

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS
Programa de Pós-Graduação em Filosofia – PPG-Fil

Noêmia de Sousa Chaves

Da antropologia pragmática à antropologia bioética: o princípio da *prudência-ponte* dirimindo o reducionismo em bioética pertinente à vida humana no nível molecular

Porto Alegre – RS
2011

Noêmia de Sousa Chaves

Da antropologia pragmática à antropologia bioética: o princípio da *prudência-ponte* dirimindo o reducionismo em bioética pertinente à vida humana no nível molecular

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutorado em Filosofia pelo Departamento de Pós-Graduação e Pesquisa em Filosofia – PPG-Fil, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS

Orientador: Prof. Dr. Agemir Bavaresco

**Porto Alegre – RS
2011**

Noêmia de Sousa Chaves

Da antropologia pragmática à antropologia bioética: o princípio da *prudência-ponte* dirimindo o reducionismo em bioética pertinente à vida humana no nível molecular

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutorado em Filosofia pelo Departamento de Pós-Graduação e Pesquisa em Filosofia – PPG-Fil, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS

Aprovada em: 09 de dezembro de 2011

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Agemir Bavaresco - PUCRS (Orientador)

Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol – UFSC

Prof. Dr. José Roque Junges – UNISINOS

Prof.^a Dr.^a Jussara Loch – IB/PUCRS

Prof. Dr. Thadeu Weber - PUCRS

**Porto Alegre – RS
2011**

DEDICATÓRIA

Para meu filho Otavio (amado desde a concepção)
E para Leno Danner (companheiro de fatos, ideias e ideais)

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Dr. Agemir Bavaresco pela constante orientação

Ao Professor Dr. Ernildo Stein pelo sutil incentivo

Ao Paulo Motta e à Andréa Simioni (secretários do PPG-Fil) pela acolhida

Aos funcionários da Biblioteca, representados na pessoa de Jane, entre os vários que nos auxiliaram nas diversas buscas

Ao Programa de Pós-Graduação da Pontifca Universidade Católica do Rio Grande do Sul – Lugar que propiciou a construção de mais uma *ponte* para uma nova vida.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES – Órgão que tornou esta pesquisa possível.

RESUMO

Essa tese tem como objetivo demonstrar que existe um reducionismo em bioética e que este se manifesta a partir de três formas: a) topológico; b) proximidade; e c) laicização da vida. Tais formas de reducionismos impedem a definição de um *status* moral e também de um trato prudencial com os materiais genéticos e os embriões humanos. Com isso, constata-se o acelerado avanço biotecnológico e a sua intrínseca relação com o mundo da política, da economia e da ciência, que tem gerado uma nova forma de atividade comercial, a saber, da vida humana no nível molecular. Tal situação suscita novos questionamentos. Entre eles, pode-se destacar o seguinte: os materiais genéticos humanos possuem valor ou preço? Tendo em vista a solução dessa questão, considera-se que o resgate do imperativo hipotético da prudência, de matriz kantiana, pode se constituir no fundamento de uma antropologia bioética e, a partir disso, balizar as relações – assimétricas – entre os pesquisadores, de um lado, e os materiais genéticos e os embriões humanos, de outro lado. Para tal, o princípio da prudência deve ser compreendido como *prudência-ponte* e ter, nesse sentido, realçado o seu caráter reflexivo e preditivo. Para realizar-se o trabalho, apresentaremos, no primeiro momento, os significados da prudência na arquitetura kantiana, pontuando a aproximação das questões de bioética com o cosmopolitismo. Nosso objeto tratará da definição do lugar e do papel da prudência no sistema kantiano, demonstrando a sua característica de imperativo hipotético fraco, localizado entre a destreza e a moral, e, por isso, constituindo-se no princípio da *prudência-ponte*. Feito isso, recorreremos a esse princípio para evidenciar e dirimir o reducionismo em bioética. Nesse segundo momento, teceremos um debate com autores da bioética, apontando para a fragilidade da fundamentação de seus argumentos erigidos a partir das obras morais de Kant, quer seja a favor da manipulação embrionária, quer seja contra tal procedimento. E, por fim, a *prudência-ponte* será justificada como a condição necessária para se fundamentar uma antropologia bioética, que tem na vida humana molecular o seu objeto adstrito, e não meramente eletivo.

Palavras-chave: Antropologia. Bioética. Kant. Prudência-Ponte. Reduccionismos. Vida Humana Molecular.

ABSTRACT

This thesis aims to demonstrate that there is a reductionism in bioethics and this comes out as one of three ways: a) topological; b) proximity; and c) life secularization. These three forms of reductionism hinder a definition of a moral status and also a prudential deal of the genetic materials and human embryos. Thus, there is a quickly advance of biotechnology and its intrinsic relationship to the world of politics, economy and science which has generated a new form of commercial activity, namely, the human life at the molecular level. This raises new questions. Among them, one can highlight the following: does the human genetic material have a prize or value? Aiming at the solution of this question, one considers the rescue of the hypothetical imperative of prudence, of Kantian matrix, can constitute the foundation of bioethics anthropology, and, from this point, could equalize the relationship – asymmetric – between researches, at one side, and genetic materials and human embryos, on the other side. To this end, the prudence principle should be understood as *prudence-bridge* and have, accordingly, emphasized its reflexive and predictive character. At first, we will present the meaning of prudence in Kantian architectonic, pointing the proximity between bioethics issues and cosmopolitanism. Our object will address the definition of the place and role of prudence in Kantian system, showing its characteristic weak hypothetical imperative located between dexterity (skill) and moral, and therefore, consisting on the *prudence-bridge* principle. After that, we will use this principle in order to evidence and settle the reductionism in bioethics. At this second moment, we will weave a debate among authors of bioethics, pointing to the fragile foundation of their arguments reared from Kant's moral works, whether in favor of embryo manipulation or against it. Finally, *prudence-bridge* will be justified as the necessary condition to support an bioethics anthropology, which has molecular human live attached to its object and not merely elective.

Keywords: Anthropology. Bioethics. Kant. Prudence-bridge. Reductionism. Molecular human life.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 PRUDÊNCIA: ESTABELECENDO A DEFINIÇÃO KANTIANA.....	13
1.1 Significado e relevância da prudência no pensamento moral de Kant.....	14
1.1.1 Imperativo categórico versus imperativo hipotético.....	15
1.1.2 Princípios práticos materiais versus princípios práticos formais.....	20
1.2 O percurso da prudência no pensamento moral de Kant.....	24
1.2.1 Prudência em sentido estreito: felicidade e fins pessoais.....	24
1.2.2 Prudência em sentido largo: cosmopolitismo.....	32
1.3 Prudência: um princípio assertórico e pragmático.....	41
1.3.1 Prudência e pragmatismo.....	44
1.3.2 Prudência e progresso.....	50
1.3.3 Prudência e virtude.....	53
2 PRUDÊNCIA-PONTE: APONTANDO AS FORMAS DE REDUACIONISMOS EM BIOÉTICA.....	58
2.1 Questões sobre a ideia de dignidade: apontando o reducionismo topológico.....	59
2.1.1 Manninen e a inconsistência de um argumento em prol da manipulação embrionária: exemplo de reducionismo forte I.....	61
2.1.2 O conceito de ascrição e de pessoa potencial: exemplo de reducionismo fraco.....	66
2.2 Questões sobre a ideia de reino dos fins versus mundo social: apontando o reducionismo de proximidade.....	74
2.2.1 Definido o reino dos fins e o mundo social: uma justificação (de ausência) teórica.....	79
2.2.2 Questões sobre o mundo da Prudência: uma análise a partir do § 28 da Metafísica dos Costumes.....	82
2.2.3 A relação do embrião com o conceito de propriedade: exemplo de reducionismo forte II.....	85
2.3 Questões sobre biopolítica: apontando o reducionismo do processo de laicização da vida.....	92
2.3.1 Esclarecimento acerca dos termos secular e laico.....	94
2.3.2 Escopo da biopolítica.....	102
3 PRUDÊNCIA-PONTE: CONDIÇÃO NECESSÁRIA À ANTROPOLOGIA BIOÉTICA.....	109
3.1 Justificação do caráter necessário da prudência-ponte à antropologia bioética.....	110
3.2 Objeto e escopo da antropologia bioética.....	112
3.3 Prudência: velho princípio para os novos fatos morais postos pela biotecnologia.....	118
3.4 Educação prudencial e antropologia bioética.....	124
CONCLUSÃO.....	127
REFERÊNCIAS.....	131

INTRODUÇÃO

Desde o início de seu desenvolvimento crítico, Kant aponta três formas de a razão atuar, a saber, a) técnica; b) pragmática e c) moral. Nesta pesquisa, deteremo-nos especificamente no modo pragmático em sua relação com o princípio de prudência por entender que a compreensão da vida humana no nível molecular, seja no âmbito do agente pesquisador, seja no âmbito dos materiais genéticos humanos submetidos à pesquisa, requer, factualmente, uma metodologia aliada ao princípio da prudência. Nesse aspecto, o princípio da prudência encontra-se alinhado às habilidades humanas no estrito sentido kantiano¹, voltado à formação do indivíduo e do cidadão, relacionado às habilidades que os indivíduos humanos possuem de usarem uns aos outros na consecução dos seus fins.

O princípio da prudência, no sistema moral kantiano, encontra-se localizado entre a destreza e a moral. Em face de tal localização e do papel desenvolvido no sistema moral kantiano, denominaremos o princípio de *prudência como o princípio ponte* para questões de antropologia bioética, uma vez que, embora ele seja um princípio hipotético, exige muito mais da reflexão e contém mais obrigação que o hábito (a destreza). Assim considerado, ele retira o homem do seu mero estado natural e aproxima-o da moral, na medida em que o homem, por meio do aperfeiçoamento de suas capacidades, tende a tornar-se um ser cada vez melhor. Devemos observar, desde logo, que o resultado desse melhoramento nunca é percebido no indivíduo, mas somente na espécie humana como um todo e, portanto, o princípio da prudência-ponte aplica-se, perfeitamente, às questões de bioética, na medida em que esta tem como preocupação central a vida humana nos seus limites, ou seja, a bioética preocupa-se, largamente, com o início e o fim da vida e, desse modo, não podemos negar que esta é uma preocupação não do indivíduo, mas de toda a espécie humana, justificando-se já, aqui, o alinhamento entre o princípio da *prudência-ponte* e as questões de antropologia bioética.

Podemos afirmar, em face disso, que o princípio da prudência é um princípio largo, enquanto que o princípio da autonomia é um princípio estreito. O último exige uma ligação sistemática entre os seres racionais; enquanto o primeiro tem por exigência a ligação sistemática entre toda a espécie humana e, ao se reportar à espécie, o princípio da prudência não leva em conta o nível de racionalidade dos seus membros, preocupando-se apenas em garantir os

¹ Cf. KANT, I. [A] prudência, consiste na arte de aplicar aos homens a nossa habilidade, ou seja, de nos servir dos demais para os nossos objetivos. (**Sobre a Pedagogia**. Trad. Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Unimep, 1996. p. 91). Neste contexto, o princípio da prudência aparece apartado da ética e relacionado às habilidades humanas para a realização de fins pessoais, diferentemente do contexto da ética do bem de cunho aristotélico, no qual a prudência é a virtude por excelência do intelecto prático. (Cf. ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mario Gama Cury. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. 1141a, 1140b, 1141b).

meios a fim de que todos os membros da espécie humana possam, um dia, gozar de um mundo moral.

A partir do princípio da *prudência-ponte*, pretendemos apontar e, em seguida, dissolver o reducionismo existente em bioética ocasionado por três grandes problemas: o primeiro, o qual denominaremos de reducionismo topológico, deve-se ao fato de se tentar atribuir dignidade ao embrião humano, partindo-se da fórmula da dignidade estabelecida por Kant na *Fundamentação* e na *Crítica da Razão Prática*, obras em que o conceito de pessoa toma o seu formato metafísico e traduz-se na identificação da *pessoa como fim em si mesma*. Nessas obras, o princípio da autonomia é identificado como o único princípio moral e tem, por conseguinte, uma relevância maior em face dos outros princípios; o segundo problema nomearemos reducionismo de proximidade, o qual procura tratar o embrião humano a partir do princípio de beneficência de origem cristã, cujo aporte é a máxima *ama ao próximo como a ti mesmo*; e, por fim, apontaremos o reducionismo de laicização da vida, o qual torna a geração da vida humana, em suas novas modulações, um tema de ordem política e não mais de ordem religiosa.

Afirmamos, em razão disso, que nem o princípio de autonomia, nem o princípio de beneficência, nem a justificativa do progresso biotecnológico constituem-se como critérios válidos para atribuir-se dignidade ou qualquer estatuto que se pretenda ao embrião humano: o primeiro, por um lado, encontra a sua limitação no fato de que o conceito de pessoa estabelecido por Kant, nas obras citadas, é um conceito restritivo, visto que se endereça apenas aos seres racionais, detentores de razão e vontade. Por outro lado, o segundo (beneficência) encontra o seu limite por se endereçar ao próximo e, nesse contexto, o próximo é alguém que vemos e reconhecemos como participante de uma comunidade constituída politicamente com o qual temos deveres; o terceiro, por fim, torna a existência das *potencialidades amorfas de possibilidades* um manancial de valor meramente científico, o qual conta com o respaldo político e econômico, cujo fim é politizar a vida no nível molecular atribuindo-lhe valor científico e mercadológico ao invés de valor ético/moral, ou, pelo menos, o trato prudencial.

Advertimos que, no escopo de *potencialidades amorfas de possibilidades*, incluímos materiais genéticos, embriões e fetos humanos. Nossa pesquisa ocupar-se-á, essencialmente, das potencialidades abrigadas em laboratórios, por exemplos, embriões humanos *in vitro*, cujo destino depende da vontade dos pais e dos pesquisadores. Podemos facilmente perceber que o embrião humano *in vitro* não é contemplado nem pelo princípio de autonomia nem pelo princípio de beneficência, haja vista que, no primeiro caso, o embrião não possui razão nem vontade e, no segundo, ele ainda não é um ser próximo, assim como, no que tange à laicização da

vida, o embrião não é um cidadão político, nem mesmo no sentido biológico. Com relação ao segundo contexto, alguém pode objetar que o embrião encontra-se próximo dos pais, os quais velam por sua segurança e bem estar, tal situação não se confirma no caso dos embriões congelados em laboratórios, os quais aguardam a definição de seu destino por parte dos pais, dos cientistas ou mesmo do tempo. Em face desse quadro, se tomarmos a afirmação kantiana de que o ser humano é diferente das coisas porque possui dignidade e as coisas têm preço, como qualificaremos os materiais genéticos e o embrião humano, como coisas humanas que possuem preço ou como coisas humanas que, por serem humanas, já possuem, necessariamente, dignidade? Desconsiderar essas modulações acarreta sérias consequências para toda forma de vida humana e exige que se estabeleça uma antropologia bioética e, assim, rompam-se com deontologias codificadas que meramente engessam a ação dos pesquisadores e reforçam o hábito ao invés da reflexão.

As novas formas de geração da vida humana dão emergência a *novos problemas morais* e, do mesmo modo, faz-se necessário reavaliarmos os *princípios tradicionais*, bem como nos perguntarmos se eles são justificáveis na abordagem desses novos problemas. Para nós, a insistência nos princípios tradicionais de autonomia e beneficência reforça o reducionismo em bioética e a permanência da ausência do estatuto moral da vida no nível molecular. Então, como romper com esse reducionismo em bioética?

Para tratar desses novos problemas morais, defenderemos, como o fez Bárbara Herman, que não precisamos criar uma nova moral. Do mesmo modo, não estamos preocupados em resgatar ou mesmo realizar uma nova bioética principialista. Nossa preocupação consiste em estabelecer uma antropologia bioética, cujo pilar central é o princípio da *prudência-ponte* e aqui reside o ponto crucial desta tese: investigar qual a possibilidade de se fundamentar uma antropologia bioética a partir do princípio da prudência entendido como pragmatismo kantiano, entretanto, alargando o seu sentido, uma vez que a antropologia bioética não versará sobre o homem apenas inserido em seu contexto social, nem realizará um estudo da natureza humana (como fez Kant com seu pragmatismo). Buscaremos, por meio da antropologia bioética, apontar um princípio capaz de balizar o trato e indicar um estatuto aos materiais genéticos e ao embrião humano levando em conta, expressamente, a sua forma presente de potencialidades amorfas de possibilidades e não somente aquilo que eles podem vir a ser no futuro. Essa antropologia pretende romper com a visão laicizada da vida humana a partir da qual tais entidades possuem valor científico e mercadológico e encontram-se, por isso, abertas à instrumentalização. Nesse sentido, a antropologia bioética utiliza-se do princípio da prudência-

ponte porque este princípio contém caráter reflexivo e preditivo, pautado na razão prática, o que o torna, em nossa perspectiva, um imperativo hipotético fraco.

Do mesmo modo que não realizaremos um estudo da natureza humana, também não nos deteremos, nessa pesquisa, em discutir os problemas que envolvem o neologismo bioética, nossa pretensão é discutir uma questão crucial para a espécie humana a qual pode ser submetida no escopo interdisciplinar desse neologismo. A saber, faremos luz a problemas concernentes à vida no nível molecular e às implicações morais e antropológicas geradas a partir da apropriação indevida do maquinário filosófico, em especial, o da moral kantiana, em um âmbito do conhecimento humano voltado para os temas limítrofes da vida humana. Tal apropriação redundante e/ou ofusca os reais problemas da espécie humana sob a nuvem de conceitos fictícios como o de pessoa humana, nuvem essa que ameaça não somente os entes racionais (pessoas), mas a espécie humana como um todo. Em face disso, nossa contribuição direta, com essa tese, se volta para o campo da bioética.

Nosso foco, com essa pesquisa, encontra-se fixado no âmbito da vida molecular e, em especial, no embrião humano, pois consideramos que, ao dirimirmos as três formas de reducionismo em bioética, necessariamente estaremos estabelecendo não propriamente um lugar para discutirmos o presente ou a permanência do embrião humano, a legalidade já estabeleceu tal *locus*, desde Kant até a LEI 11.105², mas proporemos uma antropologia adequada ao real estatuto do embrião e de materiais genéticos humanos, na medida em que a inquirição bioética, antes de nos forçar a colocá-los no terreno da moral, deve favorecer a inquirição por parte dos *racionais* competentes, a fim de definir se as *pessoas* compreendem tais entidades pelo critério da dignidade (valor) ou do preço. Considera-se, em nosso estudo, o forte apelo ao valor de mercado dos materiais genéticos humanos já de muito tempo identificado pela biopolítica.

Mas em que este novo caminho, aqui apresentado, diferencia-se, por exemplo, dos princípios elencados por Tom L. Beauchamp e James F. Childress? Nos pais da bioética principialista³, não se encontra uma antropologia; ali, tem-se uma obra inspirada em um documento de ética codificada (*Belmont Report*), cuja pretensão é estabelecer uma norma na qual a ação dos pesquisadores e dos participantes da pesquisa, bem como a ação dos médicos e pacientes, encontre-se engessada no escopo daqueles princípios redundando às ações, muitas ve-

² Cf. LEI 11.105, Artigo 3º Inciso XI. Em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/lei/L11105.htm. Acessado em 11/08/11.

³ Cf. BEAUCHAMP, T. L.; CHILDRESS, J. F. **Princípios de Ética Biomédica**. Trad. Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2002.

zes, em uma casuística. Nesse contexto, tem-se o reforço do hábito e, ademais, tal procedimento mantém a vida no nível molecular, ainda sem um estatuto.

A fim de demonstrar a relevância do princípio pragmático (hipotético) da *prudência-ponte* e justificá-lo como o princípio capaz de dirimir o reducionismo em bioética, pretendemos realizar três passos: no primeiro, estabeleceremos o princípio da prudência como *princípio ponte*, por entendermos que assim como a prudência kantiana, em gênese, se antecipou à moral e manifestou-se como a condição necessária – embora não suficiente – desta, do mesmo modo, a prudência-ponte, em face dos problemas postos pela biotecnologia, constitui-se em uma ponte necessária para o estabelecimento de uma antropologia bioética e o consequente estabelecimento do estatuto do embrião humano e dos materiais genéticos humanos.

Enquanto, por um lado, no primeiro momento, estabelecer-se-á o papel do princípio da prudência no sistema moral kantiano e a sua relação específica com o estudo da natureza humana (antropologia) e não com a moral, por outro lado, no segundo momento, a prudência-ponte desvendará as três formas de reducionismo que citamos anteriormente. Nesse momento também serão considerados dois pontos importantes para o contorno dessa tese: a) o fenômeno de laicização da vida humana e b) a substituição da visão de mundo (aparentemente) bipolar, na qual se estabelecia o domínio confessional de um lado e a ciência de outro, fazendo-o por aquela visão que denominaremos *interpenetração de mundos*, ou seja, a ligação intrínseca do mundo da ciência com os mundos da política e da economia. Veremos, então, como o princípio da prudência-ponte pode auxiliar na solução desses novos dilemas morais e das novas formas de concepção da vida humana e do mundo.

O terceiro passo será demonstrar a prudência-ponte funcionando como a passagem da antropologia pragmática para a antropologia bioética, a fim de justificar a relevância e a condição necessária desse princípio à antropologia bioética, uma vez que esta antropologia tem, na vida molecular, o seu tema adstrito e não eletivo. Em decorrência disso, o tratamento dado à vida no nível molecular não pode encontrar-se engessado na atribuição de valor de mercado ou matéria-prima desta, pois isso redundaria em tratar os materiais genéticos e o embrião humano *meramente como meio*, mas deve se ter claro que, nesse nível da vida, também não podemos fazer referência a uma forma de vida como *fim em si mesma*. E é por conta da singularidade de tal problema moral que se faz pertinente a introdução de uma antropologia bioética circunstanciada pelo princípio da prudência-ponte.

1 PRUDÊNCIA: ESTABELECENDO A DEFINIÇÃO KANTIANA

[P]ragmáticas chamam-se as *sanções* que emanam propriamente não do direito dos Estados, como leis necessárias, senão da *providência* do bem-estar geral.

(Immanuel Kant)

Nosso objetivo nesse capítulo é enfatizar o caráter central do princípio da prudência no sistema kantiano tanto no que tange a sua localização no sistema, quanto ao papel que esse princípio desenvolve na sua relação com o caráter político/moral sem, contudo, mesclar-se com a moral, como ocorre no contexto aristotélico da *Ética a Nicômacos*. Identificamos a prudência como princípio *ponte* pelo fato de ser através dela que o ser humano passa a agir pautado na razão, submetendo-lhe a sua animalidade e, ao mesmo tempo, aperfeiçoa os seus talentos a fim de tornar-se um ser cada vez mais próximo da moral. A fim de justificar a identificação do imperativo da *prudência como ponte*, realizaremos, aqui, o percurso desse princípio no sistema kantiano a partir da *Antropologia Pragmática* dando ênfase ao espraio e aos assentos diferenciados atribuídos por Kant ao imperativo da prudência em obras tais como a *Fundamentação*, *Crítica da Razão Prática* e a *Crítica da Faculdade do Juízo*. Com isso, propomo-nos a demonstrar como esses acentos diferenciados articulam-se dentro do sistema kantiano tanto no sentido estreito, a busca da felicidade e dos fins pessoais; quanto em sentido largo ou cosmopolita, as ações pertinentes à espécie humana como um todo. Entretanto, faz-se necessário aplinar o terreno sobre o qual trabalharemos e devemos, antes mesmo de demonstrarmos o percurso da prudência no sistema kantiano, perguntarmo-nos: qual o sentido que este princípio, largamente abordado pela tradição ocidental, recebe de Kant? A partir dessa resposta, evidenciaremos o lugar ocupado pela prudência no sistema kantiano e a sua posterior relevância para apontar o reducionismo em bioética e balizar o trato dos problemas morais colocados pelas novas formas de geração da vida humana e do uso dos materiais genéticos humanos para diversos fins terapêuticos e de pesquisa.

1.1 Significado e relevância da prudência no pensamento moral de Kant

O princípio da prudência toma lugar no pensamento Ocidental, desde Aristóteles, como uma excelência intelectual dependente da instrução⁴. Nesse contexto, a prudência faz parte tanto do terreno da excelência intelectual⁵, das virtudes dianoéticas, quanto se relaciona, diretamente, com as virtudes morais. Na visada aristotélica, embora a prudência tome lugar na moral, ela é, ao mesmo tempo, o resultado da instrução, do aprimoramento e do exercício, cuja finalidade é tornar-se um hábito no modo de vida adotado por cada homem. A prudência, assim como a moral e as outras *artes*, efetivam-se na ação humana após tornarem-se um *hábito*.

[T]oda excelência moral é produzida e destruída pelas mesmas causas e pelos mesmos meios, tal como acontece com toda arte, pois é tocando a cítara que se formam tanto os bons quanto os maus citaristas, e uma afirmação análoga se aplica aos construtores e a todos os profissionais; os homens são bons ou maus construtores por construírem bem ou mal. Com efeito, se não fosse assim não haveria necessidade de professores, pois todos os homens teriam nascido bem ou mal dotados para suas profissões. Logo, acontece o mesmo com as várias formas de excelência moral; na prática de atos em que temos de engajar-nos dentro de nossas relações com outras pessoas, tornamo-nos justos ou injustos; na prática de atos em situações perigosas, e adquirindo o hábito de sentir receio ou confiança tornamo-nos corajosos ou covardes. (...). Não será pequena a diferença, então, se formamos os hábitos de uma maneira ou de outra desde nossa infância; ao contrário, ela será muito grande, ou melhor, ela será decisiva.⁶

Mas, e para Kant, qual o sentido que esse princípio tão antigo recebe em sua arquitetura moral? Qual o papel que a prudência desenvolve nesse contexto? E qual relação o princípio da prudência pode ter com a moral? A fim de dar solução a esses questionamentos, faz-se necessário estabelecermos, de pronto, que o princípio da prudência, em Kant, encontra-se diametralmente oposto ao princípio da moralidade, na medida em que a prudência é pertinente às ações condicionadas e a moral, às ações incondicionadas. Sendo assim, sem a prudência seria impossível vislumbrar-se o dualismo moral kantiano manifesto entre a busca pela felicidade pessoal e a busca pela moralidade.

Desse modo, embora a prudência não possa fundamentar a moral, ela não se encontra “às margem da definição de moralidade”⁷, como poderia pensar Aubenque; ao contrário, ela

⁴ Cf. ARISTÓTELES. Como já mencionamos, há duas espécies de excelência: a intelectual e a moral. Em grande parte, a excelência intelectual deve tanto o seu nascimento quanto o seu crescimento à instrução (por isso, ela requer experiência e tempo); já, quanto à excelência moral, ela é o produto do hábito, razão pela qual o seu nome é derivado, com uma ligeira variação, da palavra hábito. (*Ética a Nicômacos*. 1103b, 1).

⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*. [1103a].

⁶ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. [1103b]. p. 36.

⁷ Cf. AUBENQUE, P. Dès lors, on peut penser qu’à travers la doctrine des impératifs hypothétiques Kant situe en fait la spéculation éthique de l’Occident dans son propre « System der Sittlichkeit », ou plus exactement la

relaciona-se e tem como pressuposto a *razão prática*. Segundo H. J. Paton, a razão é razão prática porque “ela de fato influencia as ações humanas; ela está presente nas máximas materiais da habilidade e do amor de si pelas quais as ações humanas são frequentemente determinadas.”⁸

Devemos observar ainda que, enquanto para Aristóteles a prudência no sentido de *phronésis*⁹ da *Ética a Nicômacos* representava a perfeição, o *meio-termo* nas ações humanas, sendo, assim, uma qualidade por excelência do cidadão; para Kant, não obstante, a prudência encontra-se localizada entre a destreza e a moral, essa centralidade nada tem em comum com o meio-termo aristotélico. Conforme Kant

A moderação nos afetos e paixões, o autodomínio e a sóbria deliberação não somente são coisas boas sob muitos aspectos, mas parecem até mesmo constituir uma parte do valor *intrínseco* da pessoa; só que, por mais incondicionalmente louvados que tenham sido pelos antigos, falta muito ainda para declará-los sem restrição como bons.¹⁰

1.1.1 Imperativo categórico versus imperativo hipotético

Postas as considerações precedentes, devemos observar, agora, que a prudência é um imperativo hipotético, pragmático e relaciona-se, à luz do *Teorema II*¹¹, aos princípios práticos materiais, os quais se encontram ligados ao amor de si e à felicidade própria. Desse modo, a prudência é um princípio da ação, especificamente, ligado aos meios e acha-se preñado de sentimentos patológicos, enquanto o imperativo categórico associa-se diretamente com a lei moral e constitui-se como um princípio prático produzido pela razão, afinal a razão sozinha produz seus objetos independentemente das condições limitantes da natureza. Dessa forma, “a

localise dans les marges de sa propre définition de la moralité, margens où elle doit être d’autant plus fermement maintenue que le lecteur pourrait être tenté de la concilier sur tel ou tel point avec la philosophie pratique. (**La prudence chez Kant**. Revue de Métaphysique et de Morale. Ano 80, n.2, abril-junho de 1975. p. 158).

⁸ Cf. PATON, H. J. Our contention has been that reason is practical since – even apart from morality – it does in fact influence human action; it is present in the material maxims of skill and self-love by which human action is very often determined. (**The Categorical Imperative: A Study in Kant’s Moral Philosophy**. Chicago: University of Chicago, 1948. cap. IX, § 1, p. 89).

⁹Cf. AUBENQUE, P. [I] rest que la *phronésis* désigne dans ces textes d’Aristote un type de savoir conforme à l’idéal platonicien de la science et que rien ne différencie de ce qu’Aristote décrit longuement, au début de la *Métaphysique*, sous un autre nom, celui de *sophia*: la preuve en est que, pour caractériser celle-ci et montrer qu’elle est la science première, architectonique, celle qui n’est pas en vue d’autre chose, mais et à elle-même sa propre fin, il n’hésite pas à la qualifier de *phronésis*.

Or, dans *L’Éthique à Nicomaque*, Le même mot *phronésis* désigne une tout autre réalité. Il ne s’agit plus d’une science mais d’une vertu. Cette vertu est, certes, une vertu *dianoétique*, mais, à l’intérieur de la *dianoia*, elle n’est même pas la vertu de ce qu’il y a de plus haut. (**La prudence chez Aristote**. 2 ed. Paris: Universitaires de France, 1976. p. 08)

¹⁰ Cf. KANT, I. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarola, 2009. [AK 394] p. 103. (Doravante utilizaremos somente **Fundamentação [AK]**)

¹¹ Cf. KANT, I. **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. [41], p. 37. (Doravante utilizaremos somente [KPV].

razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal.”¹² Afirmar isso não significa, de modo algum, afirmar que a prudência também não aspire a sentimentos práticos; significa apenas que, embora ela seja influenciada pela razão prática, considera, em larga medida, sentimentos patológicos, os quais “depende[m] da existência de um objeto”¹³. Não obstante, o princípio da prudência, enquanto versa sobre o controle das máximas, não permite que os sentimentos patológicos apresentem-se desmedidamente na ação do sujeito e, assim, mesmo não estando no nível da moralidade, a prudência já estabelece o campo de luta para o homem tornar-se virtuoso, na medida em que

O princípio do amor-próprio racional não é tanto um princípio do uso dos meios para o sentimento de prazer contínuo, mas ao contrário ele é um princípio de integração dos nossos fins, para os quais o sentimento de prazer é apenas um, em um todo compreensível.¹⁴

A partir disso, somos levados a observar que a prudência, como *pragmatismo*, recebe em Kant, cinco significados diferentes: 1) pragmatismo, algumas vezes, refere-se ao talento e à habilidade que um ser humano tem de usar o outro em vista de seus propósitos¹⁵; 2) o pragmatismo, na *Fundamentação*, é denominado de conselho de prudência¹⁶; 3) na *Metafísica dos Costumes*, o pragmatismo refere-se à capacidade de o indivíduo estabelecer os seus próprios fins e agir de acordo com estes fins¹⁷; 4) na *Crítica da Razão Prática*, o pragmatismo, se compreendido como sinônimo de prudência, relaciona-se diretamente ao amor de si e à felicidade própria. Na obra em questão, podemos ainda ligar a prudência ou princípios pragmáticos diretamente aos princípios práticos materiais¹⁸ e, 5) por fim, na *Antropologia Pragmática*,

¹² Cf. KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ed. Lisboa – PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001. [A533/B561], p. 463. (Doravante utilizaremos somente [KRV]).

¹³ KANT, I. [KPV 41], p. 37.

¹⁴ Cf. PATON, H. J. The principle of rational self-love is not so much a principle of using the means to continuous pleasant feeling, but is rather a principle of integrating our ends, of which pleasant feeling is only one, into a single comprehensive whole. (**The Categorical Imperative**. Cap. 8, § 8, p. 86).

¹⁵ Cf. KANT, I. A educação deve também cuidar para que o homem se torne *prudente*, que ele permaneça em seu lugar na sociedade e que seja querido e que tenha influência. A essa espécie de cultura pertence aquela propriamente chamada de *civilidade*. Esta requer certos modos corteses, gentileza e a prudência de nos servirmos dos outros homens para os nossos fins. (**Sobre a Pedagogia**. Trad. Francisco Cock Fontanela. 5 ed. Piracicaba: UNIMEP, 2006. p. 26).

¹⁶ Cf. KANT, I. [O] imperativo que se refere à escolha dos meios para a felicidade própria, isto é, o preceito da prudência, é sempre ainda *hipotético*; a ação não é comandada de maneira absoluta, mas apenas como meio para outra intenção. (**Fundamentação** [AK 416] p. 197).

¹⁷ Cf. KANT, I. **Metafísica dos Costumes (Contendo A Doutrina do Direito e a Doutrina da Virtude)**. Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003. (Dos Deveres consigo mesmo em geral. Cap. II, III Do servilismo. p. 276).

¹⁸ Cf. KANT, I. Todos os princípios práticos materiais são, enquanto tais, no seu conjunto de uma mesma espécie e incluem-se no princípio geral do amor de si ou da felicidade própria. ([KPV § 3] **teorema II**). p. 37. E mais adiante: A máxima do amor de si (prudência) apenas aconselha; (...) ([KPV 64], **Anotação II**). p. 60.

encontramos a capacidade de aperfeiçoamento (perfectibilidade) como a principal característica a diferenciar o homem dos outros animais existentes sobre a Terra.¹⁹

No entanto, no que tange ao conceito de moral, a definição kantiana é única e mantém-se por todo o sistema sem alteração de *status*, ou seja, para Kant, prático ou moral é somente aquilo que é possível por meio da liberdade²⁰. Desse modo, diferentemente de Aristóteles, Kant dispõe a moralidade e a prudência em campos diversos, não havendo mesclas de um com o outro. A prudência, no sentido atribuído por Kant, tem o papel específico de adequar o comportamento do homem para consigo mesmo, com os outros homens e com as coisas estabelecidas no mundo. Dessa maneira, a prudência só pode ser compreendida como uma ponte para o homem chegar à moral, ela jamais pode ser confundida com a moral.

Ao percebermos o lugar específico da prudência no pensamento de Kant, localizada entre a destreza e a moral, e ainda a clara identificação desse princípio com o imperativo hipotético ou princípios práticos materiais, torna-se fácil identificarmos, também, a latitude diferenciada atribuída por Kant a esse princípio. Foi demonstrado anteriormente que a razão prática influencia as ações humanas; podemos então identificar uma relação hierárquica entre razão prática e prudência, na medida em que as escolhas dos meios para a ação humana devem obedecer ao comando da razão prática.

Nesse ponto convém sermos cautelosos e, assim, é importante termos claro em que consiste essa hierarquia, além de, principalmente, destacarmos qual a real relação da razão prática com a prudência, pois, como já foi enfatizado, a prudência situa-se em um terreno diverso do terreno moral. Para auxiliar-nos nessa tarefa, recorreremos à explicação de H. J. Paton. De acordo com ele:

Kant considera os princípios de habilidade e do amor próprio como princípios sob os quais qualquer agente racional necessariamente poderia agir caso a razão tivesse o completo controle sobre as paixões. Significa, dizer com isso, que eles são princípios objetivos; e novamente, na linguagem de Kant, que eles são objetivamente necessários, muito embora eles possam ser subjetivamente contingentes. O que eles têm de peculiar é que embora eles sejam princípios objetivos, eles são tão *somente condicionados*.²¹

¹⁹ Cf. KANT, I. **Antropologia de um Ponto de vista Pragmático**. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006. [322], p. 216. (Doravante utilizaremos somente [**Antropologia Pragmática**])

²⁰ KANT, I. [**KRVA800, B 828**], p. 636. Na *Segunda Crítica*, Kant torna a definição a respeito de prático, ainda mais clara ao expor que: “[o] uso prático da razão (...) ocupa-se com fundamentos determinantes da vontade, a qual é uma faculdade ou de produzir objetos correspondentes às representações, ou de então determinar a si própria para a efetuação dos mesmos (quer a faculdade física seja suficientemente ou não), isto é, de determinar a sua causalidade.” [**KPV 30**]. p. 25.

²¹ Cf. PATON, H. J. Kant regards the principles of skill and self-love as principles which any rational agent would necessarily act if reason had full control over the passion. To say this is to say that are objective principle; and again, in Kant’s language, that they are objectively necessary, even although they may be subjectively contingent. What is peculiar about them is that although they are objective principles, they are so only *subject to a condition*. (**The Categorical Imperative**. Cap. IX, § 2, p.90).

Percebemos, pois, a razão prática incidindo sobre as escolhas dos meios e não somente no motivo da ação, fato que qualifica os imperativos hipotéticos, na visão de Lewis White Beck, como objetivamente válidos. Conforme o autor, os imperativos hipotéticos

Não são persuasivos ou emotivos, mas racionais, muito embora eles sejam relevantes para a ação somente sob condições específicas as quais não necessitam ser legítimas para seres racionais como tais. As condições, às quais eles estão relacionados são condições daquele a quem o imperativo é direcionado não daquele que emite o comando.²²

Dessa forma, o termo condicionado remete à situação do agente racional no mundo e não somente no reino dos fins. Esse é outro ponto sobre o qual devemos deter-nos; entretanto, é necessário lembrarmos a posição de Aristóteles, tendo em vista que, para ele, a prudência é uma virtude ligada tanto aos meios quanto aos fins de uma ação, ou seja, moral e sabedoria para agir no mundo encontram-se na mesma latitude e configuram-se tanto em uma virtude quanto em uma habilidade. Para o pensador antigo

A origem da ação (sua causa eficiente, e não final) é a escolha, e a origem da escolha está no desejo e no raciocínio dirigido a algum fim. É por isso que a escolha não pode existir sem a razão e o pensamento ou sem uma disposição moral, pois as boas e as más ações não podem existir sem uma combinação de pensamento e caráter.²³

Já para Kant, o princípio da prudência, por se relacionar somente com os meios, não faz parte do arcabouço da moral pura. A moral, na perspectiva kantiana, desenvolve uma tarefa diferenciada em face da prudência: “A máxima do amor de si (prudência) apenas aconselha; a lei da moralidade ordena.”²⁴ Em decorrência disso, a prudência, na perspectiva kantiana, configura-se somente como a habilidade do uso tanto das coisas quanto dos outros homens para a realização de um fim pessoal (na perspectiva da *Fundamentação*, e da *Segunda Crítica*), assim como para a habilidade no uso das coisas e dos homens para o bom convívio social no mundo (*Antropologia, Pedagogia, Metafísica dos Costumes*), ou, se preferirmos, podemos afirmar como H. J. Paton que:

O conjunto ideal diante de nós é o de uma comunidade de pessoas racionais, obedecendo às mesmas leis morais para seu próprio bem, na qual cada um

²² Cf. BECK, L. W. Because of its formal character, even hypothetical imperatives can be objectively valid; they are not persuasive or motive but rational, even though they are relevant to action only under specific conditions which need not be true of rational beings as such. The conditions that are concerned with are conditions of him to whom the imperative is directed, not of him who issues the command. (*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*. Chicago: University of Chicago, 1960. Cap. VI, § 6, p. 87).

²³ Cf. ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. 1139 b. p. 114.

²⁴ Cf. KANT, I. [KPV 64]. p. 60.

respeita a liberdade do outro, e nesse sentido luta para efetivar um sistema harmonioso de fins o qual não pode ser pensado de outro modo.²⁵

A percepção de Paton de que a comunidade moral finita luta para estabelecer e manter-se em harmonia reforça que, para Kant, diferentemente de Aristóteles, moral e sabedoria mundana ocupam terrenos diferentes e, portanto, a prudência, no contexto kantiano, é válida somente para a vontade heterônoma porque se encontra única e rigorosamente ligada aos meios, ou seja, as ações advindas da prudência levam em conta os meios para a realização de um fim, sempre de forma condicionada. Para explicitar esta grande diferença entre Aristóteles e Kant, vale recorrer a P. Aubenque, o qual reconhece que:

[P]ara Aristóteles, ocorre uma ruptura entre a habilidade de um lado e a virtude moral de outro; porém a prudência conserva suficientemente sua ligação com a habilidade para que se possa ver nela um tipo de assumpção moral desta última. É precisamente essa ligação que vai levar Kant à conclusão oposta: a ruptura agora vai se dá [radicalmente] entre a habilidade e a prudência de um lado e a moralidade de outro.²⁶

A ruptura destacada por Aubenque é estabelecida, claramente, por Kant na introdução da *Crítica da Faculdade do Juízo*. Assim, os princípios técnicos-práticos, em conformidade com Kant, só são possíveis:

[S]egundo conceitos naturais de causa e efeito, os quais, já que pertencem à filosofia teórica, estão subordinados àquelas prescrições, na qualidade de simples corolário proveniente da mesma (da ciência da natureza) e por isso não podem exigir qualquer lugar numa filosofia particular que tenha o nome de prática.²⁷

E no Prefácio da *Fundamentação*, Kant demonstra que a parte da moral que se ocupa com o estudo do homem é a Antropologia, mas esta só pode ser utilizada empiricamente.

