regras.

Na estrutura dessas regras forma-se o entrelaçamento de pessoas e manifestações estruturadas simbolicamente que requerem pretensões de validez normativa. A par da estrutura dessas regras e dos objetos físicos manifesta-se semelhante relação, tendo-se em conta, que os últimos correspondem a regularidades empíricas passíveis de *observação*, e as estruturas das regras correspondem a manifestações estruturadas simbolicamente e passíveis de *compreensão* – enquanto modo privilegiado de experiência dos membros de um mundo social da vida (BANNWART, 2005, p. 193).

A elaboração da teoria nas ciências empíricas se desenvolve através de hipóteses levantadas acerca de leis naturais que perfazem as regularidades das coisas observáveis, ao passo que a elaboração de uma teoria que apreenda as experiências comunicativas tem sua tarefa voltada para uma reconstrução racional de estruturas profundas, que coloca a descoberto a lógica interna a que se atém à geração correta dos fenômenos suscetíveis de compreensão. Sendo assim, a teoria que se propõe apreender a *experiência comunicativa* deve adotar a forma de *reconstrução* (BANNWART, 2005, p. 194).

A reconstrução racional de conhecimentos científicos é reivindicada sobremaneira como o novo modelo a ser desempenhado pela filosofia no panorama delineado pela modernidade. Não sendo mais capaz de suportar, devido à diferenciação das esferas de valores, uma concepção de sistemas fundacionistas ou absolutistas nos moldes kantianos e hegelianos, a modernidade forçou a filosofia a adotar uma nova perspectiva de atuação. Sua tarefa, desarmada de conceitos que abarquem uma explicação do todo, passa a ocupar uma posição mais modesta que consiste em rever sua aproximação e interação com os demais conhecimentos científicos (BANNWART, 2005, p. 195).

Nesse sentido, o conhecimento filosófico abre-se ao contato com as várias ciências empíricas, sem, no entanto, pretender sobrepor-se a elas. Essa atitude tem, na realidade, pretensões peculiares de uma divisão de trabalho que requer para a filosofia, no caso, por exemplo da ética, a possibilidade de reconstruir racionalmente as intuições morais em paralelo com as análises empíricas provenientes, sobretudo, do desenvolvimento moral abordado pela psicologia do desenvolvimento. Aspecto singular na apreensão das experiências comunicativas é salientar que as reconstruções aí elaboradas são frutos do entrelaçamento entre a filosofia e as ciências empíricas, o que nos faz ressaltar que a filosofia para Habermas tem de ser avaliada numa nova dimensão. Enfim, as considerações que envolvem, por exemplo, a ética do discurso, já sinalizam de antemão que a sua reflexão filosófica ocupa uma nova posição em relação seja às filosofias com pretensões a um saber totalizante, seja também, às demais ciências empíricas passíveis de reconstruções racionais. A filosofia passa a constituir-se como fomento de cooperação e diálogo com as ciências empíricas, travando com elas uma integração que conduz ao abandono de qualquer tentativa de fundamentação última.

As *experiências comunicativas* somente alcançam os seus fundamentos com a obtenção da base conceitual que seja equivalente a conceitos teóricos resultados de desdobramentos de experiências de cunho empírico. Assim, o desenvolvimento de uma *teoria*, das *experiências comunicativas* fica limitado a certos contextos que se formam estruturando-se em símbolos, que exige da parte do cientista social, uma aquisição anterior do saber pré-teórico, isto é, de competência e pré-compreensão daquele contexto no qual esteja inserido; e, o conhecimento destes “objetos simbólicos suscetíveis de compreensão depende de um processo de constituição em um sentido muito distinto que o conhecimento das coisas e sucessos fisicamente mensuráveis” (HABERMAS, 2009b).

Os enunciados que remetem aos fenômenos constitutivos da realidade simbolicamente pré-estruturada – acerca das estruturas profundas suscetíveis de compreensão – somente podem ser traduzidos ou explicitados pela teoria da ação comunicativa. Esta representa, nesse aspecto, o interesse cognoscitivo pelo entendimento recíproco e o interesse prático pela manutenção de uma intersubjetividade sujeita a riscos de dissenso, tendo como marco de referência o entrelaçamento intersubjetivo de sujeitos falantes. Em suma, pode-se dizer que a teoria da ação comunicativa, diferentemente do saber instrumental e monológico das ciências empíricas, constituem-se em um saber hermenêutico e reflexivo.

