Metafísica, ética e moral
A propósito de um texto de J. Habermas

Jürgen Habermas publicou, em 2001, um livro que tem desencadeado uma discussão assinalável sobre o conceito de «natureza humana» [1]. Trata-se da reflexão de um filósofo moral sobre as possibilidades de conhecimento e de transformação que a nova genética promete para um futuro próximo e que já vai pondo no terreno, em diversos campos, como a experimentação sobre embriões, a procriação medicamente assistida. Corre-se o risco de tocar naquilo que somos «por natureza». Perante isso, o intento do livro é o de «moralizar a natureza humana», prevenindo essa eventualidade.

Antes de explicarmos o que se entende por esta «moralização da natureza humana», observamos com benevolência, e até com espanto, o interesse do pensamento laico por este velho utensílio da teologia moral que é o conceito de «natureza». Advertidos, aliás, pela complexidade da tradição sobre este assunto da natureza normativa, não queremos fazer dele o assunto principal deste texto. O intento é mais modesto. Assinalando o texto de Habermas, queremos pôr em evidência as dificuldades de uma moral formalista para lidar com os avanças da tecnologia. Num segundo momento, tentaremos compreender melhor o lugar da tecnologia na cultura moderna. Finalmente, queremos mostrar como a moral só tem vantagens em se confrontar com uma ética e mesmo com a metafísica,

---

[1] J. HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001. Edição italiana: *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, à cura de Leonardo Ceppa, Torino, [2]2004, pp. 19-98.

superando a sedução do pensamento formal. Este tem sido o caminho assinalado recentemente por alguns pensadores de renome, como W. Pannenberg e P. Ricœur.

1. Moralizar a natureza humana

O que significa «moralizar a natureza humana»? Se há conceito ambíguo na história da moral, esse é precisamente o conceito de «natureza normativa» ou «ordem natural» ou de «lei natural». A actual discussão passa sobre esta questão e prefere fazer um uso original deste antigo horizonte do pensar ético. Segundo Paolo Costa, moralizar a natureza humana não é, para J. Habermas, uma nova tentativa « de torná-la um tabu, de ressacralizá-la, ou seja, de preservá-la da mudança, subtraindo-a à reflexão e à discussão racional» [2]. Um tal programa seria completamente fora de propósito num pensador de filiação iluminista e formalista como é o caso de Habermas. Trata-se de um projecto de defesa da natureza humana interna, num momento em que a transformação técnica pode realmente transtornar o estatuto do «ser humano». O objectivo é o de preservar a espontaneidade e o crescimento auto-finalizado, como características do estatuto do ser humano, subtraindo-o a qualquer possível tentação de o artificializar por meio de uma manipulação voluntária.

Na segunda edição do livro, o próprio autor dá conta da discussão que foi desencadeada na Europa e nos Estados Unidos e de como a sensibilidade é diferente num e no outro lado do Atlântico. «Quero aproveitar o ensejo de uma diferença interessante existente no clima e no substrato das discussões em que participei do lado de cá e no lado de lá do Atlântico. Enquanto que os filósofos alemães, usando um conceito de pessoa normativamente saturado e um conceito de natureza metafisicamente substancioso discutem, com um certo cepticismo, *se é caso* de desenvolver ulteriormente a técnica genética (sobretudo no que diz respeito ao cultivo de órgãos e à medicina reprodutiva), os colegas americanos preocupam-se de preferência sobre *como se pode implementar* um desenvolvimento que, em linha de princípio, não é posto em discussão e que, passando pelas terapias genéticas, parece destinado a desembocar no 'shoping

---

[2] P. Costa, *Che cosa significa «moralizzare la natura umana»? Una nota su 'Il futuro della natura umana' di Jürgen Habermas*, in *Humanitas* 59 (2004) 737-743, 737.

in the genetic supermarkt'. Estas tecnologias produzirão, sem dúvida, interferências tremendas na ligação entre gerações, mas, aos olhos dos colegas americanos – que pensam de modo pragmático – as novas práticas, longe de levantar questões inéditas, limitam-se a radicalizar velhas questões de justiça distributiva» [3].