Toda a filosofia moral repousa inteiramente sobre a sua parte pura e, aplicada ao homem, não toma emprestado o mínimo que seja ao conhecimento do mesmo (Antropologia), mas, sim, dá a ele, enquanto ser racional, leis a priori, que, por certo, exigem um poder de julgar aguçado pela experiência.²⁸

²⁵ Cf. PATON, H. J. The ideal set before us is a community of rational persons, obeying the same moral law for its own sake, respecting each other's freedom, and is this way striving to realise a harmonious system of ends such as can be realised in no other way. (**the categorical imperative**, cap.XVII, § 7, p. 190).

²⁶ Cf. AUBENQUE, P. [P]our Aristote, la coupure passait entre l'habilité d'une part, la prudence et la vertu morale de l'autre; mais la prudence conservait suffisamment de parenté avec l'habilité pour qu'on pût voir en elle une sorte d'assomption morale de cette dernière. C'est précisément cette parenté qui va conduire Kant à la conclusion opposée: la coupure va désormais passer entre l'habilité et la prudence d'un côté, la moralité de l'autre. (**La prudence chez Kant**, Revue de Métaphysique et de Morale, p. 166).

²⁷ Cf. KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. Valério Rohden e Antônio Marques. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. [CJ xv] p. 17. (Doravante utilizaremos somente [CJ]).

²⁸ Cf. KANT, I. *Fundamentação*, [AK 389], p. 73.

Encontramos, assim, uma distinção física entre Kant e Aristóteles no que tange ao princípio da prudência e, além disso, podemos observar que, embora a prudência, na perspectiva kantiana, não esteja no nível da moralidade, ela não pode vincular-se totalmente ao hábito, como defendia o pensador grego²⁹, devido ao fato dela conter a necessidade do comando racional da razão prática e contar, para obedecer a essa razão, com a inteligência reflexiva.

Sendo assim, destacaremos o hábito como o ponto crucial na distinção entre a concepção aristotélica e a kantiana no que concerne à prudência, uma vez que Kant reprova toda ação advinda do hábito, pois, segundo ele, o hábito encontra-se limitado a considerar a ação do sujeito em circunstâncias sempre semelhantes e repetidas; no momento em que as circunstâncias mudam, o hábito torna-se insuficiente para encontrar soluções. Ademais, o hábito, em consonância com Kant, “retira o valor moral das boas ações precisamente porque prejudica a liberdade do espírito e leva, além disso, à repetição irrefletida do mesmo ato (monotonia), tornando-se, com isso, ridículo.”³⁰ E, em outro lugar, Kant ratifica essa negação ao hábito afirmando que:

[O] hábito [é] (uma necessidade subjetiva) de perceber como associadas, segundo sua existência, certas coisas ou suas determinações mais frequentemente colaterais ou sucessivas imperceptivelmente, é tomado por uma necessidade objetiva de pôr nos próprios objetos uma tal conexão, (...).³¹

1.1.2 *Princípios práticos materiais versus princípios práticos formais*

Mediante a decisiva definição do lugar ocupado pela prudência (entre a destreza e a moral) em Kant, surge a necessidade de demonstrarmos a tipologia específica do princípio da prudência. Para realizarmos essa tarefa, voltaremos o nosso olhar para a diferença que é estabelecida por Kant entre os princípios práticos materiais e os princípios práticos formais, na *Segunda Crítica*.

Ao lançarmos mão do *Teorema I*, verificamos Kant começar a sua abordagem de forma negativa, expressando que: “Todos os princípios práticos, que pressupõem um objeto (matéria) da faculdade de apetição como fundamento determinante da vontade, são no seu conjun-

²⁹ Apesar de Otfried Höffe identificar as aproximações entre Kant e Aristóteles, ele também concorda que, no tocante ao hábito, permanece um considerável distanciamento entre eles. Ainda segundo Höffe, Kant “defines virtue as ‘a considered and firm resolution’. He [Kant] polemicizes only against a view that does not stem from Aristotle. Virtue, He argues, cannot be seen as mere aptitude or habit, for then it would have something mechanical about it (...). (Cf. **Kant’s Cosmopolitan Theory of Law and Peace**. Trad. Alexandra Newton. Cambridge: Cambridge University Press: 2006. p. 27).

³⁰ Cf. KANT, I. **Antropologia Pragmática**. [149], p. 48.

³¹ Cf. KANT, I. [KPV 89], p. 82-83.

to empíricos e não podem fornecer nenhuma lei prática.”³² De saída, somos levados a acreditar que a matéria deve ser eliminada da avaliação moral; entretanto, ao lançarmos um olhar mais atento, perceberemos a inconsistência de tal crença, primeiro, pelo fato de Kant jamais ter negado o valor da matéria para o estabelecimento do conhecimento³³ e, segundo, a negação de Kant é que a matéria *não pode ser o fundamento da lei prática* e não que ela deva ser desconsiderada na avaliação moral. No *Teorema I*, Kant ainda não afirma nada acerca do dever que cada indivíduo tem de transformar a sua máxima em uma lei universal e necessária, nem chama a atenção para o fato de que as máximas são matérias submetidas à avaliação do entendimento. Assim, devemos ater-nos ao fato de que a matéria, embora não possa fornecer nenhum fundamento para a lei prática, constitui-se no objeto a ser avaliado a fim de se concluir se tal matéria pode tornar-se objetiva e valer para todo o ente racional, ou se ela manter-se-á no âmbito da subjetividade e importará somente para o indivíduo. Beck explica que:

‘Material’ aqui parece está equiparado com ‘objeto da faculdade baixa dos desejos’ mas a conotação das duas expressões são distintas, e a distinção é de grande importância. ‘Material’ também é contrastado com ‘formal’ e ‘forma’, e Kant quer dizer aqui: todo princípio pratico o qual aparece como componente cognitivo na vontade por causa de seu conteúdo, i.e.; sua referência a um objeto do desejo, e não por causa de sua forma, são empíricos. É da máxima importância não se cair em incompreensões comuns deste teorema e concluir que Kant quer dizer que a presença de um desejo e, portanto, de uma matéria desqualifica a máxima de ser uma lei. Ele diz explicitamente que deve existir um objeto do desejo para existir ação no todo.³⁴

Esclarecido esse ponto, chama a atenção o caráter avaliativo, tacitamente, exigido para identificar-se quais objetos valem para fundamentar os desejos e as satisfações pessoais e quais atendem à lei prática. Percebemos, então, que a prudência é um tipo de princípio avaliativo pertinente aos princípios materiais. Entretanto, devemos observar que a prudência não funcionará meramente para atender os fins que levam ao bem-estar pessoal. De forma rigorosa, a prudência desenvolverá um papel avaliativo, a partir do qual as máximas serão submetidas à razão prática e o agente, obrigatoriamente, as identificará como válidas objetiva ou sub-

³² Cf. KANT, I. [KPV 39], p. 36.

³³ Cf. KANT, I. *Antropologia Pragmática*, [§ 7, 141-142], p. 40-42. [KRV, B350, A294, B351, A295]. Vale destacar a observação de Paton. Historically it is a mistake to considerer him [Kant] as primarily an exponent of rationalism: his great service was to break away from a one sided rationalism and to do justice to the empirical element in human knowledge. (*The Categorical, Imperative*, livro I, cap 1, § 11, p. 29-30).

³⁴ Cf. BECK, L. W. ‘Material’ here seem to be equated with ‘object of the lower faculty of desire,’ but the connotations of the two words are distinct, and the distinctions is of great importance. ‘Material’ is also contrasted with ‘form’ and ‘formal’ and Kant means here: All practical principle which figure as the cognitive component in volition because of their content, i.e., their reference to an object of desire, and no because of their form, are empirical. It is of the utmost importance nor to fall into the common misapprehension of this theorem and to conclude that Kant means that the presence of a desire and hence of a material disqualifies a maxim from being a law. He says explicitly that there must be an object of desire if there is to be action at all. (*A commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*. Cap. VII, § 5, p. 96)

jetivamente. Abordaremos esse ponto, detalhadamente, na seção 1.2.2 *Prudência em sentido largo*. Por enquanto retomaremos a análise dos Teoremas.

Kant abre o *Teorema II* afirmando que todos os princípios práticos materiais encontram-se ligados ao amor de si e à felicidade própria. Podemos relacionar essa afirmação, como o próprio Kant o fez na *Fundamentação*, ao pragmatismo ou ao princípio da prudência para, a partir disso, estabelecer a cara diferença entre os motivos que fundamentam a busca pela felicidade pessoal e o motivo que fundamenta a lei moral. No *Teorema II*, Kant oferece pistas seguras para entendermos os princípios materiais como sentimentos produzidos patologicamente, na medida em que esses princípios são o fundamento determinante dos apetites do sujeito e, como decorrência, a receptividade de tal sujeito encontrará o seu fundamento no “prazer ou desprazer a ser sensorialmente sentido a partir da efetividade de qualquer objeto”³⁵.

Assim, todo o sentimento sensorial/patológico, segundo Kant, tem a sua ligação efetiva com o sentimento e não com o entendimento. Faz-se necessário estabelecer o âmbito de cada uma dessas categorias: podemos afirmar que o sentimento sensorial/patológico “depende da existência de um objeto”³⁶ e a sua existência é o motivo fundante da busca pela felicidade individual, sendo que essa busca por felicidade depara-se com uma diversidade de objetos capazes de afetar sensorialmente um indivíduo e, conseqüentemente, o faz modificar o seu fim constantemente. Desse modo, o sentimento sensorial/patológico não pertence ao entendimento, pois este “expressa uma referência da representação a um objeto segundo conceitos.”³⁷.

Chamamos a atenção para o fato de Kant ligar pontualmente o sentimento sensorial/patológico ao sentimento de prazer e desprazer, os quais pertencem, portanto, à faculdade de apetição inferior, ou seja, ao *sentido interno*, o qual Kant relaciona, desde os tempos das aulas de *Antropologia*³⁸, à parte passiva da mente e tal parte passiva pode ser afetada com agrado ou desagrado. O sentido interno, nesse contexto, atua apenas como receptividade no sujeito e, em consequência, é indiferente ao entendimento que julga segundo conceitos. Estendendo um pouco mais a questão, devemos adiantar que, embora o sentido interno ou parte passiva da mente, como se queira chamar, pertença à faculdade de apetição inferior, ele não pode ser desprezado totalmente, uma vez que a sensibilidade é uma das fontes do conhecimento humano e o meio efetivo da busca pela felicidade; não obstante, cabe ressaltar o caráter

³⁵ Cf. KANT, I. [KPV 41], p. 38.

³⁶ Cf. KANT, I. [KPV 41], p. 37.

³⁷ Cf. KANT, I. [KPV 41], p. 37-38.

³⁸ Cf. KANT, I. *Antropologia Pragmática*, [141], p. 40. Sobre esse ponto ver ainda: [KPV 102], p. 94.

de neutralidade dos sentimentos sensoriais/patológicos: “Pode-se pois dizer que os sentidos não erram, não porque o seu juízo sejam sempre certo, mas porque não ajuízam de modo algum.”³⁹ Ajuizar é a tarefa do entendimento.

Se aceitarmos, então, a sensibilidade como uma das fontes do conhecimento humano relacionada à faculdade de apetição inferior e, portanto, de ordem patológica, pragmática, com vistas à felicidade, teremos realizado parte do nosso objetivo: definimos que os princípios materiais práticos prestam-se apenas à busca da felicidade. Mas, chegada essa conclusão, podemos supor a existência de um sentimento que se vincula especificamente à faculdade de apetição superior, ou seja, à razão. Qual será esse sentimento?

Antes de encontrarmos a resposta para essa questão, devemos considerar o alerta de Kant. Para ele, a razão só pode ser considerada uma faculdade da apetição superior se ela puder

[D]eterminar a vontade pela simples forma da regra prática, **sem pressuposição de nenhum sentimento**, por conseguinte sem representações do agradável ou desagradável enquanto matéria da faculdade de apetição, que sempre é uma condição empírica dos princípios.⁴⁰

Se levarmos a sério essa afirmação, questionaremos, então, que tipo de sentimento pode pertencer à razão, compreendida como faculdade de apetição superior. Se for possível existir tal sentimento, ele só pode ser diverso, em sua origem, do sentimento patológico. Enquanto este advém dos sentidos e depende da existência de um objeto empírico, aquele deve advir e ser produzido pela própria razão. Ora, na *Anotação I*, referente ao teorema em questão, Kant não trata, ainda, de nenhum sentimento desse tipo; ele limita-se, ao fim da *Observação I*, a profereir, de forma negativa, que: “A razão em uma lei prática determina imediatamente a vontade, não mediante um sentimento de prazer e desprazer imiscuído nela ou mesmo nessa lei.”⁴¹

Seguindo na forma negativa, Kant parte para a *Observação II*, demonstrando porque os princípios materiais não podem fundamentar as leis objetivas. Ora, cada indivíduo, ao buscar sua felicidade pessoal, vai ocupar-se dos meios que tornam essa felicidade possível; ao se reportar aos meios, necessariamente, tem-se em mente o modo empírico de ascensão à felicidade e nunca, portanto, o modo formal. Conforme Kant, “o apetite de felicidade não tem a ver com a forma da conformidade à lei, mas unicamente com a matéria.”⁴²

³⁹ Cf. KANT, I. [KRV B 350 – A 294]. p. 295.

⁴⁰ Cf. KANT, I. [KPV 45]. p. 41-42. (Grifos nossos).

⁴¹ Cf. KANT, I. [KPV 45]. p. 42.

⁴² KANT, I. [KPV 46]. p. 43.

Contudo, a nossa pergunta volta: qual sentimento relaciona-se à lei moral e é, como consequência, pertinente à faculdade de apetição superior? É possível existir um sentimento que não tenha a sua origem na sensação, mas na razão? Identificamos que para tratarmos da possibilidade da existência de um sentimento “produzido unicamente pela razão”⁴³ teremos de ultrapassar o âmbito do *Teorema II*. Mas, para cumprirmos parte de nosso objetivo e ratificar a exigência kantiana de que, aqui, se encontra a mais “importante diferença que pode ser considerada em investigações práticas”⁴⁴, basta demonstrar que:

- Os princípios práticos materiais são válidos somente para a busca da felicidade pessoal; eles são princípios pragmáticos, sensoriais, patologicamente constituídos.
- Os princípios práticos formais são os fundamentos da lei moral, são válidos para todos os entes racionais e são princípios praticamente constituídos.

1.2 O percurso da prudência no pensamento moral de Kant

1.2.1 Prudência em sentido estreito: felicidade e fins pessoais

A relação da prudência com a felicidade dá-se na escolha dos meios que proporcionam prazer e bem-estar ao homem. Desse modo, resta-lhe, no momento da escolha, definir, por si mesmo, se os meios dos quais ele lança mão para a realização de certos fins tornam esse fins pertinentes à espécie humana como um todo (denotando o caráter cosmopolita da espécie) ou se dizem respeito somente a ele mesmo. A felicidade em sentido estreito reporta-se, de forma direta, aos meios capazes de propiciar prazer e satisfação pessoal; entretanto, a busca pela felicidade não é algo arbitrário que prescindia, como enganosamente pode se pensar, do uso racional dos meios. Como nota Patrick Kain:

Nós necessitamos evitar a influencia das emoções e das paixões e nos governar a nós mesmos, já que nós estamos numa posição de escolher e buscar uma vida feliz. É digno de nota que nessa linha de pensamento as Aulas de Antropologia são dependentes das considerações prudenciais e não especificamente morais.⁴⁵

⁴³ KANT, I. [KPV 135], p. 124.

⁴⁴ KANT, I. [KPV 48], p. 44.

⁴⁵ Cf. KAIN P. We need to avoid the influence of emotions and passions and ‘rule ourselves’ so that we are in a position to choose and pursue the happiest life. What is noteworthy about this line of thought in the Anthropology Lectures is its reliance upon prudential rather than specifically moral considerations. (**Prudential reason in Kant’s anthropology**. In: JACOB, B. et al. *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge: University of Cambridge, 2003. p. 244).

À luz dessa afirmação temos reforçado o nosso argumento de que, na *Fundamentação e na Segunda Crítica*, a prudência mantém a sua centralidade entre o imperativo de destreza e o imperativo categórico, assim como da afirmação de Kain retira-se, ainda, o caráter de dependência direta da busca da felicidade com a prudência e não com a moral. Não é, pois, sem razão que Kant, claramente, identifica a felicidade ao lado da cultura como um fim da natureza⁴⁶, enquanto a moral é identificada como um fim da liberdade.

O conceito de felicidade não é tal que o homem possa abstraí-los de seus instintos e desse modo o retire de sua animalidade nele mesmo; pelo contrário é a mera *ideia* de um estado, à qual ele quer adequar este último sob condições simplesmente empíricas (o que é impossível). O homem projeta para si próprio esta ideia e na verdade, sob as mais variadas formas, através de seu entendimento envolvido com a imaginação e os sentidos; ele muda até este conceito tão freqüentemente que a natureza, se estivesse submetida inteiramente ao seu livre arbítrio, não poderia admitir até nenhuma lei universal determinada e segura, para concordar com este vacilante conceito e desse modo com um fim que, de modo arbitrário, cada um a si mesmo propõe. Mas mesmo se, ou reduzirmos este conceito à verdadeira necessidade natural, na qual a nossa espécie concorda plenamente com ela própria, ou, por outro lado, pretendemos dar um alto apreço à habilidade para criar fins por si imaginados, nesse caso nunca seria por ele alcançado aquilo que o homem entende por felicidade e o que na verdade é o seu último e próprio fim da natureza (não fim da liberdade).⁴⁷

Nesse contexto, não é o aspecto social nem cosmopolita que se revela, mas o aspecto inteiramente pessoal, no qual o indivíduo liga-se a si mesmo e aos seus interesses, estabelecendo relações com os outros na medida em que estes aparecem-lhe como meios para realização de um fim, afinal: “A *prudência* consiste na arte de aplicar aos homens a nossa habilidade, ou seja, de nos servir dos demais para nossos objetivos.”⁴⁸. Disso, segue-se a motivação de Kant para definir a prudência, na *Fundamentação e na Segunda Crítica*, como imperativo hipotético, conselhos da prudência e ainda pragmático (enquanto relacionado ao bem-estar pessoal).

O imperativo hipotético que representa a necessidade prática da ação como meio para a promoção da felicidade é *assertórico*. Não se deve apresentá-lo simplesmente como necessário para uma intenção incerta, meramente possível, mas, sim, <como necessário> para uma intenção que se pode pressupor com segurança e *a priori* em todo homem, porque pertence à sua essência. Ora, pode-se chamar à habilidade na escolha dos meios para o seu máximo bem-estar próprio *prudência* no sentido mais estreito. Portanto, o imperativo que se refere à escolha dos meios para a felicidade própria, isto é, o preceito

⁴⁶ Cf. KANT, I. O primeiro fim da natureza seria a *felicidade* e o segundo a *cultura do homem*. [CJ § 83, 388], p. 270.

⁴⁷ Cf. KANT, I. [CJ § 83 389]. p. 270-271.

⁴⁸ Cf. KANT, I. *Sobre a Pedagogia*. [486], p. 85.

de prudência, é sempre ainda *hipotético*; a ação não é comandada de maneira absoluta, mas apenas como meio para uma outra intenção.⁴⁹

A centralidade da prudência, na *Fundamentação*, reforça a latitude estabelecida na *Antropologia*: ainda que a prudência não esteja no nível da moral, ela já é identificada como um nível superior ao do mero *fazer*; ademais, a busca pela felicidade pessoal não é algo banal ou arbitrário a ponto de qualquer homem tratá-la com indiferença. Mas qual é a especificidade da prudência em relação ao fazer, tendo-se em vista que a destreza (*fazer*) também exige a habilidade com os meios para se atingir um fim? De forma direta, podemos afirmar que a prudência implica em mais obrigação com os fins do que a destreza. A prudência não visa meramente a um fim satisfatório para o indivíduo; ela também comporta-se como uma avaliação dos deveres indiretos do homem para consigo mesmo, pois cada homem é obrigado a desenvolver os seus talentos e as habilidades para agir no mundo. Assim, assinala Kant:

Sob certo aspecto pode ser até dever cuidar de sua felicidade: em parte, porque ela (e a isso pertencem habilidade, saúde, riqueza) contém meios para o cumprimento do próprio dever e, em parte, porque sua falta (por exemplo, pobreza) envolve tentações à transgressão de seu dever.⁵⁰

Nesse caminho, H. J. Paton também reconhece o caráter obrigatório que perpassa o princípio da prudência e ainda aponta a característica específica de cada princípio. Através de suas lentes, podemos afirmar que, por um lado, a destreza possui caráter metodológico, o qual se comporta de modo fixo tanto para atender um fim quanto a qualquer outro, enquanto, por outro lado, a prudência apresenta caráter pragmático e comporta-se de modo flexível, na medida em que para o homem atingir o seu fim pessoal ou tornar-se aquilo que ele deseja, ele pode escolher entre a diversidade de meios existentes para tal realização. De acordo com Paton:

As regras de habilidade podem ser mais claras e definidas, mas nós estamos ligados a elas somente na medida em que queremos realizar um fim particular. Os conselhos de prudência ou de amor próprio são, em alguns sentidos, menos incertos; eles são também mais obrigatórios. [...] A despeito de sua incerteza, os conselhos de prudência são mais obrigatórios do que as regras de habilidade, na medida em que é pura e simplesmente insensatez destruir a própria felicidade, a qual é um fim que está longe de ser escolhido arbitrariamente.⁵¹

⁴⁹ Cf. KANT, I. *Fundamentação* [AK 416] p. 195-197.

⁵⁰ Cf. KANT, I. [KPV166-167], p. 151.

⁵¹ Cf. PATON, H. J. The rules of skill may be clear and definite, but we are bound by them only so far as we wish to attain a particular end. The counsels of prudence or self-love are in some ways more uncertain, yet they are also more binding. (...). Yet in spite of their uncertainty the counsels of prudence are more binding than the rules of skill, since it is mere folly to wreck one's happiness, an end which is very far from being arbitrarily chosen. (*The Categorical Imperative*. Cap. XI, § 4, p. 115-116).

Também é importante estabelecer-se a diferença terminológica entre mecânica e técnica: para Kant, o termo *mecânica* encontra-se associado aos desígnios, ou melhor, à teleologia dos eventos naturais e ao mundo da natureza, portanto, é “considerado como um todo dinâmico e se atende, não à agregação no espaço ou no tempo para o realizar como uma grandeza, mas à unidade na *existência* dos fenômenos”⁵², ao passo que o termo técnica refere-se às habilidades que o ser humano, no uso de sua inteligência, desenvolve em vistas de um fim pessoal.⁵³

Nesse contexto, o *fazer*, compreendido como instância da destreza, é uma categoria relacionada às habilidades que o homem desenvolve e utiliza para a sua sobrevivência. Este *fazer* torna-se um hábito (uma técnica), na medida em que ele configura-se apenas do método e do resultado experimental, o qual conserva-se até que o homem desenvolva outra estrutura técnica mais apta a resolver ou facilitar a aquisição de bens que lhe garantam bem estar e riqueza. Mas, o hábito, conforme já vimos, sem a reflexão, torna a ação monótona e mantém o homem preso meramente ao método da ação.

O hábito apresenta uma face ainda mais negativa, a saber, a da dissimulação⁵⁴. No convívio social, como podemos perceber por meio da *Pedagogia*, os seres humanos precisam demonstrar cortesia e dominar regras comportamentais cujo fim último é parecer agradável aos olhos dos outros, a fim de, com isso, conquistar a simpatia deles e tirar proveito dessa simpatia na realização de um objetivo pessoal. Nas palavras de Kant, “A arte da aparência é o decoro e é preciso ter essa arte.”⁵⁵

Já com a prudência (*Klugheit*)⁵⁶ porque contém o acréscimo da inteligência o indivíduo é retirado da monotonia e passa à reflexão. Podemos afirmar que, embora a destreza e a prudência tenham sido fundamentais para estabelecer o papel preponderante dos seres humanos em relação aos outros animais sobre a Terra⁵⁷, a prudência foi mais significativa na medida em que o indivíduo, imaginativo, constatou a diversidade de objetos empíricos que o tornavam feliz e não meramente saciado da fome, do frio, etc., como aos outros animais, mas

⁵² Cf. KANT, I. [KRV, A 418/419 – B 447], p. 387.

⁵³ Cf. KANT, I. [KRV, A 444/B 472]; [CJ § 70, 314, p. 228; e § 77, 345, p. 246].

⁵⁴ Cf. WOOD, A. W. [The] habits *must* be ambiguous in this way if they are to perform one of their essential psychic functions, which is to conceal and disguise people’s real motive and principles (from others and from themselves). (*Kant’s ethical thought*. New York: Cambridge University, 1999. p. 200).

⁵⁵ Cf. KANT, I. *Sobre a Pedagogia*, [486-487], p. 85.

⁵⁶ O termo alemão *Klugheit* é traduzido para nossa língua tanto como prudência quanto inteligência. (Cf. nota **Fundamentação AK 416**, p. 195).

⁵⁷ Cf. VAZ, H. C. de L. Na formação das capacidades cognoscitivas do indivíduo e na história dos grupos humanos, a razão prática antecede a razão teórica e é, sem dúvida, equioriginária com a razão poética ou fabricadora. Fazer e agir são as duas primeiras atividades humanas conduzidas pela razão e que se manifestam na história das sociedades e dos indivíduos. (*Escritos de Filosofia V. Introdução à Ética Filosófica 2*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 26).

também lhe proporcionavam prazer; e foi, grosso modo, a descoberta do prazer sexual “o primeiro sinal de que o homem era uma criatura capaz de ser moralmente educada.”⁵⁸

Com isso nota-se a prudência cada vez mais firmando-se como uma ponte entre a habilidade natural do *fazer* e o *telos moral*. Antes de prosseguirmos, convém entendermos como dá-se essa ascensão. Qual o papel da prudência na moral kantiana? Como já foi observado, a prudência caracteriza-se, também, por ser um princípio objetivo, ainda que seja condicionado e, nesse aspecto, é possível afirmar que o homem prudente é aquele que “controla suas máximas de inclinação em detrimento do amor-próprio”⁵⁹

Ora, é perceptível que tanto o homem prudente quanto o homem bom devem buscar sua felicidade e, para tanto, ambos acautelam-se dos meios que favoreçam essa busca; isso torna a felicidade uma ideia universal, mas é digno de nota saber-se que, embora ser feliz seja um desejo de todo ente criado, os objetos e/ou os meios que podem vir a tornar um homem feliz são todos particulares, em face disso a felicidade é uma ideia sempre condicionada. Assim, podemos ponderar que a prudência em sentido estreito não se preocupa em demonstrar-nos a nossa destinação, ao contrário, ela mostra-nos os diversos meios e modos como podemos chegar a esta destinação, a qual não é sermos meramente felizes, mas dignos de sermos felizes. Nesse sentido, o ser humano pode escolher entre os meios que levam à moralidade e os meios que conduzem à felicidade. Entretanto, deve-se ter bem claro que:

O princípio da felicidade pode, sem dúvida, fornecer máximas mas jamais aquelas que se prestassem para leis da vontade, mesmo que se tomasse a felicidade geral como objeto. Pois, visto que o conhecimento desta assenta sobre meros dados de experiência, uma vez que cada juízo a respeito depende muito da opinião de cada um, que além disso é ainda muito mutável, assim pode bem haver regras gerais mas jamais universais.⁶⁰

Compete destacar, aqui, que mesmo o cultivo da felicidade sendo um dever (imperfeito⁶¹) do ser humano consigo mesmo, ele jamais deve, em se tratando do dever, ser o fundamento da ação moral, pois, como lembra Kant, “promover a sua felicidade jamais pode ser imediatamente um dever, menos ainda um princípio de todo dever.”⁶² H. J. Paton destaca a

⁵⁸ Cf. KANT, I. **Começo Conjectural da História Humana**. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010. [VIII, II3] p. 20. (Doravante utilizaremos somente [**Começo Conjectural**])

⁵⁹ Cf. PATON, H J. A man who is guided by the formal maxim of morality must not be conceived as acting in a vacuum. In the light of this maxim he selects and controls his ordinary maxims of self-love and inclination. In this way he resembles the prudent man, who select and control his maxims of inclination in the light of the maxim of self-love. (**Categorical Imperative**. Cap. VII, 5, p. 77).

⁶⁰ Cf. KANT, I. [**KPV, 63**], p. 60.

⁶¹ Cf. KANT, I. Todos os deveres para consigo mesmo no que respeita ao fim da humanidade em nossa própria pessoa são, portanto, apenas deveres imperfeitos. (**Metafísica dos Costumes**. Deveres Consigo Mesmo, livro II, § 22, p. 289.)

⁶² Cf. KANT, I. [**KPV, 167**], p. 151.

insistência de Kant de que: “Temos o dever para com nós mesmos de buscar como fim nossa própria perfeição natural e moral, mas não nossa felicidade; e que nosso dever para com os outros é buscar como fim sua felicidade, mas não sua perfeição.”⁶³

Cabe ressaltar, nesse momento, a seguinte observação: já no começo da *Anotação* subsequente ao *Problema II*, Kant estabelece a reciprocidade entre liberdade e lei prática⁶⁴, posto isso, salta aos olhos que a preocupação central de Kant não é de âmbito metodológico, nem psicológico, mas de âmbito físico: ele pretende saber *onde está localizado o ponto inicial* “[d]o nosso conhecimento do incondicionalmente prático”⁶⁵.

Convém salientar ainda o seguinte ponto: o caráter recíproco de uma categoria em relação à outra (liberdade e lei moral) não deve ser entendido como identidade. A reciprocidade diz respeito à troca igualitária existente entre categorias complementares. Assim, a reciprocidade entre liberdade e lei moral ocorre na medida em que a liberdade se oferece como *ratio essendi* da lei moral, ou seja, ela é a essência daquela, enquanto a lei moral, por seu turno, se oferece como a *ratio cognoscendi* da liberdade⁶⁶. Sendo assim: “Que esta seja a verdadeira subordinação de nossos conceitos e que a moralidade **descubra-nos**⁶⁷ primeiro o conceito de liberdade, (...)”⁶⁸. Considerando-se tal passagem, tem-se eliminada a possibilidade de se pensar a reciprocidade entre liberdade e lei moral de modo analítico ou tautológico. A reciprocidade entre liberdade e lei moral assenta-se como sintética *a priori* quando Kant, claramente, enuncia que a lei moral dá-se em nós antes da liberdade e, além disso, por seu caráter de *ratio cognoscendi* assim posto, é a lei moral e somente ela que tem o papel de investigar, descobrir, perscrutar a liberdade e, conseqüentemente, os motivos da ação moralmente boa, os quais devem valer como princípio de uma legislação universal.⁶⁹ O mesmo não se passa com os princípios materiais para a busca da felicidade, pois, neste caso, ao invés de se ter uma lei que ordena e é produzida pela própria razão, tem-se, ao contrário, uma máxima que meramente aconselha⁷⁰ e traduz-se em um ideal da imaginação, para o qual não existe um imperativo possível de obrigar um ser racional finito a ser feliz, posto que essa é uma busca natural de

⁶³ Cf. PATON, H. J. [O]ur duty to ourselves is to seek as an end our own natural and moral perfection but not our happiness; and that our duty to others is to seek as an end their happiness but not their perfection. (**The Categorical Imperative**. cap. XVI, §6, p. 172).

⁶⁴ Cf. KANT, I. Chamamos a atenção para o seguinte fato: na *Fundamentação* e na *Metafísica dos Costumes* essa reciprocidade dá-se entre a vontade e a razão prática. **Fundamentação**, AK 412, p. 183; **Metafísica dos costumes**, Introdução, p. 63.

⁶⁵ Cf. KANT, I. [KPV, 53], p. 49.

⁶⁶ Cf. KANT, I. Ver Prefácio da KPV, nota 4, p. 06.

⁶⁷ Grifos nossos

⁶⁸ Cf. KANT, I. [KPV, 53], p. 50.

⁶⁹ Cf. KANT, I. [KPV, 54, § 7]. p. 51

⁷⁰ Cf. KANT, I. A máxima do amor de si (prudência) apenas aconselha; a lei da moralidade ordena. Há, porém, uma grande diferença entre aquilo que se nos aconselha e aquilo para o qual somos obrigados. [KPV, 64], p. 60.

todo ser humano. Assim, podemos afirmar que é a prudência (e não a lei moral), em sua condição de imperativo ligado à escolha dos meios para se chegar à felicidade, que deve ser considerada uma proposição prática analítica.

Posto isso, com segurança, consideramos possível afirmar que a busca pela felicidade é mais difícil de ser conseguida na medida em que esta encontra-se em diversos lugares e conta ainda com uma diversidade de objetos. Apesar disso, não é possível afiançar que um determinado homem foi de fato feliz. “Ora, é impossível, mesmo para o ser mais dotado de discernimento e, ao mesmo tempo, mais provido de recursos, porém finito, fazer um conceito determinado do que ele propriamente quer aqui.”⁷¹

Quanto à moralidade, percebe-se que ela não só possui um único objeto como também exige mais abnegação do que satisfação. Apesar disso, a moralidade, por se relacionar unicamente com a vontade livre dos agentes racionais, é muito mais fácil de ser realizada. Enquanto a felicidade, por um lado, nunca é encontrada, à moralidade, por outro, resta o fato de não poder ser provada. Assim:

Aquilo que deve ser feito segundo o princípio da autonomia do arbítrio deve considerar-se, para o entendimento mais comum, como fácil e totalmente livre de hesitação; aquilo que deve fazer-se sob a pressuposição da heteronomia do mesmo deve considerar-se difícil e requer conhecimento do mundo; isto é, aquilo que é dever apresenta-se por si mesmo a qualquer um, mas o que traz verdadeira e duradoura vantagem, se esta deve estender-se a toda existência, está sempre envolto em obscuridade impenetrável e requer muita prudência para adaptar a regra prática correspondente, através de hábeis exceções e ainda assim de um modo apenas sofrível, aos fins da vida.⁷²

Na citação acima, Kant une as duas pontas do seu pensamento que versam sobre a natureza humana, a saber, a *Antropologia Pragmática* e a *Geografia Física* e, ao mesmo tempo, relaciona esses saberes ao imperativo da prudência, uma vez que a prudência advém da reunião de habilidades que o indivíduo adquire por meio do processo cultural⁷³. Assim sendo, o conhecimento da natureza humana depende do conhecimento do mundo e, embora se possa pensar que um saber encontra-se em relação a outro, na verdade *Antropologia Pragmática* e *Geografia Física* perscrutam o homem sob perspectivas diferentes: na leitura de Alix A. Cohen,

A característica crucial da geografia física [em relação a antropologia pragmática] é que [aquela] não estuda o homem como um ser livre, mas ao con-

⁷¹ Cf. KANT, I. **Fundamentação** [AK 418], p. 203.

⁷² Cf. KANT, I. [KPV, 64], p. 60-61.

⁷³ Cf. KANT, I. [KRV, 138-139], p. 126.

trário, como um habitante da Terra como plantas, animais e minerais – ela considera o homem como um tipo de ‘coisa’ sobre a Terra.⁷⁴

Assim, podemos argumentar que, com o advento da *Antropologia Pragmática* e da *Geografia Física*, nascia também o perfil de homem identificado por Kant: de parte da *Antropologia*, o homem é um ser com possibilidade de escolher agir no mundo com vistas a tornar-se um ser moral e, portanto, livre; já por parte da *Geografia física*, o homem é um habitante da Terra cumprindo, mesmo “imperceptivelmente, como fio condutor, a intenção da natureza.”⁷⁵ Dessa percepção, retira-se a definição dicotômica de homem: um ser ao mesmo tempo inteligível e sensível, que atravessa todo o edifício moral kantiano. Na *Crítica da Razão Pura* podemos ler:

O homem é um dos fenômenos do mundo sensível e, por conseguinte, é também uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas. Enquanto tal, deverá ter também caráter empírico como todas as outras coisas da natureza. (...). Só o homem que, de resto, conhece toda natureza unicamente através dos sentidos, se conhece, além disso, a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em atos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos.⁷⁶

Pelo exposto até aqui, não resta dúvida que a prudência relaciona-se estritamente aos meios desenvolvidos pelos seres humanos para realizarem os seus fins. Esses meios podem ser identificados de duas formas: a) como instrumentos, em que o requisito está meramente relacionado à destreza e/ou à habilidade em manusear instrumentos, ou b) como a habilidade desenvolvida no seio social, cujo fim é utilizar os outros seres humanos na consecução de fins pessoais. Tomaremos o princípio da prudência, aqui, ligado diretamente a essa segunda perspectiva.

Seguindo essa linha, retira-se da própria filosofia moral kantiana a definição do ser humano como o único ser na natureza a propor-se fins, os quais contam sempre com o suporte racional, pois um homem não pode realizar ou mesmo buscar fins de forma arbitrária sem medir os passos que deve dar em direção a esse fim, uma vez que um fim, na perspectiva kan-

⁷⁴ Cf. COHEN, A. A. The crucial feature of physical geography is that it does not study man as a free being, but rather as an inhabitant of the Earth like plants, animals and minerals – it considers man as one type of ‘thing’ on Earth. (**Kant’s answer to the question ‘what is man?’ and its implications for anthropology**). In: Stud. Hist. Phil. Sci. 39 (2008). p. 509.

⁷⁵ Cf. KANT, I. **Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita**. Em: A Paz Perpétua e outros Opúsculos. Trad. Artur Morão. Lisboa – PT: Edições 70, [19..]. p. 22. (Doravante utilizaremos somente [*História Universal*])

⁷⁶ Cf. KANT, I. [KRV, A547-B575].

tiana, “é um objeto da escolha (de um ser racional) através de cuja representação a escolha é determinada relativamente a uma ação no sentido de levar a efeito esse objeto.”⁷⁷

Enfatizamos, aqui, uma sutil distinção: um fim é um objeto da escolha pessoal, nesse sentido, configura-se como uma máxima subjetiva e, como tal, condicionada, na qual a razão prática incide. O mesmo não se passa com a vontade: essa categoria não diz respeito à ação, mas ao motivo, ao fundamento, sob o qual um ente racional decide agir.

A vontade é, portanto, a faculdade do desejo considerada não tanto em relação à ação (como o é a escolha), porém mais em relação ao fundamento que determina a escolha para a ação. A vontade ela mesma, estritamente falando, não possui fundamento determinante; na medida em que é capaz de determinar a escolha, ela é, ao contrário, a própria razão prática.⁷⁸

Posta essa distinção, podemos, agora, com segurança, relacionar os fins pessoais de cada indivíduo com a prudência, e é na *Pedagogia* que encontramos essa relação direta, haja vista que a prudência, desde que ligada aos meios, ocupa-se não meramente em mostrar ao homem como chegar a um fim qualquer, mas, sobretudo, ela detém-se em indicar ao homem os fins por suas qualidades, pois, supondo-se que o homem opte (por livre escolha) tomar o caminho para a moral, ele deve vislumbrar não meramente os fins que o aprazem, mas os fins que sejam bons e aprazam a todos. É imprescindível que o homem tenha “a disposição de escolher apenas os bons fins. Bons são aqueles fins aprovados necessariamente por todos e que podem ser, ao mesmo tempo, os fins de cada um.”⁷⁹

1.2.2 Prudência em sentido largo: cosmopolitismo

Ao tomarmos a felicidade em sentido largo (cosmopolitismo), fazemos considerando o fato de uma antropologia bioética evidenciar o seu sentido na medida em que ela visa ao bem-estar da espécie e não meramente aos interesses individuais. Desse modo, respeitaremos a estrita tripartição kantiana quando justifica a relação entre teoria e prática como segue:

Apresentaremos, pois, a relação da teoria à prática em três números: *primeiro*, na *moral* em geral (em vista do bem de cada *homem*); *em segundo lugar*, na *política* (em relação ao bem dos *Estados*); **em terceiro lugar, sob o ponto de vista cosmopolita (em vista do bem do gênero humano no seu conjunto⁸⁰)** e, claro está, enquanto ele se concebe em progresso para o mesmo na série de gerações de todos os tempos futuros.⁸¹

⁷⁷ Cf. KANT, I. *Metafísica do Costumes*, [Introdução à Doutrina da virtude] p. 225.

⁷⁸ Cf. KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. (Introdução, [II], p. 63.

⁷⁹ Cf. KANT, I. *Sobre a Pedagogia*. [450]. p. 26

⁸⁰ Grifos nossos

⁸¹ Cf. KANT, I. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. Em: A Paz Perpétua e outros opúsculos. Trad. Artur Morão. Lisboa - PT: Edições 70, [...]. p. 60.