É em relação, sobretudo, a esse modelo de “teorias empíricas com fortes pretensões universalistas” que Habermas propõe alterar o papel “insustentável” da filosofia de *indicador de lugar* pelo papel de um *guardador de lugar*, pois com essa substituição pretende fazer valer o papel de cooperação da filosofia com as ciências empíricas (BANNWART, 2005, 195).

Habermas vê exemplos dessa inclusão da filosofia na cooperação científica por toda parte em que os filósofos atuam trazendo subsídios para uma teoria da racionalidade, sem elevar pretensões fundamentalistas ou mesmo de tudo englobar num abraço absolutista. Eles trabalham, ao contrário, na consciência falibilista de que aquilo de que a filosofia outrora se julgara capaz sozinha de agora em diante só se pode esperar da coerência feliz de diferentes fragmentos teóricos.

A cooperação entre filosofia e ciências empíricas tem de ser analisada dentro do procedimento próprio no qual eclode a modernidade, visto que é aí que surge, por exemplo, no aspecto da modernidade cultural retraída em domínios autônomos, a

necessidade de mediação entre as esferas especializadas e destas para com o mundo cotidiano (BANNWART, 2005, 195).

Vimos então que a temática da tecnização humana e da autocompreensão normativa da espécie tem uma relação direta com a crítica da ciência empreendida por Habermas, e ainda, com sua busca por uma unidade da razão, teórica e prática, condensada em termos de razão comunicativa, a qual, mediante a prática discursiva poderá ser capaz de aproximar ciência e mundo da vida, e, concomitantemente, possibilitar que desejos de dignidade humana, de não instrumentalização da espécie, ecoem no âmbito da ciência podendo influenciar sua condução.

É dentro deste quadro conceitual e crítico que Habermas pensa tanto a autocompreensão normativa da espécie como a sua tecnização, cujo expoente máximo, no momento pode ser considerado o DGPI, “Diagnóstico genético de pré-implantação”, o qual, como exposto no primeiro capítulo, em caso de confirmação de alguma doença, torna possível submeter o embrião que se encontra num estágio de oito células a um exame genético de precaução e, com isso, abre caminho para uma atitude subjetiva e amplamente “instrumentalizadora” da natureza humana que pode resvalar, num determinado estágio de descontrole, para uma prática clínica baseada em certos “interesses”. Habermas insiste que dessa forma o estabelecimento da delimitação entre intervenções terapêuticas e o limite das características humanas básicas seria de difícil solução.

A esse respeito, Vallejo e Miranda (2012, p. 107-137) discutem os perigos de uma incontrolável mercantilização da ciência, onde os que têm maior poder aquisitivo teriam maior acesso a um material genético, de tal forma que essa situação tenha início por meios midiáticos, buscando-se um site em que se pode realizar do melhor modo possível este tipo de atividade, podendo essa situação tornar-se similar àquelas em que pessoas se dirigem mesmo a um supermercado em busca do melhor produto.

E pertinente a isso é retomar o que havia apontado Marcuse sobre o estágio atual do progresso técnico-científico: as forças produtivas aparentam entrar numa fase em que a as relações de produção não funcionam mais em benefício do esclarecimento político, passando sim à dominação ampliada pela tecnologia.

A maneira com que a modernidade alcança o progresso técnico-científico funde-se à dominação, e a ciência e a técnica escondem um projeto que passa a ser direcionado a partir de interesses de classes ou pela própria situação histórica.

Diante disso afirma Habermas:

Já que no nosso contexto ciência deve significar sempre a ciência moderna, uma ciência obrigada a manter a atitude de uma possível disposição técnica: tal como para sua função, assim também o progresso científico-técnico em geral, não existe substituto algum que seria mais humano (HABERMAS, 1968, p. 53).