Desta discussão, quer com os americanos (sobretudo com Ronald Dworkin), quer com os europeus (sobretudo com Robert Spaemann), fica claro que a argumentação de J. Habermas pretende situar-se num horizonte claramente pós-metafísico. Como pode discutir-se o conceito de «natureza» num tal contexto?

No primeiro caso, o autor e os comentadores estão de acordo. De facto, segundo o ponto de vista liberal, o único horizonte para permitir ou proibir a manipulação genética é a autonomia subjectiva do indivíduo, e não qualquer ideia substancialista de natureza normativa, total ou parcialmente, intocável. Perante a objecção de que o indivíduo interessado pode dar o seu livre consentimento às mutações genéticas, que até podem ser reversíveis, Habermas clarifica o seu pensamento. Realmente, o que está em causa como problemático é a planificação que alguém empreende, sem consentimento prévio do beneficiário, da vida ou da identidade de um sujeito. Certamente, o autor está a pensar, com toda a pertinência, numa eventual reprodução clonal ou mesmo na programação pelos progenitores ou pelos técnicos de uma reprodução medicamente assistida, feita à medida dos já viventes. Um indivíduo produzido em tais circunstâncias não está em condições de recusar, ou de tranquilamente regressar ao estado de origem, depois de uma intromissão na sua autonomia e na sua privacidade. «Na comunidade moral, ninguém está sujeito a leis universais, prescindindo do próprio papel de co-autor autónomo delas. Por isso, é impensável uma constrição, no sentido de uma submissão ao arbítrio injustificado de outro» [4]. Esta é a formulação do «argumento da dependência» que Habermas usa para responder a duas perguntas muito pertinentes: como podem os embriões manipulados ser ainda autores autónomos da sua própria história? Os indivíduos intervencionados na sua origem poderão conceber-se como pessoas iguais em dignidade e valor? O juízo mais claro, das práticas de manipulação gené-

---

[3] J. HABERMAS, *Il futuro*, p. 77s. Cf. O. BRINO, *Bioética e «Metafisica». Il dibattito tra Habermas, Siep e Spaemann in mérito a 'Il futuro della natura humana'*, in *Humanitas* 59 (2004) 744-751.

[4] HABERMAS, *Il futuro*, 80 s.

tica, é formulado do seguinte modo: «O argumento da dependência vai buscar a sua força unicamente ao facto de que o 'designer' (genético) empreende, na base das suas preferências subjectivas, uma planificação irreversível da vida e da identidade de uma segunda pessoa, sem sentir-se obrigado a pressupor o seu consentimento (pelo menos de maneira implícita). Isto significa violar o núcleo deontologicamente garantido de uma pessoa futura, a qual ninguém deverá exonerar do direito de um dia tomar posse da sua própria existência, levando a própria vida debaixo de um auto-comando» [5].

2. Moral e ética segundo J. Habermas

Os mais conhecedores do pensamento de Habermas notam com estranheza o recurso a uma ideia de «natureza humana» como ideia significante dentro do seu sistema, conhecido como «ética discursiva». Ele próprio como que se previne, dizendo que a sua argumentação, muito embora use a insólita terminologia, se mantém em contexto «pós-metafísico». O que significa?

Para compreender, é necessário ir um pouco atrás. Para este autor, deve distinguir-se claramente entre moral e ética [6]. A primeira, a moral, é a que tem relevância pública e que vincula a inteligência a vontade na regulamentação das relações humanas. A sua força vem da universalização dialógica das máximas da acção individual, em sentido de uma reinterpretação do imperativo categórico kantiano. A segunda, a ética, refere a auto-realização, em sentido social ou individual, mas vincula somente a consciência individual. A primeira diz respeito ao «justo» e ao obrigatório; a segunda refere o «bem» e as concepções sobre os ideais de vida conseguida que coexistem numa sociedade pluralista. A racionalidade prática move-se apenas no nível da moral, uma vez que a ética não é dotada da possibilidade da universalização.

Esta justificação da existência de uma ética pública tem, para Habermas, um carácter provisório, frágil e sempre incoativo. Não conhece a possibilidade da justificação de um ideal vinculativo, em sentido teleológico, que sirva de parâmetro sobre o qual se possa fundamentar uma recusa da tecnologia aplicada à genética humana. O que pode então querer o seu intento de «moralizar a natureza

---

[5] *Ibid.*, 87.