Considerando que o cosmopolitismo tem como vetor a espécie humana capaz de progredir e não a espécie meramente como fenômeno na natureza, a prudência no sentido largo, assim como a moral kantiana, será atravessada por uma única variável, a saber, o antagonismo, a luta. Se, por um lado, na moral kantiana, o indivíduo trava uma luta⁸² interna a fim de estabelecer o comando da razão sobre os sentidos na consecução do dever pelo respeito à lei moral, por outro lado, no cosmopolitismo, o terreno sobre o qual essa luta ocorre é a Terra (o mundo humano), lugar por excelência do antagonismo e do progresso, ambos mediados pela ação política. De acordo com Kant:

Esta ideia racional de uma comunidade universal *pacífica*, ainda que não amigável, de todas as nações da Terra que possam entreter relações que as afetam mutuamente, não é um princípio filantrópico (ético), mas um princípio *jurídico*.⁸³

Esse antagonismo pode ser considerado como uma herança do estado de natureza, cuja ideia indica um estado de insegurança recíproca que obriga o homem a ingressar numa condição civil. Tal obrigação contém um fundamento racional, *a priori*, cujo instrumento é o contrato; situação oposta, mas que, ao mesmo tempo, coabita com o prelúdio da criação histórica do Estado, a qual é marcada pela constante luta travada entre dois modos de vida, isto é, a vida pastoril e a vida agrícola⁸⁴.

Dessa contradição, pode-se aduzir que, para Kant, o surgimento histórico do Estado é impulsionado pela força, embora disso não se possa concluir que a força seja o fundamento racional do Estado. Acerca desta distinção, Ricardo Terra explica que:

Na realidade histórica os Estados se fundam na força, e não em contratos. É preciso distinguir uma perspectiva jurídico-política racional de uma perspectiva que leva em conta uma observação da natureza humana e a história efetiva.⁸⁵

Para maior esclarecimento, compete estabelecer a diferença entre *condição civil* e *estado de natureza*, a qual não pode ser determinada a partir da antinomia natural *versus* artificial, mas pela condição da justiça distributiva. Assim:

Uma condição que não é jurídica, isto é, uma condição que não encerra justiça distributiva, é chamada de estado de natureza (*status naturalis*). Aquilo que se opõe ao estado de natureza não é (como pensa Achenwall) uma con-

⁸² Cf. KANT, I. [KPV, 151], p. 136-137

⁸³ Cf. KANT, I. **Metafísica dos Costumes** (A Doutrina Universal do Direito) seção III, Direito Cosmopolita. § 62, p. 194.

⁸⁴ Cf. KANT, I. **Começo Conjectural**, [Marco da História], p. 31- 34.

⁸⁵ Cf. TERRA, R. R. **A Política tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995. p. 37-38. Ver ainda: RECK, J. N. **Direito e dever de resistência ou progresso para melhor: política, direito e história em I. Kant**. *Véritas*: v. 49, n.º 4. dez 2004. Porto Alegre, p. 803-823.

dição social e que poderia ser classificada como uma condição artificial (*status artificialis*), mas sim a condição civil (*status civilis*), aquela de uma sociedade sujeita à justiça distributiva.⁸⁶

Cabe ainda destacar que, embora as proto-sociedades humanas vivessem no estado de natureza, elas não estavam em incompatibilidade com o direito; elas apenas careciam de um juiz para arbitrar os dissensos, fato que propiciava o domínio, pela força, de um sobre o outro, obrigando-os a ingressar em uma condição civil, cujo fundamento deveria regular-se pela ideia de um contrato original. Assim, lemos no § 44 da *Metafísica dos Costumes* que em:

[U]m estado *destituído de justiça* (*status iustitia vacuus*), no qual, quando os direitos estão em disputa (*ius controversum*), não haveria juiz competente para proferir uma sentença detentora de força jurídica. Daí, cada um poderia compelir o outro, **mediante força**⁸⁷, a deixar esse estado e ingressar numa condição jurídica, ...⁸⁸

Essa passagem atribui sustentação à tese kantiana de que o antagonismo, a luta, é a mola propulsora, engendrada pela natureza⁸⁹ para conduzir a espécie humana ao progresso. Na medida em que o homem abandona, por um ato de vontade, a sua rudeza, guiado pelos *impulsos sensíveis*, e passa a regular-se pela *ideia de contrato* ele começa a agir pautado em “motivos que apenas podem ser representados pela razão.”⁹⁰ Assim sendo, o homem dá um passo à frente (progride) e, não podendo mais retroceder, percebe-se como o único ser sobre a Terra com capacidade para representar uma lei e torná-la, como consequência de sua vontade, o *fundamento do Estado*. Em conformidade com Kant:

O ato pelo qual um povo se constitui num Estado é o contrato original. A se expressar rigorosamente, o contrato original é somente a ideia desse ato, com referência ao qual exclusivamente podemos pensar na legitimidade de um Estado.⁹¹

Esclarecido esse ponto, podemos perguntar-nos: como uma espécie em constante antagonismo pode melhorar, progredir? Ao tomarmos o texto *Ideia de Uma História Universal com Um Propósito Cosmopolita* (1784), duas questões são de imediato observadas: 1) Kant associa o desenvolvimento e o melhoramento humano à conduta política adotada pelos indivíduos em relação uns com os outros. A adoção dessa conduta começa a desenhar-se no momento em que o homem, *por um ato de vontade*, utiliza todo o seu maquinário racional com a

⁸⁶ Cf. KANT, I. **Metafísica dos Costumes** (A Doutrina Universal do Direito – Direito Privado), § 41, p. 150.

⁸⁷ Grifos nossos

⁸⁸ Idem, ibidem, p. 154.

⁸⁹ Cf. KANT, I. **História Universal** [quarta proposição], p. 25.

⁹⁰ Cf. KANT, I. [KRV, A 802-B 830], p. 637.

⁹¹ Cf. KANT, I. **Metafísica dos Costumes** [Direito público], § 47, p. 158.

finalidade de sair do seu estado de animalidade, pautado nos impulsos sensíveis, e ascende ao estado de sociabilidade, marcado pela busca, sempre inacabada, da moralidade. Em outras palavras, ocorre a incidência da *razão prática* na ação política.

A temática aqui destacada (a busca inacabada pela moralidade), mantém-se como uma constante no pensamento político de Kant e isso evidencia-se no texto *Sobre a expressão corrente: isso pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática* (1793). Com essa observação, queremos destacar que a propensão para moralidade é o ponto tangencial entre seres racionais e espécie humana, pois a característica do gênero humano como um todo é a sua capacidade de sair de seu estado de animalidade em vistas da moralidade.

Com efeito [diz Kant], apoio-me no meu dever inato, em todo o membro da série de gerações – em que eu (enquanto homem em geral) me encontro e, no entanto, com a constituição moral que me é exigida não sou e, por conseguinte, também podia ser tão bom como deveria – de actuar de tal modo sobre a descendência que ela se torne sempre melhor (para o que também se deve supor a possibilidade) e que assim semelhante dever se poderá transmitir regularmente de um membro das gerações a outro.⁹²

2) Já na primeira proposição da *História Universal*, Kant relaciona a história com a biologia, apontando para o fato de que as disposições naturais de uma criatura viva devem desenvolver-se em sua completude em algum momento, posto que a ausência dessa realização implicaria um curso desordenado da natureza e, assim, incompatível com a razão humana. De acordo com a análise de Allen Wood, “Kant pensa que nossa única esperança para compreender a história da humanidade é identificando o macro-nível das regularidades semelhante no comportamento dos seres humanos enquanto espécie biológica.”⁹³

Desse modo, fica patente que o cosmopolitismo liga-se tanto à história biológica do desenvolvimento humano quanto estende-se ao âmbito da atuação e do desenvolvimento político do homem e, nesse sentido, a instituição da sociedade passa a apresentar a sua face positiva, porque é somente o seio social que possibilita o desenvolvimento das habilidades (naturais) humanas por meio de “tentativas, de exercício e de aprendizagem, para avançar de modo gradual de um estágio do conhecimento para outro.”⁹⁴

Aqui também vale observarmos o passo à frente dado por Kant em relação a Rousseau. Visto que enquanto para este a entrada em sociedade constituiu-se em um mal para o ho-

⁹² Cf. KANT, I. *Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria mas, nada vale na prática*. p. 96-97.

⁹³ Cf. WOOD, A. W. Kant thinks our only hope for understanding human history is to discern similar macro-level regularities in the behavior of human beings considered as a biological species. (*Kant's Ethical Thought*. New York: Cambridge University, 1999. p. 209).

⁹⁴ Cf. KANT, I. *História Universal*, (2ª proposição. p. 23).

mem, para aquele a entrada do homem em sociedade representou um passo positivo: somente na sociedade, o indivíduo humano tem o lugar e a possibilidade de desenvolver as suas habilidades e potencialidades de modo a melhorar o que recebeu das gerações anteriores e, ao mesmo tempo, ofertar para as gerações posteriores um mundo melhor ou, quando pouco, igual ao que recebeu. Assim:

Parece, pois, que à natureza não lhe interessava que ele [o homem] vivesse bem, mas que se desenvolvesse até ao ponto de, pelo seu comportamento, se tornar digno da vida e do bem-estar. Causa sempre surpresa que as velhas gerações pareçam empenhar-se nas suas ocupações trabalhosas só em vistas das futuras, para lhes preparar um estadió a partir do qual possam elevar ainda mais o edifício, que a natureza tem com intento; e que só as últimas gerações terão a sorte de habitar na mansão em que uma longa série de seus antepassados (talvez, decerto, sem intenção sua) trabalhou, sem no entanto poderem partilhar da felicidade que prepararam.⁹⁵

Se levarmos em consideração a afirmação kantiana de que “Empiricamente o belo interessa somente em sociedade”,⁹⁶ verificaremos Kant, tacitamente, indicar que o papel do outro, com o convívio social, é desvendar *um outro em mim*. Essa tácita postura adotada por Kant na *Terceira Crítica* reclama uma reavaliação da acusação, tão comum, de ausência da categoria do reconhecimento na moral kantiana. Ao destacar que, em sociedade, o comportamento individual passa a autorregular-se pelo comportamento coletivo em vista da admiração e do bom convívio, além da admissão de que o outro, em sociedade, é um observador e avaliador, desperta uma estrutura reflexiva interna em cada indivíduo, levando-o a comportar-se em consideração não meramente a si mesmo, aos seus desejos, mas também em consideração ao outro. Assim posto Kant enfatiza que:

Um homem abandonado em uma ilha deserta não adornaria para si só nem sua choupana, nem a si próprio, nem procuraria flores e muito menos as plantaria para enfeitar-se com elas; mas só em sociedade ocorre-lhe ser não simplesmente homem, mas também um homem fino a sua maneira (o começo da civilização); pois como tal ajuíza-se aquele que é inclinado e apto a comunicar seu prazer a outros e ao qual um objeto não satisfaz se não pode sentir a complacência do mesmo em comunidade com outro.⁹⁷

É pertinente observar-se que, apesar do outro ser reconhecido como parceiro (no sentido de igual) em comunicabilidade, legalidade⁹⁸ e moralidade⁹⁹, isso não anula ou acontece sem a constante presença, no convívio social, do antagonismo, no qual toda espécie humana

⁹⁵ Idem, *ibidem*, (3ª proposição, p. 25).

⁹⁶ Cf. KANT, I. [CJ § 41, 163], p. 143.

⁹⁷ Idem, *ibidem*

⁹⁸ Cf. KANT, I, *Metafísica dos Costumes*, [Direito Público, § 46, p. 156]; **Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria mas, nada vale na prática**, p. 75.

⁹⁹ **Começo Conjectural**, [VIII, II4], p. 22; **Fundamentação** [AK 428]. p. 239.

encontra-se mergulhada. E é a esse antagonismo que Kant atribui o progresso da espécie, pois é essa luta constante, seja no âmbito moral, seja no âmbito político (como caráter da espécie), que atua como estímulo para o homem desenvolver as suas habilidades e diferenciar-se, definitivamente, dos outros animais na Terra, não só pelo fato de possuir a faculdade racional, mas, principalmente, como resultado de poder propor-se fins e representá-los como lei¹⁰⁰, ao mesmo tempo em que é o único animal com capacidade para sempre melhorar em si aquilo com que a natureza dotou-lhe. Nas palavras de Kant:

A guerra, assim como é uma experiência não intencional dos homens (provocada por paixões desenfreadas), é uma experiência profundamente oculta e talvez intencional da sabedoria suprema, para instituir, senão a conformidade a leis com a liberdade dos Estados e desse modo a unidade de um sistema moralmente fundado, ao menos para prepará-la e apesar dos terríveis sofrimentos em que a guerra coloca o gênero humano e dos talvez ainda maiores, com que sua constante preparação o pressiona em tempos de paz, ainda assim ela é um impulso a mais (ainda que a esperança de tranqüilidade para felicidade do povo seja cada vez mais longínqua) para desenvolver todos os talentos que servem à cultura até o mais alto grau.¹⁰¹

Assim, o antagonismo conduz ao progresso e alarga as possibilidades do homem, como único ser, na Terra, capaz de melhorar sempre, tornar-se virtuoso por meio de um estado de constante luta interior (a razão comandar as paixões). É a resistência da razão em um ente racional criado que o qualifica como um ser virtuoso. A partir dessa conjunção (aperfeiçoamento das habilidades naturais e aperfeiçoamento moral), o homem pode contribuir para que a espécie humana possa vir a ser moral, muito embora o indivíduo não tenha consciência dessa contribuição, pois, como bem aponta Ricardo Terra: “O progresso dependerá, em um primeiro momento, mais daquilo que a natureza humana forçará os homens a fazer do que de sua ação consciente.”¹⁰² Dado que pode ser visto como uma das causas para manter a tarefa da moralidade sempre inacabada.

Chamamos atenção para o seguinte ponto: ao afirmarmos que a história humana, em Kant, relaciona-se tanto com a política quanto com a biologia, é possível lermos nessa intenção já uma proto-percepção de biopolítica? Sem querermos forçar ou até atribuir a Kant uma categoria que não foi por ele pensada, colocamo-nos em posição de observar que o termo biopolítica diz respeito à intervenção política no âmbito da vida molecular com o fito de melhorar não um indivíduo, mas a espécie como um todo e já, aqui, esclarecemos ser nesse sentido

¹⁰⁰ Cf. KANT, I. Toda coisa da natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação das leis*, isto é, segundo princípio, ou uma *vontade*. **Fundamentação**, [AK 412], p. 183.

¹⁰¹ Cf. KANT, I. [CJ § 83, 394], p. 273.

¹⁰² Cf. TERRA, R. (org). **Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita**. Trad. ____, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 48.

que pretendemos apropriar-nos do cosmopolitismo kantiano, ou seja, a prudência em sentido largo, a fim de demonstrarmos como a *prudência-ponte* pode apresentar-nos uma forma de pensamento mais adequada às questões de antropologia bioética, uma vez que a prudência, nesse particular, refere-se, diretamente, à espécie humana como um todo e não somente aos seres racionais e autônomos.

Antes de avançarmos, é necessário lembrarmos que a prudência, na *Fundamentação* e na *Segunda Crítica*, toma um sentido estreito, ou seja, ela relaciona-se estritamente ao indivíduo na busca por sua felicidade pessoal, o indivíduo é dono de seus dons para escolher aquilo que lhe apraz no âmbito individual. Entretanto, é de se observar a retomada kantiana, na *Terceira Crítica* e em textos posteriores, da prudência no sentido largo da fase pré-crítica da *Antropologia Pragmática*. Esse sentido largo da prudência associa-se diretamente à espécie humana, na medida em que a sua preocupação primordial está em demonstrar que o antagonismo entre os homens é uma ferramenta utilizada pela natureza com o propósito de estimular o progresso não apenas para um, mas para todos os indivíduos humanos.

O meio de que a natureza se serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que este se torna ultimamente causa de uma ordem legal dessas mesmas disposições.¹⁰³

Dessa forma, é perceptível, em Kant, que a sua preocupação central, no que tange à natureza humana, é totalmente vetorizada para o futuro da espécie humana. Ao indivíduo no seu estado atual (de ser presente), cabe melhorar o mundo herdado das gerações anteriores e melhorá-lo para as gerações posteriores; isto caracteriza o cosmopolitismo kantiano e é a partir da análise dessa categoria que perceberemos a prudência desenvolvendo mais especificamente o seu papel-ponte na medida em que é pela prudência, e ainda não pela moral, que o indivíduo humano conduz-se no mundo, ascendendo, paulatinamente, do seu estado de naturalidade rude em vista da moralidade.

Surgem assim os primeiros passos verdadeiros da brutalidade para cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; assim se desenvolvem pouco a pouco todos os talentos, se forma o gosto e, através de uma ilustração continuada, o começo converte-se na fundação de um modo de pensar que, com o tempo, pode mudar a grosseira disposição natural em diferenciação moral relativa a princípios práticos determinados e, desse modo, metamorfosear também por fim uma consonância para formar sociedade, patologicamente provocada, num todo *moral*.¹⁰⁴

¹⁰³ Cf. KANT, I. *História Universal*, [4ª proposição], p. 25.

¹⁰⁴ Cf. KANT, I. *História Universal*, [4ª proposição], p. 26.

Pelo que acabamos de constatar, a prudência é a ponte condutora, por excelência, do ser humano rumo ao melhor. Assim, a prudência, além de figurar como mediatriz localizada, no sistema kantiano, entre a destreza e a moral, é também um momento anterior e necessário ao progresso moral do homem. A evidência de que o surgimento, em gênese, da prudência ocorre antes da moral é encontrada também no texto de 1786, *Começo Conjectural da História Humana*, obra em que Kant aponta o fato da decência, do pudor e do processo imaginativo para o prolongamento do prazer serem constitutivos antecipatórios da conduta moral, ou seja, a prudência antecipa e assegura, mediante o uso razoável dos meios, a possibilidade da humanidade tornar-se moral. Percebemos ainda que, embora o imperativo hipotético da prudência não seja tão louvado pelos estudiosos de Kant quanto o Imperativo categórico da autonomia, isso não advém diretamente da postura kantiana, pois Kant chama tácita atenção à prudência no auge do seu período crítico. A *História Universal* assim como o *Começo Conjectural* são escritos no mesmo período (1784 -1786, respectivamente) e pode-se afirmar ainda sob a mesma fermentação propiciadora da *Fundamentação* (1785). Porém, aqui, o fato que sobressai não é propriamente o da ordem cronológica sob a qual vem à luz os textos citados, mas, sobretudo, cabe destacar o caráter avaliativo¹⁰⁵ e preditivo da prudência, ou seja, a prudência, em Kant, diferencia-se também nesse sentido do pensamento antigo e aristotélico; enquanto, por um lado, para Kant a prudência tem como principal característica avaliar os meios e *prever* as possíveis consequências da ação humana, por outro lado, em Aristóteles, a ação deliberada, para assim ser denominada, contava com a certitude do objeto desejado, dos meios a serem utilizados para a sua aquisição ou a realização e do fim a ser alcançado. Assim, tanto “– para a pessoa boa e para a má – os fins aparecem e são fixados pela natureza ou seja pelo o que for, e é relacionando tudo mais com os fins que as pessoas praticam todas e quaisquer ações.”¹⁰⁶ Em um caminho contrário, Kant enfocará não o fim, mas o motivo da ação.

A prudência, na perspectiva kantiana, não se relaciona nem com o motivo da ação, nem com o fim, ela reporta-se diretamente aos meios e manifesta a sua face avaliativa por relacionar-se diretamente à política, tendo-se em vista que, neste âmbito, como lembra Hanna Arendt, o que importa são as ações públicas. Em face dessas ponderações, prevalece, aqui, a razão pública em detrimento da razão privada de ordem moral (da subjetividade).

A folha da figueira [...] foi, portanto, o resultado de uma manifestação da razão mais importante do que todas as outras por ela realizada na primeira eta-

¹⁰⁵ Cf. AUBENQUE, P. La prudence n'est pas encore la faculté de prévoir, «l'oeil de l'âme», mais, au contraire, la marque de leur absence et comme leur substitut, l'agitation dérisoire des hommes, qui essaient de suppléer par leurs propres forces à l'inspiration absente du dieu, et qui n'y réussissent pas toujours. (**La prudence chez Aristote**, p. 74).

¹⁰⁶ Cf. ARISTÓTELES, **Ética a Nicômacos**. [1114b], p. 59.

pa do seu desenvolvimento. Pois, tornar uma inclinação mais forte mais durável, subtraindo do seu objeto aos sentidos, já denota certa supremacia da razão sobre os impulsos e não apenas, como acontecia no estágio inferior, uma faculdade de prestar-lhe serviço em maior ou menor proporção.¹⁰⁷

Ora, se pode claramente aduzir que, ao utilizar a folha da figueira para proteger o sexo, já naquela proto-sociedade, o homem estava preocupado com as consequências de suas ações e, sobretudo, a observação do seu comportamento a partir dos outros olhares que lhe eram lançados. Desse modo, a sua preocupação era política, na medida em que, por política, entendemos as ações avaliadas com vistas a um fim coletivo. O comportamento adotado pretendia dar o norte ao estabelecimento de um vínculo social confiável que assegurasse a paz e a ordem entre os homens e, ao mesmo tempo, favorecesse o desenvolvimento das habilidades humanas partindo do âmbito pragmático com vistas ao âmbito prático.

Percebemos claramente a existência de um alinhamento entre a prudência e a razão prática abrindo espaço para conduzir o homem à moral; notamos ainda o fato de que a percepção de dominação dos próprios impulsos já é uma submissão deles ao crivo crítico da razão. Nossa questão, então, continua como segue: em que latitude a prudência relaciona-se com a moral? A prudência, originariamente, antecipa a moral e se lhe atribui ocasião para entender-se aquela como precursora desta, determinando a sua centralidade no sistema kantiano e estabelecendo, rigorosamente, a originalidade de Kant, com a inserção da categoria da avaliação e da previsão, em relação ao sentido de prudência (*phronesis*) de cunho aristotélico. Mas observemos bem que o fato de a prudência ser, em gênese, a precursora da moral não significa postular que ela ceda qualquer tipo de fundamento para a moral. Com relação a isso cabe considerarmos o esclarecimento dado por Patrick Kain de que:

[É] importante não combinar cooperação e interação real entre norma moral e prudência com uma necessária conexão entre elas. Porque Kant estava convencido que os seres humanos possuem a predisposição tanto para humanidade quanto para personalidade e que nós estamos submetidos tanto a imperativos morais quanto prudenciais, não é surpreendente que sua discussão da natureza humana e da vida prática inclua uma consideração que objetiva integrar a ambas. Entretanto isso não significa que normatividade prudencial deva pressupor normatividade moral.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Cf. KANT, I. **Começo Conjectural**, [VIII, II3], p. 19.

¹⁰⁸ Cf. KAIN, P. [I]t is important not to conflate actual interaction and cooperation between prudential and moral norm with a necessary connection between them. Because Kant was convinced that human beings possess the predisposition to both humanity and personality and that we are subject to both moral and prudential imperatives, it is unsurprising that this discussions of human nature and practical life include an account that aims to integrate both. But this does not establish that prudential normativity must presuppose moral noramativity. (**Prudential Reason in Kant's Anthropology**. p. 247).

Em face disso, podemos no máximo, realizar a analogia da relação entre a moral e a prudência com situação análoga existente entre sensibilidade e entendimento e, desse modo, a prudência tem o papel de meramente escolher a matéria para a razão avaliá-las.

Em Aristóteles, a prudência encontrava-se mesclada com a moral; por sua vez, em Kant, ela, especificamente, propicia ao homem as condições para refletir acerca dos meios a partir dos quais ele pode tornar-se um ser sempre melhor. É a perfectibilidade que marca a prudência em Kant, pois é por meio do aperfeiçoamento que o homem afirma-se como o melhor animal sobre a Terra e, ao mesmo tempo, reconhece que deve tratar os seus semelhantes de modo diferenciado ao restante da natureza¹⁰⁹.

A prudência em seu aspecto cosmopolita demonstra-nos, pois, a necessidade de ter o seu estabelecimento numa esfera diversa e anterior à moralidade; ou seja, a prudência, no sistema kantiano, mantém a sua localização (entre a destreza e a moral), mas, como cosmopolitismo, ela encontra-se relacionada de forma larga à espécie humana, na medida em que se ocupa da arte de utilizar os outros homens e a natureza na realização de fins que sejam bons para todos. A prudência recorrerá à política e, dessa maneira, configurar-se-á na ponte capaz de conduzir a humanidade rumo ao melhor; pois qual outro campo do agir humano é mais propício para o exercício do bem e do dever com todos os seres humanos que não o político?

Desse modo, reafirmamos a relevância do princípio da prudência na moral kantiana por entender que é a partir desse princípio, ou seja, na travessia dessa ponte, o lugar no qual o ser humano tem possibilidade de refletir sobre as necessidades de sua espécie, no âmbito político, social e científico, e submeter todas estas instâncias à avaliação de suas validades para os seres humanos distribuídos demograficamente, afinal, como lembra Kant, “A necessidade [e não a moralidade] é que constrange o homem, tão afeiçoado, aliás, à liberdade irrestrita, a entrar nesse estado de coação.”¹¹⁰

1.3 Prudência: um princípio *assertórico* e pragmático

Kant aponta, na *Fundamentação*, dois tipos de imperativos: os imperativos hipotéticos e o imperativo categórico. Enquanto os primeiros versam sobre fins definidos e/ou prováveis, o segundo serve especificamente à lei moral. Kant realiza ainda uma distinção concernente

¹⁰⁹ Cf. KANT, I. **Começo Conjectural**. [VIII, 114], p.22.

¹¹⁰ Cf. KANT, I. **História Universal**. [5ª proposição], p. 27. AUBENQUE, P. também observa: Mais aussi et surtout l’homme, dans sa vie concrète, ne se détermine pas seulement ni même le plus souvent selon l’impératif de la moralité, mais selon les impératifs ‘techniques’ de l’habilité et les impératifs ‘pragmatique’ de la prudence. (**La prudence chez Kant**. p. 157).

aos imperativos hipotéticos. Assim, eles podem ser identificados como: A) princípios de habilidade (destreza) e encontram-se relacionados aos juízos problemáticos e B) princípios de prudência (conselhos) e acham-se vinculados aos juízos assertóricos.

Nesses dois grupos de imperativos, devemos levar em conta uma subdivisão, a saber: os princípios de habilidade, por seu caráter rigorosamente metodológico, não carecem da incidência da razão prática. Entretanto, no que tange ao princípio da prudência, ocorre a incidência da razão prática, muito embora ela esteja a serviço de outros móveis¹¹¹ não relacionados à lei moral, mas à realização de fins pessoais ou sociais, ou seja, o agente sabe, no caso (Aa), exatamente *como agir* para alcançar determinado fim e, no caso (Bb), ele pondera os meios em vistas de um fim (provavelmente) bom para ele mesmo ou para a espécie humana como um todo. Os imperativos hipotéticos possuem a sua sede nos impulsos patológicos. O mesmo não se passa com o imperativo categórico; em franca oposição ao primeiro grupo, o imperativo da lei moral é produzido pela razão com o fito de tornar a máxima do agente uma lei moral objetiva capaz de se prestar a todos os agentes racionais finitos e vale apoditicamente. Conforme Kant, a maneira mais adequada de identificar os imperativos seria como: “*regras da habilidade ou conselhos da prudência, ou mandamento (leis) da moralidade.*”¹¹²

Percebemos, pela disposição exposta por Kant, que os imperativos exigem o uso diferenciado do conhecimento humano, os quais estão relacionados tanto à faculdade inferior (apetitiva) quanto à faculdade superior (razão). Podemos asseverar que as regras de habilidade são as mais fáceis de serem executadas e todo ser humano pode desenvolvê-las para a sua subsistência e mesmo sobrevivência no mundo. Basta, para isso, seguir a metodologia (*regra*) proposta para atingir um fim determinado, na expressão do próprio Kant: “A questão aqui não é de modo algum se o fim é racional e bom, mas apenas o que se tem de fazer para atingi-lo.”¹¹³ Emerge, assim, o caráter condicional e, como consequência, rigorosamente hipotético do imperativo da habilidade traduzido na partícula (*se*), uma vez que o fim desejado só será alcançado na medida em que o agente seguir a regra previamente determinada. Nesse caso, o agente não precisa recorrer à reflexão, mas à instrumentalização dos meios materiais para efetivar a ação e, com isso, obter o resultado esperado.

¹¹¹ Cf. KANT, I. Se considerarmos as três disposições [animalidade, humanidade e personalidade], descobrimos que a primeira não tem, por raiz, razão alguma; a segunda tem, decerto por raiz, a razão prática, mas a serviço apenas de outros móveis; só a terceira tem como raiz a razão por si mesma prática, a saber, a razão incondicionalmente legisladora. (**A Religião nos limites da simples Razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa – PT: Edições 70, [...], p. 34).

¹¹² Cf. KANT, **Fundamentação**, [AK 416], p. 197.

¹¹³ Cf. KANT, I. **Fundamentação**, [AK, 415], p. 193.

No que tange à prudência, o agente dá um passo a mais: pois seguir um conselho exige ir além da mera instrumentalização dos meios, demanda, além disso, a ponderação reflexiva de tais meios, posto que o agente deve ter a perspicácia de identificar quais os meios são mais adequados para atingir determinado fim sem ferir a sua conduta, nem a de outrem. Emerge, nesse contexto, o caráter reflexivo, o qual se refere diretamente a todo ente racional finito, cujo maior interesse, depois da moralidade, é a felicidade e o bem estar pessoal¹¹⁴. Podemos apontar, aqui, certa fraqueza do caráter hipotético do conselho, na medida em que a prudência exige a avaliação¹¹⁵ e a articulação dos meios passíveis de conduzir o agente no caminho da felicidade e não meramente seguir uma regra previamente determinada.

Não se deve apresentá-lo simplesmente como necessário para uma intenção incerta, meramente possível, mas, sim, <como necessário> para uma intenção que se pode pressupor com segurança e *a priori* em todo homem.¹¹⁶

Nesse ponto, evidenciamos uma sutil distinção entre o imperativo da destreza, o qual, por um lado, definiremos como hipotético forte, por pautar-se exclusivamente na partícula (*se*) e conter caráter meramente metodológico; e o imperativo da prudência, que denominaremos, por outro lado, de hipotético fraco, por calcar-se na avaliação e, sendo assim, ao conter o caráter avaliativo, requer mais especulação¹¹⁷ e, portanto, aplica-se ao contexto do trato assimétrico dos seres racionais finitos para com os materiais genéticos e embriões humanos, esse trato que *deve ser* realçado e estabelecido pela via avaliativa e preditiva das ações.

Em um caminho totalmente inverso aos imperativos hipotéticos, Kant apresenta o imperativo categórico como aquele que não versa sobre fins materiais ou determinados. O imperativo categórico “não concerne à matéria da ação e ao que deve resultar dela, mas à forma e ao princípio do qual ela própria se segue, e o que há de essencialmente bom na mesma consiste na atitude, o resultado podendo ser o que quiser.”¹¹⁸

¹¹⁴ Cf. PATON, H. J. This task Kant regards as the pursuit of happiness and as the principal function of practical reason below the level of morality. (**The Categorical Imperative**. Cap. VIII, § 8, p. 85).

¹¹⁵ Cf. Sobre a diferença entre imperativos técnicos e pragmáticos Beck identifica o caráter avaliativo como característica dos pragmáticos. Para ele: “The difference between them is that in the former the condition is not asserted but mentioned only hypothetically (...), while in the latter it is asserted... (BECK, L. W. **A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason**, cap. VI, § 6, p. 85).

¹¹⁶ Cf. KANT, I. **Fundamentação** [AK 416], p. 195.

¹¹⁷ Cf. KAIN, P. Although there are some differences and developments in the account of the practical predispositions provided across the anthropology lectures, the published *Anthropology*, the *Religion*, and the familiar ethical text, there is substantial evidence that Kant consistently conceived of prudence as the exercise of a distinctive capacity, one distinguishable from specifically moral capacity. (**Prudential Reason in Kant’s Anthropology**. p. 238).

¹¹⁸ Cf. KANT, **Fundamentação**, [AK 416], p. 197.

Apesar de estarmos abraçando o princípio da prudência como ponte para abordar os fatos morais postos pelas novas formas de geração da vida humana, permaneceremos levando em conta o pensamento moral de Kant: primeiro, observando o alinhamento existente entre as questões de bioética e a prudência em seu sentido largo. Nós podemos verificar que, embora a *Fundamentação* caracterize-se por ser uma obra de cunho prático em que a prudência relaciona-se de forma estreita com a busca pela felicidade e o bem-estar pessoal, Kant salienta, em uma nota de rodapé o pragmatismo voltado para o *bem estar geral*. Assim, de acordo com ele “Uma *história* é redigida pragmaticamente se ela torna prudente, isto é, ensina ao mundo como cuidar de seu proveito de melhor maneira ou, pelo menos, tão bem quanto o mundo de antigamente.”¹¹⁹ Em face do exposto e de nossos objetivos, convém definirmos a relação específica da prudência com três pressupostos fundamentais, quais sejam, a) prudência e pragmatismo, cuja característica dessa relação é a ação do homem livre, entretanto, condicionado ao mundo social; b) prudência e progresso, nessa relação, a marca a ser destacada é o antagonismo como mola propulsora para o desenvolvimento e o melhoramento da espécie humana como um todo e c) prudência e virtude, cuja relação efetiva-se pela resistência: trata-se da luta da razão para conter os impulsos patológicos e, nesse caso, a prudência atua como avaliadora e controladora das máximas.

1.3.1 Prudência e pragmatismo

A relação da prudência com o pragmatismo, em Kant, exige o estabelecimento do real entendimento que o filósofo do criticismo tinha ao utilizar o termo *Antropologia Pragmática*. De início, deve ser destacado que a antropologia não era, para Kant, uma disciplina relacionada à fisiologia. Embora essa última fosse uma forma de se estudar o homem, o que prendia a atenção de Kant era investigar o que o homem faz de si como ser livre no mundo e, desse modo, ele definia a sua antropologia partindo da seguinte proposição.

Uma doutrina do conhecimento do ser humano sistematicamente composta (antropologia) pode ser tal do ponto de vista fisiológico ou pragmático. – o conhecimento fisiológico do ser humano trata de investigar o que a *natureza* faz do homem; o pragmático, o que *ele* faz de si mesmo, ou pode e deve fazer como ser que age livremente.¹²⁰

Em razão dessas considerações, torna-se claro que o pragmatismo perscruta o homem enquanto ser livre, mas chama a nossa atenção a palavra *composta* na expressão “Uma doutri-

¹¹⁹ Cf. KANT, I. **Fundamentação**, [AK 417], (nota) p. 199.

¹²⁰ Cf. KANT, I. **Antropologia Pragmática**. [Prefácio, 120], p. 21.

na do conhecimento do ser humano sistematicamente composta”. Que indicações Kant gostaria de apresentar com esse mote?

É do conhecimento de muitos que Kant, ao iniciar o seu percurso filosófico o fez pela via empírica, ou, utilizando a terminologia de Robert Louden, o percurso teórico moral de Kant inicia-se pela *moral impura*.¹²¹ Sendo assim, as então conhecidas ciências naturais apresentaram-se como o pano de fundo sob o qual foram esboçadas as primeiras linhas daquilo que, mais tarde, ficou conhecido como filosofia crítica. Assim, a palavra composta, no contexto mencionado, tem a finalidade de indicar a dupla perspectiva sob a qual o homem deve ser observado, isto é, como fenômeno na natureza (tema específico da *Geografia Física*) e o homem como ser livre no mundo (tema específico da *Antropologia*).

Nesse sentido, o pragmatismo kantiano, ainda que não tivesse como ponto central o homem como fenômeno na natureza, não desconsiderava essa sua face. Desse modo, mesmo o pragmatismo se reportando às ações empreendidas pelo homem tanto no que concerne a si mesmo quanto aos outros homens no mundo, torna-se claro que a definição de homem, desde o seu esboço, para Kant, girava em torno de um ser de natureza composta, ou seja, sensível e inteligível. Nesse sentido, Werner Stark aponta que a relação entre filosofia moral e antropologia em Kant contém um aparente paradoxo:

Antropologia e ética devem ser separadas, e ainda, ao mesmo tempo, nenhuma pode ser pensada independentemente da outra. A doutrina kantiana da dupla natureza do ser humano é refletida nas diferenças entre as duas disciplinas ou cursos. E a sistemática localização de sua doutrina é, em um duplo sentido, o começo de uma antropologia: a doutrina de um ego humano (*eine ich*) ‘como animal e inteligência’.¹²²

É de se notar que para demonstrarmos o percurso da prudência no pensamento moral de Kant devemos fazê-lo a partir d’*Antropologia Pragmática*, sua última obra publicada. Porém, deve-se levar em conta que foram as aulas de *Antropologia* e *Geografia Física*, ministradas durante trinta anos (1772-3 a 1796),¹²³ que forneceram os levedos para a constituição

¹²¹ Cf. LOUDEN, R. B. Kant’s broader conception of philosophy as including both pure and empirical (or what I call ‘impure’) parts is in part a reflection of the curricular obligations of university philosophy programs in his time. (**Kant’s Impure Ethics: From rational beings to human being**. New York: Oxford University, 2000. p. 4).

¹²² Cf. STARK, W. Anthropology and ethics must be separated, and yet, at the same time neither can be thought independently of the other. Kant’s doctrine of the double nature of the human being is mirrored in the differences between these two disciplines or lectures course. And the systematic localization of the doctrine is, in a double sense, the *beginning* of the anthropology: the doctrine of a human ego (*eine ich*) ‘as animal and intelligence’. (**Historical notes and Interpretive questions about Kant’s lectures on Anthropology**. Trad. Patrick Kain. JACOBS, B.; KAIN, P.; Essays on Kant’s Anthropology. Cambridge: University Press, 2003. p. 25).

¹²³ Cf. KANT, I. Em minhas atividades de *filosofia pura*, empreendidas inicialmente de maneira livre e mais tarde a mim atribuída como ensino, tenho ministrado ao longo de uns trinta anos dois cursos *referentes ao conhecimento do mundo*, a saber: *antropologia* (no semestre de inverno) e *geografia física* (no verão), aos quais,

de seu pensamento crítico, tanto teórico quanto prático. Mas cabe interrogarmos: o que levou Kant a desenvolver o seu discurso antropológico no terreno do pragmatismo (composto pelo conhecimento puro e empírico) e não o fez no prático? Considerando-se que as perguntas desenhadas na sua fase crítica (pura) tinham como objetivo principal responder à pergunta “*o que é o homem?*” e não à pergunta “o que é um ser racional?”, a questão “*o que é o homem?*” encerra, em si, duas necessidades distintas 1) antropológica, propriamente dita, e 2) moral. Para começarmos a tecer nossa resposta, cumpre também se levar em conta a atmosfera sob a qual Kant estava envolvido e, ademais, a gênese do discurso antropológico alemão e a característica desse discurso em meados do sec. XVIII.

Quando Kant desenvolveu o seu conceito de *Antropologia Pragmática*, ele tinha a clara intenção de identificar a antropologia como uma ciência capaz de inquirir o que o homem, entendido como ser livre, fazia de si mesmo no mundo. Decerto, a preocupação central do estudo da natureza humana realizado por Kant ia além do debate corrente na Alemanha. Conforme Zammito, a agenda da antropologia na Alemanha era designada por quatro áreas: “Um ‘novo discurso sobre o corpo e a alma,’ uma ‘nova experiência da natureza humana,’ tópicos típicos do debate antropológico do sec. XVIII, e, finalmente, antropologia *literária*”¹²⁴

Kant rejeitou a análise fisiológica do homem cuja questão orbita em torno da relação corpo e alma; e, muito embora reconhecesse a importância do estudo da história mundial,¹²⁵ das peças de teatro, etc., tais estudos só eram relevantes como meios auxiliares da antropologia e não como fontes precisas para o estudo do homem compreendido como um ser livre. Levando em conta tal aspecto do homem (ser livre), o então nascente curso de *Antropologia*, em meados do século XVIII, não visava meramente a elencar as propostas das ideias iluministas, estas aulas pretendiam, de igual modo, dar lugar às questões históricas e políticas focadas na emancipação e na construção da autonomia do homem. Zammito destaca que:

(...) muito do que na história intelectual estava sob a rubrica do esclarecimento, pertencia igualmente à história social da ‘esfera pública’ ou à história política da ‘emancipação burguesa’¹²⁶

como lições populares, pessoas de outros estamentos também acharam oportuno assistir. Do primeiro curso procede o presente manual; mas publicar, do segundo, um outro igual, a partir do manuscrito usado por mim como texto, é ilegível para qualquer outro além de mim, dificilmente me seria possível agora, dada a minha idade. (*Antropologia Pragmática*, nota 2, [122]). p. 23.

¹²⁴ Cf. ZAMMITO, J. H. The complexity of the impulses out which anthropology constituted itself is illustrated well in the agenda that the planners of the German conference on ‘The Whole Man’ (...). They designated four large areas: a ‘new discourse on body-soul,’ a ‘new experience of human nature,’ typical topics of eighteenth-century anthropological inquiry, and, finally, specifically *literary* anthropology. (*Kant and Herder: The birth of anthropology*. London: University of Chicago, 2002. p. 222).