O que na verdade procuramos pensar neste ponto da reflexão sobre Habermas é seu esforço em resgatar para as capacidades reflexivas e de crítica humanas, possíveis contribuições para uma proposta da racionalidade, elementos que possam fornecer a possibilidade de uma fundamentação que nos auxilie a repensar o papel da crítica em meio a uma época de desconstrução da razão.

A teoria comunicativa indica possibilidades de restauração daquele poder emancipador da racionalidade por meio de procedimentos de interação e entendimento da ciência conforme proposto por Habermas, ou seja, reconstruir uma teoria sociofilosófica que oriente a ação social de forma racional e emancipadora.

Neste sentido, com relação à ciência, Habermas apresentou uma proposta de cunho pluralista entendendo que a ciência nunca será objetiva e final, e está sempre em constante reformulação de suas hipóteses, devendo voltar-se sempre à emancipação humana. O agir comunicativo, com relação à ciência, central na obra de Habermas, portanto, deve estar direcionado pelo agir racional, já que, no capitalismo moderno o poder do tecnicismo científico domina o agir comunicativo não permitindo ao homem a emancipação, da qual atribui às ciências sociais a tarefa de desenvolvê-la.

Evidencia-se, portanto, a tarefa reservada às ciências críticas para a autocompreensão e libertação humana contra a atual relevância alcançada pela racionalidade técnico-científica, representado na forma de um cientificismo na forma de uma ideologia moderna no interior do capitalismo tardio. Tendo apresentado a ciência como a única atividade com sentido a partir do reconhecimento de seu método como caminho mais seguro na direção do verdadeiro conhecimento, o projeto cientificista rebaixou todos os campos de saber como portadores de obstáculos ao mais legítimo saber técnico-científico.

O papel da filosofia enquanto pensamento crítico-reconstrutivo é combater essa ideologia de cunho altamente reducionista da racionalidade humana, atacando as bases das pretensões objetivistas, trazendo à tona a compreensão de que toda a experiência científica pode ser, portanto, construída e reconstruída por sujeitos num processo de

aprendizagem e argumentação, mas que tal processo pode ser solapado se fundamentos morais, que embasam a autocompreensão da espécie, se esvanecerem mediante a tecnização da natureza humana.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início da pesquisa tomamos como ponto de partida o que Habermas denomina “cientificação da técnica” e o que pretendemos foi fazer uma análise da intensa atividade científica e a produção de novas tecnologias com a geração de lucro, tornando-se o meio e o fim do desenvolvimento científico, podendo interferir de tal forma na natureza humana de modo a sua tecnização comprometer irreversivelmente sua autocompreensão normativa como espécie.

Muito embora o lucro seja também o gerador das pesquisas científicas (por exemplo, o investimento em novos medicamentos), o teor social de seus fins ficam em aberto, pois os meios pelos quais podem ocorrer as descobertas científicas se perdem no caminho da pesquisa quando ela mesma não passa de um pedaço de um projeto histórico de domínio técnico-científico da sociedade e, desse modo, os fins a serem atingidos com o acontecimento científico carecem de justificativas na medida em que se perdem no processo no qual a ciência deve percorrer até chegar nas aplicações sociais, ou então eles não se perdem, mas a aplicação, a execução mesma dos resultados científicos podem representar um risco para a própria autocompreensão normativa da espécie, como é o caso da eugenia e da clonagem.

No final, desde a ótica habermasiana, de um ou outro modo, em um ou outro caminho, verifica-se que a finalidade iluminista da ciência não se cumpre. Mas isso não se deve especificamente por ser a ciência parte do sistema e não do mundo da vida, e sim, porque seu eco ressoa em um mundo da vida com massas despolitizadas e cidadãos transformados em consumidores de produtos da tecnologia. Como consumidores esses cidadãos são excluídos da tomada de decisões relativas a temas controversos envolvendo a ciência e a tecnologia.