[6] J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethic*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, [2]1992, 100-118.

humana»? Segundo uma possível interpretação, o que Habermas pretende salvar, perante ameaça das inovações biotecnológicas, é este estatuto de ser humano, como ser integrado numa comunidade de direitos. A biotecnologia, com efeito, pode estar próxima de inaugurar um mundo em que seja impossível viver como sujeitos morais, capazes de uma escolha e de um assentimento racional, ou seja, capazes de humanidade e de tolerância. Dito de outro modo, o que o autor pretende é inserir a biotecnologia dentro de «uma ética do género humano», de forma a acautelar a inaugu-ração de um mundo em que a vida humanizada não seja possível. Perante a objecção de que seria um absurdo a hipótese de não receber, como membros da comunidade de direitos, as crianças nascidas por manipulação médica ou as crianças clonadas, Habermas explica-se quanto ao que entende por comprometimento do estatuto da natureza humana: «Não se trata de uma discriminação que atinge o indivíduo a partir do ambiente externo, mas de uma 'desvalorização de si', induzida reflexivamente, antes de nascer, um comprometimento da sua auto-compreensão moral. O que está em causa é a qualificação subjectiva que é indispensável para poder assumir, na comunidade moral, o estatuto de uma pertença plena» [7].

Mas podemos perguntar: este tipo de argumentação, muito embora pretenda manter-se num horizonte pós-metafísico, introduz como vinculativa uma ideia de estatuto do género humano, uma antropologia, que não é coerente com os seus pressupostos formalistas e com a sua moral discursiva. Ele tenta explicar-se: «O universalismo igualitário continua a ser visto como uma grande conquista da modernidade, e não é contestado por outras morais ou por outras concepções éticas sobre o género humano. Somente as consequências tácitas de práticas silenciosamente aceites e difundidas podem pô-lo em perigo. Não as imagens naturalísticas do mundo, mas o progresso incessante das biotecnologias, é isso o que mina os pressupostos naturais de uma moral que ninguém contesta de maneira explícita. Contra esta erosão – que não provém da teoria mas dos efeitos práticos – poderá ajudar-nos uma inserção estabilizadora da moral no interior de uma auto-compreensão ética do género humano que nos recorde o valor desta moral e dos seus pressupostos. Devemos pensar nisso enquanto é tempo...» [8]. Esta advertência é correctís-

---

[7] HABERMAS, *Il futuro*, 82.
[8] *Ibid.*, 94.

sima, mas para prevenir com sucesso os perigos apontados é necessário dar um passo mais longo.

Entre os que replicaram a Habermas encontramos um nome como o de R. Spaemann [9]. Uma das observações que lhe faz é a que, desde sempre, é feita é feita ao formalismo kantiano e que consiste em mostrar como a deliberada ignorância da referência a uma «vida boa» não chega a responder à questão «porquê ser moral?». Realmente, permanecendo numa estrita renúncia metódica a esta consideração da bondade, não se salva a totalidade do edifício, podendo cair-se, mesmo respeitando o formalismo dos deveres, em actos da mais crassa imoralidade. Spaemann nota como aquilo que Habermas chama «metafísica», e cuja pertinência contesta, não é outra coisa que «tomar a sério o modo como experimentamos a nossa própria vida» [10]. E levando muito mais longe o seu ponto de vista sobre a imprescindibilidade de uma metafísica, escreve: «A relação de fundação de ontologia e ética torna-se inevitavelmente circular. 'O ser não é nenhum predicado real', escreve Kant (...). A afirmação do ser, ou seja, a metafísica, é sempre um acto de liberdade. E se efectivamente, como escreve Habermas no trabalho citado, depois do fim da fé em Deus não pode já ser plausível racionalmente a passagem de uma regra racionalmente reconhecida como justa à decisão pessoal de seguir assumidamente esta regra, então torna-se talvez plausível, de preferência, um renovado reexame dos argumentos em favor da existência de Deus» [11].