¹²⁵ Cf. KANT, I. *Antropologia Pragmática* [122], p. 23

¹²⁶ Cf. ZAMMITO, J. H. (...), much of what in intellectual history has fallen under the rubric Enlightenment belongs equally to the social history of the ‘public sphere,’ or to the political history of ‘bourgeois emancipation’ (*Kant, Herder, and the Birth of anthropology*. p. 15).

Esse caráter emancipatório, ao qual se refere Zammito, deu a tônica para aquilo que seria conhecido, mais tarde, como a saída da menoridade no texto *Resposta à Pergunta o que é o Iluminismo?* (1784). Apesar de esse texto ser, comumente, a referência para se apresentar os contornos políticos para os quais Kant encaminhou o sentido da cultura e da educação, é na *Antropologia Pragmática* que Kant antes apresentava esse caráter (emancipatório) ao pensar o homem inserido em um contexto cultural no qual a educação é a medida da prudência sob a qual todos vão se regular em um reino social. Afinal, qual outro lugar existiria para o homem exercitar a prudência que não no meio social, entre outros homens? Nesse sentido, Kant entende que:

A disposição pragmática da civilização por meio da cultura, principalmente das qualidades do relacionamento, e a propensão natural de sua espécie a sair, nas relações sociais, da rudeza do mero poder individual e tornar-se um ser polido (ainda que não moral), destinado à concórdia, já é um nível superior. (...) ¹²⁷

Estabelecer que a entrada na sociedade já era um nível superior, mesmo que ainda não moral, possibilita-nos o entendimento de a sociedade terrena ser o único lugar onde o homem tem a oportunidade de realizar o reconhecimento da lei moral. Entretanto, esse reconhecimento é, para Kant, distinto do conhecimento científico tal qual era defendido pelos conhecidos “médicos filósofos” da Alemanha do sec. XVIII. Para essa classe:

[O] médico necessitava ter o diagnóstico não apenas das condições físicas, mas também moral de seus pacientes: ‘Moral e observações médicas exigem o mesmo espírito de observação. Quem quer que seja capaz de observar o homem moral também é capaz de observar sua doença... Um verdadeiro médico determina a doença do corpo imediatamente e corretamente por meio de sinais observados, do mesmo modo como o verdadeiro moralista [discerne] as disposições da mente.’ ¹²⁸

Em virtude dessas ponderações, podemos perceber que a prudência, considerada como sinônimo de pragmatismo, tal como Kant a identificava, não pertencia exclusivamente ao âmbito da ciência empírica. Ao contrário, a análise do homem, no contexto pragmático, estava

¹²⁷ Cf. KANT, I. *Antropologia Pragmática*, [324], p. 218.

¹²⁸ Cf. ZAMMITO, J. H. Zimmermann published an important tract on medical practice, *Von der Erfahrung in der arzneykunst* (1763-1764), in which he insisted that physicians needed to be diagnostic not only of the physical but of the moral conditions of their patients: Moral and medical observations require the same spirit of observation. Whoever is capable of observing moral man well is capable of observing his illnesses well... A true physician determines the illnesses of the body through immediately and correctly observed signs, just as a true moralist [discerns] the dispositions of minds. (**Kant, Herder, and the Birth of anthropology**, p. 243-244). Chamamos a atenção, aqui, para uma sutil coincidência entre o surgimento da *antropologia* e o surgimento da *bioética*, a saber: assim como o nascimento da antropologia fez-se impulsionado por discussões ligadas à saúde física do homem e a relação desta com o comportamento moral, a bioética, dois séculos depois, surge impulsionada pelo debate médico acerca do comportamento do homem com o ambiente e a relação disso para sua sobrevivência. Tanto em um caso quanto noutro é somente depois da investida médica que a filosofia se posiciona.

em oposição à análise fisiológica do mesmo homem. Qual era então o verdadeiro significado dessa forma de pragmatismo? Em uma palavra: o pragmatismo kantiano é uma metodologia para o homem utilizar na vida social.

Nesse sentido, Axinn¹²⁹ sublinha que o pragmatismo é uma metodologia para ser usada quando o indivíduo pretende alcançar determinado objetivo. O pragmatismo dá-nos a medida daquilo que podemos fazer ou devemos evitar na consecução de um fim. Verificamos, pois, que o *fazer* e o *dever* alinham-se no processo da ação humana no âmbito individual. Assim, o indivíduo humano depara-se com questões problemáticas dos níveis de possibilidades ou não de feitura e concretização de seus objetivos pessoais. Nesse contexto, o ser humano lida com as suas possibilidades de realização e com a repercussão disto na vida de outras pessoas, não obstante a sua liberdade; ele deve refletir – e, se necessário, voltar atrás – na medida em que a sua consciência dita que ele pode fazer o que quiser, posto que é livre, mas a sua escolha repercutirá, ao mesmo tempo, na vida de outros.

Ao constatar essas nuances, Michel Foucault identifica o pragmatismo kantiano como a moeda de troca do homem consigo mesmo¹³⁰, ou seja, aqui, é necessário pensar-se o princípio da prudência, pois se barganha o que satisfaz no âmbito individual, mas se tem que estar atento às consequências desse fazer na vida de outrem.

Desse modo, a prudência realça a relevância do estudo do homem em seu aspecto moral como pertencente ao mundo social. Em uma nota da *Fundamentação*, Kant afirma que “Uma *história* é redigida pragmaticamente se ela torna prudente, isto é, quando ensina ao mundo como cuidar de seu proveito de melhor maneira ou, pelo menos, tão bem quanto o mundo de antigamente.”¹³¹ Em face disso, Zammito ratifica que o pragmatismo kantiano toma sentido somente quando aplicado ao mundo social.¹³²

É perceptível, na *Antropologia Pragmática*, Kant destacar a utilização de forma hábil de uns homens sobre outros; e esse uso é uma disposição que vai de encontro ao mandamento prático, no qual o homem é definido como *fim em si mesmo* e, portanto, não deve ser usado como meio para qualquer fim. Ao apontar as disposições que marcam as diferenças específi-

¹²⁹ Cf. AXINN, S. **The First Western Pragmatist, Immanuel Kant**. In: *Journal of Chinese of Philosophy*, 2006, p. 83-94.

¹³⁰ Cf. FOUCAULT, M. Traintant de l’homme comme “*freihandelndes Wesen*”, l’Anthropologie degage toute une zone de ‘libre-échange’ où l’homme fait circuler ses libertés comme de la main à la main, se lian ainsin aux autres par un sourd et ininterrompu commerce, qui lui ménage une résidence sur tout la surface de la teer. (**Introduction à l’Anthropologie de Kant**. Thèse Complementaire pour lê doctorat ès lettres. 1960).

¹³¹ Cf. KANT, I. **Fundamentação [AK 417]**, (nota) p. 199.

¹³² The intention I have is to present through it the sources from all the sciences which [bear on] mores [*sitten*], efficacy [*Geschicklichkeit*], socializing [*Umgang*], the method of cultivating and governing men, and in the process to open up everything practical. (ZAMMITO, J. H. **Kant, Herder and The Birth of Anthropology**. nota p. 295).

cas do homem em face dos outros habitantes da Terra, Kant também evidencia o caráter do homem pragmático e do homem prático:

[P]or sua disposição *técnica* (mecânica, vinculada à consciência) para o manejo das coisas, por sua disposição *pragmática* (de utilizar habilmente outros homens em prol de suas intenções) e pela disposição *moral* em seu ser (de agir consigo mesmo e com os demais segundo o princípio da liberdade sob leis), e por si só cada um desses três níveis já pode diferenciar caracteristicamente o ser humano dos demais habitantes da terra.¹³³

Emerge, então, o caráter preditivo da prudência e, ao mesmo tempo, revela-se a face do homem prudente. H. J. Paton apresenta o perfil do homem prudente, começando de forma negativa, ou seja, registrando que:

O homem prudente não é o homem o qual sua mente está apenas concentrada em sua vantagem pessoal a ponto de ele perder a espontaneidade na ação, nem é o homem que faz um plano rígido de sua conduta futura e o aplica mecanicamente em todas as circunstâncias. Um homem assim é somente superficialmente prudente, porém, genuinamente imprudente. (...). A prudência genuína é uma influencia controladora que, permanentemente, está em segundo plano. Pronta para emergir a qualquer momento para checar os atos insensatos e perceber quais impulsos variados funcionam ao mesmo tempo harmoniosamente ao invés de obstar um ao outro. Desse modo, ela é o motivo do dever no homem bom. Sua vida é controlada pela ideia do dever; ele está atento contra os impulsos desregrados que conflituam com o dever, e contra a insensibilidade à reivindicação moral decorrente de sua situação; dever é o fator determinante em sua conduta, pois está sempre presente a vontade de fazer o que é correto e evitar o que é errado; porém ao assumir esta fundamental escrupulosidade, deixa aberto um grande espaço para o livre jogo dos impulsos espontâneos; e o homem bom, como todos os outros, tem o direito, como Kant sempre afirma, de buscar sua própria felicidade por si mesmo, tanto quanto essa busca não entre em conflito com seu dever.¹³⁴

Assim, o escopo da prudência, entendida pragmaticamente, não está voltado para as coisas, mas para o homem tanto do ponto de vista de suas ações para consigo mesmo, quanto do ponto de vista das suas ações para com os outros, pois a prudência em seu aspecto pragmatismo versa, conforme verificamos anteriormente, sobre a habilidade do homem utilizar a si e

¹³³ Cf. KANT, **Antropologia Pragmática**. [322], p. 216.

¹³⁴ Cf. PATON, H. J. The prudent man is not the man whose mind is so concentrated on his personal advantage that he loses all spontaneity in action, nor is he man who make a rigid plan of his future conduct and applies it mechanically in all circumstances. Such a man is only superficially prudent, but genuinely imprudent; (...). Genuine prudence is rather a controlling influence which is permanently in the background, ready to emerge at any moment in order to check acts of folly and to see that varied spontaneous impulses work together harmoniously instead of thwarting one other, so it is, surely, with the motive of duty in the good man. His life is controlled by idea of duty; he is watchful against unruly impulses which conflict with duty, and against insensitiveness to the moral claim arising from his situation; duty is the determining factor in his conduct, for there is always present the will to do what is right and to avoid what is wrong; but granted this fundamental scrupulousness, there is a grant place left for the free play of spontaneous impulses; and a good man, like every other, has the right, as Kant always holds, to seek his happiness in his own individual way, a along as this is not in conflict with duty. (**Categorical Imperative**, cap. 3, § 4, p. 51).

os outros na consecução de seus fins pessoais (*Fundamentação e Segunda Crítica*), como também na intenção de deixar um mundo melhor às gerações posteriores (*Pedagogia, Metafísica dos Costumes, Crítica da Faculdade do Juízo, História Universal*).

Percebemos, dessa maneira, que a relação da prudência compreendida como pragmatismo toma um sentido largo por se dirigir diretamente ao homem no contexto social e, desse modo, a busca por fins pessoais conduz o indivíduo a alinhar os seus fins aos fins da humanidade como um todo, tendo em vista que o agir singularizado, agir aparentemente de forma livre e, em alguns casos, até espontaneamente, suscita o antagonismo e este, por sua vez, conduz a espécie como um todo rumo ao melhor.

1.3.2 Prudência e progresso

Ao abordar a categoria do progresso como pertinente apenas à espécie humana, Kant o fez a partir de três aspectos: 1) conjectural; 2) ideal; 3) profético. Esses três aspectos do progresso ligam-no de forma legítima à compreensão do conceito de história kantiano, cabendo notar que a palavra progresso, no sentido compreendido por Kant, toma duas variáveis, em que a primeira é o progresso do ser humano em seu âmbito individual por meio de sua formação e luta pessoal (*bildung*), ao passo que a segunda é o progresso da espécie humana localizada na Terra como a única espécie capaz de aperfeiçoar as suas aptidões naturais. Em resumo, progresso e aperfeiçoamento humano, tanto no indivíduo quanto na espécie, são categorias amalgamadas. Entretanto, deve-se observar que, se, por um lado,

[É] um comando da razão moralmente prática de um *dever* de um ser humano para consigo mesmo cultivar suas capacidades (algumas entre elas mais do que outras, porquanto as pessoas têm fins distintos) e ser, de um ponto de vista pragmático, um ser humano igual ao fim de sua existência.¹³⁵

Por outro lado, levando-se em conta que o fim do homem é a moral e que a realização desta significaria a realização plena do progresso, somos obrigados a aceitar que, por meio da observação empírica do indivíduo, não é possível afirmar-se a ocorrência, de fato, do progresso. Tal observação pode-se supor somente na espécie como um todo, sendo que a referida observação conserva a máxima de que o progresso necessariamente implica melhoramento ou aperfeiçoamento. Mas qual relação o progresso, concebido como intrínseco à história, pode ter com o princípio da prudência?

¹³⁵ Cf. KANT, I. **Metafísica dos Costumes** [dos Deveres consigo mesmo, seção I, § 19], p. 286-287.

Como notamos anteriormente, uma das faces do pragmatismo kantiano relaciona-se à habilidade que os homens devem ter ao usar os outros para os seus fins pessoais, e é fato que o progresso da espécie humana não ocorre sem o uso, consentido ou não, de uns sobre os outros; é o progresso compreendido como resultante das ações humanas que cede material para construir a história humana no mundo, de modo que tais ações, por serem concernentes aos seres humanos devem ser mediadas pela prudência, uma vez que as consequências de uma ação danosa em um indivíduo atingem a espécie como um todo. Em face disso, o progresso apresenta-se como uma categoria ligada tanto ao âmbito prático quanto ao âmbito pragmático e, assim:

Podereis, pois, admitir que, dado o constante progresso do gênero humano no tocante à cultura, enquanto seu fim natural, importa também concebê-lo em progresso para o melhor no que respeita ao fim moral do seu ser, e que esse progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará.¹³⁶

Tendo-se em vista que a predisposição do ser humano para o aperfeiçoamento é responsável pelo progresso, mas também o é por muitos prejuízos, inclusive de ordem moral, somos levados a questionar: como é possível a espécie humana, cuja característica marcante é a capacidade de sempre se aperfeiçoar, progredir tecnologicamente sem abdicar do progresso moral? Afinal:

[D]e acordo com a qualidade moral que eu me exijo, não sou tão bom quanto deveria ser, por tanto, posso ser um fim que melhora constantemente (*possibilidade que também tem de admitir*) e desse modo, para que tal dever se transmita juridicamente de um membro a outro.¹³⁷

Ao compreender a prudência como *imperativo ponte*, queremos significar que, do ponto de vista de sua localização, *este é o imperativo necessário para os seres racionais finitos existentes na Terra* (explicaremos essa afirmação no item 1.3.3, prudência e virtude), pois é por meio da prudência que o ser humano *pode* agir sob o comando da razão acerca de assuntos factuais e colocar a sua animalidade sob o comando da razão, aperfeiçoando-se seguidamente, o que significa buscar a sua moralidade. Entretanto, a chegada à moralidade só pode ser tentada e exercitada constantemente pelo homem, porque, dada a sua finitude, lhe é impossível realizar o projeto completo da moralidade.

¹³⁶ Cf. KANT, I. **Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática**. p. 96. E, ainda, na **Fundamentação** se lê: Pois, enquanto ser racional, ele quer necessariamente que todas as faculdades sejam desenvolvidas nele, porque lhe são úteis e estão dadas para toda espécie de fins possíveis. [AK 423], p. 223.

¹³⁷ Cf. KANT I. **Sobre las relaciones entre la teoría y la práctica en el derecho internacional, consideradas desde un punto de vista filantrópico-universal, es decir, cosmopolita**. Em: ESTIÚ, E. *Filosofia de la Historia*. Buenos Aires: Lopez, 1958. p. 172. (grifos nossos)

Ou seja, se uma criatura racional pudesse alguma vez chegar a praticar todas as leis morais inteiramente de bom grado, isso equivaleria a que não se encontrasse nela sequer a possibilidade de um apetite que o estimulasse a desviar-se delas; pois o domínio de um tal apetite sempre custa sacrifício ao sujeito, portanto requer autocoerção, isto é, necessitação íntima para o que não se faz inteiramente de bom grado. Mas a esse grau de disposição moral nenhuma criatura consegue elevar-se.¹³⁸

Assim, a prudência representada como ponte toma lugar na ação política, lugar por excelência onde os seres finitos podem e devem exercitar o agir moral uns com os outros e, com isso, efetivarem a sua virtude: *lutar a fim de que a razão comande as paixões*. É interessante observar que o terreno da ação política apresenta-se como o lugar em que Kant trata de questões relacionadas à espécie humana. Assim, no momento em que a biopolítica invade o espaço da vida molecular, uma antropologia bioética só pode ter seu sentido se lançar mão de sua face política. Se estivermos corretos quanto a isso, o imperativo da prudência revela-se pertinente, por sua face preditiva e pragmática, para articular os meios e conduzir a espécie rumo ao melhor.

Contudo, do fato de que todos os argumentos da ciência e da política visam, em última instância, ao melhoramento da espécie humana por meio do desenvolvimento das habilidades individuais e esse processo atinge a humanidade como um todo, faz-se necessário, então, destacar, aqui, a postura adotada por Kant ao tratar a história e a virtude de forma imbricada no processo de desenvolvimento do ser humano: para Kant, o progresso só é possível na espécie e esse é o foco central do seu pensamento, na medida em que, “embora o *Começo conjectural* foque o passado do homem ele só o faz para melhor entender o futuro”¹³⁹, enquanto ao indivíduo cabe estar em luta constante a fim de que a razão reine sobre as paixões. De acordo com Schneewind, para Kant:

Deus age necessariamente de maneira moral, por esta razão não pode ter virtude. Somente seres que encontram dificuldade e que lutam persistentemente contra as tentações podem ser virtuosos. Nós seres finitos nunca conseguiremos chegar a um ponto de não necessitar lutar para resistir aos desejos. Nós não somos nem anjos nem animais. Virtude é a nossa posição própria no universo.¹⁴⁰

¹³⁸ Cf. KANT, I. [KPV 149], p. 135.

¹³⁹ Cf. KANT, I. *Começo Conjectural*. [Apresentação] p. 08.

¹⁴⁰ Cf. SCHNEEWIND, J. B. God, Kant thinks, necessarily acts morally and for that reason cannot have virtue. Only beings who find morality difficult and who develop persistence in struggling against the temptations can be virtuous. We finite beings will never get to the point at which we do not need the strength to resist desire. We are neither angels nor animals. Virtue is our proper station in the universe. (**Autonomy, obligation, and virtue**. In: GUYER, P. (Org). Kant. Cambridge: University of Cambridge, 1992. p. 318.

1.3.3 Prudência e virtude

Retomamos, assim, o antagonismo que abordamos anteriormente e que caracteriza a humanidade como um todo, ao ser também entendido como sinônimo da virtude humana. Ora, ser virtuoso, para Kant, significa estar em luta contínua com a finalidade de que a razão comande as paixões; a razão tem que refrear os impulsos sensíveis, dando ocasião para o dualismo liberdade *versus* natureza, caráter bastante diferente da ética aristotélica, na qual a virtude significava o meio-termo e a capacidade contemplativa, a virtude de um ser era agir para aquilo que ele foi gerado.

Entretanto, deve ser observado o que significa refrear as sensações quando estas ameaçam a ação motivada pelo dever. Mesmo tendo-se em mente que esta luta é inacabada e que, apesar disso, todo ser humano tem o dever de tomá-la para si, uma vez que esta luta interminável é a nota de diferença entre a vontade finita e a vontade santa, vale destacar que comandar as paixões é bastante diferente de anulá-las e, levando-se a sério esta diferença, pode-se lembrar a advertência de Kant para quem a sensibilidade não deve ser debilitada pela razão, como ele já havia notado na Antropologia:

A perfeição interna do ser humano consiste nisto: ter o uso de todas as suas faculdades em seu poder, para submetê-lo ao seu *livre-arbítrio*. Mas para isso se exige que o *entendimento* domine sem, contudo, debilitar a sensibilidade (que é em si plebe, porque não pensa), porque sem ela não haveria matéria que pudesse ser elaborada para uso do entendimento legislador.¹⁴¹

Se o que marca a vontade finita, por um lado, é a luta constante entre dever e querer, por outro lado, na vontade santa, ocorre a confluência entre dever e querer. Assim, resistir às paixões não significa meramente privar-se do prazer ou da busca da felicidade, antes implica impor-se a si mesmo uma determinação interna, a partir da qual são realçadas as características humanas de um ser finito, cujo interesse maior é ser feliz. Mas qual atitude pode ser conferida ao ser humano a fim de que a sua busca por felicidade não o impeça de realizar seu dever? Como a virtude, no seu aspecto prudencial, pode reforçar, no indivíduo humano, o interesse pelo bem da humanidade em prol do seu próprio bem?

A fim de responder esta questão convém lembrar, antes de tudo, que, em Kant, a virtude exige como base o ensino para o agir moral; cada indivíduo deve ser preparado intelectualmente para poder agir corretamente, muito embora esse ensino não garanta, de fato, que o indivíduo agirá de modo moral. É de se notar que a virtude, no contexto da *Metafísica dos*

¹⁴¹ Cf. KANT, I. **Antropologia Pragmática**, [144], p. 43.

Costumes, relaciona a habilidade de agir de acordo com regras e princípios conhecidos e refletidos pelo indivíduo em circunstâncias semelhantes.

Desse modo, a relação da virtude com a prudência é derivativa da escolha. Essa relação está ligada à metodologia que se posiciona antes da escolha e leva em conta o fim da ação, fato que caracteriza a prudência como um *imperativo hipotético*. Conforme Allen Wood, “definir um fim consiste em proceder de acordo com um compromisso normativo auto-imposto para cumprir um plano para alcançar o fim.”¹⁴² Uma vez que o objeto da escolha individual gira em torno de cada um identificar se a escolha é um objeto da coerção interna ou externa, essa identificação só pode ocorrer quando o indivíduo estiver esclarecido adequadamente sobre os modos e os possíveis fins aos quais suas escolhas levarão. Nesse sentido, nossa pesquisa avançará tomando o princípio da prudência-ponte no seu aspecto cosmopolita, uma vez que, ao nos interrogarmos acerca do *status* dos materiais genéticos humanos, temos como preocupação central não o indivíduo, mas a espécie humana como todo.

Na busca desses fins, portanto, o homem deve ter sempre em mente, por um lado, a humanidade caminhando rumo ao melhor e, por outro lado, a pessoa de cada ser humano como *fim em si mesma* e não como mero meio na consecução de fins. Sendo assim, qual o papel da prudência nesse contexto, uma vez que ela reporta-se aos meios? Faz-se necessário, antes de tudo, se lançar luz ao comportamento daquelas duas variáveis (humanidade e indivíduo) no pensamento moral de Kant, a fim de entendermos como, de fato, a prudência efetiva-se em um princípio ponte no contexto da moral kantiana e, a partir daí, podermos verificar a relevância desse conceito para as questões suscitadas pela bioética no que tange à vida no nível molecular.

a) A palavra humanidade, na *Fundamentação*, é disposta ao lado da palavra moralidade, para significar, explicitamente, que: “a moralidade e a humanidade, na medida em que ela é capaz da mesma, é única coisa que tem dignidade.”¹⁴³ Percebemos que Kant refere-se à humanidade como *capaz de moralidade*; ele não afirma que a humanidade é moral. Isso se justifica pelo fato de a moralidade ser um processo de evolução dado de acordo com a evolução dos indivíduos como membros da espécie humana. Vale lembrar, aqui, como Kant lamenta o fato de “[estarmos vivendo] em uma época da disciplina, de cultura e de civilização, mas ela

¹⁴² Cf. WOOD, A. W. To set an end is to undertake a self-given normative commitment to carry out some plan for achieving the end. **Kant’s ethical thought**. p. 61.

¹⁴³ Cf. KANT, I. **Fundamentação**. [AK 435], p. 265.

ainda não é a da verdadeira moralidade”¹⁴⁴, situação indicativa de que, mesmo tendo um logo caminho a trilhar, a nossa propensão, como espécie, é atingir a moralidade algum dia.

É importante percebermos que, na *Religião nos Limites da Razão*, a humanidade é localizada por Kant entre a animalidade e a personalidade¹⁴⁵. Em decorrência dessa localização, podemos afirmar que a humanidade, *enquanto capaz de moralidade*, reflete o caráter prudencial da espécie humana, reforçando nossa afirmação (ver item 1.3.2, Prudência e progresso) de que a prudência é o princípio necessário da espécie humana na Terra. Além disso, podemos apresentar uma definição adjetiva de humanidade, definindo-a como a instância que necessita de prudência, ressaltando não a mera capacidade (indicativa) para moralidade, mas a exigência de se fazer luz ao princípio da prudência como necessário à humanidade, a fim de, por meio dela, se evitar os vícios da cultura¹⁴⁶, levando-se em conta que a humanidade caracteriza-se por relações intersubjetivas pautadas não na concórdia, mas no antagonismo, o qual é pertinente tanto à vida social (para os indivíduos progredirem e a sociabilidade florescer) quanto à vida biológica (para cada material genético se diferenciar e sobreviver gradualmente). Afinal, nenhuma forma de vida existe sem luta.

No que tange ao b) indivíduo, este encontra-se em sua singularidade como um centro de *possibilidades* tanto para tornar-se um ser moral e agir racionalmente, quanto para viver uma vida apartada da reflexão. O indivíduo constitui-se, assim, na lata expressão do *arbitrium*, o qual pode ser:

[S]implesmente animal (*arbitrium brutum*) quando só pode ser determinado por impulsos sensíveis, isto é, *patologicamente*. Mas aquele que pode ser determinado independentemente de impulsos sensíveis, portanto por motivos que apenas podem ser representados pela razão, chama-se *livre arbitrium* (*arbitrium liberum*) e tudo que se encontra em ligação com ele, seja como princípio ou como consequência, é chamado *prático*.¹⁴⁷

Essa luta constante, da ordem do *arbitrium*, reflete-se na humanidade como um todo. No momento em que o homem escolhe seguir na direção da moral (o que significa progresso), lhe é impossível retroceder, pois o passo dado não se reflete apenas nele como indivíduo que de forma subjetiva *pode* respeitar à lei moral, mas reflete-se na espécie humana como um todo, a qual segue trilhando o seu caminho rumo ao melhor, num jogo constante de identidade e diferenciação. Desse modo:

¹⁴⁴ Cf. KANT, I. **Sobre a Pedagogia**. [451], p. 28.

¹⁴⁵ Cf. KANT, I. **A Religião nos Limites da Simples Razão**. (Conforme cap. I, Da disposição Originária para o Bem na Natureza Humana, p. 32-34).

¹⁴⁶ Cf. KANT, I. Kant considera a inveja, a ingratidão e a alegria malvada o mais alto grau dos vícios da cultura e os denomina de *vícios diabólicos*. (**A Religião nos Limites da Simples Razão**, p. 33).

¹⁴⁷ Cf. KANT, I. [KRV, A 802/ B 830]. p. 637.

O homem tem uma inclinação para entrar em sociedade, porque em semelhante estado se sente mais como homem, isto é, sente o desenvolvimento das suas disposições naturais. Mas tem também uma grande propensão a *isolar-se*, porque depara ao mesmo tempo em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo ao seu gosto e, por conseguinte, espera resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercitar a resistência contra os outros.¹⁴⁸

Pelo exposto, podemos argumentar que ocorre uma confluência entre a prudência como pragmatismo e o aspecto moral como fim da espécie humana. Ora, *ser capaz de moralidade* é a característica da humanidade, e o pragmatismo de Kant caracteriza-se pela pergunta que o homem lança a si mesmo acerca das suas possibilidades no mundo. Tal pergunta expressa o carácter adjetivo da humanidade, circunstanciado pelo necessário princípio da prudência-ponte. Desse modo, acontece uma confluência entre a prudência e a moral, na medida em que ambas as categorias versam sobre a *possibilidade*, mesmo que em latitudes diferentes. A humanidade, por um lado, refere-se ao progresso moral da espécie como um todo e necessita de prudência, enquanto o indivíduo, por outro lado, tem que lutar, em sua curta existência, para agir moralmente.

Nesse ponto de nossa exposição, deixaremos de lado a hipótese forte do princípio da habilidade (destreza) e também o rigorismo formal do imperativo da moralidade (categórico), para nos determos, especificamente, no princípio da *prudência-ponte*. Em nossa pesquisa, esse princípio permanecerá com as características identificadas por Kant e, portanto, continuará a relacionar-se com o juízo assertórico. No entanto, a sua aplicação será ampliada. Não versaremos mais sobre a prudência em sentido estreito. Aqui, daremos um passo adiante e abraçaremos o princípio da prudência-ponte em um âmbito mais abrangente: utilizaremos para estabelecer três variáveis a) identificar as três formas de reducionismo em bioética; b) estabelecer um diálogo com as categorias da interpenetração de mundos acerca do estatuto do embrião e dos materiais genéticos humanos, ou seja, a vida no nível molecular e c) estabelecer uma antropologia bioética.

É no desvelamento dessas formas de reducionismo que a prudência-ponte evidencia, sobremaneira, o seu carácter reflexivo e preditivo, visto que o trato da vida humana no nível molecular não pode prescindir da reflexão, posto que a avaliação reflexiva aponta para o modo como se lidará com tais entidades a fim de se evitar danos antropológicos e biológicos à espécie ao passo que a previsão indicará não meramente para o resultado previsto, mas, principalmente, para o impacto que tal trato com essa forma de vida humana poderá causar na

¹⁴⁸ Cf. KANT, I. **História Universal**. [quarta proposição], p. 25-26.

concepção simbólica da mesma. Esses fatores denotam a presença da razão prática incidindo sobre a escolha e o uso dos meios de forma reflexiva e não somente metodológica. Eis a face racional da prudência.

2 PRUDÊNCIA-PONTE: APONTANDO AS FORMAS DE REDUACIONISMO EM BIOÉTICA

Em toda a criação tudo que se queira e sobre o que se exerça algum poder também pode ser usado como meio; somente o homem, e com ele cada criatura racional, é fim em si mesmo.
(Immanuel Kant)

Chegamos ao ponto, agora, de demonstrarmos como é possível, pelo uso do princípio da *prudência-ponte*, identificarmos e, em seguida, dirimirmos as três formas de *reduccionismo em bioética*, avançando do terreno da antropologia pragmática para o terreno da antropologia bioética. A fim de se realizar essa passagem, é necessário cumprirmos três exigências, sendo que a primeira é de cunho topológico: faz-se mister a identificação do lugar em que Kant trataria de questões relacionadas com os materiais genéticos humanos. Nessa discussão, estabeleceremos a face forte e a face fraca do reduccionismo topológico; em relação à última, apresentamos certa concordância e, com a primeira (forte), discordamos frontalmente. Uma vez identificado o *locus* e as faces do reduccionismo topológico, deparamo-nos com a segunda exigência, qual seja, identificar o reduccionismo de proximidade, que atinge diretamente os embriões *in vitro*, posto que a nossa educação cristã ensina-nos a amar o próximo e, por amor ao próximo, entendemos cumprir deveres políticos e ser beneficente, critérios tais que escapam ao trato da vida no nível molecular. Em seguida, apontaremos uma terceira forma de reduccionismo, a saber, aquele causado pelo processo de laicização da vida, o qual retira a sacralidade da geração humana e torna-a um objeto da biociência e da biotecnologia. A fim de realizar essa tarefa, iniciaremos a nossa discussão de forma negativa: demonstraremos a impossibilidade de se atribuir um *status* aos materiais genéticos e ao embrião humano recorrendo-se à *Fundamentação* e à *Segunda Crítica*, para, em seguida, apresentarmos o reduccionismo de proximidade e verificarmos que o caráter reflexivo da prudência modifica o nosso problema: não perguntaremos mais a partir de que princípios morais nós lidaremos com a vida no nível molecular, pois o princípio já está estabelecido; mas sob que parâmetros nós trataremos os materiais genéticos e embriões humanos em face da vitória da laicização no campo de batalha da geração da vida humana.

2.1 Questões sobre a ideia de dignidade: apontando o reducionismo topológico

A dignidade pertence a todos os seres humanos ou ela diz respeito apenas às pessoas? Em que medida é possível afirmarmos que os materiais genéticos e embriões humanos possuem dignidade? Ao tomarmos a obra de Kant, identificamos que a definição de pessoa como entidade que possui dignidade, valor e, portanto, é *fim em si mesma*, encontra-se em oposição às coisas que possuem preço e podem ser utilizadas como meio para obter-se qualquer fim. Essa proposição é abraçada por Kant desde o período pré-crítico; tornando-se clara, na construção do conceito de dignidade kantiano, que a dignidade é uma prerrogativa das pessoas e não dos seres humanos como um todo. Sendo assim, lemos em clássica passagem da *Fundamentação* que

Os seres cuja existência não se baseia, é verdade, em nossa vontade, mas na natureza, têm, no entanto, se eles são seres desprovidos de razão, apenas um valor relativo, enquanto meios, e por isso chamam-se *coisas*; **ao contrário, os seres racionais denominam-se pessoas**, porque sua natureza já os assinala como fins em si mesmos, (...).¹⁴⁹

É de se notar que, mais adiante, Kant condiciona a dignidade à humanidade somente enquanto ela (humanidade) *for capaz de moralidade*. Entra em cena o fator condicional, a saber, a humanidade só poderá ter a pertença da dignidade *se e somente se* ela for capaz de moralidade e, sob essa condição, Kant afirma que somente os seres racionais, as pessoas de fato, podem reconhecer-se como dignas e reconhecerem não qualquer ser humano, mas apenas as outras pessoas como dignas. Ademais, deve ser atentamente observado que a moralidade, no contexto analisado, é apresentada por Kant como a condição suficiente à identificação das pessoas e somente destas, como fins em si mesmas. Assim Kant se expressa:

Ora, a moralidade é a única condição sob a qual um ser racional pode ser fim em si mesmo: porque só através dela é possível ser um membro legislante no reino dos fins. Portanto, a moralidade e a humanidade, na medida em que ela é capaz da mesma, é a única coisa que tem dignidade.¹⁵⁰

Além do caráter suficiente e, por conseguinte condicional da moralidade para a humanidade ser digna, observamos uma cláusula restritiva do conceito de dignidade, segundo a qual, além da dignidade ser uma prerrogativa das pessoas, ela refere-se àquelas pessoas com capacidade para legislar no reino dos fins; tais pessoas tornam, a partir dessa legislação, suas máximas boas para todas as outras pessoas, as quais são, ao mesmo tempo, membros e legis-

¹⁴⁹ Cf. KANT, I. **Fundamentação**, [AK 428], p. 241. (Grifos nossos)

¹⁵⁰ Cf. KANT, I. **Fundamentação**, [AK 435], p. 265.

ladores desse reino. Legislar é, portanto, uma capacidade apresentada somente pelas pessoas.

Assim,

<[S]egue-se daí também> que a dignidade deste (<sua> prerrogativa) diante de todos os seres meramente naturais implica que ele tenha de tomar as suas máximas sempre do ponto de vista de si mesmo, mas, ao mesmo tempo, também <do ponto de vista> de todo outro ser racional enquanto legislante (os quais por isso <mesmo> também se chamam pessoas).¹⁵¹

Percebemos que a cláusula parentética, ao fim da afirmação, reforça o caráter restritivo do critério de dignidade e seu escopo limitante às pessoas. Reforçamos, no contexto da *Fundamentação* e da *Segunda Crítica*, que a dignidade é uma prerrogativa das pessoas que, como tais, possuem capacidade de legislar no reino dos fins. Assim, a ideia de dignidade não se estende às *potencialidades amorfas de possibilidades*, ou seja, no contexto da *Fundamentação*, os materiais genéticos e o embrião humano estão fora do escopo da dignidade e podemos, desse modo, acrescentar, nesse contexto, que somente as pessoas não podem ser usadas como meios,

porque sua natureza já os assinala como fins em si mesmo, isto é, como algo que não pode ser usado meramente como meio, por conseguinte <como algo que> restringe nessa medida todo arbítrio (e é um objeto de respeito).¹⁵²

A partir da identificação de que só as pessoas dotadas de razão, vontade e capacidade de legislar possuem dignidade, é possível justificar-se e mesmo realizarem-se pesquisas envolvendo células-tronco embrionárias de humanos?

Nossa tese é de que, embora a fórmula da dignidade da pessoa humana, explicitada por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, não possa atribuir dignidade aos materiais genéticos humanos, embriões etc., do mesmo modo, ela não se presta para justificar a utilização dessas entidades meramente como meio para fins de pesquisa devido a dois motivos. 1) O objeto de Kant, na *Fundamentação* e também na *Segunda Crítica*, não se refere às pessoas como espécie. Essas obras ocupam-se das pessoas em seu sentido estritamente moral, prático; e, como decorrência, assim como não se pode, através dessas obras, aquilatar-se as potencialidades amorfas como seres de dignidade, como pessoas, do mesmo modo não podemos justificar, à luz dessas obras, qualquer tipo de uso dessas entidades, seja como meios, seja como fins, como o tenta fazer Bertha Alvarez Manninen, ao defender que a fórmula da dignidade serviria para justificar a manipulação de células-tronco embrionárias para fins de pesquisa. 2) O lugar onde Kant trata do valor do ser humano como espécie começa a ser dese-

¹⁵¹ Cf. KANT, I. *Fundamentação*, [AK 438], p. 277.

¹⁵² Cf. KANT, I. *Fundamentação*, [AK, 428], p. 241.

nhado em sua *Geografia Física* e mantém-se em obras de cunho pragmático tais como: *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, *Metafísica dos Costumes* e *História Universal*. É expressamente na *Metafísica dos Costumes* que Kant tanto atribuiu dignidade ao ser que vem ao mundo sem seu consentimento, quanto rejeita qualquer tipo de pesquisa envolvendo materiais humanos. Como notamos, por meio de uma análise do sistema kantiano, o filósofo do criticismo rejeita qualquer mesclagem do conteúdo da moral pura com o conteúdo da moral empírica e, sendo assim, conceitos como dignidade e pessoa são construídos a partir de perspectivas diversas nos diferentes contextos. Por um lado, na *Fundamentação*, o significado de pessoa é edificado à luz do caráter inteligível, noumenal de *todo ser racional*, seja ele humano (finito) ou divino (infinito); por outro lado, na *Metafísica dos Costumes*, o conceito de pessoa é edificado sob a luz da *imputação legal*, na qual se acham submetidos apenas os seres racionais humanos (finitos) e, por sua natureza, seres carentes de deveres e leis, os quais são denominados de cidadãos.

2.1.1 *Manninen e a inconsistência de um argumento em prol da manipulação embrionária: exemplo de reducionismo forte*

Considerando as ponderações tecidas até aqui, a posição apontada por Manninen, de que a fórmula da dignidade justificaria a manipulação embrionária é insustentável por dois motivos. Primeiro, a autora não considera, em sua abordagem, a exigência kantiana pertinente a todo o seu edifício teórico de que, na construção do conhecimento, se deve realizar a distinção entre o teórico e o prático, o puro e o empírico¹⁵³. Eis a tarefa da filosofia. Para Kant:

[A] lei moral, em sua pureza e genuinidade (que é o que mais importa no domínio prático) não deve ser buscada em nenhum outro lugar senão em uma Filosofia pura. Portanto, esta (Metafísica) deve vir em primeiro lugar, e sem ela não pode de todo haver uma Filosofia moral. A que mistura esses princípios puros com os empíricos não merece sequer o nome de uma filosofia (pois esta distingue-se precisamente do conhecimento racional comum pelo fato de apresentar como ciência separada aquilo que este só compreende confundindo-o com outras coisas), muito menos o de Filosofia moral, porque, justamente com essa confusão, acaba por derogar à pureza dos costumes eles próprios, procedendo contrariamente ao seu próprio fim.¹⁵⁴

Não obstante, Manninen está correta ao destacar as fraquezas dos argumentos de Ouduncu e Novack. De fato, o problema desses autores recai naquilo que estamos denominando

¹⁵³ Cf. KANT, I. [K RV, B X]; [KPV, 24], p. 19; [CJ XV] *Metafísica dos Costumes* (introdução, p. 16-17).