Com base em *Entre naturalismo e religião*, *Verdade e justificação* e *O futuro da natureza humana* de Jürgen Habermas, refletimos sobre as consequências para a autocompreensão da espécie do avanço tecnológico e de sua aplicação na área da engenharia genética. Para a engenharia genética há uma certa compreensão sobre a mente humana naturalista com a qual Habermas discorda e isso o leva a elaborar críticas relacionadas ao crescimento da dominação da razão instrumental e da técnica nas sociedades contemporâneas. Ao discordar de uma concepção naturalista radical de

mente Habermas propõe um naturalismo não darwinista e não reducionista. Procuramos entender a crítica de Habermas e o debate sobre a naturalização do espírito humano, que apresenta implicações importantes para o debate bioético, objetivo principal da nossa pesquisa. Como as implicações éticas extrapolam o universo das pesquisas científicas e avançam por vários domínios da experiência humana, elas geram sérias preocupações em Habermas, o que o levará a aplicar a teoria da ação comunicativa ao universo da autocompreensão ética da espécie, estendendo sua reflexão ao domínio da religião, da política e da ciência.

Na teoria da ação comunicativa de Habermas, a comunicação é apreendida como um processo social, uma condição imprescindível para o conhecimento, para obtenção do consenso e para a construção social da verdade. Portanto, desde essa perspectiva o consenso que permeia o senso comum, isto é, desproblematizado e baseado na crença, não se coloca. Destarte, também não se trata de um consenso absoluto, cujo acordo de toda a sociedade lhe garante a universalidade. Muito pelo contrário, são “consensos” (plurais), variados, estabelecidos a cada momento por grupos, comunidades e setores da sociedade: “consenso que se põe como essa tarefa infinita, um processo constante da sua realização” (DUTRA, 2005, p. 10).

É essa consideração da razão como razão comunicativa que, direcionada à ciência permite que Habermas, embora bastante influenciado por Adorno e Horkheimer no que tange a seu papel, não seja tão negativista, ou não esgote sua intervenção num diagnóstico conclusivo acerca dela. Afinal, na *Teoria da ação comunicativa*, ele admitirá que ambos, na crítica que teceram à razão instrumental e ao positivismo se impuseram a tarefa de uma crítica à ciência, apontando para uma situação em que ocorre uma deteriorização da razão subjetiva para assim desenvolver, amparado numa razão, um conceito fenomenológico de conhecimento mais ampliado por meio da autorreflexão abrindo caminhos diferenciados e mais abrangentes para a formação de um conceito de racionalidade.

E, neste caminho trilhado por Habermas, ele parece manter a mesma posição já surgida no anos 80, quando admite que o caminho que tomou, concernente à crítica imanente à ciência, sempre foi repleto de pedras mas que, por fim, alcançou o critério que buscava para fundamentar sua leitura crítica do cientificismo, e tal crítica consiste numa autorreflexão que se insere nos fundamentos do mundo da vida, nas ações e no contexto de surgimento da formação da teoria científica e do pensamento com fins

objetivantes. A tecnociência, que agora é representada pela forma de mercado, é que está como algo a ser melhor regulamentada.

Das anotações acima pode-se considerar que torna-se cada vez mais urgente uma articulada reflexão sobre os problemas presentes no cenário teórico-prático contemporâneo capaz de vislumbrar explicações integradoras do mundo. Enfim, os homens, como parece defender Habermas, devem estar unidos num esforço de universalização, primeiro, voltando à noção de humanidade, para depois alcançar suas outras conquistas. E nessa noção de humanidade nuclear a autocompreensão da espécie a qual colocaria o problema da clonagem – muito embora, como visto, a clonagem terapêutica com objetivos de agir no combate a doenças ou na luta contra os processos de rejeição de órgãos transplantados, segundo Habermas, deva ser defendida.

Habermas, como vimos, defende uma eugenia terapêutica ou até mesmo certos tipos de intervenção que possam conduzir o ser humano a melhores condições para um relacionamento social mais saudável, de forma a poder participar plenamente, livremente no gozo de plena saúde.