Deixemos, para já a questão de Deus, para tentar perceber melhor o que está em causa neste debate de grandes pensadores. No fundo, Spaemann lastima que não se enfrente com coragem a necessidade de uma consideração antropológica, uma ética do género humano, para regular a biotecnologia aplicada ao estatuto do ser humano. Habermas, por sua vez, persiste em resistir a dar aos argumentos ontológicos um valor vinculativo, na medida em que isso equivaleria a um retrocesso nas conquistas culturais da humanidade, na época moderna. Estas conquistas são a convivência democrática, tolerante, numa sociedade pluralista. Acautelando isso, admite apenas fazer recuar os seus argumentos morais, a autonomia e a reciprocidade da discussão, até uma região anterior, uma

---

[9] R. SPAEMANN, *Habermas über Bioethik*, in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002) 105-109.

[10] *Ibid.*, 107.

[11] *Ibid.*, 108 s.

região de pressupostos «naturais», julgados necessários à protecção de uma cultura em que a moral seja efectivamente uma discussão civilizada de ideias, sem trazer ao de cima as convicção privadas sobre a vida feliz e outras definições transcendentais. A solução habermasiana é engenhosa, é justo reconhecê-lo. Mas o argumento do seu opositor supera-o em argúcia.

Com efeito, R. Spaemann lembra no seu texto um facto decisivo para o relançamento deste debate e para a reconsideração da metafísica e da sua necessidade para uma ética da natureza humana na civilização tecnológica. Segundo Kant, quer dizer, segundo o pensamento moderno, assente na subjectividade, a afirmação do «ser» não corresponde já à pressuposição de um reduto ontológico de realidade, mas a afirmação do «ser», a metafísica, é um acto de liberdade. Se assim podemos explicar, o ser e a sua verdade não são uma adequação a qualquer realidade pré-existente, mas são um assentimento livre a uma ordem do mundo que a humanidade elege para si mesma. E neste ponto, a ética, enquanto tomada a sério de uma ordem do mundo, em nome da qual, por exemplo, se fazem leis e se aplicam penas, é inseparável de uma metafísica. Metafísica, neste sentido, é o assentimento da razão a uma ordem defensável do mundo. Desta ordem defensável do mundo faz parte uma visão do género humano, um estatuto antropológico do humano.

3. A estabilidade na natureza humana e as suas implicações

Este debate sobre a possibilidade e a utilidade de um conceito de natureza humana, tal como foi lançado por Habermas, é extremamente sintomático aos olhos de quem conhece a tradição ética do ocidente e as condições da cultura moderna. Mas o pensamento de Habermas não contém pressupostos que possam levar por diante uma reflexão conclusiva. Por isso, parece útil tentar uma busca no terreno, à procura do que realmente está em causa com esta discussão sobre a natureza. Neste sentido, pode ajudar-nos uma obra tão importante como esquecida como é «a condição do homem moderno» de Hannah Arendt [12]. Como se prova no estudo de P. Ricœur que introduz a tradução francesa, este texto é uma continuação do estudo da mesma autora sobre as «origens do totalitarismo», publicado dez anos antes (1951). Se o primeiro era uma meditação dra-

---

[12] H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, 1983.

mática sobre o mal radical que explica o totalitarismo, este segundo estudo era uma procura dos recursos de resistência e de renascença contidos na condição humana. «Na própria medida em que a hipótese central do totalitarismo assenta sobre o 'tudo é possível', uma cidadania sensata e uma acção racional devem assentar sobre a hipótese inversa de uma constituição da natureza humana, justificada ela própria pela sua capacidade de abrir, de preservar, ou de reconstruir um *espaço político*» [13]. Digamos, desde já, que este «espaço político» tem uma evidente conotação ética, mas o que mais nos interessa é a antropologia filosófica que fundamenta o estatuto da natureza humana que está na base de um ordenamento social não totalitário. É uma nova abordagem da necessidade de um recurso à ideia de natureza humana, no actual contexto de revolução tecnológica estendida até às últimas fronteiras da vida (genética). É que, como explica mais adiante Ricœur, referindo o pensamento de H. Arendt sobre as condições em que um universo não-totalitário é possível, essas condições têm que ver justamente com um conceito durável e estável de natureza humana. «Se a hipótese totalitária é a da ausência de estabilidade da natureza humana, a da possibilidade de mudar a natureza humana, o critério mais apropriado à nova pesquisa deve consistir numa avaliação das diferentes actividades humanas do ponto de vista temporal de *durabilidade*» [14]. Esta durabilidade não tem imediatamente um sentido metafísico, mas pode ser aproximada de uma reflexão sobre o carácter trans-histórico das estruturas da vida humana que definem aquilo que Ricœur chama «características perduráveis da condição humana». O texto de H. Arendt pode assim ser lido em chave de antropologia filosófica. Os seus mais profundos eixos discursivos andam à volta da «vida contemplativa» e da «vida activa», do pensamento da eternidade e da imortalidade. A eternidade é o que falta aos mortais, na medida em que a pensam. Por sua vez, a imortalidade é o que tentamos dar a nós mesmos, para suportar a condição mortal. Dentro destas coordenadas, o texto analisa as realidades da cultura moderna. Quais são essas realidades? São o «trabalho», a «obra» e a «acção».