¹⁵⁴ Cf. KANT, I. *Fundamentação*, (Prefácio), [AK 390], p. 75-77.

de reducionismo topológico em bioética, pois eles, assim como muitos outros¹⁵⁵, utilizam a fórmula da dignidade para atribuir valor ao embrião humano. Repetimos: obras como *Fundamentação* e *Segunda Crítica* não são os lugares em que Kant aborda questões relacionadas à natureza humana. Portanto, o erro desses autores está no solo sobre o qual eles edificam as suas argumentações. Kant é bastante enfático ao afirmar que:

[A] determinação específica dos deveres como deveres humanos, para dividi-los, somente é possível se antes o sujeito dessa determinação (o homem) for conhecido segundo a natureza que ele efetivamente detém, embora apenas na medida em que é necessário com relação ao dever em geral; tal determinação, porém, não pertence a uma *Crítica da razão prática* em geral, que só deve indicar completamente os princípios de sua possibilidade, de seu âmbito e limites, sem referência particular à natureza humana.¹⁵⁶

Considerando essa perspectiva, a antropologia, segundo Kant, deve relacionar-se com a *Crítica da Razão Prática* somente como receptora dos princípios propostos pela razão prática, jamais a antropologia ou o estudo da natureza humana, como se queira chamar, deve constituir-se no fundamento da razão prática. Sendo assim, embora com um objetivo diferente, Manninen também se equivoca exatamente no mesmo ponto dos autores que ela critica. O solo em que ela e os autores em comento tentam erigir os seus argumentos é o arenoso terreno da *Fundamentação*; ao que parece, nem Manninen nem os autores que ela critica deram-se conta do fato de que, em todo o desenvolvimento da *Fundamentação*, Kant jamais profere a sentença que a pessoa humana existe desde o momento da concepção. Esta é uma tese apresentada na *Metafísica dos Costumes* (obra de cunho pragmático), especificamente, no § 28 da *Doutrina do Direito*, onde se lê que, se

[C]onstitui uma ideia inteiramente correta e, inclusive, necessária encarar o ato de procriação como um ato pelo qual trouxemos uma pessoa ao mundo sem seu consentimento e com nossa própria iniciativa, ação pela qual incorrem os pais numa obrigação de tornar a criança satisfeita com sua condição tanto quanto possam.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Cf. LOCKWOOD, M. **Tissue donors and research subjects to order: some Kantian concerns**. In: *Revue Internationale de Philosophie* (ISSN 0048-8143). n.º 193, v. 49, mar 1995. p. 265-284. Esse artigo se nos apresenta um claro exemplo de *reducionismo topológico*.

¹⁵⁶ Cf. KANT, I. [KPV 15], p. 14.

¹⁵⁷ Cf. KANT, I. **Metafísica dos Costumes**, Doutrina Universal do Direito, § 28, p. 125. Na mesma obra ainda se lê: Tal como o amor pela vida está destinado por força da natureza a preservar a pessoa, o amor sexual está destinado pela natureza a preservar a espécie; em outras palavras, cada um deles constitui um *fim natural*, pelo que se entende aquela conexão de uma causa com um efeito na qual, embora nenhum entendimento seja atribuído à causa, ela é concebida, ainda assim, por analogia com uma causa inteligente, e, assim, como se produzisse seres humanos propositalmente. Artigo II, **Da degradação de si mesmo pela concupiscência**. § 7, p. 266.

Nessa mesma obra, Kant também nega, sob qualquer justificativa, o uso dos materiais humanos como meio para fins de pesquisa. Assim, ele pronuncia-se acerca dos elementos que constituem a vida do corpo humano e que são, portanto a condição da existência inteligível:

Privar-se de uma parte ou órgão íntegro (mutilar-se) – por exemplo, ceder ou vender um dente para o transplante na boca de outrem, ou ver-se castrado a fim de obter um meio de vida mais fácil como cantor e assim por diante – são formas de matar a si mesmo parcialmente. Contudo, ter um órgão sem vida ou enfermo amputado, quando este põe em risco a própria vida, ou ter alguma coisa cortada que constitui parte, mas não órgão do corpo, por exemplo, o próprio cabelo, não pode ser tido como crime contra a própria pessoa – ainda que cortar o próprio cabelo com o fito de vendê-lo não seja inteiramente isento de culpa.¹⁵⁸

É importante ratificarmos ainda que, na *Fundamentação* e na *Segunda Crítica*, Kant opõe o conceito de pessoa às coisas, e *coisas*, nesse contexto, refere-se a tudo aquilo que, existindo na natureza, pode ser utilizado pelo homem para diversos fins, e, nesse escopo, os animais também são considerados coisas, na medida em que auxiliam o homem no aro da terra, servem-lhe como alimento, a pele deles é útil para a proteção contra o frio, e assim por diante¹⁵⁹. E, desse ponto de vista, eles podem ser utilizados pelo homem, muito embora Kant advirta que não se deve infligir sofrimento aos animais irracionais¹⁶⁰.

Entretanto, ao realizarmos uma leitura atenta da citação anterior, observaremos que, à luz da *Metafísica dos Costumes*, os materiais genéticos humanos (por extensão) jamais podem ser colocados na mesma latitude que as coisas e os animais. Nessa obra, Kant posiciona-se, declaradamente contra o uso de materiais humanos como meios para se alcançar um objetivo material qualquer. Sendo assim, o argumento apresentado por Manninen, exposto a seguir, não se sustenta, pois segundo ela o blastócito humano pode ser utilizado para pesquisa por não possuir consciência. Assim diz ela:

Embora Kant defenda o tratamento humano dos animais, ele ainda afirma que nós não temos nenhum dever direto para com os seres que carecem de auto-consciência e racionalidade, como por exemplo, o blastócito humano.¹⁶¹

¹⁵⁸ Cf. KANT, I. *Idem*, *ibidem*, p. 265.

¹⁵⁹ Cf. KANT, I. **Começo Conjectural**, [VIII, 114], p. 22.

¹⁶⁰ Cf. KANT, I. **Metafísica dos Costumes** [Dos Deveres consigo mesmo em geral, §17], p. 285; CFJ [§ 42]. Destacamos aqui a relevante observação realizada por Paul Guyer acerca da mudança de perspectiva de Kant entre os anos de 1786 quando ele escreve *Começo conjectural da História Humana* e a fase seguinte da CJ e da *Metafísica dos Costumes*, escritos, respectivamente, em 1790 e 1797. Para Guyer, esse período representa, em Kant, o abandono do belo na natureza percebido enquanto utilidade para os propósitos e regalos humanos em detrimento da percepção desinteressada pelo belo na natureza distinto de qualquer julgamento de utilidade. Cf. GUYER, P. **Kant and the Experience of Freedom: Essays on aesthetics and morality**. Cambridge: University of Cambridge, 1996. (especificamente cap. 9. Duties regarding nature, p. 306).

¹⁶¹ Cf. MANNINEN, B. A. [A]though Kant advocates the humane treatment of animals, he still maintains that we have no direct duties toward being that lack self-consciousness and rationality, as human blastocysts do. (**Are human embryos kantian person?: Kantian considerations in favor of embryonic stem cell research**. In:

No que tange ao uso dos materiais genéticos humanos, objeto sobre o qual orbita a nossa pesquisa, torna-se clara, pelo texto da *Metafísica dos Costumes*, a expressa condenação kantiana à instrumentalização dos membros da espécie humana, a qual envolva o uso e o comércio de partes do seu corpo. Como vimos, nem mesmo o cabelo humano pode ser usado como meio e, indo mais além, ainda na perspectiva dessa obra, Kant opõe-se à pesquisa com qualquer ser humano, mesmo que este seja um facínora. Vejamos o texto que segue:

O que se deveria pensar, portanto, da proposta de preservar a vida de um criminoso sentenciado à morte, no caso de ele permitir ser objeto de perigosos experimentos e ser felizado o bastante para sobreviver a eles, de maneira que dessa forma os médicos aprendessem algo novo benéfico para a comunidade? Um tribunal rejeitaria desdenhosamente uma tal proposta de uma junta média pois a justiça deixa de ser justiça se puder ser comprada por qualquer preço.¹⁶²

Devemos advertir, com o objetivo de reforçar o nosso argumento, que se caracteriza um erro topológico tomar como base a *Fundamentação* e a *Segunda Crítica* para justificar-se ou não o uso dos materiais genéticos humanos para pesquisa. Com efeito, na *Fundamentação*, Kant registra uma única vez a sua oposição ao uso de partes do corpo humano; isso ocorre logo após a tão ressaltada tese do *homem como fim em si mesmo*. Mas que se note bem: na cláusula parentética, Kant é enfático ao afirmar que esse tema faz parte da moral aplicada e não da moral pura. Portanto, conforme Kant:

Não posso dispor em nada do homem em minha pessoa, para o mutilar, incapacitar ou matar. (A determinação mais exata desse princípio, a fim de evitar todo mal-entendido, por exemplo, quanto à amputação dos membros para a auto-conservação, quanto ao perigo a que exponho minha vida para conservá-la etc., tenho de deixá-la de lado aqui; ela pertence à moral propriamente dita).¹⁶³

Ademais, devemos destacar a posição bastante consequente de Kant nos seus escritos: na *Fundamentação*, ele faz referência sempre aos seres racionais, e não ao homem ou à espécie humana, como ocorre nas obras de cunho pragmático.

Outro lugar em que podemos verificar o valor atribuído à vida humana irracional por Kant é o § 48 dos *Prolegômenos*, obra em que Kant identifica a vida biológica como a única condição de possibilidade para se pensar acerca de qualquer questão relacionada à vida moral humana (por exemplo, pensar a alma e pensar Deus), uma vez que “a condição subjetiva de

Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine. 2008, 3:4. doi: p. 10. 1186/1747-5341.
<http://www.springerlink.com/content/b5000347234u246x/> Acessado em 01/06/2011

¹⁶² Cf. KANT, I. *Metafísica dos Costumes* [A Doutrina Universal do Direito – Direito Público: (E), I. p. 175.

¹⁶³ Cf. KANT, I. *Fundamentação*, [AK 429], p. 245.

toda nossa experiência possível é a vida: conseqüentemente, só se pode chegar a conclusões sobre a permanência da alma na vida (...)”¹⁶⁴.

Ao retomar, neste ponto, o artigo de Manninen, deparamo-nos com outro problema pertinente ao reducionismo topológico em bioética, a saber, o trânsito livre do terreno da *Fundamentação* à *Metafísica* e desta para aquela. Ao tecer o seu argumento, Manninen começa destacando a fórmula da humanidade retirada da *Fundamentação*, mas, logo em seguida, apela para a *Metafísica dos Costumes* para justificar tal argumento, o qual já, no início, apresenta um sério equívoco. Segundo Manninen,

De acordo com Kant, ‘humanidade’ é também uma predisposição ou uma capacidade, muito mais que uma espécie de denotação, e ela se refere à faculdade racional das pessoas, à habilidade que as pessoas possuem de seguir seus próprios fins. Ao contrário da capacidade para personalidade, a qual contém, como parte de sua definição, o respeito pela lei moral, a capacidade para humanidade é a capacidade da própria razão, sem qualquer referência explícita à moralidade.¹⁶⁵

Nessa primeira parte, reconhecemos que a autora lança mão da distinção, pertinente em Kant, entre humanidade e personalidade. Entretanto, ela equivoca-se duplamente ao afirmar que a capacidade para a humanidade *não contém referência explícita à moralidade*. Se ligarmos essa afirmação ao contexto da *Fundamentação*, o erro recai no fato de a moralidade constituir-se, como já observamos, na condição suficiente para a forja da humanidade. Portanto, ocorre uma relação direta entre uma e outra categoria; e essa relação, além de condicional, é totalmente referente, na medida em que, se a humanidade não fosse capaz de moralidade (como afirma a *Fundamentação*), se destruiria o conceito de humanidade e, assim, se retiraria a dignidade do mundo.

Se tomarmos o contexto da *Metafísica dos Costumes*, encontraremos outro ponto conflitante. Ao afirmar, no final da citação, que *a capacidade para humanidade é a capacidade da própria razão, sem qualquer referência explícita à moralidade*, Manninen desconsidera o fato de que o homem deve avaliar-se a partir de duas perspectivas, quais sejam, como ser sensível e como ser inteligível e que, dado o seu caráter inteligível, ele deve *respeitar* a si mesmo e a qualquer outro ser humano em sua própria pessoa, comparando a si mesmo não com outros seres criados, mas com a própria lei moral – eis aí o seu sinal de humildade. “A verdadeira humildade resulta inevitavelmente de nossa sincera e exata comparação de nós mesmos

¹⁶⁴ Cf. KANT, I. **Prolegômenos**. Trad. Tânia Maria Benrkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974. [§ 48], p. 159.

¹⁶⁵ Cf. MANNINEN, B. A. According to Kant, ‘humanity’ is also a predisposition or capacity, rather than a species denotation, and it refers to the rational faculties of persons, the ability that persons possess to follow self-imposed ends. Unlike the capacity for personality, which contains as part of its definition respect for the moral law, the capacity for humanity is the capacity for reason *proper*, without any explicit reference to morality. (**Are human embryos kantian person?: kantian considerations in favor of embryonic stem cell research. p. 03**).

com a lei moral (sua santidade e rigor).”¹⁶⁶ Assim, a humanidade capaz de se comparar e buscar a lei moral evidencia a sua relação direta com a moralidade. Se fosse de outro modo, em que iria constituir-se a busca pela perfeição individual? Para o que pretendíamos, isto é, apontar o *reducionismo topológico*, a análise do texto de Manninen é, por ora, suficiente. Ocupemo-nos, agora, de outra posição.

2.1.2 O conceito de ascrição e de pessoa potencial: exemplo de *reducionismo fraco*

Para Lucien Sève, a pessoa potencial encontra-se no âmbito da moralidade, do valor, que é seu pressuposto; portanto, é verossímil com o conceito de *pessoa como fim em si mesma* cunhado por Kant na *Fundamentação*. Advertimos que identificamos o conceito de *pessoa potencial* como forma de *reducionismo fraco*, pelo fato desse conceito cristalizar o futuro do embrião humano e, nessa perspectiva, atribuir valor ao embrião a partir daquilo que ele representa para espécie considerando-o como ser humano potencial. Essa visada aproxima-se de nossa afirmação de que o embrião humano deve ter o seu direito e os meios assegurados para desenvolver-se e aperfeiçoar-se em cada fase de seu desenvolvimento.

Entretanto, se, por um lado, reconhecemos como justa a preocupação com a pessoa que o embrião se tornará, por entendermos que as novas biotecnologias – ao prometerem solucionar o problema da escassez de órgãos, curar doenças típicas da longevidade e ainda atuar na estética propiciando corpos sem idade (ações fomentadas por grande lucro econômico) – colocam em risco não somente o futuro de uma pessoa potencial, mas ameaçam reduzir o embrião, na sua forma presente, em um bem de consumo, por outro lado, a nossa aproximação limita-se até aí, pois compreendemos que a integridade do embrião deve ser assegurada tendo em vistas o seu presente como guardião das potencialidades biológicas humanas pertinentes à espécie, e não como guardião de um arcabouço cultural.

Para nós, a inserção do termo *pessoa* remete para aquilo que o ser humano, uma vez constituído, decidirá tornar-se e fazer de si mesmo, em sua posição de ser livre. Esboçaremos, então, os problemas que nos levam a identificar o conceito de *pessoa potencial* como uma forma de *reducionismo fraco* a comprometer a efetivação de uma antropologia em bioética e, indo mais longe, demonstraremos que esse conceito, por se traduzir em uma ambiguidade semântica, dificulta o estabelecimento de um estatuto para o embrião humano em particular e para os materiais genéticos humanos de modo geral.

¹⁶⁶ Cf. KANT, I. **Metafísica dos Costumes**. [A Doutrina dos Elementos da Ética, § 11, p. 278].

Ao cunhar o conceito de *pessoa potencial*, Sève afirma que o embrião humano não é uma pessoa potencial, “mas que ele *deve ser tratado como* uma pessoa potencial, o que implica decidir que limitaremos os nossos poderes e nos imporemos deveres a seu respeito”¹⁶⁷. A limitação defendida por Sève, embora justa, parece bastante ampla e ambígua, pois, aqui, já podemos nos perguntar: como limitaremos os nossos poderes e ampliaremos os nossos deveres se não inserindo o embrião no escopo da legalidade e, desse modo, tratando-o como uma entidade real? Lucien Sève não caminha nessa direção, ele é taxativo ao afirmar:

Não nos propomos colocar a pessoa potencial ao nível dos conceitos da ciência, ao lado da mórula ou do blastocisto. (...). Na verdade, é justamente isso que significa a noção de pessoa humana potencial, (...). Ela não obriga a acreditar que exista no embrião uma pessoa misteriosamente presente, coisa a que, contudo, alguns de nós estão indefectivelmente ligados. Pede que se admita a evidencia de um ser humano em devir, e que se tome consciência de que o nosso modo de o tratar envolve a moralidade das nossas relações com a pessoa humana no seu todo, com a colectividade social no seu conjunto e, por último, com o próprio gênero humano.¹⁶⁸

Percebemos, conforme as ponderações de Sève que ele retira o valor real, palpável, do embrião e torna-o uma ficção, além de não se decidir se o embrião humano é uma pessoa potencial, um ser humano potencial ou se apenas *deve ser tratado* como pessoa potencial. Essas categorias fazem parte de um jogo livre no qual Sève posiciona-se alegando haver

[A] potencialidade inerente ao embrião de se tornar um *ser humano*. E é em nome desta potencialidade existente que está eticamente fundada a atribuição das prerrogativas de uma *pessoa*, ainda não actual – e portanto já para-si –, mas potencial – isto é, somente em-si, suspensa do reconhecimento por outro.¹⁶⁹

Ademais, a discussão central levantada por Sève, na sua *Crítica da Razão Bioética*, tem como foco o termo *potencial*, pois, segundo ele,

[O] adjetivo «potencial» aplicado à pessoa não pode, de modo nenhum, reenviar em si mesmo à ontologia, progressiva ou não. Ele reenvia-nos aos valores civilizados que queremos ligar a estes aspectos do ser humano com os quais a biomedicina nos relaciona de forma inédita.¹⁷⁰

Desse modo, Sève reforça a ficção em torno do estatuto do embrião humano ao desejar estender a um ente real, palpável (ao menos para os cientistas), um estatuto ético (axiológico), além de cair em uma ambiguidade semântica, a qual, em nossa perspectiva, é responsável pelo en-

¹⁶⁷ Cf. SÈVE, L. **Para uma Crítica da Razão Bioética**. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 106.

¹⁶⁸ Cf. SÈVE, L. Idem, *ibidem*, p. 106-107.

¹⁶⁹ Cf. SÈVE, L. Idem, *ibidem*, p. 106.

¹⁷⁰ Cf. SÈVE, L. *idem*, *ibidem*, p. 110.

fraquecimento do conceito de pessoa potencial que tem como verdadeiro centro nervoso, a nosso ver, a palavra *pessoa*. Ora, a palavra *pessoa*, pela carga cultural e axiológica que lhe é própria, quando dirigida ao embrião humano transforma-o em ficção, ou seja, é a palavra pessoa e não o termo potencial que “reenvia para um futuro incerto aquilo que já há de humanidade num genoma.”¹⁷¹.

Para nós, o embrião humano é uma entidade real e, portanto, descritiva. Apesar desse entendimento, consideramos, assim como Sève, o embrião como uma entidade também passível de *ascrição*¹⁷², porque, em nossa percepção, a descrição não se encontra em oposição à *ascrição* (atribuição). O fato de se poder descrever, por exemplo, as características da obra de Leonard Da Vinci (como é o caso da Mona Lisa) não implica que não lhe seja atribuído um valor para além da valia. Do mesmo modo, afirmaremos da existência do embrião: o caráter descritivo, tal qual a biopolítica e a biotecnologia fazem-no, não anula o seu caráter *ascriptivo*. O que gera problemas é, sim, o fato de tentar encará-lo como *pessoa*, isto que o próprio Sève define como uma ficção cultural.

O individuo faz parte dos conceitos da ciência biológica; a pessoa não. Não nos dirá esta evidência, já, o essencial? Aquilo que visamos no ser humano, ao nomeá-lo pessoa, é de ordem incorporal.¹⁷³

Nesse sentido, identificar o embrião humano como pessoa potencial, não obstante o termo pessoa, significa imprimir-lhe uma carga axiológica e histórica a qual um conjunto de células não pode suportar¹⁷⁴. Mas, antes de avançarmos, convém lançarmos luzes no termo *ascrição* e, em seguida, demonstrarmos como Sève articula esse conceito com o de pessoa potencial:

«Ascrever não é descrever»: não é designar um modo de ser de qualquer coisa, mas atribuir a alguém um modo de se comportar. (...), a ascrição envolve também a inscrição que se faz neles: quando algo é ascripto a alguém, esse alguém ascreve-se-o ele próprio, desde o momento em que se designa como pessoa. A ascrição consiste precisamente nesta «reapropriação» pelo sujeito. (...), a ascrição de uma *dignidade* é o processo pelo qual o ser individual vem deter em-si e por-si a qualidade de associado do gênero humano.¹⁷⁵

¹⁷¹ Cf. SÈVE, L. Idem, ibidem, p. 109.

¹⁷² Cf. SÈVE, L. Paul Ricouer retoma o termo do filósofo Peter Strawson, *to ascribe*, para propor o conceito inédito de «ascrição» – neologismo franglês que, uma vez sem exemplo, me parece um verdadeiro progresso na reflexão antropológica. (Idem, ibidem, p. 73).

¹⁷³ Cf. SÈVE, L. Idem, ibidem, p. 19.

¹⁷⁴ Acerca do conceito de pessoa e sua dupla origem: cristã e pagã, ver LADRIÈRE, J. **La science, le monde et la foi**. (La dimension chrétienne de La personne, X).

¹⁷⁵ Cf. SÈVE, L. Idem, ibidem, p. 74.

Realizada as distinções pertinentes, Sève ainda reforça a oposição existente entre o termo ascrição e o termo descrição: o primeiro, para ele, liga-se à ordem do valor e o segundo, à ordem do fato¹⁷⁶. Mas, a partir daqui, nos chama a atenção uma segunda ambiguidade, trata-se do caráter lógico-gramatical, pois Seve enfatiza que a ascrição significa nada mais do que *atribuir a alguém um modo de se comportar*. É de se notar que faz toda diferença afirmar que uma entidade possui um modo de se comportar e afirmar que deve ser-lhe atribuído um modo de se comportar. Expresso de outra forma, uma imensurável diferença existe entre ter a posse de algo e atribuir-se algo a alguém.

Sendo assim, o conceito de *ascrição*, relacionado à atribuição por si só já indica que o embrião ou feto não é entidade detentora de dignidade, na medida em que é necessário atribuir-se-lhe essa categoria. Além disso, ao compreender que a ascrição ao embrião humano qualifica-o como associado do gênero humano, Seve cai em outra redundância, uma vez que o embrião humano é reconhecido pela biologia e por outras ciências como um potencial genético, obviamente, humano e não de outra espécie qualquer, torna-se, então, desnecessário lhe *ascrever* ou atribuir uma dignidade que o identifique como *associado do gênero humano*. A ciência já postulou isso sozinha, sem precisar da moral.

Seguindo essa linha, encontramos em Sève outra importante distinção. Dessa vez, entram em cena as dicotomias, atual e potencial; presente e futuro; efetivo e fictício, a partir das quais Sève assume que o embrião *deve ser tratado* como pessoa potencial. Entretanto, ao fazê-lo, ele, na verdade, não estabelece *o modo* como o embrião deve ser tratado, mas realiza a identificação do embrião como uma pessoa potencial, na medida em que afirma que *não podemos considerá-lo como uma pessoa atual*. Esse insistente jogo livre de palavras reforça a ambiguidade semântica existente no conceito de pessoa potencial, pois ajuizar que uma entidade deve ser reconhecida por um critério e não por outro nada afirma acerca de *como ela deve ser tratada*. Assim Sève pronuncia-se:

Que queremos então dizer, quando afirmamos que o embrião deve ser tratado como uma pessoa *potencial*? Duas coisas precisas. Em primeiro lugar, que não podemos considerá-lo como uma pessoa *actual*, ou seja, por-si: nem o embrião nem o feto são capazes de fazer valer a sua dignidade. (...). Essa é a primeira diferença de ordem ética – e jurídica – entre uma pessoa *actual* e uma pessoa *potencial*, não sendo esta última, em suma, senão um caso particular, ao lado de outras pessoas *não actuais*: a pessoa incapaz, a pessoa defunta, ou mesmo a realidade que participa da pessoa...A distinção entre *actual* e *potencial* não é, neste caso, equivalente à distinção entre o presente e o futuro, mas à distinção entre o efetivo e o fictício.

Em segundo lugar, falar de pessoa *potencial* a propósito do embrião implica tirar as conseqüências éticas do facto de ele não ser, ainda, senão uma poten-

¹⁷⁶ Cf. SÈVE, L. Idem, ibidem, p. 107

cialidade de ser humano. Aquilo que temos, essencialmente, que respeitar nele é precisamente essa potencialidade, a fim de que ele tenha todas as hipóteses de se tornar um ser humano cumprido: o nosso respeito dirige-se ao seu *presente* na medida em que nele consideramos o seu *futuro*, e é sobre esse futuro que ele deve, antes de tudo, regular-se. E essa é a segunda diferença entre uma pessoa actual – que devemos, antes de mais, respeitar como é – e uma pessoa potencial.¹⁷⁷

Diferentemente de Sève, nossa exigência é que o embrião humano, bem como os materiais genéticos humanos, de modo geral, seja tratado de forma equivalente a toda entidade real passível do reconhecimento e do cuidado legal e político de outros, pelo fato fundamental de serem entidades reais cuja característica principal é o dinamismo natural de todo ser vivo e, no tocante a essas entidades, é necessário ter-se prudência, a qual, traduzida em linguagem kantiana, deve lançar mão da reflexão e da avaliação das ações sobre elas.

O limite encontrado no conceito de pessoa potencial repousa no fato de, nesse conceito, a preocupação central voltar-se para a *pessoa futura* que o embrião se tornará; esse conceito desconsidera as etapas presentes, tornadas passado a cada evento de superação ocasionado pelo dinamismo natural de que tratamos anteriormente e também a condição de permanência imposta aos embriões *in vitro* que aguardam uma definição (acerca de seu futuro) por parte dos pais, dos cientistas e dos biomédicos.

Apesar de considerarmos justa a preocupação de Sève com o futuro ser que o embrião se tornará, devemos lembrar que o estabelecimento do estatuto do embrião humano é uma questão necessária e do presente. Urge que se desenvolva uma antropologia que englobe a vida humana no nível molecular, a fim de assegurar aquilo que o embrião é, agora, e nos modos como ele se nos apresenta: uma *potencialidade amorfa de possibilidades*, levando em consideração, que o embrião humano é detentor de um potencial que reclama por prudência no seu trato e na sua representação presente e biológica para a espécie e não ainda como parte *futura* e simbólica da espécie.

Essa nossa exigência justifica-se devido ao assombroso fato de que, enquanto ocorre uma profunda e veloz politização da vida no nível molecular, ainda persiste a (des)moralização nesse mesmo nível da vida. E tanto a ciência quanto a política e a economia reconhecem essa (des)moralização mas, ao mesmo tempo, continuam a avançar e lucrar com ela. Melinda Cooper, ao abordar o modo biomédico de reprodução (*Biomedical mode of reproduction*), cunhado por Thompson, destaca que:

A biomedicina Norte Americana torna tanto a produção quanto a reprodução parte da economia; mas também aponta para vasta gama de medidas legisla-

¹⁷⁷ Cf. SÈVE, L. Idem, *ibidem*. p. 110-111.

tivas e éticas que visa impedir a mercantilização de tecidos humanos, em especial e particularmente do embrião humano.¹⁷⁸

Outro fato deve ser levado em conta: mesmo que se garanta o desenvolvimento pleno do embrião humano, não podemos ainda afirmar que estamos garantindo a existência futura de uma pessoa; o máximo que podemos garantir disso é que estamos assegurando a existência de um indivíduo humano no mundo, que pode ou não se tornar pessoa, uma vez que se tornar pessoa depende da autodeterminação individual. Sendo assim, não podemos afirmar, diante do embrião, que ali se encontra uma pessoa, mesmo em potência. Em face do embrião humano, é o presente que deve ser observado, pois é o presente que nos dá o caráter objetivo dessa entidade e abre espaços para, verdadeiramente, aquilatar-se o seu papel para e na espécie como um todo.

O futuro, secundado pelo desenvolvimento físico-biológico de uma entidade humana, ainda não assegura nada sobre a pessoa humana no sentido kantiano de ordem prática nem pragmática. Ao se reportar à pessoa potencial, Sève posiciona-se como se ele tivesse certeza que o embrião se tornará uma pessoa atual e, aqui, consideramos residir mais uma fraqueza em seu argumento: sobre o futuro nós não podemos posicionar-nos.

Como estamos apontando, manifesta-se uma séria ambiguidade semântica na argumentação de Sève. Ao se referir ao embrião humano, ora ele trata-o como pessoa potencial, ora como ser humano potencial; ele furta-se, pois, de realizar as distinções necessárias cabíveis a estas duas matrizes da humanidade, muito embora ele proceda à distinção entre pessoa e corpo humano¹⁷⁹. Assim, mais uma vez, podemos destacar, em Sève, o fato de os termos *humano* e *pessoa* serem livremente endereçados a uma mesma entidade: nesse caso, a um bebê.

[O] bebê não é uma coisa que podemos usar como nos parece, mas *um ser humano* de pleno direito, de maneira que maltratá-lo expor-nos-ia à indignação da consciência pública, e mesmo à sanções dos tribunais. Não, o projecto anunciado por esse título é fazer-nos descobrir que o bebê é *uma pessoa* num outro sentido da palavra:..¹⁸⁰

Entendemos que, embora o bebê citado seja um ser humano, ele pode ou não tornar-se uma pessoa. Por um lado, em sua condição de ser humano, podemos considerar que ele possui

¹⁷⁸ Cf. COOPER, M. U. S. biomedicine makes both production and reproduction part of the economy but also point to the vast array of legislative and ethical limit that seek to curb the commodification of particular human tissues, particularly the embryo. (**Life as surplus: Biotechnology & capitalism in the neoliberal era**. Washington: University of Washington, 2008. p.131).

¹⁷⁹ Cf. SÈVE, L. **Para Uma Crítica da Razão Bioética**. Trad. Maria José Figueredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994. p. 93.

¹⁸⁰ Cf. SÈVE, L. **Para Uma Crítica da Razão Bioética**. p. 18. (grifos nossos)

caráter objetivo, enquanto membro identificado, por suas qualidades aparentes, de uma espécie, ou seja, como ser humano o bebê é um fenômeno real. Por outro lado, entendido como pessoa, o bebê encontra-se no âmbito da possibilidade, dependente do desenvolvimento subjetivo, enquanto ser que paulatinamente vai se reconhecendo como tal a partir da construção pessoal de sua autonomia aliada à vontade. Ocorre, nesse caso, um empreendimento de fórum íntimo, a partir do qual o indivíduo compreende-se como pessoa ou um ser pertencente ao mundo inteligível, conforme defendia Kant.

[S]ó o homem que, de resto, conhece toda natureza unicamente através dos sentidos, se conhece além disso a si mesmo pela simples apercepção e, na verdade, em actos e determinações internas que não pode, de modo algum, incluir nas impressões dos sentidos.¹⁸¹

Dessa forma, na ordem da relação podemos asseverar que a pessoa só pode manifestar-se depois da existência de um ser humano constituído e já reconhecido pela comunidade humana como humano, de modo que o futuro a ser levado em conta no embrião humano e no próprio embrião presente, como Sève defende, deve ser assegurado na medida do desenvolvimento objetivo, relacionado a toda entidade reconhecidamente humana como participante do mundo natural, pois como podemos ler em Kant

O homem é um dos fenómenos do mundo sensível e, por conseguinte, é também uma das causas da natureza cuja causalidade deve estar submetida a leis empíricas. Enquanto tal, deverá ter também carácter empírico como todas as outras coisas da natureza.¹⁸²

E, por ser um fato empírico, o embrião/bebê deve encontrar-se na ordem da responsabilidade de todos os membros racionais com capacidade de legalidade e fórum decisório político. Identificamos, assim, o embrião humano na ordem da objetividade e a pessoa na ordem da subjetividade.

Além disso, Sève desconsiderou o fator possibilidade ligado, intrinsecamente, ao conceito de pessoa: nós só poderemos garantir o desenvolvimento do embrião até que ele ultrapasse as diversas fases biológicas e, depois de um longo tempo, desenvolva, por si mesmo, condições para tornar-se pessoa e legislar como tal. Assegurar esse desenvolvimento está relacionado ao durante, ao meio, e não ao futuro de um ser pleno em racionalidade e vontade, tendo em vista que mesmo assumindo que o embrião é uma pessoa potencial pelo fato dele ser fruto de seres humanos e ter a pertença genética da espécie humana em si, estaremos, ainda assim, obrigados a admitir que essa *pessoa potencial* tem meramente a possibilidade de existência, se

¹⁸¹ Cf. KANT, I. [KRV, A547/B575], p. 471.

¹⁸² Cf. KANT, I. [KRV, A546/B574], p. 471.

lhe assegurarmos isso biologicamente de forma legal e política, uma vez que o critério de moralidade só é válido entre pessoas detentoras de razão e vontade.

Percebemos, assim, que tanto os autores que se posicionam de maneira contrária à manipulação embrionária (Sève) quanto os que defendem tal procedimento (Manninen) incorrem em um erro topológico, na medida em que tomam, como ponto de partida, obras em que Kant jamais tratou ou trataria de questões referentes à natureza humana, tais como o início da vida biológica ou o ponto determinante em que surgiria a pessoa humana e, portanto, portadora de dignidade. A *Fundamentação* e a *Segunda Crítica* são obras de cunho estritamente moral-prático e não podem ter o seu conteúdo mesclado com questões empíricas, ou seja, antropológicas. Desconsiderar essa exigência kantiana fere, por conseguinte, tanto o edifício teórico-moral erguido por Kant quanto impede que se estabeleça um estatuto real aos embriões humanos e esse fato só efetiva o reducionismo em bioética, ao invés de abrir possibilidades para uma análise crítico-moral acerca da questão embrionária.

Por isso, antes de seguir, reafirmamos a exigência de que, para estabelecer-se um estatuto aos materiais genéticos humanos, é necessário determinar-se um critério crítico, não a partir do pensamento moral de Kant, mas sim do pensamento pragmático traduzido no princípio da *prudência-ponte*. Nesse sentido, o pragmatismo funcionaria como categoria submetida ao prático, como determina Kant, pois entendemos que o intercâmbio realizado por autores como Sève e Manninen entre o terreno da *Fundamentação* e o terreno da *Metafísica do Costumes*, e desta para aquela, fere a exigência estrutural kantiana (separar o conhecimento puro do empírico) e retira a possibilidade de se analisar os materiais genéticos humanos a partir do seu significado real para a espécie humana e, por consequência, para as pessoas humanas, reforçando-se, desse modo, o reducionismo em bioética que, aqui, começamos a romper.

Exposto isso, o que podemos assinalar das entidades que não são pessoas nem podem legislar? Se, por um lado, pareceria muito duro ou arbitrário afirmar que o embrião humano ou os materiais genéticos humanos não possuem dignidade recorrendo-se à fórmula da dignidade, por outro lado, se nos limitarmos ao terreno da *Fundamentação* e da *Segunda Crítica*, também seria ilícito declarar que os materiais humanos ou um embrião humano, por exemplo, possuem dignidade. Vale ressaltar, mais uma vez, que a distinção realizada por Kant naquelas obras dá-se entre as pessoas (que possuem valor) e as coisas (que possuem preço), não o fazendo entre pessoas e seres humanos e/ou entidades derivativas das pessoas; e, como vimos anteriormente, nesse contexto, a dignidade é uma prerrogativa exclusiva das pessoas em face das coisas e não em face dos seres humanos e das entidades deles derivativa, como as *potencialidades amorfas de possibilidades*. Encontramo-nos, assim, em face de um grande dilema,

o de definir se os materiais humanos possuem valor ou preço. Antes de nos determos sobre essa questão, é necessário cristalizar-se a dupla identificação que os seres inteligíveis têm do mundo, a saber, *o reino dos fins* e o reino social, a fim de desvendar, com isso, outra forma de reducionismo.

2.2 Questões sobre a ideia de reino dos fins versus mundo social: apontando o reducionismo de proximidade

Já havíamos sugerido, no início de nossa investigação, a necessidade de se estabelecer o lugar em que Kant trataria da manipulação e do uso de materiais genéticos humanos, a fim de se dirimir o reducionismo topológico em bioética, ocasionado pelo erro em se tentar atribuir dignidade ao embrião humano, fazendo-o por meio da fórmula da dignidade ou do reino dos fins, extraída da *Fundamentação* e da *Segunda Crítica*. Como constatamos nas ponderações expostas, estas obras são endereçadas a todos os entes racionais, possuidores de razão e vontade, os quais são denominados pessoas e, por conseguinte, somente essas entidades (pessoas) não podem ser tratadas como meio.

Desse modo, demonstraremos, por uma via negativa, que as *potencialidades amorfas de possibilidades* não podem participar do reino dos fins por prescindirem de características específicas e exclusivas das pessoas, tais como autonomia, razão e vontade. E, ainda, que elas também não podem participar do mundo social por prescindirem do critério de proximidade de origem cristã tanto no que tange à proximidade física, quanto no que concerne à proximidade política. Afinal, o próximo é alguém que percebemos, tocamos e somos tocados por sua condição. Ao mesmo tempo, o próximo refere-se a um ser circunscrito politicamente, com o qual nós temos deveres, uma vez que amar o próximo significa “praticar de bom grado todos os deveres para com ele”¹⁸³

Enfatizaremos que a reinvenção e a ampliação do âmbito de atuação da ciência moderna em biotecnologia ocasionaram um momento peculiar na história humana, que é marcado pelo imenso distanciamento entre o conhecimento simbólico e o conhecimento material. Um claro exemplo desse distanciamento é evidenciado pela via de nossa educação cristã e do critério de proximidade, o qual nos ensina que devemos amar o próximo como a nós mesmos, sendo que, desse modo, somos condicionados a amar e respeitar os direitos dos seres humanos que estão no nosso âmbito de visão, além do que essa máxima reforça o caráter igualitário

¹⁸³ Cf. KANT, I. [KPV 148], p. 134.

entre os homens nascido com o direito moderno¹⁸⁴. Nesse sentido, o próximo é aquele do qual podemos identificar o sofrimento e para o qual somos educados para entender que temos deveres a cumprir. O próximo é o ser visível e é com esse ser visível, atual, ao qual não se pode ser indiferente, que se volta a educação de matriz cristã.

Entretanto, o alargamento propiciado pela biotecnologia e pela biopolítica coloca em cheque o conceito de proximidade na medida em que, hoje, a ciência não versa somente sobre os seres atuais e reais, mas, sobretudo, o trabalho da ciência desenvolve-se a partir dos materiais genéticos humanos que possuem possibilidade de se tornarem humanos ou não, ou seja, o trabalho da ciência volta-se para o uso da vida no nível molecular, com vistas não ao futuro da espécie, mas ao bem estar e ao melhoramento das condições de existência dos seres atuais¹⁸⁵. De acordo Catherine Waldby

Pensa-se que as células-tronco podem ser bastante úteis para o tratamento atual de condições médicas intransigentes – mal de Parkinson e mal de Alzheimer, stroker, lesão na medula espinhal, artrite – por meio da introdução do tecido em locais danificados ou degenerados. As células-tronco podem também oferecer terapias alternativas para situações comuns como diabetes (NIH, 2000), promover o desenvolvimento do tecido que produz a insulina para recolocar regimes de insulina farmacêutica. Portanto, pode ser possível produzir linhas de células-tronco que são geneticamente e imunologicamente compatíveis com condições específicas, evitando o problema, tipicamente encontrado nos transplantes de órgãos inteiros.¹⁸⁶

Nesse contexto emerge o questionamento: como amar o distante e cumprir todos os meus deveres com ele? É possível educar-se os seres humanos atuais para que a sua visão alargue-se para além do futuro pessoal e estenda-se para o futuro da humanidade? Essa questão não pode ser respondida sem se levar em conta a prudência em sentido largo (cosmopolitismo) enquanto ferramenta necessária no tocante ao estatuto dos materiais genéticos humanos, na medida em que esse princípio convida-nos a olharmos o próximo que ainda *não está*

¹⁸⁴ Cf. HABERMAS, J. The concept of a law or legal statute makes explicit the idea of equal treatment already found in the concept of right: in the form of universal and abstract laws all subjects receive the same rights. (**Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy**. Trad. William Rehg. Cambridge: Massachusetts Institute of technology, 1996. Cap. 3, p. 83).

¹⁸⁵ REGULATION (EC) No 1394/2007 OF THE EUROPEAN PARLIAMENT AND OF THE COUNCIL of 13 November 2007 on advanced therapy medicinal products and amending Directive 2001/83/EC and Regulation (EC) No 726/2004.

¹⁸⁶ Cf. WALDBY, C. It is thought that stem cells may be very useful in treating currently intransigent medical conditions – Parkinson’s disease, Alzheimer’s disease, stroke, spinal cord injuries, arthritis – through the introduction of tissue into damaged or degenerated sites. Stem cells might also provide alternative therapies for common conditions like diabetes (NIH, 2000), promoting the growth of insulin producing tissue to replace pharmaceutical insulin regimes. Moreover, it may be possible to produce stem cell lines that are genetically and immunologically compatible with particular hosts, avoiding the problem of tissue typing found in whole organ transplants. In: **Stem cells, tissue cultures and the production of biovalue**. In: Health: an interdisciplinary journal for the social study of health, illness and medicine. London: SAGE Publications, 2002, [1363-4593 (2002)7] 6:3], v. 6(3): 305-323; 024151). p. 306.

sem a visada da possibilidade com a qual ele nos é apresentado pela biotecnologia. De fato, a prudência em sentido largo favorece-nos a ampliação do olhar para espécie humana e principalmente nos coloca atentos à vida no nível molecular e à forma como esta é gerada e usada pelos atores sociais.