O que, por fim, gostaríamos de ressaltar aqui, ainda que de maneira inconclusiva, é o esforço por parte de Habermas em não nos deixar reféns de naturalismos cientificistas ou ortodoxias religiosas. Em tempos de diversidade ideológica qualquer concepção científica que resulte na possibilidade de conflitos entre diferentes concepções da vida e visões do mundo deve ser rejeitada, sem que os avanços da ciência sejam rejeitados:

Quando as pretensões alegadas pela ciência entram em conflito com outras alegadas pela fé, o Estado, ideologicamente neutro, não toma de forma alguma decisões políticas em favor de uma das partes. A razão pluralizada dos cidadãos só obedece a uma dinâmica de secularização na medida em que ela exige *como resultado* uma distância uniforme das tradições fortes e dos conteúdos ideológicos. No entanto, ela permanece pronta para aprender, sem abandonar sua autonomia e mantendo-se osmoticamente aberta tanto à ciência quanto à religião. (HABERMAS, 2004b, p. 140).

Ao se tratar de questões relacionadas ao problema da pesquisa genética, ainda que seja com fins terapêuticos, o problema ético daí decorrente não pode ser dispensado ou relegado ao segundo plano.

Uma preocupação constante de Habermas, em meio ao tema da bioética, é o jogo que define a participação dos membros de uma comunidade formada por sujeitos portadores de direitos e deveres, sem que seja o Estado ou o mercado capitalista contemporâneo que imponham tais direitos transferindo a discussão sobre bioética a uma dimensão política, havendo mesmo a necessidade de se corroborar uma politização das tecnologias.

Disso resultaria que a discussão bioética não deve estar restrita a um universo naturalista cientificista em que se fechem as portas do debate a considerações de outras cosmovisões, barrando a fundamental necessidade da pluralidade esperada para um debate profícuo em que segundo Habermas, deve existir igualdade na participação de cada membro de uma sociedade tanto os que se apóiem em visões religiosas quanto os que se fundamentam na visão naturalista cientificista no interior do debate bioético. O paradigma do agir comunicativa só seria viável sob esta pretensão de igualdade de direitos. Ao Estado Habermas reserva o papel de garantidor do direito dessa participação social. Uma sociedade com características pós-seculares deve ter como possível o debate público sobre qualquer tema complexo ou controverso.

## REFERÊNCIAS

### OBRAS DE HABERMAS

HABERMAS, Jürgen. Conceito de dignidade humana e a utopia realista dos direitos humanos (O). In: *Sobre a constituição da Europa*. [Trad. Denilson Werle, Luiz Repa e Rúrion Melo] São Paulo: Editora Unesp, 2012b, p. 7-37.

\_\_\_\_\_. *Conhecimento e interesse*. [Trad. José N. Heck.]. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1982.

\_\_\_\_\_. *Consciência moral e agir comunicativo*. [Trad. Guido Antonio Almeida]:Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989b.

\_\_\_\_\_. *Constelação pós-nacional: ensaios políticos (A)*. [Trad. Márcio Seligmann-Silva]. São Paulo: Littera Mundi, 2001.

\_\_\_\_\_. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. [Trad. Florian Schuller] 3. ed. Aparecida-SP: Ideias & Letras. 2007b.

\_\_\_\_\_. *Discurso filosófico da modernidade (O)*. [Trad. Luiz Repa e Denilson Werle]. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. [Trad. Flávio Beno Siebeneichler]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

\_\_\_\_\_. *Era das transições*. [Trad. Flávio Beno Siebeneichler]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

\_\_\_\_\_. *Ética da discussão e a questão da verdade (A)*. [Trad. Marcelo Brandão Cipolla]. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004c.

\_\_\_\_\_. Filosofia como guardador de lugar e como intérprete (A). In: *Consciência moral e agir comunicativo*. [Trad. Guido Antônio de Almeida]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

\_\_\_\_\_. *Futuro da natureza humana (O)*. [Trad. Karina Jannini] São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004b.

\_\_\_\_\_. *A lógica das ciências sociais*. [Trad. Flávio B. Siebeneichler]. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2009b.

\_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico*. [Trad. Flávio B. Siebeneichler]. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1990.

\_\_\_\_\_. *Perfiles filosófico-políticos*. [Trad. Manuel Jimenez Redondo]. Madrid: Taurus, 1986.