O trabalho é a actividade humana votada à produção de bens de consumo. Estes são por natureza efémeros, de curta duração.

---

[13] P. RICOEUR, *Préface à 'Condition de l'homme moderne'*, in Id., *Lectures 1 Autour du politique*, Paris, 1991, 50.

[14] *Ibid.*, 52.

A obra, por sua vez, é caracterizada pela sua capacidade de durar. É um artefacto da mão humana, mas cria cultura, cria um mundo, uma habitação do homem sobre a terra. Relação do homem com a sua obra chama-se «uso». Hannah Arendt critica fortemente o carácter da vida moderna que substitui o uso por um consumo obcecado e exclusivo. O desaparecimento da distinção entre consumo e uso é, aliás, uma das direcções trágicas que levou a cultura moderna. «O mundo de objectos feitos pela mão do homem, o artifício humano levantado pelo 'homo faber', não se torna para os mortais uma pátria, cuja estabilidade resiste e sobrevive ao movimento incessante das suas vidas e das suas acções, se não na medida em que transcende simultaneamente o puro funcionalismo das coisas produzidas para o consumo e a pura utilidade das coisas produzidas para uso» [15]. É na medida em que se preserva esta distinção que existe uma pátria para o homem nascer e morrer, para lá da repetição surda da natureza e da vida que substitui os indivíduos. Hanan Arendt fala a este propósito de uma vida que tem direito ao nome de «bios», e não simplesmente de «zoê».

O interesse do pensamento da grande Senhora para o nosso objectivo de situar a questão de uma natureza humana torna-se mais patente quando introduzimos o conceito de «acção». Enquanto que o trabalho se caracteriza pela futilidade e a obra pela durabilidade, a acção situa-se no âmbito da fragilidade. Como assim? A acção, sobretudo a acção política é uma conjunção de vontades que dura enquanto os actores a promovem. Essa fragilidade é a forma do «poder», essencial à acção política, que envolve uma pluralidade de actores, os cidadãos (e não os seres humanos enquanto trabalhadores!) e que permanece apenas na medida em que é narrada pela história. Aqui encontramos um tema típico de H. Arendt que identifica tentação contínua de substituir o poder pela violência e pela força, transformando a acção política num totalitarismo. A história é apenas a narrativa das acções humanas e não a contagem das violências que o tempo regista. A história é a única maneira de realizar a imortalidade no tempo. A partir desta ideia, a autora critica a modernidade por um desinteresse trágico pela política e pela tentação de fazer a história como história de violência e não de acção, ou seja, de substituir o «agir» pelo «fazer», este último tendo, como sabemos, um valor subordinado ao primeiro.

---

[15] H. ARENDT, *Condition*, 194.

Em conformidade com as ideias anteriores, encontramos duas afirmações extremamente importantes para o nosso objectivo de situar a importância de uma natureza humana normativa. A primeira consiste em mostrar como a vida moderna que pretende inovar a natureza humana pela técnica é uma insensatez, uma vez que é uma tentativa de situar a história na ordem do «fazer» e não do «agir». Enquanto que as «configurações» podem ser «feitas», as «significações» não podem. Como a verdade, elas manifestam-se ou revelam-se a si mesmas. Ora o estatuto da «humanidade» é um das realidades que não podem ser feitas artesanalmente, mas têm de deixar ser reveladas por uma desocultação progressiva da sua essência. Outra maneira de proceder é um caminho totalitário.