Ressaltamos, nesse ponto, o seguinte fato: o dever de beneficência, embora dependente da avaliação pessoal de cada agente que reconhece a relevância da ajuda mútua no mundo social, é atravessado pelo ordenamento político. Na medida em que a beneficência manifesta-se no mundo social por meio do reconhecimento de que o próximo que sofre ou passa por qualquer forma de privação é *um igual*, por conta dessa sua condição somos obrigados a ajudá-lo, muito embora a beneficência dependa da avaliação subjetiva¹⁸⁷ do agente de quem emana a ajuda ou acolhe o igual que passa por privações, ou seja, não existe força coativa¹⁸⁸ para se exercer a beneficência.

Mas nos interessa destacar o tipo de ação política que marca a relação de beneficência entre os seres humanos e, ao mesmo tempo, mostra-se insuficiente para balizar as ações no âmbito da vida molecular.

Se, por um lado, a ação de beneficência, entre humanos, conta com o apoio da sociedade e das Instituições por considerar todos os seres humanos iguais perante a lei e exalta a sua obrigação de amar o próximo porque o próximo é outro igual (se não em autonomia, mas em necessidade), assim como estabelece uma simetria nas relações ao mesmo tempo em que revela a sua face política necessária ao mundo social; por outro lado, no contexto da biopolítica, a relação igualitária é substituída pela relação assimétrica dos indivíduos revestidos de conhecimento especializado e, conseqüentemente, de poder sobre os materiais genéticos e o embrião humano. Sendo assim, ao modificar-se o tipo de relação, altera-se, também, a intenção.

Enquanto no mundo social a beneficência está vetorizada para solucionar ou minimizar o sofrimento do igual e essa ajuda pressupõe a avaliação e o consentimento de ambos, no contexto da biopolítica, ao contrário, a assimetria faz uso dos materiais humanos e, em espe-

¹⁸⁷ Cf. SCHNEEWIND, J. B. [A] precisão e a obrigatoriedade do cumprimento caracterizam os direitos perfeitos, enquanto a imprecisão e a não-obrigatoriedade caracterizam os imperfeitos. (**A Invenção da Autonomia** Trad. Magda França Valls. São Leopoldo – RS: Unisinos, 2005. p. 161).

¹⁸⁸ Cf. GRACIA, D. Un acto de beneficencia debe ser dado y recibido libremente, y por tanto se halla intrínsecamente relacionado con la autonomía. En mi opinión autonomía y beneficencia son principios morales estrechamente relacionados, y por tanto del mismo nivel. Por ejemplo, yo defino autónomamente mi sistema de valores, mis objetivos de vida. Mi propia idea de perfección y felicidad, y por tanto un conjunto de acciones que considero benéficas para mí. Algo puede ser benéfico para una cierta persona y no para otra. (...) algo benéfico es siempre benéfico para mí. (**Fundamentación y Enseñanza de la Bioética**. Colombia: El Buho, 1998. p. 97).

cial, do embrião humano de forma autoritária, uma vez que essa entidade não consente, nem julga e, ao ser útil para solucionar problemas de saúde de seres humanos já constituídos, essa ação dá-se por via imediata, na qual o conhecimento do cientista é a variável determinante do destino de tal e tal material genético humano.

Dados o caráter assimétrico na relação pesquisador e objeto pesquisado e a ausência da mediação dialógica entre eles, o critério de proximidade mantém-se inexistente; essa ausência de proximidade é adensada ainda pela inexistência da reflexão e da consciência (por parte dos embriões) da existência de um mundo de seres necessários. Em face disso, não podemos considerar que somos beneficentes com ou que o embrião é um ser próximo, pois, além da ausência de consciência política e do caráter necessário, comum entre os seres humanos constituídos, a assimetria imposta pela biopolítica torna o embrião e qualquer material genético humano um mero meio para atender uma diversidade de fins, que são concernentes à política, à ciência, à economia e aos interesses privados de alguns indivíduos, e tal situação redundando na prudência em sentido estreito, ou seja, cada instância ou indivíduo particular visa a um bem particular e não ao bem da espécie.

Mas alguém poderia objetar que a carência de proximidade é um argumento fraco na medida em que a mãe encontra-se próxima do ser em devir; da mesma maneira, os familiares, de um modo geral, têm a intenção de acolher o novo ser em um contexto familiar e comunitário. Contudo, é lícito indagar-se quanto aos embriões *in vitro*, alojados em laboratórios: é possível aplicar-lhes o critério de proximidade? A fim de lançar luz a essa questão, faz-se necessário, antes de tudo, entender a séria distinção entre o embrião *in vivo* implantado no útero humano e o embrião *in vitro* que aguarda a implantação. No primeiro caso, temos, de acordo com Massimo Reichlin¹⁸⁹, uma situação de *potencialidade ativa*: o óvulo fecundado localiza-se no útero materno e, desde a fecundação, supera cada fase de seu desenvolvimento sem contar¹⁹⁰ com a intervenção externa para tal. Já no caso do embrião *in vitro*, trata-se de óvulos fecundados, mas que estão localizados em laboratórios e aguardam a decisão de pais e médicos para serem implantados no útero materno, serem destinados às pesquisas ou mesmo serem descartados depois de três anos. É em face dessas incertezas características dos embriões *in vitro* que detemos, nesse segundo caso, a nossa principal atenção.

¹⁸⁹ Cf. REICHLI, M. **The argument from potential: a reappraisal**. In: Bioethics. ISSN 0269-9702. v. 11, n.º 1, 1997. p. 01-23.

¹⁹⁰ Estamos referindo-nos ao processo natural e dinâmico de geração da vida, é claro que, para o desenvolvimento pleno do embrião ao feto e assim por diante, é necessário que a mãe tenha boa alimentação, cuidados médicos etc., isto é, eventos externos essenciais para dá-se o completo ciclo da gravidez e da vida do novo ser.

Levemos, aqui, em conta o seguinte fato: se, por um lado, as tecnologias voltadas à vida humana adensaram a afetividade na relação pais e filhos, uma vez que o embrião/feto pode ser percebido pelos pais em sua fase mais ínfima da vida, por meio de ultrassons e ecografias cada vez mais invasivas e específicas, estabelecendo, desse modo, o critério de proximidade entre os pais e o futuro ser, não pela via da reciprocidade, mas pela via do acolhimento; por outro lado, essas mesmas tecnologias, quando utilizadas para fins de pesquisa e também terapêuticos, exigem um contingente de óvulos fecundados que podem ou não participar dessa afetividade/proximidade, como ocorre com os *spare embryos*¹⁹¹. No caso dos embriões *in vitro*, essa forma de existência está situada no limbo entre o laboratório e o útero materno; e é exatamente nesse ponto que não se estende o conceito de pessoa, de matriz kantiana, e menos ainda o conceito de proximidade de origem cristã. Se formos mais longe, nesse nível da vida, não se faz presente nem mesmo o conceito de pessoa potencial. Segundo Paul Ladrière

As técnicas de «reprodução artificial» dissociam diferentes etapas do processo de reprodução, criando uma nova situação. A pré-criação, ato complexo, mas até aqui inquebrável a menos que se pare definitivamente, tornando-se suscetível de ser realizado por seqüências independentes umas das outras, de maneira relativa, mas real.¹⁹²

À luz dessa afirmação, ponderamos que a relação entre o embrião *in vitro* e seus familiares acha-se também à parte do critério de proximidade, pois os familiares, no mais das vezes, não sentem o embrião como um filho, mas como uma possibilidade aberta que se presta a realizar um desejo (ou outro fim qualquer) no momento em que eles considerarem adequado. A relação estabelecida, no caso, não é de proximidade, mas de possibilidade que se encontra aberta tanto para os pais quanto para os cientistas, os quais, por imprimirem o seu trabalho naquelas entidades, tornam-se também responsáveis por elas. Urge, assim, a necessidade de encontrarmos um *locus* e uma antropologia capaz de abrigar e responsabilizar-se por essas entidades em sua situação real e presente de potencialidades amorfas de possibilidades, uma vez que, com a ausência de proximidade, essas entidades estão sujeitas a se tornarem mera

¹⁹¹ Cf. LOCKWOOD, M. 'spare embryos': that is to say, embryos brought into existence, by in vitro fertilization (IVF), for the purpose of transferral to the womb of a woman who wished to have a child but which turned out to be surplus to requirements. (Such embryos may become available, either because more embryos are produced than it is considered desirable to transfer to the woman's womb, or because some are found, under microscopic examination, to be defective.). (**Tissue donors and research subjects to order: some Kantian concerns**, In: Revue Internationale de Philosophie (ISSN 0048-8143). n° 193, v. 49, mar 1995. p. 265-284. p. 265-266).

¹⁹² Cf. LADRIÈRE, P. Les techniques de «reproduction artificielle» em dissociant différentes étapes du processus de reproduction, créent une situation nouvelle. La procréation, acte complexe mais jusqu'ici insécable à moins de l'arrêter définitivement, devient susceptible d'être réalisé par séquences rendues indépendantes les unes par rapport aux autres, de manière relative mais réelle. (**Personne Humaine Potentielle et Procréation**. In : Don de Sperme. Avril de 2005. p. 97).

moeda de troca ou matéria prima para beneficiar seres humanos já constituídos, mas que são afetados por problemas solucionáveis por meio da manipulação genética e embrionária.

2.2.1 Definido o reino dos fins e o mundo social: uma justificação (de ausência) teórica

Levando-se em conta a *Fundamentação* e a *Segunda Crítica*, é correto afirmar que tanto o reino dos fins quanto o reino social são marcados pela autonomia na ação, uma vez que a “*autonomia*, portanto, é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional.”¹⁹³ Mas, sendo assim, qual é a diferença entre um e outro mundo? Podemos afirmar que, além do reino dos fins constituir-se em uma *ideia*¹⁹⁴ e ser, portanto, o arquétipo do mundo social, a relação entre os membros desse reino é marcada exclusivamente pela capacidade autônoma de legislar dos seus membros. Podemos ir mais longe e assegurarmos ainda que a relação dos membros do reino dos fins, além de autônoma, é também sistematizada pelo laço invisível que liga os seres racionais como um todo. Foi possível constatar anteriormente que a humanidade só possui dignidade se ela for capaz de moralidade; desse modo, a ideia de reino dos fins deve ser um mundo marcado exclusivamente pela autonomia.

Analisando-se especificamente o conceito de reino dos fins e a definição do caráter do legislador desse reino, vamos entender por reino dos fins uma ideia que se presta a abrigar uma vontade absolutamente boa, na medida em que o seu legislador tem como característica “ser completamente independente, sem necessidade, e sem restrição dos recursos adequados à sua vontade.”¹⁹⁵ Trata-se, aqui, de um ser divino, cuja vontade coincide com o dever. Desse modo, o reino dos fins só pode ser regulado por uma vontade autônoma, a qual traz em si a capacidade de se perceber a si mesma e aos outros, como pessoas, também detentoras de uma vontade autônoma.

Apressadamente se poderia aduzir que o princípio da autonomia só pode ser endereçado a seres racionais divinos. Entretanto, se fosse assim, no mundo social, não poderia fazer-se referência a seres autônomos, dada as suas características limitantes e necessárias. Assim, não devemos de modo apressado concluir que o reino social prescinde do princípio da autonomia; porque se fosse assim, o homem não poderia ser considerado livre. O mundo social deve conter o princípio da autonomia, uma vez que o mundo social conta também com a par-

¹⁹³ Cf. KANT, I. *Fundamentação*, [AK 436] p. 269

¹⁹⁴ Cf. KANT, I. Aqui é uma ideia prática, a fim de realizar o que não existe, mas pode se tornar efetivamente real por nossas ações e omissões e isso, aliás, exatamente em conformidade com essa ideia. (*Fundamentação*, nota [AK 436], p. 271).

¹⁹⁵ Cf. KANT, I. *Fundamentação*, [AK 434], p. 261.

ticipação de seres inteligíveis. Mas se deve observar que esse mundo, muito mais do que ser regulado pela autonomia dos indivíduos, o é pelo caráter necessário que os une, ou seja, no mundo social, a ajuda mútua denota o caráter necessário do ser humano para o seu desenvolvimento, tanto biológico quanto social.

A limitação do mundo social reside no fato de que este mundo, ao contrário do reino dos fins, é constituído por seres inteligíveis, mas ao mesmo tempo sensíveis, e não somente por entes racionais nos quais *querer e dever* coadunam-se. Dessa forma, o legislador do mundo social tem caráter parcial, uma vez que, por sua característica também de ser natural, ele não pode agir independentemente de sua vontade. Aqui, ocorre o *antagonismo entre dever e querer* e essa tensão identifica o legislador do mundo social como um ser virtuoso, cuja característica é a resistência¹⁹⁶ da razão em face dos impulsos, e não o caracteriza como ser divino, o qual aglutina querer e dever de forma homogênea e pacificada, em decorrência de sua independência dos impulsos sensíveis do arbítrio sobre a vontade¹⁹⁷.

Desse modo, embora a autonomia seja um fundamento caro ao mundo social, ela deve coexistir com outros princípios. Levando-se isso em conta, a beneficência passa a ser, assim, um princípio largo na medida em que ela aplica-se não somente às pessoas, mas a todos os seres humanos, independentemente do seu grau de razoabilidade e do seu poder de legislação. A beneficência não se relaciona ao critério puro de racionalidade das ações como acontece com a autonomia, mas ela considera os sentimentos que se encontram presentes no sujeito da ação. Não obstante, o princípio da beneficência apresentar-se de forma ampla a todos os seres humanos, ele não pode ser assumido como critério para balizar o trato da vida no nível molecular, uma vez que este princípio sustenta-se a partir da pressuposição de uma sólida base política.

De acordo com a lei ética da perfeição, ‘ama ao teu próximo como a ti mesmo’, a máxima da benevolência (amor prático aos seres humanos) constitui um dever de todos os seres humanos no seu relacionamento mútuo, quer os achemos ou não dignos de amor, pois toda relação moralmente prática com os seres humanos é uma relação entre eles representada pela razão pura, ou seja, uma relação de ações livres em conformidade com máximas que são qualificadas para a produção de uma lei universal e, portanto, não podem ser egoísta (*ex solipsismo prodeuntes*). Quero que todos os demais sejam benevolentes comigo (*benevolentian*) – conseqüentemente, devo também ser benevolente com todos os demais.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Cf. KANT, I. [O] efeito dessa lei [a lei moral], sobre o sentimento é simplesmente humilhação, da qual, portanto, certamente temos perspicácia *a priori*, mas não podemos conhecer nela a força da lei prática pura enquanto motivo e, sim, somente a resistência contra motivos da sensibilidade. [KPV 140], p. 127.

¹⁹⁷ Cf. KANT, I. [KRV, A 534 / B 562]. p. 463.

¹⁹⁸ Cf. KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. [Dos deveres de virtude com os outros, § 27], p. 294.

Assim posto, podemos aduzir que a beneficência está para o mundo social, um mundo marcado pela necessidade de ordenamento político, do mesmo modo que a autonomia está para o mundo moral (o reino dos fins), pois: “[Q]ue o mencionado princípio seja o único princípio da moral, <é algo que> se pode muito bem mostrar por mera análise dos conceitos da moralidade.¹⁹⁹

Não obstante essa distinção física, considera-se que tanto um quanto outro princípio encontram-se submetidos ao comando da razão: por um lado, o princípio da autonomia é incondicionado, enquanto que, por outro lado, a beneficência acha-se condicionada pelas necessidades limitantes do mundo social, as quais só podem ser solucionadas na medida em que os direitos políticos forem contemplados. Conforme Beck, Kant defendia que os direitos políticos foram essenciais para todos os outros direitos:

[É]les foram a condição para o exercício de outros direitos – o direito das pessoas se instruírem por si mesmas, de usar seus talentos livremente na descoberta da verdade, e desenvolver seu caráter moral. Tudo isso constitui a vocação (*Bestimmung*) do homem.²⁰⁰

É importante considerar-se, ainda, que a razão nos seres racionais finitos não almeja aniquilar os sentimentos; ela apenas não concebe os sentimentos patológicos como fundamentos das ações morais. Nesse contexto, a beneficência, por ser um princípio largo, ou seja, reportar-se a todos os seres humanos, está próxima do princípio da prudência, pois a ação benéfica não é uma ação motivada por um amor incondicional, cego. Ao contrário, a ação benéfica, para assim ser caracterizada, necessita estar submetida à avaliação pelo próprio agente, no que diz respeito aos meios e aos recursos que ele dispõe para a ajuda de outrem, e ainda deve assumir-se que, em se tratando de beneficência, quanto mais o “próximo está próximo”, mais obrigação temos com ele; em outras palavras, nos sentimos mais obrigados a salvar uma criança com eminente perigo de se afogar próximo de nós do que em salvar a vida de uma criança com inanição em um país da África. Em face disso, retomamos Kant, o qual reconhecia que:

[A] benevolência presente no amor por todos os seres humanos é, efetivamente, a maior em sua extensão, mas a menor em seu grau; e quando digo que me interesso pelo bem-estar *deste* ser humano somente em função de meu amor por todos os seres humanos, o interesse que tenho é tão pequeno quanto é possível a um interesse o ser.²⁰¹

¹⁹⁹ Cf. KANT, I. **Fundamentação**, [AK 440], p. 287.

²⁰⁰ Cf. BECK, L. W. they were conditions for the exercise of other rights – the rights of people to enlighten themselves, to use their talents freely in the discovery of truth, and to develop their moral character. All of these constitute the calling (*Bestimmung*) of man. In: **What Have We Learned from Kant?** In: Wood, A. Self and nature I Kant’s philosophy. London: Cornell University press, 1984. p. 18.

²⁰¹ Cf. KANT, I. **Metafísica dos Costumes**. [Dos deveres de virtude com os outros. § 28], p. 294.

Com essa exposição, interessa-nos, de fato, destacar que os materiais genéticos e o embrião humano estão fora do escopo da beneficência, por dois motivos principais: 1) a ausência da inserção política, pois essas entidades não podem ser tratadas nem como minorias e desencadear uma possível luta por reconhecimento; 2) ao termos um dever de amar a todos, nos limitamos a sermos beneficentes com aqueles que, estando próximos, identificamos o sofrimento, como vem sendo, passam-se milênios, ensinado pela parábola do bom samaritano.

Do exposto até aqui, podemos destacar os seguintes pontos; a) à luz da *Fundamentação* e da *Segunda Crítica*, a dignidade é uma prerrogativa das pessoas, ela não se estende às *potencialidades amorfas de possibilidades*; b) o reino dos fins presta-se a abrigar todos os entes racionais possuidores de razão e vontade; c) o mundo social abriga seres inteligíveis que são ao mesmo tempo sensíveis; d) por conta disso, no mundo social, a autonomia coexiste como outros princípios, como o da beneficência, por exemplo. Posto isso, tornar-se claro e) que as *potencialidades amorfas de possibilidades* não podem ser entidades participantes do reino dos fins, uma vez que elas não gozam de razão e vontade, mas, do mesmo modo, não podemos ainda afirmar que elas fazem parte do mundo social, visto que as relações desse mundo caracterizam-se pela simetria entre os cidadãos, quer elas sejam pautadas na autonomia, quer seja na beneficência; e, por fim, f) os embriões e os materiais genéticos humanos recebem atenção política somente de forma assimétrica. Em qual mundo, então, as *potencialidades amorfas de possibilidades* podem ser localizadas e terem um estatuto fundamentado?

2.2.2 *Questões sobre o mundo da Prudência: uma análise a partir do § 28 da Metafísica dos Costumes*

Seria possível encontrar um mundo particular no qual as potencialidades amorfas possam ser aquilatas a partir da ideia de valor, e não de preço? Para estabelecer-se esse lugar, recorreremos ao princípio da prudência-ponte, cujo foco não é satisfazer o mero desejo dos indivíduos, mas avaliar em que medida os desejos individuais podem alinhar-se aos interesses da espécie como um todo. A fim de realizar tal empresa, estenderemos o sentido da *Doutrina do Direito* kantiano até o âmbito do biodireito para, dessa forma, delimitar-se o lugar a partir do qual se possa pensar uma antropologia bioética. Se pretendemos extrair alguma contribuição do pensamento moral kantiano para fundamentar tal antropologia, devemos fazer isso a partir da *Metafísica dos Costumes* e, desde logo, é importante definir-se que essa obra não se

localiza no escopo da moral prática pura²⁰², como ocorre com a *Fundamentação* e a *Segunda Crítica*, mas no escopo da moral pragmática.

Ademais, a *Metafísica dos Costumes* é o lugar em que Kant estabelece dignidade ao filho utilizando como instrumento a legalidade e não a moralidade, pois, embora o filho possua liberdade inata, sua geração e nascimento não se constituíram em um ato de vontade própria, mas num ato de vontade dos pais que o geraram.

É importante ressaltar que é em uma obra de cunho pragmático, na qual o empírico mescla-se com o puro, que surge a indicação kantiana de que o embrião e os materiais genéticos humanos são entidades *de valor*. Entretanto, deve se chamar a atenção para o seguinte fato: Kant afirma que o filho (e podemos estender isso ao embrião e aos materiais genéticos humanos) é uma entidade que tem o direito de ser tratado sob os critérios da ideia de dignidade. Porém, aqui, surge um intrigante dilema: como Kant articula a ideia de liberdade inata com o ato da procriação ou, em outras palavras, o vir ao mundo sem consentimento? Antes de respondermos essa questão, é relevante destacarmos que essa resposta vem por vias indiretas, na medida em que, embora a vida humana tenha ocupado um importante lugar na obra de Kant, ele não realizou uma abordagem da vida no nível molecular.

Deve-se notar atentamente que, à luz da *Doutrina do Direito*, o filho, objeto da discussão kantiana no § 28, é identificado a partir de dois conceitos: a) o conceito de pessoa e b) o conceito de propriedade. Como é possível o alinhamento de duas variáveis tão distintas? Passamos, agora, a tal avaliação.

Kant afirma, no citado parágrafo, que o filho é uma pessoa que os pais trazem ao mundo sem o consentimento desse filho. A partir dessa afirmação, compreendemos que o sentido dado ao termo pessoa difere em larga medida daquele apresentado pela *Fundamentação*; enquanto, nessa obra, o termo pessoa sustenta-se pelo caráter autônomo, o qual significa independência de necessidade e ausência de qualquer limitação da vontade, ou seja, a pessoa é livre para agir de acordo com as suas máximas, naquele (o da *Doutrina do Direito*), ocorre uma restrição da liberdade; ou seja, o ser humano, no ato da geração ou de sua chegada ao mundo, embora possua liberdade inata, não pode fazer uso dela, na medida em que não consente, nem julga. Assim, “de um ponto de um vista prático, constitui uma ideia inteiramente correta e, inclusive, necessária encarar o ato de procriação como um ato pelo qual trazemos

²⁰² Cf. PATON, H. J. Kant's own Metaphysic of Moral is something different from what he says it ought to be, namely pure ethics. He explicitly recognize that it contains empirical elements; and he calls his theory of law and Theory of virtue – the two parts into which it is divided – not a metaphysic, 'metaphysic rudiments'. (**The Categorical Imperative**. Appendix, p. 31-32)

uma pessoa ao mundo sem seu consentimento...”²⁰³. Em outras palavras, “o nascimento não é um *acto* de quem nasce”.²⁰⁴

Verificamos, pela afirmação kantiana, que a geração da vida humana sempre se constituiu em um ato arbitrário e assimétrico, no qual os pais, mesmo sem uma manipulação direta sobre os seus materiais genéticos, decidem trazer ao mundo um ser não sob a premissa da liberdade que esse novo ser possui e utilizará em certo momento de sua vida, mas sob a premissa do desejo de um casal. Essa percepção lança luz sobre uma justa preocupação apresentada por Habermas:

[U]m dia quando os adultos passarem a considerar a composição genética desejável dos seus descendentes como um produto que pode ser moldado e, para tanto, elaborarem um *design* que lhes pareça apropriado, eles estarão exercendo sobre seus produtos geneticamente manipulados uma espécie de disposição que interfere nos fundamentos somáticos da autocompreensão espontânea e da liberdade ética de uma outra pessoa e que, conforme pareceu até agora, só poderia ser exercida sobre objetos, e não sobre pessoas.²⁰⁵

Não obstante a ausência de liberdade no sentido da *Fundamentação*, “os filhos, como pessoas, têm por sua procriação um direito inato original (não adquirido) ao cuidado por parte de seus pais...”²⁰⁶. Desse modo, o filho abriga em si, não por meio da moralidade, mas da legalidade, o direito de ser tratado a partir da ideia de pessoa que ele pode *vir a ser* (posto que, sem liberdade no sentido de autonomia, ainda não existe a pessoa), uma vez que o direito inato que ele possui de receber cuidados para o seu desenvolvimento físico e moral é requisito de obrigação lata e não da mera vontade subjetiva dos pais. Assim, os pais não podem:

[D]estruir o seu filho, como se ele fosse alguma coisa que eles *fizeram* (uma vez que um ser dotado de liberdade não é suscetível de ser um produto deste tipo) ou como se ele fosse propriedade deles, como tampouco podem simplesmente abandoná-lo à própria sorte, já que não trouxeram meramente um ser mundano, mas sim um cidadão do mundo a uma condição que não pode agora lhes ser indiferente, mesmo simplesmente de acordo com conceitos do direito.²⁰⁷

No contexto da *Pedagogia*, Kant expressa que a prudência é uma forma de educação direcionada ao *cidadão uma vez que ela lhe confere valor público*²⁰⁸. É de observar que o ad-

²⁰³ Cf. KANT, I. *Metafísica dos Costumes [Doutrina do Direito]*, § 28], p.125

²⁰⁴ Cf. KANT, I. *Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática*. p. 78.

²⁰⁵ Cf. HABERMAS, J. *O futuro da natureza humana. A caminho de uma eugenia liberal?* Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 19.

²⁰⁶ Cf. KANT, I. *Metafísica dos Costumes, [Direito Privado]*, § 28], p. 124-125.

²⁰⁷ Idem, *ibidem*, p. 125

²⁰⁸ Cf. KANT, I. O homem precisa da formação *escolástica*, ou da instrução, para estar habilitado a conseguir todos os seus fins. Essa formação lhe dá um valor em relação a si mesmo, como indivíduo. **A formação da prudência, porém, o prepara para tornar-se um cidadão, uma vez que lhe confere um valor público.** Desse

jetivo *cidadão* é retomado na *Metafísica dos Costumes* para afirmar que o ser que vem ao mundo por um ato de vontade dos pais não é ainda uma pessoa, mas um *cidadão do mundo*²⁰⁹ e, sendo assim, o filho tem um valor público, ou seja, tem valor diante de uma comunidade humana constituída.

Essa observação oferece-nos uma pista segura para aliarmos o termo pessoa ao âmbito da possibilidade (ao pragmatismo) e, assim, só podemos afirmar acerca dos materiais humanos e/ou do embrião humano que, se essas entidades tiverem assegurado o desenvolvimento do seu curso fisiológico natural, elas podem vir a se tornar pessoas, pois o homem, no sentido pragmático, pode tornar-se o que ele desejar ser e ainda possui um dever para consigo mesmo de ser melhor do que aquilo que a natureza tornou-o, pois:

[É] um comando da razão moralmente prática de um *dever* de um ser humano para consigo mesmo cultivar suas capacidades (algumas entre elas mais do que outras, porquanto as pessoas têm fins distintos) e ser, de um ponto de vista pragmático, um ser humano igual ao fim de sua existência.²¹⁰

Nessa perspectiva, o ser humano deve encontrar-se sempre no estado de luta para tornar-se um ser moral; entretanto, é necessário, primeiro, que lhe seja assegurado o direito de ele se tornar um ser humano sensível/cumprido para, a partir disso, desenvolver o seu caráter de ser inteligível.

2.2.3 A relação do embrião com o conceito de propriedade: exemplo de reducionismo forte II

Apontamos (em 2.1.2) que o conceito de *ascrição* e de *pessoa potencial* configuram-se em uma forma de reducionismo fraco por considerarmos justa a preocupação de Sève em salvaguardar o futuro do embrião humano na perspectiva da pessoa que ele se tornará, ainda que a nossa atenção volte-se para o presente do embrião como entidade real carente de preocupação com o seu estado presente e a sua representação atual, tanto para o mundo da ciência quanto para o mundo da política. Identificamos também a postura de Manninen como uma forma de reducionismo forte. Tomando outro viés, denominaremos a postura de Engelhardt Jr., da mesma maneira, como uma forma de reducionismo forte. Trataremos, aqui, da sinonímia, estabelecida por Engelhardt Jr., entre o embrião e o conceito de propriedade. Consideramos essa posição, assim como a de Manninen, forte por nos opormos frontalmente a ela. De-

modo ele aprende tanto a tirar partido da sociedade civil para seus fins como a conformar-se à sociedade. Finalmente, a formação *moral* lhe dá um valor que diz respeito à inteira espécie humana. (**Sobre a Pedagogia**. [455], p. 35). (grifos nossos)

²⁰⁹ Cf. KANT, I. *Metafísica dos Costumes*, [Direito Privado, § 28], p. 125.

²¹⁰ Cf. KANT, I. *Metafísica dos Costumes* [Doutrina da virtude. § 19]. P. 286-287.

fenderemos, nesse ponto, que embora reconheçamos que, o embrião humano não pode ter seu *status* moral advindo da fórmula da dignidade de cunho kantiano, nós também reconhecemos e assumimos que o embrião, assim como os materiais genéticos humanos, não podem ser tratados meramente como propriedade sobre a qual os pais arbitram livremente, porque, como afirma Kant, os pais trazem ao mundo um *cidadão* e, como tal, o filho possui valor público e não privado. Sendo assim, nossa argumentação continua a ser edificada no fértil solo do terreno pragmático kantiano e manteremos o nosso olhar fixo no § 28 da *Metafísica dos Costumes*.

Engelhardt Jr. começa a sua exposição acerca da diferença entre pessoas e seres humanos resgatando a observação de que a moral secular (e kantiana) centra a sua atenção nas pessoas e não nos seres humanos de modo geral. Assim:

As pessoas, e não os seres humanos, são especiais – pelo menos se tudo o que temos é moralidade secular geral. Os humanos moralmente competentes têm uma posição moral central que não é desfrutada pelos fetos ou mesmo pelas crianças pequenas.²¹¹

Seguindo nessa linha, o autor identifica as pessoas como membros passíveis de dialogar, concordar e discordar acerca de temas relevantes à comunidade humana como um todo. A apresentação inicial de Engelhardt Jr. é similar ao mundo inteligível kantiano. Ele traduz categorias como razão, vontade e caráter legislador por outras quatro. De acordo com ele:

Estas quatro características, a autoconsciência, a racionalidade, o sentido moral e a liberdade, identificam as entidades capazes de discurso moral, capazes de dar permissão. O princípio do consentimento, e sua elaboração na moralidade secular do respeito mútuo, aplica-se apenas a essas criaturas. Só diz respeito a pessoas,²¹²

Para Engelhardt Jr., esses são os critérios essenciais que caracterizam uma pessoa humana em face de um ser humano no sentido geral. Podemos inferir disso que Engelhardt Jr. fundamenta o seu conceito de pessoa tanto na perspectiva da espécie, realçando, em seu conceito de pessoa, duas faculdades da espécie humana (autoconsciência e racionalidade), quanto na perspectiva axiológica da pessoa forjada por elementos culturais simbólicos (sentido moral e liberdade). Essa dupla visada, no entanto, é utilizada para ratificar o papel hierárquico da pessoa humana em face dos seres humanos em geral, visto que, em conformidade com o autor: “O que é importante, em termos seculares gerais, não é nossa pertinência à espécie *homo sapiens* como tal e sim o fato de que somos pessoas.”²¹³

²¹¹ Cf. ENGELHARDT, JR., T. **Fundamentos da Bioética**. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1998. p. 169-170.

²¹² Cf. Idem, *ibidem*, p. 174.

²¹³ Cf. Idem, *ibidem*, p. 175

Adotada ainda esta perspectiva, Engelhardt Jr. apresenta um conceito de pessoa estrito²¹⁴, no qual se encontram apenas as pessoas racionais e responsáveis, ou seja, pessoas como agentes morais, bem como três sentidos de pessoa social, no qual se acham distribuídos crianças, senis, comatosos, etc. É perceptível o papel de destaque ocupado pelas pessoas no sentido moral estrito; entretanto, o autor demonstra que a moral secular reconhece que “os embriões, os bebês e as pessoas senis têm uma dignidade moral que compartilham com pessoas adultas competentes.”²¹⁵

É significativo notar-se a presença de uma latitude moral na qual as pessoas no sentido estrito ocupam o papel principal e desempenham-no socialmente através de ações demandadas às pessoas no sentido social. Com isso, é possível perceber-se a similitude existente, por um lado, entre os membros do *reino dos fins* e as pessoas no sentido estrito e, por outro lado, entre as pessoas no sentido social e as pessoas do mundo social, como apontamos antes (2.2). É em face dessas evidências que Engelhardt Jr. chamará a bioética de o bisneto do iluminismo (*great-grandchild of the Enlightenment*). Como explica ele, a bioética:

É um resultado de uma tradição secular especial que tentou dar respostas a estas estruturas fora dos termos das tradições particulares. Entretanto, ela emergiu por meio de indivíduos racionais. A bioética é um elemento de uma cultura secular e o bisneto do Esclarecimento.²¹⁶

Essa observação mostra-se importante para apontarmos que a posição adotada por Engelhardt Jr. não é contrária ao que Kant estabelecera na *Segunda Crítica* ao afirmar que: “O nível moral, em que o homem (de acordo com toda a nossa perspicácia, também cada criatura racional) se situa, é o do respeito pela lei moral.”²¹⁷. Desse modo, podemos anotar que, assim como Kant, Engelhardt Jr. não exclui os embriões, os bebês e as pessoas senis do âmbito da moralidade; eles apenas inserem essas entidades em outro nível de moralidade, o qual pode ser entendido como o das obrigações com a espécie humana.

Constatamos, em consonância com as ponderações de Engelhardt Jr., que o embrião humano faz parte da espécie humana, pois deriva de seres humanos, mas não pode ser considerado como pessoa no sentido estrito, na medida em que ele é carente das quatro características citadas e, sendo assim, o embrião e, em consequência, todos os materiais genéticos humanos são propriedade dos pais; desse modo, os pais podem dispor desse material de acordo com

²¹⁴ Cf. ENGELHARDT JR., T. **Fundamentos da Bioética**. p. 190 – 191.

²¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 191.

²¹⁶ Cf. ENGELHARDT JR.; T. [Bioethics] As a result, a special secular tradition that attempts to frame answers in terms of no particular tradition, but rather in ways open to rational individuals as such, has emerged. Bioethics is an element of a secular culture and the great-grandchild of the Enlightenment. (**The Foundations of Bioethics**. Oxford: University de Oxford, 1986. p.5).

²¹⁷ Cf. KANT, I. [KPV, 151], p. 136.

sua vontade e ainda submetê-los à negociação contratual, uma vez que são os pais quem atribuirão valor ao embrião que eles geraram conjuntamente.

Em moralidade secular geral, são as pessoas que atribuem valor aos zigotos, aos embriões ou aos fetos. Aqueles que produzem ou procriam o zigoto, o embrião ou o feto têm o direito primordial de fazer a determinação definitiva de seu valor. Embriões e fetos produzidos em particular são considerados propriedade particular.²¹⁸

Com isso, Engelhardt Jr. aponta que, à luz da moral secular, a responsabilidade sobre o embrião deve recair somente sobre os seus pais, produtores particulares, e não à sociedade, visto que esta não participou da *produção dessa nova vida*. Respeitando-se os respectivos contextos, podemos indicar um sutil distanciamento teórico entre Engelhardt Jr. e Kant; pois reforçamos: a afirmação de Kant, na *Metafísica dos Costumes*, é de que os pais trazem ao mundo um *cidadão* e tal adjetivo acarreta o valor público do ser gerado.

Contudo, aqui, surge um problema: ao fundamentar as suas observações sobre o conceito de propriedade, Engelhardt Jr. busca a sua fundamentação teórica nos estudos de John Locke, o qual enuncia:

Ainda que a Terra e todas as criaturas inferiores pertençam em comum a todos os homens, cada um guarda a propriedade de sua própria pessoa; sobre esta ninguém tem qualquer direito, exceto ela. Podemos dizer que o trabalho de seu corpo e a obra produzida por suas mãos são propriedade sua. *Sempre que ele tira um objeto do estado em que a natureza o colocou e deixou, mistura nisso o seu trabalho e a isso acrescenta algo que lhe pertence, por isso o tornando sua propriedade.*²¹⁹ Ao remover este objeto do estado comum em que a natureza o colocou, através de seu trabalho adiciona-lhe algo que exclui o direito comum dos outros homens. Sendo esse trabalho uma propriedade inquestionável do trabalhador, nenhum homem, exceto ele, pode ter o direito ao que o trabalho lhe acrescentou, pelo menos quando o que resta é suficiente aos outros, em qualidade e quantidade.²²⁰

Em face do embrião *in vitro*, o qual, como vimos, sofre e depende da intervenção externa para se desenvolver (ou não), o argumento de Engelhardt Jr. se enfraquece, pois, aqui, podemos estender o critério de propriedade aos cientistas e aos biomédicos que manipularão aquele embrião permitindo-lhe, assim, seguir o curso natural de seu desenvolvimento com a implantação no útero materno ou impedindo esse desenvolvimento utilizando-os meramente para pesquisa. Em face disso, deve-se levar em conta o tipo de relação estabelecida entre o cientista e o biomédico com a geração da vida, tendo em vista que, claramente, existe, aqui,

²¹⁸ Cf. *Idem ibidem*, p. 310-311.

²¹⁹ Grifos nossos

²²⁰ Cf. LOCKE, J. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil: Ensaio sobre a origem, os limites e os verdadeiros fins do governo civil**. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis – RJ: Vozes, 1994. Cap. V, § 27. p. 98.

uma relação profissional de trabalho, a qual tem como característica exatamente intervir na *forma como a natureza deixou o objeto*, o qual, nesse contexto, é traduzido no embrião humano. Se Locke está correto, e ao que parece Engelhardt Jr. concorda com ele, os cientistas e os biomédicos, ao colocarem o seu trabalho sobre o embrião e o material genético humano são também proprietários dessa vida, na medida em que essa nova vida, para vir à luz (ou não), necessitou da modificação produzida por meio do trabalho daqueles profissionais. Sendo assim, a sociedade, por meio dos profissionais de saúde, é (co)participante na geração (ou não) da vida e, em decorrência, também é responsável por ela, devendo atribuir-lhe valor (não preço).

É importante destacar que, no contexto da biotecnologia, a geração da vida humana não se situa mais submetida às superações de fases a fases. O desenvolvimento da vida pode ter o seu curso natural alterado; um embrião, ao permanecer congelado por um período de até três anos, mantém as suas substâncias celulares intactas, permanecendo em seu estado de *totipotência e indiferenciação*²²¹: em outras palavras, a vida permanece, literalmente, em *stand by* e, nesse modo de “existência”, o embrião pode tornar-se um novo ser ou pode lhe ser dado qualquer outro fim, tudo depende dos pais e dos cientistas e não mais de um processo de superação de etapas naturais. Na tela da biotecnologia, a vida humana permanece no estado de presente fixo; o ciclo temporal, assim como a vida, passa a pertencer aos médicos e aos cientistas que os comandam:

[ao] criar uma linha de células-tronco o blastócito é desagregado em células-tronco individuais. Essas células são imortalizadas; ou seja, elas são constantemente induzidas a se autoclonarem em seu estado de indiferenciação. As células que são imortalizadas continuarão a se dividir e multiplicar indefinidamente. Assim, a imortalização não envolve um reverso da temporalidade biológica, mas sua permanência, as células são mantidas e ampliadas em um ponto particular da trajetória de seu desenvolvimento, o momento da pluripotência.²²²

Em vista dessas novas modulações da geração da vida humana, podemos aduzir que a procriação e a sua efetivação deixaram de ser um ato privado e passaram a ser um tema de ordem biopolítica, na medida em que a possibilidade de trabalhar sobre o embrião é favoreci-

²²¹ Cf. LOOCKWOOD, M. *undifferentiated and totipotent*. That is to say, are nor yet marked out as proto-nerve cells, proto-skin cells, proto-muscle cells or whatever; any cell could give rise to progeny corresponding to any sort of tissue (which is what is meant by ‘totipotency’). (**Tissue donors and research subjects to order: some Kantian concerns**. p. 271).

²²² Cf. WALDBY, C. To create a stem cell line the blastocyst is disaggregated into individual stem cells. These cells are then immortalized; that is they are induced continuously to clone themselves in their undifferentiated stat. cells that are immortalized will continue to divide and multiply indefinitely. Hence immortalization involves not a reversal of biological temporality but its arrest; cells are maintained and expanded at a particular point in their developmental trajectory, the moment of pluripotency. (**Stem cells, tissue cultures and the production of biovalue**. p. 315

da pela política e por seus interesses econômicos. Nessa perspectiva, a sociedade moral deve encontrar-se também envolvida, afinal parte dos recursos para o fim dado à vida no nível molecular migra dos impostos pagos pela sociedade moral, muito embora tal envolvimento não deva ter somente essa motivação.