\_\_\_\_\_. [1968] *Técnica e ciência como ideologia*. [Trad. Artur Morão]. Lisboa: Dom Quixote, 1987.

\_\_\_\_\_. [1981] *Teoria do agir comunicativo: sobre a crítica da razão funcionalista*. Trad. Flávio Beno Siebenechler. São Paulo: Martins Fontes, 2012a.

\_\_\_\_\_. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. [Trad. Manuel Jimenez Redondo]. 2. ed., Madrid: Cátedra, 1984.

HABERMAS, Jürgen. *The language game of responsible Agency and the problem of Free Will: How can epistemic dualism be reconciled with ontological monism?* [Trad. Joel Anderson]. In: *Philosophical Explorations: An International Journal for the Philosophy of Mind and Action*. Volume 10, Issue 1, 2007c.

\_\_\_\_\_. *Verdade e justificação: ensaios filosóficos*. [Trad. Milton Camargo Mota]. 2a. ed. São Paulo: Ed. Loyola, 2004a.

## OUTROS AUTORES

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.

BANNWART Júnior, Clodomiro. Modernidade e o novo lugar da filosofia: a idéia de reconstrução em Habermas. In: *Mediações – Revista de Ciências Sociais*. Londrina, v. 10, n.1, p. 185-200, jan.-jun. 2005.

BERTEN, André. Do conceito de aprendizado em Habermas. In: MARTINS, C. A; POKER, J. G. (orgs.). *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2012. (no prelo).

DUTRA, Delamar José Volpato. Seria a eugenia liberal míope? In: *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 4, n. 3, p. 327-337, dez. 2005.

\_\_\_\_\_. *Razão e consenso em Habermas: a teoria discursiva da verdade, da moral, do direito e da biotecnologia*. 2. ed. rev. e ampliada. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2005b.

\_\_\_\_\_. Da revisão do conceito discursivo de verdade em verdade e justificação. *Revista Ethic@*, Florianópolis, v. 2, n. 2, p. 219-231, dez. 2003.

DWORKIN, Ronald. *A virtude soberana: a teoria e a prática da igualdade*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. *Domínio da vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

FELDHAUS, Charles. *Natureza, Liberdade e Justiça: um exame crítico da posição habermasiana acerca da biotécnica*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Santa Catarina – Centro de Filosofia e Ciências humanas, 2009.

GIACÓIA, Oswaldo. *Corpos em fabricação*. In: *Natureza Humana* 5(1): 175-202, jan.-jun., 2003.

\_\_\_\_\_. *Sobre ética e humanismo*. Vale dos rio dos sinos: Instituto Humanitas Umisinos, 2004.

KANT, Immanuel. Resposta à questão: o que é esclarecimento?. In: \_\_\_\_\_. *Textos seletos*. 4. ed. – Petrópolis, RJ : Vozes, 2008.

KLEMME, Heiner. A tecnização do homem: reflexões sobre nossa autocompreensão normativa, In: MARTINS, Clélia Aparecida; POKER, José (orgs.). *Reconhecimento, direito e discursividade em Habermas*. São Paulo: Ed. Unifesp, 2012. (no prelo).

MARTINS, C. A. Falibilismo filosófico em Habermas. In: MARTINS, C. A.; POKER, J. G. (orgs.) *O pensamento de Habermas em questão*. Marília: Oficina Universitária, 2008, p. 167-200.

\_\_\_\_\_. Reconstrução de uma leitura filosófica da religião. In: *Philosophica*. Lisboa, 2010, p. 107-120.

\_\_\_\_\_. *Notas sobre “Conhecimento e interesse” e “Verdade e Justificação”* – manuscrito elaborado para a disciplina “Tópicos especiais em Filosofia contemporânea”, Depto. de Filosofia, Unesp/Marília, 2011.

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

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 2000.

VALLEJO, G; MIRANDA, M. *Genética e derechos humanos: encuentros e desencuentros*. In: PENCHASZADEH, Víctor B. (comp.). Buenos Aires: Paidós, 2012, p. 107-137.