A segunda ideia é uma crítica à cultura moderna segundo a qual a «vita activa» substitui, de maneira trágica a «vita contemplativa». Mesmo que seja difícil entender o pensamento, ela formula a ideia de que a vida contemplativa é «pensamento e não conhecimento» e que ignorar essa dimensão é reduzir a acção política ao social e económico, num esforço delirante para se imortalizar. Ora uma tentativa de reconfigurar a natureza humana pela engenharia genética seria, com toda a razão, uma empresa desta ordem.

A acção humana sensata, conclui Arendt, é irreversível e imprevisível. Para suportar e corrigir a primeira existe somente o perdão. Por sua vez, para responder à imprevisibilidade existe somente a promessa de fidelidade ao pacto livremente estabelecido. Estamos, por isso, no centro de uma ética. Finalmente, para responder à busca da imortalidade, existe somente o anúncio (muito judaico-cristão!) de que «um filho nos foi dado!». O nascer e o crescer espontaneamente são as características da «natureza», no seu sentido mais originário. O encontro com o sentido da natureza está mais numa contemplação do que numa empresa fáustica de a transformar e de a melhorar.

Na era da tecnologia genética, parece que a humanidade está a passar do tempo do «tudo é permitido» ao tempo do «tudo é possível» e da trágica confusão dos dois. Ricœur resume deste modo o intento de H. Arendt: «Se a hipótese totalitária é a da ausência de estabilidade da natureza humana, ou seja, a da possibilidade de mudar a natureza humana, o critério mais apropriado à nova pesquisa deve consistir numa avaliação das diversas actividades humanas do ponto de vista da *durabilidade*» [16]. Esta análise, que foi

---

[16] RICOEUR, *Autour du plitique*, 52.

o que acabámos de fazer, é cheia de consequências para a proposta de uma ética da natureza humana.

No fundo, H. Arendt coloca-nos diante da terrível perspectiva de a cultura moderna, emancipalista e tecnológica, não só reduzir a obra humana a trabalho e a consumo, mas também conceber a tentação de incluir a realidade humana nesse mercado de artefactos. Seria uma maneira delirante de procurar a imortalidade e uma redução da vida contemplativa à vida activa. Nessa disposição arbitrária da natureza humana existe um perigo evidente. A pensadora coloca a origem do totalitarismo na trágica transposição da barreira do «tudo é possível» ao «tudo é permitido». Esse perigo não está acautelado numa cultura como a moderna, secularizada, onde existe um regredir drástico do domínio público, quer dizer, do domínio da acção política, caracterizado pela fragilidade e pela pluralidade. Se o que substitui a acção política é o domínio privado da economia, no que toca à disposição da natureza humana, a humanidade corre perigo.

4. Religação da moral à ética e à metafísica

A obra de J. Habermas sobre a moralização da natureza humana desencadeou um debate sobre a necessidade de um repensamento da metafísica. Tentemos perceber o que está em jogo nesta tomada de consciência da necessidade de uma argumentação metafísica para preservar o estatuto da humanidade.

É sabido como em vários sectores do conhecimento houve uma despedida generalizada da metafísica. Sem nos determos longamente neste processo muito complexo, tentemos perceber do que se trata. As ciências empíricas deixaram para trás o pensamento metafísico em nome da impossibilidade da sua comprovação experimental. As ciências humanas contribuíram também para este processo, mas em nome da diversidade de abordagens do real e da consequente impossibilidade de um ponto de vista absoluto e englobante. A filosofia deixou de falar de metafísica por entender que essa linguagem corresponde a uma fase atrasada da humanidade em que se aceitam conhecimentos vindos de zonas inacessíveis à racionalidade, sobretudo a religião. Na sequência de pensadores como F. Nietzsche, a filosofia e a teologia deixaram de falar de um horizonte metafísico, por uma maré de desconfiança generalizada nas formas de regulação livre do mundo, vistas como mistificadoras e interesseiras. Mas ponhamos a questão de frente: um conhecimento