Aqui, surge um problema que envolve a macroética e a microética²²³. Explicando melhor, significa argumentar que a sociedade deve voltar-se para os problemas que atingem todos os indivíduos ou a sua maioria, como é o caso da alocação de recursos para a saúde pública (macroética), e deixar, por outro lado, que as pessoas, no âmbito individual, decidam acerca daquilo que elas consideram bom para as suas próprias vidas (microética). Se, por exemplo, uma mulher considera que o momento de gerar um filho implica, primeiro, um investimento profissional, deve-se deixar ao encargo dela interromper ou continuar uma gravidez. Entretanto, a pergunta a incomodar é a seguinte: quem arca com as despesas de um aborto, não são as mesmas pessoas que financiam a pesquisa para cura do câncer e da AIDS? Não são as mesmas pessoas que dialogam acerca das alocações de recursos públicos para a saúde aquelas que decidem sobre a manutenção do embrião para fins de manipulação genética? Tudo não está nas mãos da mesma sociedade? Nossa posição quanto a este ponto é que, em se tratando da vida humana, se deveria estabelecer uma *mesoética* já que todos, indivíduo e coletividade, estão envolvidos com a humanidade. Com razão, Esther Mitjans destaca que:

Paradoxalmente, o aborto, considerado pela jurisprudência americana como uma questão somente da vida privada, se revela como uma das atividades mais políticas. A continuidade e identidade da sociedade em geral e dos grupos sociais que a integram tem-se mantido tradicionalmente controlando a reprodução humana. Inclusive naquelas sociedades mais permissivas, onde o Estado aparentemente se mantém à margem desta questão, ele exerce suas opções através das políticas públicas.²²⁴

Sendo assim, a geração da vida não permite mais a limitação sob nenhum aspecto, como pretendia Engelhardt Jr. ao defender que:

Embora a sociedade possa oferecer incentivos para ações reprodutivas ou omissões de diversos tipos, a autoridade moral secular limitada do Estado e a condição do feto [e do embrião] como propriedade privada impossibilitam à moralidade secular geral usar da força não consentida para determinar as es-

²²³ Cf. DURAND, G. **Introdução Geral à Bioética: História, conceitos e instrumento**. Trad. Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2003. p. 117.

²²⁴ Cf. MITJANS, E. Paradójicamente, el aborto, considerado por la jurisprudencia americana como una cuestión que sólo atañe a la vida privada, se revela como una de las actividades más políticas. La continuidad de la sociedad en general y de los grupos sociales que la integran se ha mantenido tradicionalmente controlando la reproducción humana. Incluso, en aquellas sociedades más permissivas en las que aparentemente el Estado se mantiene al margen de esta cuestión, éste ejerce sus opciones a través de las políticas públicas. (Bioética e igualdad en la interrupción del embarazo. Em; CASADO, M. (Org.) **Materiales de Bioética y Derecho**. Barcelona: CEDECS, 1996. p. 276).

colhas de aborto feitas pelas mulheres. A menos que os procriadores tenham transferido os seus direitos a outros (por exemplo, doando o embrião a outra mulher ou casal), eles têm o direito moral secular de abortar o feto, mesmo se outros pretenderem de boa vontade adotar a criança vindoura.²²⁵

Estamos, nesse ponto, diante de um grave problema: na medida em que a geração da vida humana toma nova forma, modifica-se também a relação entre pessoa, ser humano e propriedade; uma criança gerada por inseminação artificial deveria ter ampliado o seu âmbito de direitos, haja vista que ela passa a pertencer não somente aos pais, mas a todos que trabalharam para o seu desenvolvimento. Em face disso, nossa pergunta altera-se. Ora, se a biopolítica e a biotecnologia já adentraram no espaço privado da procriação, porque a moralidade secular ou mesmo a moral canônica também não poderiam fazê-lo? O caráter privado do embrião, uma vez aberto à intervenção política, deve, do mesmo modo, permitir outras intervenções, na medida em que, hoje, as decisões a respeito da geração da vida humana são objeto da discussão de diversos ramos sociais, não somente do Estado, posto que o próprio Estado, no uso biopolítico da vida humana, ampliou o conceito de propriedade, o qual passa, nesse novo âmbito de ação, a não se limitar apenas às coisas tangíveis, mas também às coisas que foram, por muito tempo, consideradas intangíveis – a moral secular, canônica, ou quantas mais formas de diálogo sejam tornadas possíveis, deve entrar nesse debate conjuntamente com a biopolítica. E é nesse terreno arenoso, dominado, contemporaneamente, de forma exclusiva, pela biopolítica, que a antropologia bioética respaldada pela prudência-ponte faz-se necessária.

Embora devamos reconhecer que a geração da vida humana depende, hoje, da vontade dos pais e de fatores relacionado à *interpenetração de mundos*, precisamos atentar para o fato de que a propriedade, como a percebemos no § 28 da *Metafísica dos Costumes*, implica o reconhecimento legal do filho como um ser dotado de direito e esse reconhecimento é atravessado pela pressuposição da doação. Ora, os pais são os responsáveis pelo desenvolvimento físico e pela forja da personalidade cultural desse novo ser. Assim, os pais têm:

[O] direito não só de alimentá-lo e dele cuidar, como também de educá-lo, desenvolvê-lo tanto *pragmaticamente*, de sorte que no futuro ele possa zelar por si mesmo e abrir seu caminho pela vida, quanto *moralmente*, visto que, de outro modo, a culpa por ter descuidado dele recairá sobre os pais.²²⁶

Nesse ponto, ocorre o encontro entre a natureza física e a natureza simbólica, responsáveis pela constituição daquilo que conhecemos como *ser humano*. Nesse sentido, os pais são, na verdade, mais do que proprietários; eles são doadores, porque doam o seu material genético

²²⁵ Cf. ENGELHARDT JR. T. **Fundamentos da Bioética**. p. 311.

²²⁶ Cf. KANT, I. **Metafísica dos Costumes**, [Direito Privado, § 29], p. 126.

para gerar um novo ser biológico e, ao mesmo tempo, doam a sua carga cultural para formar o ser humano. Assim, o conceito de propriedade, à luz do § 28, não legaliza o embrião como propriedade, mas destaca a doação ali traduzida pela obrigação dos pais de cuidarem de sua prole e, de forma análoga, pelo direito dos filhos receberem tais cuidados. A dignidade do filho (embrião) reside no fato dele, não obstante ser propriedade dos pais, não encontrar-se no âmbito das coisas manipuláveis, sendo, portanto, um fim da doação direta dos pais, porque, se não fosse assim, se poderia reduzi-lo a mero objeto da vontade individual (fato que Kant rejeita). Essa mesma situação pode ser estendida aos materiais genéticos e ao embrião.

O embrião humano, entendido por Engelhard Jr. como propriedade, reforça o reducionismo de proximidade. Pode-se objetar que o conceito de propriedade de matriz lockeana, quando aplicado aos cientistas e aos biomédicos que têm como objeto de trabalho a vida molecular, ao invés de eliminar o critério de proximidade, acaba alargando-o, visto que os *trabalhadores da vida* tomariam maior responsabilidade por esse seu objeto de trabalho. Se isso ocorresse desse modo, duas questões mudariam drasticamente. 1) a valorização econômica dos embriões *in vitro* para o biomercado e, conseqüentemente, a sua conotação de biovalor; 2) o escopo biopolítico, em que o embrião se inscreveria, seria o da previsão e não o do resultado. Hoje, um dos principais argumentos em prol da tecnologia de manipulação embrionária prevê solucionar o problema da escassez de órgãos²²⁷ e, para realizar esse feito, tem-se defendido que seria mais digno o embrião ser transformado em um órgão e, assim, salvar a vida de um ser humano cumprido, do que ser descartado no prazo de três anos. Mais uma vez, aqui, não é a ação, mas a intenção que se ressalta. Pode-se postular que uma entidade, que não consentiu nem em ser transformada em órgão nem em ser descartada, tem dignidade?

A resposta a esta questão se faz crucial, haja vista que é a partir dela que podemos definir o real estatuto dos materiais humanos e identificarmos o modo de nos relacionarmos com eles, compreendendo-os como propriedades ou como valor. Entretanto, antes de respondermos a tal indagação, cabe desvendar outra forma de reducionismo, a qual denominamos de reducionismo do processo de laicização da vida.

2.3 Questões sobre biopolítica: apontando o reducionismo de laicização da vida

Os princípios da autonomia e da beneficência são direcionados como princípios basilares, ao longo da tradição dos direitos humanos, para a vida humana no âmbito legal, ou seja,

²²⁷ Cf. WALDBY, C. Stem cell technologies identify and highly flexible source of tissue to augment the scarcity of existing tissue economies. Rather than liven tissue donated by fellow-citizens, stem cell technologies source tissues from the very margins of pre- human life, the embryo. (In: **Stem cells, tissue cultures and the production of biovalue**. p. 313).

esses princípios estendiam-se aos seres humanos reais e distribuídos em comunidades demográficas constituídas politicamente. No entanto, nos dias atuais, autonomia e beneficência tomam nova forma de aplicação, na medida em que a ciência, com seu aparato biotecnológico, interfere na vida humana já no âmbito molecular, dando ocorrência não apenas a questões políticas, mas, além disso, a questões *biopolíticas*. Como consequência disso, a humanidade adquire um novo modo de perceber o mundo, não mais pautado na polarização do mundo entre ciência e religião. Essa nova percepção toma novos assentos a partir daquilo que denominamos *interpenetração de mundos*. Queremos, com isso, significar as novas abordagens morais advindas da intrínseca relação entre o mundo da política, da economia, da ciência e da religião. Em face dessa interpenetração, pretendemos demonstrar a limitação dos princípios da autonomia e da beneficência no tocante à vida humana na sua forma molecular e a abertura do princípio da prudência para abordar as questões nesse nível da vida. É imperioso ter-se claro que, desde a descoberta da plasticidade das células embrionárias, vêm sendo postas questões acerca da vida humana pertinentes não apenas ao mundo da ciência ou da religião, mas, além desses mundos, se tem a ingerência plena do mundo político no trato com a vida humana no nível molecular. O fenômeno de interpenetração de mundos torna-se mais evidente quando constatamos com Fransman que:

Para compreender a contribuição dada pela ciência à biotecnologia é necessário examinar a relação entre ‘ciência’, ‘tecnologia’, ‘economia’ e ‘sociedade’. Aqui dois argumentos oposto servem para esclarecer posições extremas. De acordo com o primeiro argumento, a ‘ciência’ se constitui em um subsistema autônomo dentro do amplo sistema sócio-econômico, operando de acordo com suas próprias determinantes geradas internamente, (por exemplo, os objetivos e graus relativos de influência dos cientistas e instituições científicas). Reciprocamente, o segundo argumento, nega a autonomia do subsistema da ciência, afirmando que as atividades científicas são em si mesmas formadas pelas determinantes tecnológicas, econômicas e sociais.²²⁸

Desse modo, o trato *biopolítico* da vida humana, além do âmbito da cidadania, estende-se à espécie humana como um todo, não mais pelas veredas simbólicas e culturais; a biopolítica, com todas as consequências comerciais que esse termo abriga, liga a humanidade

²²⁸ Cf. FRANSMAN, M. In order to understand the contribution made by science to biotechnology it is necessary to examine the relationship between ‘science’, ‘technology’, ‘economy’, and ‘society’. Here two opposing argument serve to clarify the extreme position. According, to the first argument ‘science’ constitutes an autonomous sub-system within the broader socio-economic system, operating according to its own internally-generated determinants (for example, the objectives and relative degrees of influence of scientific institutions and scientists). Conversely, the second argument, denies the autonomy of the science sub-system, holding that scientific activities are themselves shaped by technological, economic and social determinants. (**Biotechnology: generation, diffusion and policy: An interpretive survey**. The United Nations University – UNU/INTECH, n.º 1, jun. 1991. p. **Biotechnology: generation, diffusion and policy: An interpretive survey**. The United Nations University – UNU/INTECH, n.º 1, jun. 1991. p. 4).

como um todo, entendida, pois, como espécie, pelos traços factuais da biologia, e abre, desse modo, espaço aos seguintes questionamentos: é possível falarmos de dignidade dos materiais genéticos humanos? É possível endereçarmos um princípio para atender às potencialidades amorfas de possibilidades, as quais estão fora do mundo simbólico da linguagem, porém, ao mesmo tempo, são objetos factuais e centrais dos debates e interesses do mundo *biopolítico*? A fim de fundamentar solidamente as questões levantadas, faremos um breve esclarecimento a respeito dos termos secular e laico; em seguida, demonstraremos o princípio da prudência como um caminho admissível para regular a ação política no nível molecular e com condições de fundamentar uma antropologia bioética.

2.3.1 Esclarecimento acerca dos termos secular e laico

Para compreendermos o fenômeno de interpenetração de mundos, convém realizar-se um breve esclarecimento sobre os termos *secular* e *laico*, a fim de indicarmos como o processo de laicização da vida paulatinamente construiu o caminho para aquele, tendo no conhecimento seu principal elemento.

Posta esta observação, por secular, podemos entender o questionamento que o homem fazia sobre si mesmo, sobre as Instituições e sobre Deus e, conseqüentemente, a respeito das verdades divinas e passíveis de ordenar uma vida social por um século. Entretanto, com o nascimento da Modernidade, surge, ao mesmo tempo, a necessidade de o próprio homem re-inventar-se; a ideia de progresso, aliada à ideia de vontade²²⁹, leva-o a voltar-se não mais para o eterno e o necessário, mas para a contingência da vida humana. Um claro exemplo disso pode ser encontrado na concepção de educação (*Bildung*) que designava, na Alemanha do século XVIII, tanto a formação da pessoa quanto o desenvolvimento de habilidades para o homem orientar-se no mundo. A propósito do termo *Bildung*, pode-se afirmar que ele refletia todo o movimento emancipatório que desaguaria na afirmação da razão e da conseqüente exigência desta razão por um *mundo laico* no estrito sentido político. De acordo com Zammito:

Muito do que na história intelectual está sob a rubrica do *Esclarecimento* pertencia igualmente à história social da ‘esfera pública’, ou à história política da ‘emancipação burguesa’. Para um grupo social que definia a si mesmo e suas aspirações progressivas em torno da educação, da filosofia e seu papel

²²⁹ Cf. ARENDT, H. [T]he modern age’s main and entirely new concept, the notion of Progress as the ruling force in human history, placed an unprecedented emphasis on the future. (**The Life of the Mind: the groundbreaking investigation on how we think.** II/ Willing . Mary MacCarthy. New York: Harcourt, 1978. p. 19).

constitutivo na universidade, a criação e propagação da cultura não poderia ser um assunto de indiferença.²³⁰

Podemos destacar, ainda, como exemplo desse fenômeno de politização pela via da educação, o pensamento de Immanuel Kant, para quem era pertinente a exigência de que: “A *educação* e a *instrução* não devem ser puramente mecânicas, mas devem apoiar-se em princípios”²³¹. No entanto, esses princípios deveriam ser desenhados pela razão que, neste momento histórico, estaria aclarada pelas concepções iluministas e com amplo poder para produzir os seus próprios objetos. A partir disso, “a razão cria a ideia de uma espontaneidade que poderia começar a agir por si mesma, sem que uma outra causa tivesse devido precedê-la para a determinar a agir segundo a lei do encadeamento causal.”²³².

Dessa nova orientação que o homem toma sobre si no mundo, já se podia começar a aduzir, como decorrência, uma nascente luta para delimitar-se o âmbito do Divino e o âmbito do Estado. Entretanto, é de se observar que o mundo moderno ainda encontrava-se bastante atado às pretensões humanistas de se efetivar o tão louvado *religare*, mas isso jamais poderia efetivar-se sem o homem encontrar-se em um lugar de destaque, como a melhor criatura na Terra, aquele que, por meio de sua razão, obrigava a natureza a dar-lhe respostas²³³. E a tomada de consciência desse domínio sobre a natureza era a força capaz de restringir e limitar cada vez mais o papel da Igreja nas instituições.

É nessa atmosfera que o termo laico efetiva-se como antípoda de clerical. Nesse contexto, o homem buscava não só a sua individualização e a formação pessoal para agir no mundo, mas, além disso, ele mundanizava instituições divinas, tornando-as instituições da vontade e da legalidade radicalmente humanas. Conforme Fernando Catroga

[O] processo laicizador afirma-se-á, prioritariamente, no terreno da educação e do ensino, sinal inequívoco de que ele, se visava separar as Igrejas da Escola e do Estado, também o fazia para socializar e interiorizar ideias, valores e expectativas. Daí que as suas facetas jurídico-políticas apareçam sobre-determinadas, em última análise, por finalidades de cariz mundivivencial.²³⁴

²³⁰ Cf. ZAMMITO, J. H. [M]uch of what in intellectual history has fallen under the rubric Enlightenment belongs equally to the social history of the ‘public sphere’, or to the political history of ‘bourgeois emancipation’. For a social group that would define itself and its progressive aspiration around education, philosophy and its constitutive role in the university and in the creation and propagation of culture could not be a matter of indifference. (**Kant, Herder, and the Birth of Anthropology** . Chicago: University of Chicago, 2002. p. 15).

²³¹ Cf. KANT, I. **Sobre a Pedagogia**. [451], p.28.

²³² Cf. KANT, I. [KRV, A533/B561]. p. 463

²³³ Cf. KANT, I. [KRV, B XIII]. p. 18.

²³⁴ Cf. CATROGA, F. **Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil: Uma perspectiva histórica**. Coimbra - PT: Almedina, 2006. p. 275.

Podemos ainda salientar, como exemplo de instituição laicizada mais popularizada, o casamento e o seu corolário, o divórcio, o qual, ao adquirir valor legal, rompe definitivamente com a expressão divina: “o que Deus uniu o homem não separa”. Mas o termo *laico* torna-se mais forte ainda em nossos dias, quando o próprio Papa Bento XVI declara “que a Igreja tem cada vez mais dificuldade para dizer em que acredita”²³⁵, denotando, com isso, entre outros fatores, a superação da concepção de mundo bipolar pela noção de interpenetração de mundos. Se, por um lado, a ordem secular era regulada pelo mundo da religião e pelo mundo da ciência, por outro lado, com aquilo que denominamos *interpenetração de mundos*, tem-se uma relação necessária (não contingente) entre o mundo da ciência, da economia e, principalmente, da política. Essa nova percepção de mundo, além de romper com a monadologia leibniziana, ainda dificulta a percepção de verdades que eram antes, com a bipolarização Religião *versus* ciência, tão claras para o homem comum.

Contudo, se retomarmos a origem do termo laico, notaremos que o processo de interpenetração de mundos é um sucedâneo dos primeiros movimentos na luta em prol da diferenciação e da autonomia do Estado em face da perspectiva confessional, uma vez que a política tinha que tomar a dianteira na posse das ideologias educacionais, pois “chamar-se-á laicidade à institucionalização da diferença entre o espiritual e o temporal, o Estado e a sociedade civil, o indivíduo e o cidadão.”²³⁶ Observa-se, por meios desses antagonismos, a paulatina substituição das formas de percepções de mundo sacralizadas, pelas formas de percepções politizadas. Assim, destaca Catroga:

Num registro mais cultural, a análise das chamadas religiões civis, de fundo laicista, também mostram que se desejava *laicizar o capital simbólico* e o *espaço público*, quer com a substituição de Deus pelo culto da Pátria e pela abolição dos juramentos religiosos nos actos políticos e judiciais, quer com a instauração de feriados civis (extinguindo ou restringindo os religiosos, e levantando, em 1880, a proibição de se trabalhar ao Domingo), quer com a promoção de festas, bem como de uma nova hagiografia e de outros ritos e iconografias de inspiração cívica. Também se visava sinalizar a prioridade cívica dos ritos de passagem (nascimento, casamento e morte) com a introdução do registro civil obrigatório (acto que devia preceder as cerimônias religiosas) e com a secularização dos cemitérios.²³⁷

Enfocada essa distinção, somos levados a admitir que nossa tese encontra-se circunscrita não na nova ordem secular, porque, em primeiro lugar, o avanço tecnológico não suporta uma verdade que se pretenda secular no sentido de durar cem anos e, segundo, porque trata-

²³⁵ Cf. RORTY, R. *Uma Ética Laica*. Trad. Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes, 2010. p. 12.

²³⁶ Cf. CATROGA, F. *Entre Deuses e Césares. Secularização, Laicidade e Religião Civil: Uma perspectiva histórica*. p. 284.

²³⁷ CATROGA, F. *Idem* Ibidem, p. 338-339.

remos, aqui, não da secularização, mas da *laicização da vida humana*, tendo em vista que a geração de um ser humano, hoje, depende, em grande medida, do aparelhamento tecnológico, da vontade dos pais, dos médicos e dos biomédicos; mais do que da mera vontade de Deus, ou seja, com o avanço biotecnológico, a geração da vida humana passa a ser um objeto da ciência, ou melhor, da biotecnociência e não mais da religião. Assim:

O conhecimento molecular da vida (...) tem sido relacionado a todos os tipos de técnicas altamente sofisticadas de experimentação que tem intervenção sobre a vida no nível molecular (...). O laboratório tem tornado-se um tipo de factory para a criação de novas formas de vida molecular. E, ao fazê-lo, está construindo um novo caminho para a compreensão da vida em si.²³⁸

Em uma palavra, estamos diante de um processo de laicização da vida nunca antes experimentado pela história humana e esse processo toma forma e desenvolve-se na medida em que conta, ao mesmo tempo, com o apoio da ciência, da tecnologia, da política e da economia. Como consequência, vê-se a delimitação e não mais a socialização das ideias, dos valores e das expectativas, na medida em que essa forma agudizada de laicização tem como foco não a vida social, mas a vida molecular, por excelência o lugar do monólogo e não mais do diálogo.

Assim posto, o ponto que desejamos destacar, a fim de apontar o reducionismo laicizado está ligado ao fato de que a laicização da vida é um processo cultural cujo sucedâneo, a *interpenetração dos mundos*, apóia e estimula o avanço da biotecnologia. Esse movimento, de avanço paulatino, tem como decorrência o aparecimento de um

[N]ovo estilo de pensamento que tem tomado forma nas ciências da vida [e] tem modificado cada um de seus objetos, de tal modo que eles são postos sob nova luz, com novas propriedades e novas relações e distinções com outros objetos.²³⁹

Vamos verificar que, para atingir o seu fim, a ciência conta com o apoio necessário (e não contingente, repetimos) da política e da economia, pois todas essas esferas da vida humana real/atual precisam de indivíduos cada vez mais adequados para atender aos interesses dessas categorias. E é em face desses interesses que essas categorias recebem o reforço *Bios*. Acerca de tal movimento, Melinda Cooper pontua que: “parece que nós estamos vendo uma troca mútua entre o modo de especulação epistêmico, experimental e comercial, tanto que as recen-

²³⁸ ROSE, N. The molecular knowledge of life (...) has been linked to all sorts of highly sophisticated techniques of experimentations that have intervened upon life at this molecular level (...). The laboratory has become a kind of factory for the creation of new forms of molecular life. And in doing so, it is fabricating a new way of understanding life itself. (**The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century**. Princeton: Princeton University, 2007, p. 13).

²³⁹ ROSE, N. The new style of thought that has taken shape in the life sciences has so modified each of its objects that they appear in a new way, with new properties, and new relations and distinctions with other objects. (Idem, *Ibidem*, p. 12).

tes ciências da vida estão imensamente sintonizadas com a promessa indeterminada da vida celular em si.”²⁴⁰

Observamos, pelo exposto até aqui, que o gradativo avanço do processo de laicização, iniciado no ensino e na educação, situando a razão como o órgão para comandar e dominar a natureza, encontra, na geração da vida humana, o seu último fronte de batalha, posto que a geração e o perecimento da vida humana, até bem pouco tempo, estavam submetidos à rubrica divina²⁴¹ ou aos processos naturais e, como processo natural; hoje, ao contrário, eles encontram-se sob a rubrica da biotecnologia.

Assim sendo, já podemos objetar: se a política e a economia sempre foram categorias do ordenamento social humano, não parece redundante a inclusão do radical *bios*? Nossa resposta direta é que, sim, isso é redundante. Entretanto, deve-se observar que o termo *biopolítica* é usado para referir-se especificamente à intervenção política na vida humana no âmbito molecular ou expresso de outro modo, “o nível molecular da vida está aberto à política”²⁴². Dessa maneira, nesse âmbito da vida humana, como é possível a articulação de princípios morais?

De pronto, devemos lembrar que a interpenetração de mundos é responsável pela crescente politização da vida no nível molecular na mesma medida em que decresce a moralização nesse nível da vida. Mas como ocorre essa interpenetração e como ela atua no nível molecular?

Podemos, com segurança, asseverar que o processo de interpenetração de mundos tem a sua justificação pautada na ambição de melhoramento da espécie. Foi com essa perspectiva que a primeira década do século XXI exacerbou termos como biopolítica, bioeconomia e, principalmente, biotecnologia e afirmar que o foco central destes temas é a vida humana, torna-se redundante, tendo em vista que o prefixo (bio) evidencia seus focos. Mas a política e a economia, assim como a tecnologia, não estiveram sempre voltadas para melhorar e aperfeiçoar a vida humana? Por que, então, faz-se necessário, no contexto atual, reforçar a função destas formas de sociabilidade na vida humana?

²⁴⁰ Cf. COOPER, M. Indeed, it seems to me that we are seeing a mutual exchange between epistemic, experimental, and commercial mode of speculation such that the recent life sciences are increasingly attuned to the indeterminate promises of cellular life itself. (Life as surplus: biotechnology & capitalism in the neoliberal era. p. 142).

²⁴¹ Cf. DWORKIN, R. “[U]ma das afirmações principais e mais controversas do presente livro é que as questões sobre a reprodução e a morte, que hoje temos de enfrentar, são questões essencialmente religiosas e que, acredito, irão evidenciar ainda mais esse caráter religioso com respeito às questões mais amplas que se irão se colocar no futuro – questões ainda por formular, mas obviamente ameaçadoras”. **Domínio Vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. VIII.

²⁴² Cf. ROSE, N. At this molecular level, that is to say, life itself has become open to politics. (Idem, *Ibidem*, p. 15).

As respostas a este questionamento desenrolam-se por meio do estabelecimento das novas estruturas comportamentais dos seres humanos em razão do avanço científico. O fato que deve ser observado, aqui, concentra-se na necessidade que a ciência tem de recursos econômicos e autorizações de cunho político para realizar os seus fins, tornando-se, na atualidade, indissolúvel o laço entre conhecimento, economia e política. Frédéric Keck denuncia:

Longe de ser uma ciência desinteressada, a biotecnologia é movida por uma fonte de rentabilidade e eficiência. A ligação entre conhecimento e sua eficácia lança luz às organizações particulares do mundo das biotecnologias, compartilhado entre as empresas, que vivem em uma feroz concorrência e que estão situadas nas zonas de intensa produção de conhecimento (a costa Oeste dos Estados Unidos, e *banlieue* do Sul de Paris);...²⁴³

O enlace destas categorias evidencia uma nova fase na medicina, a qual não se ocupa meramente com a cura de doenças ou distúrbios orgânicos. Ela potencializa-se por meio de diagnósticos prévios obtidos do ser humano antes mesmo de sua formação física completar-se, ou seja, os distúrbios são solucionados no âmbito da genética molecular; é possível construir-se um ser humano livre de riscos de doenças potenciais e, nesses termos, a herança genética, biologicamente passada de pai para filho, perde o seu *status* em virtude das novas possibilidades abertas à medicina com a inserção de tecnologias para a vida humana, podendo-se concordar, nesse particular, com a afirmação de Nikolas Rose de que:

A vocação política das ciências da vida está ligada, hoje, à crença que em muitos ou em todos os casos, se não agora, mas, no futuro, o risco biológico ou risco no indivíduo, uma vez identificado e avaliado, pode ser tratado ou transformado pela intervenção médica no nível molecular.²⁴⁴

De modo não menos evidente, ao mesmo tempo, em que avança, a medicina também recua ao lançar nova luz ao seu “antigo” paradigma comercial-empresarial, o qual sempre esteve filiado ao paradigma tecnocientífico.²⁴⁵ Estes paradigmas fizeram parte da senda da medicina, mas, na contemporaneidade, com o seu papel alargado para além da cura, eles reforçam-se, sobretudo, por meio da fertilização assistida e das novas técnicas de transplantes.

²⁴³ Cf. KECK, F. Bien loin d'être des science désintéressées, les biotechnologies sont animées par le souci de la rentabilité et de l'efficacité. C'est ce rapprochement entre le savoir et son efficacité qui éclaire l'organisation particulière du monde des biotechnologies, partagé entre des entreprises se livrant à une féroce concurrence et situées dans les zones de production intense de savoir (la côte Ouest des Etats-Unis, la banlieue Sud Paris...);...(des biotechnologies au biopouvoir, de la bioéthique aux biopolitiques. In: <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2003-2-page-179.htm>, acesso em 16/ 09/2011. p. 182).

²⁴⁴ Cf. ROSE, N. The political vocation of the life sciences today is tied to the belief than in most, maybe all cases, if not now then in the future, the biologically risk or at risk individual, once identified and assessed, may be treated or transformed by medical intervention at the molecular level. (**The Politics of life itself : Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century**. p. 40)

²⁴⁵ Cf. MARTIN, L. **Os Direitos Humanos nos Códigos Brasileiros de Ética Médica: Ciência, lucro e paixão em conflito**. São Paulo: Loyola, 2002.

Estes eventos cada vez mais exigem altos investimentos econômicos e forte aparato político, reforçando, desse modo, o laço entre conhecimento, economia e política. Ladrière, no ano de 1972, quando o termo bioética recém tomava forma, apontava para o seguinte fato:

O que fundamenta a reciprocidade entre a ciência e a política, por exemplo, não é um simples encontro histórico, é a comunicação de um estilo de comportamento que é objetivação e apropriação de um universo, compreendido como o universo humano.²⁴⁶

Assim, em torno das áridas controvérsias acerca da manipulação de células-tronco embrionárias, a política, a economia e o conhecimento não se apresentam como “mônadas” que se prestam a análises isoladas. Ao contrário, elas encontram-se intimamente ligadas porque versam e podem modificar o âmago da maneira como vemos e representamos o mundo humano e as formas sob as quais este mundo constitui-se. A ação invasiva da ciência, da política e da economia na trama mais densa da geração (labor) humana leva também a romper com os limites da trama da própria espécie humana. Além de colocar a descoberto o fato de que a geração humana nunca foi uma decisão autônoma, ou seja, do âmbito individual, mas uma questão política que, hoje, obriga-nos a pensarmos um mundo político presente, cujas decisões pesarão no futuro da espécie, que se erige cada vez mais tecnológica ou, na expressão de Nicolas Rose, mais biológica:

[...] nosso atual caminho não nos torna menos biológico, do contrário, é como se, na inescapável conexão que tem sido agora forjada entre a vida humana e a biotecnologia nós estivéssemos nos tornando mais biológicos. Isto é diferente do que sugerir que estamos nos tornando pós-humanos, eu pergunto; até que ponto estamos dando lugar a uma ‘emergente forma de vida.’²⁴⁷

O processo de interpenetração de mundos deixa, assim, descoberta a fragilidade do conceito de pessoa potencial, na medida em que as potencialidades amorfas são compreendidas, na sua estrutura presente, como inesgotável fonte de recursos, tanto genéticos, envoltos na esperança de cura para doenças degenerativas, quanto econômicos, envolvidos nos altos investimentos e lucros decorrentes das pesquisas com células-tronco embrionárias.

²⁴⁶ Cf. LADRIÈRE, J. Ce qui fonde la réciprocité de la science et de la politique par exemple, ce n’est pas une simple rencontre historique, c’est la communauté d’un style de comportement qui est objetivation et appropriation de l’univers, y compris, bien entendu, de l’univers humain. (**La science, le monde et la foi**. Bélgica : Casterman, 1972. p. 27).

²⁴⁷ Cf. ROSE, N. [O]ur current ways of being human do not make us less biological, on the contrary, it is as if, in the inescapable connections that have now been forged between human life and biotechnology, we have become more biological. This is why, rather than suggesting we have become post-human, I ask to what extent we are inhabiting an ‘emergent form of life.’ (**The politics of life itself : Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-first Century**. p. 80)

Ao sugerir que a espécie humana está em um caminho mais biológico, Nikolas Rose lança luz à incerteza sobre qual forma de vida humana está sendo forjada pela ciência; do mesmo modo, segue mais incerto ainda afirmar-se que o embrião se tornará uma pessoa cumprida, como defende Sève, na medida em que a ligação entre ciência, política e economia regula-se, em nosso tempo, não pelo valor da pessoa humana, mas pelo biovalor propiciado pela manipulação embrionária. Com isso, tem-se, aqui, um açodamento das categorias que compõem a interpenetração de mundos com o prefixo *bios*.

Ao considerarmos este fato, compete esclarecer três pontos. 1) A redundância do termo biopolítica, uma vez que a política só se aplica à vida e de forma específica à vida de seres humanos reunidos em uma unidade política representada, hoje, pelos Estados democráticos. 2) Embora redundante, o termo biopolítica e as ações realizadas sob sua concepção pode ser estendido também ao ambiente que os seres humanos habitam; neste contexto, pois, inserem-se questões de trato econômico, ecológico, epistemológico, social, legal e religioso; 3) a biopolítica encontra-se intrinsecamente ligada à bioeconomia e à biotecnologia. Devemos, assim, considerar este fato que, em algum aspecto, reforça o caráter redundante de sua terminologia e torna-a um componente da *interpenetração de mundos*. Em virtude disso, convém compreender: quais os motivos tornaram necessário reforçar-se o termo política, uma categoria explícita da vida humana, com o prefixo *bio*? Qual a real relação da política aplicada à vida no nível molecular?

As respostas para estes questionamentos não podem ser desenhadas fora da compreensão pragmática e, levando-se isto em conta, deve-se explicitar o significado e a abrangência do pragmatismo à luz do pensamento político-moral kantiano, enquanto relacionado, diretamente, ao princípio de prudência e ao seu corolário, a metodologia do agir humano no mundo e, aqui salientamos, o mundo humano tecnológico, uma vez que, como bem lembra Alix A. Coohen:

O método antropológico kantiano é pragmático na medida em que este envolve conhecimentos por meio da interação com seus objetos, diferentemente do conhecimento advindo meramente da observação.²⁴⁸

Embora Kant não tenha se ocupado de questões políticas no âmbito molecular, o seu pensamento pragmático lança luz às questões pertinentes à vida humana em todas as suas fases. A política, para Kant, significa nada mais nada menos que o respeito aos contratos – e o

²⁴⁸ Cf. Kant's anthropological method is pragmatic insofar as it involves knowledge gained through interacting with its object rather than merely the knowledge of an observer. In: **Kant's answer to the question 'what is man?' and its implications for anthropology**. Stud. Hist. Phil. Sci. 39 (2008), 506-514. (p.510).

que significa respeitar um contrato senão agir com prudência? Mas a pergunta central capaz de justificar a emergência do pragmatismo kantiano é: Como podemos estabelecer um critério moral a um ser que se constrói e melhora constantemente? Com o propósito de responder a esse questionamento, demonstrarei qual o escopo da biopolítica e ainda apontarei para a necessidade de se revitalizar o princípio da prudência, considerando as consequências advindas da compreensão, por parte da biopolítica, da vida no nível molecular como valor econômico.

2.3.2 Escopo da biopolítica

Ao abordarmos a biopolítica, indagávamos, inicialmente, a respeito dos motivos que levaram ao acréscimo do prefixo *bio* na categoria política, uma vez que esta categoria refere-se especificamente a seres humanos circunscritos em unidades demográficas e democráticas. A fim de dar contorno a esta questão, faz-se necessário traçarmos o escopo da biopolítica, que definimos não como uma instância normatizadora da vida humana atual, mas como uma instância *interventora* da vida humana no nível molecular. Expresso de outra forma, a biopolítica encontra-se endereçada à intervenção com o fito de regular tanto o uso científico quanto o lucro econômico da espécie humana em seu nível molecular e possui, assim, o poder de determinar quais materiais genéticos humanos podem tornar-se humanos e quais as características genéticas devem ser preservadas e/ou excluídas dos indivíduos, lembrando que a característica da ação da biopolítica sobre esses materiais dá-se de forma assimétrica.

Desse modo, com a biopolítica, ocorre o aumento da extensão topológica dos governos sobre o indivíduo. Se, por um lado, a política tinha como papel normatizar as ações dos indivíduos territorialmente circunscritos, por outro lado, com a biopolítica, dá-se uma intervenção direta nos materiais genéticos e essa intervenção determina e/ou forja o tipo de vida mais apropriada às sociedades territoriais, bem como os próprios materiais genéticos podem tornar-se matéria-prima para qualquer fim. Parece ficção de Aldous Huxley²⁴⁹, mas não é. Segundo Ladrière

A pesquisa científica torna-se um instrumento de poder, e sem dúvida ela é hoje o elemento fundamental do poder, todo o resto se constitui por relação a ela, uma infra-estrutura. No mais o futuro da ciência se torna inteiramente amalgamado ao futuro político das comunidades humanas: por um lado ele o condiciona, mas por outro se torna inteiramente condicionado por ele. Mais e

²⁴⁹ HUXLEY, A. **Admirável Mundo Novo**. Trad. Vidal de Oliveira e Lino Vallandro. 23 ed. São Paulo: Globo, 1997.

mais é o poder que dá a pesquisa científica sua direção, seus meios, seus planos de organização, seus objetivos, seus limites.²⁵⁰

Nas considerações de Ladrière, ao seu final, nos deparamos com a palavra *limites*, aqui, destacada como algo resultante da real imbricação existente entre ciência, economia e política. Reforçamos: referimos às ciências evolucionárias, cujo objetivo é a intervenção na espécie humana desde o nível molecular e a necessária anuência do poder político na busca por novos limites para sua intervenção. Essa busca, podemos acrescentar, é semelhante ao trabalho de Sísifo²⁵¹, se entendida como critério de insatisfação com a pertença, na medida em que as novas tecnologias engendram sempre novas formas de intervenção e determinação do ponto inicial da vida humana e/ou do que já é humano, a fim de alcançar os seus objetivos, ou seja, tornar a sociedade dócil e mansa por meio da padronização genética. Conforme Habermas:

O progresso das ciências biológicas e o desenvolvimento das biotecnologias ampliam não apenas as possibilidades de ação já conhecidas, mas também possibilitam um novo tipo de intervenção. O que antes era ‘dado’ como natureza orgânica e podia quando muito ser ‘cultivado’, move-se atualmente no campo da intervenção orientada para um objetivo.²⁵²

Podemos afirmar que, embora a biopolítica tenha se desenvolvido e tomado o seu lugar definitivo nos debates filosóficos no decorrer do século XX, ela só manifesta o seu caráter efetivo se levarmos em consideração a pertinente preocupação dos estados democráticos com a saúde pública como fonte principal de bem-estar social. Ao lado de ações no âmbito sanitário, salientamos duas mudanças de caráter objetivo e subjetivo, respectivamente, que sedimentaram a relação entre saúde e política. Estamos tratando a) do crescimento das especializações médicas; b) da mudança na relação médico-paciente.

Com relação ao ponto (a), podemos considerar que o século XX foi o resultado das exigências estabelecidas pela medicina ainda no século XIX; naquele momento, era necessário estabelecer-se um critério de especialização acadêmica da medicina com a dupla finalidade de se evitar o charlatanismo, ao mesmo tempo em que se desenvolviam técnicas eficazes

²⁵⁰ Cf. LADRIÈRE, J. La recherche scientifique devient un instrument de puissance, et sans doute est-elle aujourd’hui l’élément fondamental de la puissance, tout le rest ne constituant, par rapport à elle, qu’une infrastructure. Dès lors le devenir de la science se trouve étroitement mêlé au devenir politique des communautés humaines : d’une part il le conditionne, mais d’autre part il se trouve étroitement conditionné par lui. De plus en plus, c’est le pouvoir qui donne à la recherche scientifique ses cadres, ses moyens, ses plans d’organisation, ses objectifs, ses limites. (*La Science, le Monde et la Foi*. p. 24).

²⁵¹ Me apoio, nesse momento, na interpretação de Camus ao mito de Sísifo. Segundo ele: “Toda silenciosa alegria de Sísifo reside nisso. O destino lhe pertence, o rochedo é algo seu.” Em: REALE, G. **O Saber dos Antigos: Terapia para os tempos atuais**. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 1999. p. 164.

²⁵² Cf. HABERMAS, J. **O futuro da natureza humana**. p. 17.

para controlar as doenças²⁵³. O ponto central, naquele contexto, não era ainda o bem-estar do paciente ou o seu trato de forma integral, mas o controle e o próprio domínio da doença. Pode-se afirmar, desse modo, que o século XIX deu o passo inicial no processo de especialização clínica e foi a porta larga para o acesso da política nas questões de saúde, uma vez que as clínicas necessitavam de espaços físicos e recursos econômicos para realizar as suas pesquisas nos pacientes. Sem a chancela política e o apoio econômico advindos de lideranças governamentais, a clínica não teria se constituído, nem transformado a face da medicina.

Chamamos atenção para o seguinte fato: a nascente especialização clínica do então século XIX realizava as suas pesquisas em pacientes atuais (vivos); estas pesquisas não prescindiam de um ser presente, a partir do qual era verificado como a doença manifestava-se e desenvolvia-se nos pacientes, porque, de um lado, o que interessava, naquela esfera, era manter o paciente vivo, pois ele era uma fonte de informação real, atual. Por outro lado, a morte do paciente significava, na polarização saúde *versus* doença, a perda da medicina.