da realidade, no seu aspecto holístico e englobante não é absolutamente necessário a uma habitação responsável sobre a terra? Alguns pensadores recentes, como D. Henrich e W. Pannenberg [17], afirmam que um regresso às questões fundamentais, a essas questões específicas de uma «filosofia primeira», é absolutamente necessário e possível, sem perda de qualidade racional do pensamento. «Trata-se não somente das implicações do saber de experiência, mas de um saber adquirido por 'contraste', frente à consciência da experiência, obtido na relação fundamental do Eu e do mundo. Somos conjurados a dar esse passo, segundo D. Heinrich, pela 'obscuridade' irredutível das formas de experiência, enquanto nos ficamos somente ao nível de uma consciência natural» [18]. Realmente, diante da ambiguidade das formas de conhecimento e manipulação do real a que assistimos, parece necessário recolocar de novo as questões de fundo, a questão de uma normatividade última da realidade que possa não só garantir a liberdade do homem sobre a terra mas possa guiar também uma condução sensata das realidades do mundo.

Vimos que J. Habermas procura defender a integridade da natureza humana, mantendo-se fiel aos seus pressupostos formalistas, segundo os quais somente o que for universalizável é relevante para um discurso normativo. Só a moral, na terminologia da ética do discurso, é vinculante. A ética, ao contrário, é assunto privado. Por conseguinte, existe um primeiro caminho para defender a natureza humana, que é este centrado nas condições de um discurso processual. Mas este caminho, que semeia pouco, leva a uma colheita magra.

Outros autores como P. Ricœur procedem de outro modo e não recuam diante da dificuldade de justificarem a relevância da ética e mesmo a sua precedência sobre a moral. Do momento ético faz parte a justificação racional de elementos que têm que ver com o significado último da existência humana. Este sentido último propõe-se como horizonte de sustentação da liberdade humana e como norma transcendental de vida moral. Em estudos, doravante clássicos, deste filósofo recentemente desaparecido do número dos vivos, se mostra como o «horizonte da vida boa, com e para os outros, em

---

[17] D. HEINRICH, *Fluchtlinien*, Frankfurt a. M., 1982; W. PANNENBERG, *Métaphysique et idée de Dieu*, Paris, 2003.

[18] PANNENBERG, *Métaphysique*, 10 s.

instituições justas» é uma possibilidade da razão humana e um discurso defensável [19]. Em que sentido?

Ricœur afirma que este ponto de vista ético sobre a «vida boa» se exprime no modo optativo e não no imperativo, como é próprio da moral. Por isso, exprime um desejo originário, espontâneo, sobre a realidade. Trata-se da faculdade de conceber e de criar a realidade no seu estatuto de perfeição. Noutra linguagem, é um cuidado («souci») pelo real, uma inquietação por um mundo autêntico, que se manifesta na consciência moral do ser humano que se abre ao bem. Este cuidado assume a forma da estimativa sobre si mesmo, de solicitude pelo semelhante, dentro de instituições justas. O que é estimável em si próprio é a capacidade de agir responsavelmente e intencionalmente. É o momento reflexivo da praxis. Esta estimativa em relação a si mesmo não se verifica em qualquer solipsismo egoísta, mas numa solicitude ou estima dos outros. A estima de si é válida, na medida em que se prolonga na reciprocidade e no reconhecimento do outro, como de si mesmo. Neste terreno nasce igualmente a ideia de instituição justa, tendo em conta que a justiça nasce da necessidade de regular a proximidade e não de a inventar. Quer dizer que a justiça não nasce do medo e da nocividade do próximo, mas da necessidade de estabelecer uma regra de organização da proximidade e da comunhão.

O ponto de vista da ética é completado pelo ponto de vista da moral. Este acrescenta ao desejo da vida boa o horizonte formal da universalidade e da autonomia. Existe aqui uma preocupação, muito kantiana, de colocar entre parêntesis o desejo, o prazer, a felicidade, enquanto são condições empíricas não universalizáveis. Porém, como nota Ricœur, a segunda formulação do imperativo categórico corresponde a uma versão formal da ideia, muito ética, de solicitude. Acrescenta ao impulso da solicitude a força do respeito.

Há uma observação muito justa de P. Ricœur que nos conduz num sentido interessante. Ele pergunta: o que acrescenta o respeito à solicitude, ou o que acrescenta a moral à ética à moral» [20]. Mas num terreno anterior à evidência histórica da violência, existe algo onde se funda uma ordem do mundo. Esse algo é a evidência da empatia humana, da proximidade entre os seres humanos. Podemos

---

[19] Cf. P. RICOEUR, *Éthique et morale*, in ID., *Lectures 1. Autour du politique*, Paris. 1991; ID., *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990; ID., *De la métaphysique à la morale*, in *Réflection faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, 1995, 83-115.

[20] RICOEUR, *Ethique et morale*, 261.

chamar metafísica a esse dado originário do mundo e fazer dele o primeiro ponto de um discurso ético racional. Ricoeur analisa detidamente os pontos de desencontro entre ética e metafísica de que a filosofia moral se ocupou longamente. Mas encontra igualmente pontos de encontro ou três mediadores entre metafísica e moral: a estima endereçada ao homem capaz, a promessa efectivamente mantida, a convicção íntima inseparável da sua modalidade altruísta, a equidade[21]. Os três elementos revelam a confiança no humano votado ao bem, antes de toda a evidência empírica de irrespeito prático do caminho do bem e de desconfiança teórica perante a possibilidade de uma vinculação racional ao céu estrelado do valor moral.

Os caminhos do passado, sobretudo o caminho teleológico de Aristóteles, testemunham a possibilidade de justificar uma ética centrada na procura e na identificação do bem. O caminho estóico que parte do testemunho do bem presente no espírito humano, como um reflexo da ordem do mundo, leva-nos igualmente nesse sentido. A teologia, por sua vez, recolheu de um e de outro desses caminhos e nunca desesperou de regressar à consciência do ser humano como lugar onde aflora «uma lei que o homem não dá a si mesmo» (GS, 16), na escuta da qual encontra a sua dignidade.

É chegado o momento de concluir. Partimos da necessidade de ir mais adiante de uma via processual, à maneira de J. Habermas, para justificar racionalmente a protecção do estatuto da natureza humana, perante a ameaça a que está sujeita pela biotecnologia. Analisámos a cultura moderna, pela mão de H. Arendt e vimos como o génio tecnológico corre o risco de degenerar e tratar a natureza humana como um bem de consumo, dispondo dele num sentido trágico. Na companhia de P. Ricœur, procuramos reconstruir os laços que ligam a obrigação moral a um «a montante» ético e metafísico que tem toda a legitimidade racional. A metafísica, com efeito, significa uma promessa do homem à bondade que sustenta o mundo. Mesmo que seja necessária uma grande capacidade crítica para não permitir que essa dimensão seja apenas algum fantasma interesseiro das astúcias do coração humano, essa desconfiança metódica não pode sobrepor-se ao impulso mais originário do ser humano de se comprometer com o Absoluto. Nesse compromisso, o

---

[21] RICOEUR, *De la Métaphysique*, 115.

ser humano encontra a expansão do desejo do seu coração, que não repousa a não ser reclinado sobre o bem de todos os bens.

No que toca ao estatuto da natureza humana ameaçada pelo conhecimento e pela transformação, o percurso que fizemos tem duas consequências mais importantes. A primeira é a de contribuir com um elemento que não estava contemplado no método processual de J. Habermas para salvar o estatuto do ser humano. Justificando a confiança depositada livremente na constituição do ser humano, temos mais possibilidades de evitar que a transformação e massificação arbitrária possam ser o destino do ser humano no futuro. A segunda é a criar um contexto de empatia entre os seres humanos que possa ser suficiente para justificar intervenções sobre seres humanos em gestação, em seu próprio benefício, confiando em que o consentimento, que não podem dar por si mesmos, pode ser suportado pela comunidade moral da sociedade que os espera benevolentemente, após o nascimento. Reparemos que um contexto principialista e formalista, como o que vigora na bioética americana, não tem solução para justificar intervenções em seres humanos que não estejam em condições de emitir um consentimento formal, como é o caso de um ser humano em gestação, que necessita de uma «cirurgia» genética do correcção de uma deficiência. O esforço que fazem as morais formalistas em favor da tolerância, nas nossas sociedades pluralistas, é muito de apreciar. Mas trata-se de uma linda casa, com um alicerce deficiente. Por sua vez, as éticas que não recuam perante a dimensão metafísica podem ser de qualidade estética inferior. Mas o seu alicerce desempenha melhor a função de consolar o coração de quem procura o sentido último do viver voltado para o bem.

JORGE TEIXEIRA DA CUNHA