A especialização médica pautada nos pólos doença *versus* saúde passou, então, por um processo, denominado por Nikolas Rose de tecnologia de otimização (*technologies of optimization*), o que significa o abandono da medicina bipolar e a sua extensão ao nível molecular. Nesse contexto, tecnologia, de acordo com Nikolas Rose, refere-se:

A qualquer estrutura reunida em uma racionalidade prática governada por objetivos mais ou menos conscientes... reunião híbrida de conhecimentos, instrumentos, pessoas, sistemas de julgamento, construção e espaços, sustentados no nível programático de certas assunções e pressuposições acerca dos seres humanos.²⁵⁴

Esta nova face da medicina modifica, necessariamente, **(b)** a relação médico-paciente. Uma medicina especializada com reforço de aspectos tecnológicos e estritamente ligada à política e à economia amplia a sua atuação para o nível molecular e passa, portanto, a não se ocupar tão somente de pacientes atuais, mas também de pacientes potenciais. Estamos tratando aqui, de seres humanos ainda não nascidos, mas programados pelos pais e construídos (em termos de engenharia genética) pelos médicos. Esta nova realidade, na geração humana, não se apóia sobre um único pilar profissional (o da medicina); ela exige a intervenção de profissionais de diversas áreas ao mesmo tempo em que demanda a criação de novas profissões, como é o caso dos *conselheiros genéticos*. A otimização da medicina coloca à disposição dos

²⁵³ Cf. FOUCAULT, M. *Naissance de la Clinique*. 3 ed. France: Quadrige/PUF, 1963.

²⁵⁴ Cf. ROSE, N. Technology, here, refers to any assembly structured by a practical rationality governed by a more or less conscious goal... hybrid assemblages of knowledge, instruments, persons, systems of judgment, buildings and spaces, underpinned at the programmatic level by certain presuppositions and assumptions about human being. (*The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First century* p. 16-17)

pacientes atuais e dos pacientes potenciais um verdadeiro exército de tecnologias que inter-vém de forma direta e maciça não somente na vida de determinados indivíduos, mas, sobretudo, que funda novos limiares e cria expectativas diretamente voltadas para a vida da espécie humana. Seria possível a efetivação desse processo de otimização apartado da política e da economia? Nossa resposta é não, uma vez que este processo de otimização só é possível mediante verbas liberadas por governos e que, ao mesmo tempo, recarregam os cofres públicos com somas altíssimas. Não foi sem razão que o então Primeiro Ministro Britânico Tony Blair pronunciou, durante o ciclo de Conferência Europeia de Biociência, ocorrido em 11/2000, na cidade de Lisboa, que a “biotecnologia [era] a próxima onda de conhecimento econômico e eu desejo [dizia ele] que a Inglaterra torne-se o seu tubo europeu.”²⁵⁵

Podemos depreender da fala do então Primeiro Ministro Inglês Tony Blair que a biotecnologia representa bem mais que um avanço das ciências evolucionárias para o melhoramento da vida da espécie humana. Além disso, a biotecnologia significa uma considerável fatia do mercado capitalista, cujo carro chefe é a indústria farmacêutica,²⁵⁶ seguida dos investimentos em manipulações embrionárias, quer para fins terapêuticos, quer para fins investigatórios. Como fora observado anteriormente, desde o século XIX, a clínica vem aprimorando e utilizando cada vez mais os recursos políticos e este fato fortalece a ligação da medicina com o mercado, uma vez que ela necessariamente justifica o uso dos recursos políticos cobrando pelo acesso a suas inovações. Posto isso, torna-se claro que a real relação da política aplicada com vida, no nível molecular, é de caráter mercadológico; para biopolítica, os materiais genéticos e os embriões humanos traduzem-se em moeda de troca cada vez mais valiosa.

Como decorrência deste quadro, constatamos o ressurgimento daquilo que Leonard Martin denominou como o paradigma comercial-empresarial da medicina, que diz respeito aos altos custos com os quais se encontra envolvida a medicina tecnológica e científica.²⁵⁷

Nesse ponto, levamos em maior consideração não somente a ação da medicina tecnológica (e seu aliado, o biomercado), vetorizada às pessoas atuais, mas enfatizaremos a intervenção da medicina tecnológica no nível molecular da vida humana, uma vez que é neste nível que, mais fortemente, verificamos o enlace entre conhecimento, política e economia; note-se quanto a isto o esforço da classe política e científica para a liberação de pesquisas com cé-

²⁵⁵ Disponível em: <http://www.monsanto.co.uk/news/ukshowlib.phtml?uid=4104> Acessado em: 29/04/2010.

²⁵⁶ Cf. ROSE, N. Thus in 2003 the U. K. House of Commons Trade and Industry Committee Report on Biotechnology, especially biomedical biotechnology, as a key economic driver and estimated that, in 2002, the U.K. biotechnology industry had a market capitalization of £ 6.3 billion, accounting for 42 percent of the total market capitalization of European biotechnology (pharmaceutical biotechnology is the dominant branch). **The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First century.** p.35.

²⁵⁷ Cf. MARTIN, L. **Os Direitos Humanos nos Códigos de Brasileiros de Ética Médica: ciência, lucro e compaixão em conflito.** p. 45-56.

lulas-tronco embrionárias e o largo crescimento das clínicas de fertilização assistida, bem como os altos valores investidos pelos governos e cobrados pelas clínicas, respectivamente.

Desse modo, visualizamos o paradigma comercial-empresarial em medicina fortalecer-se e adquirir nova roupagem: ele, assim como a própria medicina, expande os seus limites e encontra seu *locus* mais seguro exatamente no nível da vida molecular. O biomercado, assim caracterizado, não se preocupa com a polarização saúde *versus* doença, mas com o valor de custo e benefício que a leitura genética promove nessa nova forma de capital típica de cidadãos tecnológicos. Compreendemos, aqui, o capital genético como *a moeda de troca* que o ser humano utiliza de *si para consigo mesmo* em detrimento da ideia de liberdade.

Em face disso, constatamos que os materiais genéticos humanos, na perspectiva da *interpenetração de mundos*, possuem preço e são, portanto, coisas. Mas podemos limitá-los a isso ou podemos assumir que os materiais genéticos, por pertencerem a seres humanos, possuem dignidade? Essa questão não pode ser respondida pelos interesses do biomercado. Assim sendo, ela deve necessariamente ser posta à luz do princípio da *prudência-ponte*, cujo foco principal é a vida da espécie humana como um todo, sendo necessário, neste ponto, recorreremos ao cosmopolitismo kantiano, mas não meramente com referência a seu modelo e aplicação; devendo-se, pois, ampliar a visada cosmopolita.

Cabe destacar, nessa perspectiva, que enquanto a preocupação kantiana no século XVIII estava voltada para a soberania da autonomia dos cidadãos e as suas relações sociais e políticas, por meio da ligação sistemática de todos os membros da espécie humana existente sobre a Terra; por sua vez, a nossa apropriação do termo cosmopolitismo, no contexto da interpenetração de mundos, dá um passo à frente e volta-se para a *ligação sistemática de toda espécie humana desde o nível molecular da vida*. Se, por um lado, o cosmopolitismo kantiano era marcado pelo antagonismo que, ao mesmo tempo, propiciava o progresso em uma assunção contínua à autonomia e dessa à moralidade; por outro lado, o cosmopolitismo com vistas à antropologia bioética tem como característica a pressuposição reflexiva e preditiva no trato com a vida molecular a fim de garantir o desenvolvimento humano da espécie. Como decorrência a bioética não pode mais estar em descompasso com a ciência e, principalmente, com a política, visto que a bioética deve estar alerta aos condicionamentos postos pela linguagem política, a qual, ao defender a vida, tem como meta garantir a economia social não mais a partir de recursos naturais externos, fazendo-o a partir do próprio organismo humano *in natura*. Aqui, podemos resgatar a afirmação de Melinda Cooper de que:

Na filosofia dos primeiros defensores do estado de bem-estar social tais como William Beveridge e Franklin Roosevelt, a sobrevivência da economia

das nações estava necessariamente fundada sobre sua economia subterrânea da reprodução biológica: O estado de bem-estar social se consolidou em torno da ideia da proteção da vida: se a economia é o centro das preocupações, para o estado liberal esta não representa uma economia da riqueza material, mas uma economia da vida.²⁵⁸

Disso podemos aduzir que a questão da manipulação embrionária, à luz do que já fora expresso, não se relaciona ao valor da vida humana; por trás e além disso, encontra-se o movimento econômico dependente de mão de obra e conduta produtiva para atender às exigências de um mercado cada vez mais especializado. Começa, assim, a fazer sentido o procedimento eugênico implantado na China, o qual seleciona, já no nível molecular, os seres humanos com qualidades intelectuais e estéticas que atendam ao padrão estipulado não para a vida humana, mas para a vida econômica.

A fala de Tony Blair, já mencionada, soa como alerta para os ilimitados objetivos das ciências no contexto biopolítico. Considerando-se que a ciência, com refinado aparato tecnológico, aliada aos interesses econômicos, pode tornar-se, entre outras coisas, uma arma de guerra²⁵⁹, e, nestes termos e em momento tão delicado para espécie humana, é pertinente não se inventar um novo critério moral, contudo, lançar mão dos já existentes. Nesta pesquisa, recorreremos ao princípio da prudência, pouco reivindicado em nossas sociedades democráticas, mas que figura até na fala dos ilustres que veem na biotecnologia uma nova fronteira da ciência, tal como pode ser verificado no citado pronunciamento de Tony Blair. Embora vislumbrando a bandeira econômica hasteada pela biotecnologia, Blair preocupa-se em lembrar que o progresso humano só é possível com a união de ciência e julgamento. Faltou-lhe verificar que o julgamento, assim como as análises, deve ser prévio às consequências.

Em face das considerações traçadas, nossa pesquisa urge em estabelecer o real critério contributivo da tradição filosófica para os problemas morais surgidos com o avanço biotecnológico e a intervenção biopolítica dos dias atuais, nossa proposta aponta, assim, para o princípio da prudência extraído do pensamento antropológico de Kant, o que torna a *prudência-ponte*, além de uma contribuição à bioética, uma condição necessária a esta, na medida em

²⁵⁸ Cf. COOPER, M. In the philosophy of early welfare state advocates such as William Beveridge and Franklin Roosevelt, the economic survival of the nation is necessarily founded on this subterranean economy of biological reproduction: 'The welfare state consolidates around the idea of the protection of the living. If the economy is the center of its preoccupations, as for the liberal state, this is not an economy of material wealth but an economy of life'. (**Life as surplus: biotechnology & capitalism in the neoliberal era.** p. 08).

²⁵⁹ Se considerarmos a ciência hoje como doutrina podemos, aqui, parafrasear Thomas Hobbes, quando ao observar as consequências da Guerra Civil Inglesa pôde perceber "como a doutrina pode colaborar com a luta econômica e política para pôr em risco a própria sociedade civil. (Cf. SCHNEEWIND, J. B. **A Invenção da Autonomia: Uma história da filosofia moral moderna.** Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo – RS: Unisinos, 2005. p. 121).

que, para nós, torna-se claro que o processo de laicização da vida e o seu sucedâneo, a interpenetração de mundos, ampliam o reducionismo em bioética ao demonstrar que os materiais humanos possuem valor. Entretanto, esse valor não é sinônimo de dignidade, mas de preço.

3 PRUDÊNCIA-PONTE: CONDIÇÃO NECESSÁRIA À ANTROPOLOGIA BIOÉTI- CA

A reflexão (reflexio) não tem que ver com os próprios objectos, para deles receber directamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjectivas pelas quais podemos chegar a conceitos.
(Immanuel Kant)

Nesse capítulo, apresentaremos a justificação da prudência-ponte como condição necessária à antropologia bioética, lançando luz sobre o fato de que a vida no nível molecular é um tema adstrito à antropologia bioética e não uma mera afinidade eletiva desta. Tal fato torna a prudência-ponte, ainda que não suficiente, um princípio necessário, a fim de balizar o debate acerca dos problemas morais postos pela biotecnologia. O caráter necessário da prudência-ponte justifica-se por dois motivos: 1) o conceito de prudência kantiano evidencia a sua similitude com a antropologia bioética e justifica a sua aplicação a esse novo contexto moral porque, assim como a bioética, a prudência (concebida como cosmopolitismo) kantiana tem como ponto fulcral o futuro da espécie humana; 2) antes de se pensar o futuro da espécie humana, cabe definir o *status* real na forma presente dos materiais genéticos e embriões humanos em face das novas modulações da geração da vida humana e do uso da vida no nível molecular, realizados pela biotecnologia com o apoio da biopolítica e da bioeconomia. Além de ter adensado o caráter reflexivo da prudência, a antropologia bioética também requer uma educação prudencial, a fim de que as novas gerações possam refletir acerca de sua vida biológica e de seu caráter e, com esse entendimento, evitar, de forma esclarecida, a mera instrumentalização dos materiais genéticos e embriões humanos.

3.1 Justificação do caráter necessário da prudência-ponte à antropologia bioética

Por que defendemos a prudência-ponte como condição necessária à antropologia bioética? Exatamente porque o tema da vida no nível molecular não é uma mera afinidade eletiva da bioética. A vida humana, em qualquer fase, é tema primordial da reflexão filosófica e se a bioética tem como ocupação central refletir, filosoficamente, sobre os limites da vida humana, ela deve ter, na vida molecular, não um tema eleito, mas o objeto concreto e fundamental de sua reflexão. A vida no nível molecular constitui-se, assim, uma afinidade adstrita da antropologia bioética. Em virtude dessa constatação, defendemos que o movediço terreno da vida molecular necessita ser percorrido com *prudência*, pois se trata do mais caro e frágil ponto da vida humana.

Mas por que a prudência-ponte como condição necessária e não suficiente, já que a vida molecular é um tema adstrito da antropologia bioética? A prudência-ponte é necessária, mas não pode ser condição suficiente devido ao caráter assimétrico da relação existente entre o pesquisador e os materiais genéticos e embriões humanos: essa assimetria deixa a descoberto a razão, agindo sobre a natureza e obrigando-a “a responder os quesitos que [a natureza] lhes apresenta”²⁶⁰; entretanto, deve-se observar que não se trata, aqui, da natureza exterior ao homem encapsulada por sua ânsia de dominação, mas de uma face do ser do próprio homem, ou seja, a sua própria natureza interna desnudada em termos biológicos.²⁶¹

De tudo que analisamos até aqui, compreendemos que: a) a vida no nível molecular é um objeto de reflexão adstrito da antropologia bioética; b) a relação entre os pesquisadores e os materiais genéticos e embriões humanos dá-se de forma assimétrica; c) dada tal assimetria, a prudência faz-se necessária nessa relação; d) a fim de mediar os interesses biotecnológicos sem ferir os interesses da espécie humana como um todo.

Anteriormente, foram destacadas três formas de reducionismo que evidenciam a assimetria e a fragilidade da vida no nível molecular. Eles serão retomados a fim de justificar o caráter necessário da prudência: primeiro, a fragilidade na qual se encontram as potencialidades amorfas de possibilidades. Essa fragilidade evidencia-se por teóricos da bioética em três caminhos diferentes: a) Lucien Sève que, ao se preocupar com o futuro do embrião humano, leva em conta a pessoa humana futura que o embrião se tornará e não o seu presente; b) Berta Alvarez Manninen, a qual considera o embrião humano como uma entidade de valor, entre-

²⁶⁰ Cf. KANT, I. [KRV B XIII]. p. 18.

²⁶¹ Cf. ROSE, N. Development in the life sciences themselves undercut the claim that information is the new epistemology of biology. (**The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century.** [cap. 2, p. 45].

tanto, valor científico e, portanto, passível de manipulação; e, por fim, c) Engelhardt Jr., o qual considera o embrião como mera propriedade dos pais. Segundo, o caráter de proximidade cada vez mais afastado dos embriões congelados²⁶², fato que os torna possibilidade aberta tanto para os pais, quanto para os pesquisadores. Nesse contexto, o embrião tem adensado o seu valor de pesquisa e, conseqüentemente, de mercado, pelo fato de ser visto como possível solução para problemas genéticos, transplantes de órgãos e promessas de cura para doenças típicas da longevidade; terceiro, os altos lucros rateados entre ciência, economia e política advindos da laicização da vida e de seu sucedâneo, a interpenetração de mundos. Nesse ponto, evidenciamos o “valor” de comercialização da vida e a geração da vida humana tornada mais eficaz economicamente, realçando, entre outros, o paradigma empresarial comercial da medicina reprodutiva. Melinda Cooper destaca de Waldby and Mitchell que a medicina reprodutiva e regenerativa “participa em diferentes tipos de ‘tecidos econômicos’, ou, de outro modo, funciona como diferentes fases ou momentos de uma só economia altamente estratificada.”²⁶³

Do mesmo modo como identificamos a fragilidade na qual as potencialidades amorfas estão submetidas, compete refletir como a prudência-ponte, com sua matriz kantiana, pode fundamentar uma antropologia bioética. Antes, devemos esclarecer, porém, dois pontos: a) Kant não realizou nenhuma abordagem acerca de materiais genéticos humanos. Na sua *Antropologia Pragmática* e na *Metafísica dos Costumes*, Kant negou o uso comercial de qualquer parte do corpo, posicionou-se de forma contrária às experiências com seres humanos, mesmo que fossem criminosos facínoras, e estabeleceu, no âmbito da legalidade, o *status* de dignidade do filho, ou seja, do ser que vem ao mundo por vontade de outrem; b) ao estabelecermos o conceito de prudência-ponte, estamos ampliando as posições kantianas no tocante ao seu cosmopolitismo para, a partir disso, estabelecermos um conceito de antropologia bioética, o qual, por imprimir o caráter reflexivo da prudência à vida no nível molecular, vai além do cosmopolitismo kantiano, posto que não se dirige, como já havíamos notado anteriormente, apenas ao ser humano no contexto social, mas se reporta à espécie humana desde o seu nível molecular. Feito esses esclarecimentos, cabe, então, estabelecermos: o que compreendemos por antropologia bioética?

Poderíamos começar afirmando que a antropologia bioética, além de perguntar o que o *homem faz de si como ser que age livre no mundo*, vai além e indaga: como o homem, que

²⁶² Cf. COOPER, M. An exception here is the sourcing of human eggs, where the laws of the market generally prevail. And it is where ARTs connect up with the market in the eggs that reproductive medicine in general taps into less familial, more savage kind of reproductive labor. (**Life as surplus: biotechnology & capitalism in the neoliberal era**. p. 136).

²⁶³ Cf. COOPER, M. Idem, ibidem. p. 130.

progrediu a ponto de manipular seus materiais genéticos, age sobre a espécie e sobre as suas próprias matrizes genéticas? E mais: os materiais genéticos possuem valor em decorrência de pertencerem a seres humanos ou possuem preço por serem propriedades de seres humanos?

Essas perguntas evidenciam o aparente caráter fenomenológico da biotecnologia, e tal aparência torna necessário o cálculo preditivo entre os meios e os possíveis fins, entendendo-se, nesse contexto, meios como os materiais genéticos humanos (na perspectiva da biotecnologia). Mas, aqui, chamamos atenção ao seguinte ponto: embora a biotecnologia tenha aguçado o seu caráter fenomenológico e metodológico, ela não pode ser vista somente como um conjunto de processos e métodos a incidir sobre a vida molecular; ela configura-se como, além disso, uma face do desenvolvimento cultural, cuja característica é modificar o modo como se observa a vida e o mundo.

3.2 Objeto e escopo da antropologia bioética

Devemos assumir que os avanços tecnológicos e biotecnológicos são faces do progresso cultural humano²⁶⁴, nesse sentido, a cultura evolucionária e científica dos seres humanos constitui-se como um elemento primordial da antropologia bioética. Entretanto, deve estabelecer-se a distinção entre a cultura humanística e a cultura científica. A cultura humanística, por um lado, era marcada pela formação do homem no mundo e em si mesmo (*bildung*) por meio da formação e educação escolar; isso a caracterizava como a segunda natureza do homem. Por outro lado, a cultura científica ou tecnológica é constitutiva²⁶⁵, porém, estimulada pelas carências biológicas do homem, fato que obriga a razão a funcionar como construtora e, assim, desenvolver ferramentas que supram tais necessidades, sendo, nessa circunstância, que emergem os três tipos de tecnologias identificadas por Arnold Gehlen, a saber:

[T]ecnologia de complementação, tais como arco e flecha (*Ergänzungstechniken*), tecnologia de intensidade, martelar em pedras (*Verstärkungstechniken*), e tecnologia de facilitação, tais como carro com rodas (*Entlastungstechniken*). Todos os três tipos acarretam uma visão ins-

²⁶⁴ Cf. FRANSMAN, M. Biotechnology may be defined in terms of the use of biological organisms for the attainment of commercial ends. According to this definition biotechnology is almost as old as human civilization, as is clear from activities such as the brewing of beer, the fermentation of wine, and the production of cheese. From the early 1970s, however, biotechnology received a significant boost from the introduction of a number of powerful new techniques known collectively as genetic engineering. (**Biotechnology: generation, diffusion and policy: An interpretive survey.** p. 03).

²⁶⁵ Cf. DIJK, P. V. [V]iew differentiated by Heidegger into an 'instrumental' view, which sees technology as a means to attain ends, and an 'anthropological' view, which regards technology as human action. The two interpretations complement each other. Setting goals and applying means to attain those goals can be seen as forms of human action. (**Anthropology in the age of technology: the philosophical contributions of Günther Anders.** Amsterdam – Atlanta, GA: Rodopi, 2000. p. 105).

trumental, na qual o ser humano é dependente de uma inteligente mudança da situação encontrada, em outras palavras, da realização técnica. Os seres humanos são técnicos por natureza.²⁶⁶

Dessas duas formas de cultura, a que mais evoluiu foi a científico-tecnológica, na medida em que a sua ação e o caráter operativo não atuam mais somente no âmbito da vida externa do ser humano, facilitando a sua existência e modelando o seu comportamento social. A tecnologia alargada pela biotecnologia opera na formação de seres²⁶⁷ ou órgãos e outros materiais genéticos humanos *para o mundo*, atribuindo a esses materiais humanos não *status* moral, mas *status* de matéria prima. Visto dessa forma, o uso desses materiais genéticos não visa ao melhoramento do ser humano, compreendido como indivíduo, nem a capacidade da humanidade de se tornar moral, mas visa ao melhoramento dos indivíduos já constituídos por meio da modificação e manipulação de informações genéticas, cujo efeito recai no suposto “melhoramento biológico” da espécie inteira. Em face desse quadro, a fala de Paul Van Dijk soa como um alerta:

A desclassificação do ser humano a mero meio de produção e consumo é suplementada pela aquisição de uma visão técnica: ‘o que é possível, não só pode, mas deve ser executado.’ Possibilidade toma o atributo de necessidade. A característica do ser humano nos dias atuais não é a falta de habilidade, mas a falta de inabilidade, uma incapacidade para frear.²⁶⁸ [Ou seja, ter prudência].

Como decorrência, o objeto da antropologia bioética não pode ser outro que não a vida humana no nível molecular e esse objeto deve ser circunstanciado pela prudência-ponte. Essa exigência deve-se ao grau de reflexão a que filosofia chegou²⁶⁹, estimulada pelo caráter informacional da cultura científica e biotecnológica²⁷⁰. Esse progresso também não se dá sem

²⁶⁶ GEHLEN, A. *Apud*, DIJK, P. V. In, general, Gehlen distinguishes between three types of technology: technology that complements, such as bow and arrow (*Ergänzungstechniken*), technology that intensifies, such as a hitting stone hammer (*Verstärkungstechniken*), and technology that relieves, such as a cart with wheels (*Entlastungstechniken*). All three types entail an instrumental view, in which the human being is dependent on an intelligent change of the situation encountered, in other words, on technical performance. Human being are technical by nature. (**Anthropology in the age of technology: the philosophical contributions of Günther Anders**. p. 105-106).

²⁶⁷ Cf. POISSON, J-F. **Bioétique: L’homme contre l’Homme?** Paris: Press de la Renaissance, 2007.[cap. IV, “Mon médicament s’appelle Adam” Limites et dangers de la PMA. p. 87-109].

²⁶⁸ Cf. DIJK, P. V. The downgrading of the human being to mere means of production and consumption is supplemented by the takeover of a technical saying: ‘what is possible, not only may but must be done.’ Possibility gets the charter of necessity. Characteristic for present-day human being is not a lack of ability, but a lack of inability, an incapacity to refrain. (Idem, *ibidem*. p. 107).

²⁶⁹ Embora, Aristóteles tivesse atribuído o termo natureza vegetativa a todos os recém nascidos e embriões Cf. **Ética a Nicômacos** [1102b], p. 32. Ele o fazia de forma relacional e não informacional como ocorre no contexto da biotecnologia.

²⁷⁰ Cf. KURZWEIL, R. At the much higher level complexity, life, DNA – you know, the biochemical functions – are controlled by a digital information process. Then, at another level, our thought processes are basically infor-

dissenso ou antagonismo, para utilizarmos uma categoria kantiana, pois tomar a vida molecular como objeto adstrito gera conflito porque não tratamos, aqui, de um organismo vivo qualquer, mas de materiais genéticos de pertença dos próprios seres humanos, os quais são postos à luz pelas ciências descritivas e de resultados. Ponderamos, nesse ponto, que essa circunstância exige prudência, uma vez que: “A desclassificação do ser humano como meio, sob a primazia da tecnologia, é ilustrativa para a transformação de todo o ser humano como meio.”²⁷¹

Dito de outra forma, o problema da antropologia bioética não gira mais em torno de se saber *o que o homem faz de si como ser que age livre no mundo*; não pretendemos realizar um estudo da natureza humana como fez Kant, nossa pretensão gira em torno de se atribuir um valor real aos materiais genéticos e embriões humanos para além do valor biológico-científico descrito pelas ciências da vida. Considerando o fato de que o homem, agora, age diretamente no nível molecular da vida. Tal situação obriga-nos a deixarmos o terreno do pragmatismo e seguirmos em direção à antropologia bioética, a qual deve indagar o que o homem livre fará com os seus materiais genéticos²⁷² e as possíveis gerações advindas deles. Qual o significado que o homem dará a si mesmo como potencial de “valor” biológico? E às gerações tecnológicas, tais entidades terão valor ou preço? Saímos, então do terreno pragmático (o qual estuda a natureza humana), tal qual foi concebido por Kant, e entramos em um terreno mais amplo e aberto, o da busca por um *status* real dos materiais genéticos e embriões humanos em sua forma presente de potencialidade amorfa de possibilidade.

Mas será que estamos, aqui, realizando uma mera passagem ou ainda existe alguma coisa do pragmatismo kantiano a qual se apresente como um elemento necessário à antropologia bioética? Para nós, torna-se clara a existência de um elemento comum e necessário à antropologia bioética e esse elemento não podia ser outro que não a categoria da prudência-ponte por conta de sua característica de refletir acerca do uso dos meios sob o comando da razão prática.

Até aqui, temos destacado que é o caráter reflexivo da prudência que a caracteriza como um imperativo hipotético fraco e, ao mesmo tempo, tal característica torna-a necessária à

mation processing. (**The singularity is near: when humans transcend biology**. United States of America: Penguin, 2005. p. 86); Ver ainda, ROSE, N. **The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century** [THE RISE AND FALL OF THE GENE (p.45)]

²⁷¹ Cf. DIJK, P.V. The downgrading of the human being to means, under the primacy of technology, is illustrative for the transformation of all being into means. (**Anthropology in the age of technology: the philosophical contributions of Günther Anders**. p. 108).

²⁷² Cf. OLIVIERO, F. [A]ujourd’hui, grâce au développement de l’efficacité des savoirs et des technologies scientifiques, la culture humaine est en situation d’assumer la direction stratégique de l’évolution future du vivant, en lieu et place du hasard de l’évolution biologique, ou même « d’intentions » qui nous échapperaient en restant hors du domaine de la science. (**La notion de Pré-embryon**. In : M. Palacios, rapporteur de la commission « Science et technologie » de l’Assemblée parlementaire du Conseil de l’Europe daté du 13/09/1988. p. 93)

antropologia bioética por ser evidente a sua subordinação à razão prática. Mas de onde vem tal afirmação? Faz-se pertinente destacar que:

A *reflexão (reflexio)* não tem que ver com os próprios objectos, para deles receber directamente conceitos; é o estado de espírito em que, antes de mais, nos dispomos a descobrir as condições subjectivas pelas quais podemos chegar a conceitos.²⁷³

O carácter reflexivo e, portanto, responsável da prudência-ponte possibilita a relação, ainda que assimétrica, dos seres racionais de um lado, com os materiais genéticos e o embrião humano, de outro lado, a partir da *reflexão transcendental*, uma vez que: “Esta reflexão transcendental é um dever a que ninguém, que pretenda *a priori* a formular qualquer juízo sobre as coisas, se pode eximir.”²⁷⁴ E, uma vez evidenciada essa característica primordial da prudência-ponte, podemos elencar os motivos que a tornam uma categoria necessária à antropologia bioética: a) a relação assimétrica entre pesquisador e material pesquisado; tal relação exige a reflexão sobre o uso que se fará dos materiais genéticos e embrião humano; b) a fascinação mercadológica em torno das possibilidades de cura para doenças genéticas e outras típicas da longevidade; a reflexão prudencial, nesse contexto, exige que os materiais genéticos e embrião humano ocupem um lugar diferente das coisas e esse lugar pode ser eleito pela *tópica transcendental*, a qual cabe determinar “[O] lugar que compete a cada conceito, conforme a diversidade do seu uso e as regras que ensinam a determinar o lugar de todos os conceitos”²⁷⁵ e c) a criação de órgão ao invés de se contar com a doação de doadores escassamente compatíveis. Nesse ponto, chamamos a atenção para a mudança simbólica propiciada pelo advento da criação de órgãos a partir de células-tronco. Tal modificação não se reporta apenas ao método e aos meios que a biotecnologia e a biociência utilizam para solucionar o problema da escassez de órgãos, tendo em vista que ela implica a mudança efetiva da forma como vemos o mundo e as relações humanas nele.

Com essa mudança ocorre uma ruptura nos laços sociais de reciprocidade e a beneficência, princípio pautado na parábola do bom samaritano *fazer o bem sem olhar a quem*, aparentemente perde o seu *status* social na mediada em que os *cidadãos biológicos*²⁷⁶ ou biotecnológicos passam a solucionar as suas limitações a partir da intervenção e manipulação cientí-

²⁷³ Cf. KANT, I. [KRV, B 316], p. 274.

²⁷⁴ Cf. KANT, I. [KRV A 263], p. 276.

²⁷⁵ Cf. KANT, I. [KRV A 269 / B 325], p. 279.

²⁷⁶ Cf. ROSE, N. [He] use the term ‘biological citizenship’ descriptively, to encompass all those citizenship projects that have linked their conceptions of citizens to beliefs about the biological existence of human being, as individual, as man and woman, as families and lineages, as communities, as populations and races, and as species. And like other dimensions of citizenship, biological citizenship is undergoing transformation and is reterritorializing itself along national, local, and transnational dimensions. (**The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century.** p. 132).

fica nos próprios materiais genéticos humanos, restando a aparência de que o labor humano é ilimitado e autossuficiente²⁷⁷. Nesse sentido, a laicização da vida impõe-se, pois ela descaracteriza o valor das relações de afetividade, na medida em que a ação sobre os materiais genéticos é submetida ao crivo político das instituições de saúde e não necessita mais do arquétipo caritativo/solidário subjacente às doações.

Outro fato a se observar está relacionado ao número sempre crescente de embriões congelados em clínicas reprodutivas. Esses embriões podem “existir”, mas não se desenvolvem por um período de até três anos. Essa “população” excedente tem sido denominada pela biopolítica de *surplus life* (vida excedente) e tanto a classe de cientistas quanto a classe política têm se mobilizado a fim de transformar essa forma de vida humana em rentabilidade econômica; e, embora esse fato cause certa repulsa, ele não é estranho a nossa cultura ocidental, uma vez que, como lembram Anne Fagot e Delaisi, “nossa filosofia moral foi mais atenta aos condicionamentos sócio-econômicos da liberdade que aos seus condicionamentos orgânicos.”²⁷⁸

Estamos, assim, diante de um fenômeno que pervade a ordem temporal na medida em que o presente do embrião torna-se permanência; a fim de atender a interesses econômicos, pois o seu congelamento impede-o de ultrapassar as etapas cíclicas cristalizadas na temporalidade até que ele chegasse ao ponto de se tornar um ser humano cumprido e, quiçá, uma pessoa. Tal diferenciação é rejeitada pela biotecnologia, haja vista que o processo de “Diferenciação, se encaminha para sua inevitável conclusão, a morte”²⁷⁹; e esse resultado, como pode ser percebido pela teoria da singularidade²⁸⁰, não faz mais parte do projeto humano, na medida em que a singularidade, de acordo com Ray Kurzweil, “nos permitirá transcender as limi-

²⁷⁷ Cf. DIJK, P. V. Schelsky states the view that ‘through the construction of scientific and technical civilization, a new fundamental relationship of person to person is created.’ Personal relationships are replaced by impersonal ones, political standards and laws by the commercial patterns of scientific and technical civilization. (**Anthropology in the age of technology: the philosophical contributions of Günther Anders**. p. 116).

²⁷⁸ Cf. FAGOT-LARGUENEAU, A. DELAISI, G. [N]otre philosophie morale a été plus attentive aux conditionnements socio-economiques de la liberté qu’à ses conditionnements organique. (**Les droit de l’embryon (foetus) humain, et la notion de personne humaine potentielle**. Em : Revue de Métaphysique et Morale. n.º3, année 92^e, jul-set. 1987. p. 381).

²⁷⁹ Cf. COOPER M. Differentiation leads up, as its inevitable conclusion, to death. (**Life as surplus: biotechnology & capitalism in the neoliberal era**. p. 137).

²⁸⁰ Cf. KURZWEIL, R. [The singularity] it’s a future period during which the pace of technology change will be so rapid, its impact so deep, that human life will be irreversible transformed. Although nether utopian nor dystopian, this epoch will transform the concepts that we rely on to give meaning to our lives, from our business models to the cycle of human life, including death itself. (**The singularity is near: when humans transcend biology**. New York: Penguin, 2005. p. 07).

tações de nossos corpos e cérebros biológicos. Nós ganharemos poder sobre nossas fatalidades. Nossa mortalidade estará em nossas próprias mãos.”²⁸¹

Constatamos, desse modo, que se efetiva uma ruptura na cosmovisão humana: criação e tempo, agora, fazem parte da ação humana, nada mais compete ao sacro nem à natureza, de modo que a laicização da vida impõe-se por meio da evidência e da efetivação das novas formas de compreensão e domínio da vida, da geração da vida e do tempo. Dessa constatação, podemos evidenciar o ponto central desta tese: apresentar a possibilidade de se fundamentar uma antropologia bioética lançando mão da prudência-ponte, estendendo o cosmopolitismo à vida no nível molecular e, assim, alargando o sentido da prudência kantiano. Como ponte, esse princípio desvela o reducionismo em bioética, permitindo – não obstante a assimetria da relação entre pesquisadores e pais, de um lado, e materiais genéticos e embrião, de outro lado – a construção de um conteúdo moral para balizar tal relação, dado o caráter reflexivo da prudência. Reiterando-se que não é a mera exigência de complementação entre o prático e o pragmático que se constitui em sua pedra de toque; essa exigência já estava posta na sugestão de Habermas em se realizar um giro pragmático e antropológico no transcendentalismo kantiano²⁸². Essa não é nossa pretensão.

Ao tomarmos a prudência-ponte, pretendemos instaurar uma antropologia em um campo novo (por isso, aberto às diversas possibilidades), a qual seja capaz de subsidiar a ambição de uma face da bioética: a de dialogar sobre saberes que, embora digam respeito a uma forma de vida humana, a saber, a vida molecular, têm o seu conteúdo moral disfarçado com o antigo rótulo do melhoramento da espécie humana e, com isso, “inovam” velhas práticas eugênicas. Como o que ocorre na *Howard University, Center for Jewish Genetic Disorders at*

²⁸¹ Cf. KURZWEIL, R. The singularity will allow us to transcend these limitations of our biological bodies and brains. We will gain power over our fates. Our mortality will be in our own hands. (**The singularity is near: when humans transcend biology**. p. 09).

²⁸² Cf. HABERMAS, J. El planteamiento transcendental fue desarrollado por Kant para el análisis de las condiciones de la experiencia posible. El yo transcendental es, por consiguiente, en primer término correlato de un mundo de objetos de experiencia posible. El singular de este yo, al que se imputan las operaciones de constitución como actos de síntesis, permanece aporético mientras se trate de la reconstrucción de un mundo fundamentalmente monológico; la distinción entre sujeto empírico y sujeto transcendental basta a deslindar frente a los estudios de psicología del conocimiento la específica pretensión epistemológica de una reconstrucción de aquellas reglas universales de síntesis que no tenemos más remedio que seguir para *poder* hacer en general experiencias y poder elaborarlas cognitivamente.

Nada cambia en este status monológico del mundo de la experiencia, si, asumiendo las muy diversas sugerencias de Peirce, Dewey, Heidegger, Gehlen y K. Lorenz, damos un giro pragmatista, a la vez que antropológico, al transcendentalismo de Kant y rebasamos los límites de la filosofía de la conciencia con el propósito de demostrar que el ámbito objetual de las cosas, sucesos, y estados observables se constituye en el círculo funcional de la acción instrumental conforme a los criterios de un lenguaje relativo a cosas y sucesos, utilizables en términos descriptivos. (**La lógica de las ciencias sociales**. Trad. Manuel Jimenez Redondo. 2 ed. Madrid: Molina, 1990. p. 335-336).

Mount Sinai Hospital, onde, conforme Nicolas Rose²⁸³, trata-se de doenças genéticas com grande incidência na comunidade judia.

A antropologia bioética, por sua carga reflexiva, tem o papel de desvendar esses disfarces, romper com formas de reducionismo e estabelecer um diálogo franco acerca dos interesses da tecnologia, da ciência, da economia e da política no que tange à vida molecular. Ademais, encarando de forma objetiva a presença e a forma presente dos materiais genéticos e embrião humano, ela observa, antes de seu valor de mercado, a percepção de valor que os seres humanos compostos e portadores de materiais genéticos assumem e como essa percepção toma forma em um mundo permeado de tecnologia.

Elegemos, sob a insígnia da antropologia bioética, o princípio da prudência-ponte para balizar a relação entre agentes racionais e a vida no nível molecular por considerar que o seu caráter reflexivo e a sua subordinação à razão prática, embora não imprima um caráter autônomo nem beneficente nessa relação, ainda assim encontra-se aberta como possibilidade para os materiais genéticos serem inseridos na ordem do valor e não do preço, lembrando-se que a perspectiva prática que temos acerca de nós mesmos demonstra-nos que somos seres racionais e não seres morais. Convém recordar que a moralidade é meramente nossa propensão e pretensão, mas é por causa desse mero caráter que podemos melhorar e ao mesmo tempo *cuidar*.

3.3 Prudência: velho princípio para os novos fatos morais postos pela biotecnologia

Podemos afirmar que a tese fraca, defendida até aqui, é que a prudência-ponte pode conduzir a uma avaliação e à aquilatação moral dos materiais genéticos e embriões humanos em face do seu caráter de imperativo hipotético fraco e, em decorrência disso, envolver necessidade racional dada a incidência da razão prática na escolha e no uso dos meios. Mas se poderia objetar que estaríamos tentando transformar a prudência kantiana na *phronesis* aristotélica, mesclando o seu conteúdo com a moral pura e, se isso for verdadeiro, estaríamos colocando em risco o edifício teórico kantiano. A essa objeção, devemos lembrar que: 1) a relação dos agentes sociais, médicos e cientistas, etc. com os materiais genéticos e embriões humanos, mesmo com intenção moral por parte dos pesquisadores, continua sendo uma relação assimétrica, à parte do princípio de autonomia (que regula a relação entre *pessoas*) e do princípio de beneficência (que regula a relação entre cidadãos), esse fato é imutável; 2) a prudência-ponte desenvolve o papel do uso racional, por parte dos entes racionais, em relação às entidades

²⁸³ Cf. ROSE, N. **The politics of life itself: biomedicine, power, and subjectivity in the twenty-first century**. Cap. VI, [biosociality], p.174-176.

amorfas de possibilidades e, assim, se deve haver uma razão na ciência, ela necessita ser produtora do caráter moral que *deve* permear a relação do ser humano como membro da espécie humana, dotado de razão prática. Muito embora o uso prudencial dos meios possa, em alguma medida, prescindir da moral, tal uso ainda indica a forte possibilidade de se chegar à moral.

Evidenciamos, dessa forma, a extensão do princípio da prudência ao nível da vida molecular, tendo em vista a exigência kantiana de que devemos *cuidar do desenvolvimento da humanidade*.

As pessoas particulares devem em primeiro lugar estar atentas à finalidade da natureza, mas devem, sobretudo, cuidar do desenvolvimento da humanidade, e fazer com que ela se torne não somente mais hábil, mas ainda mais moral e, por último – coisa muito mais difícil –, empenhar-se em conduzir a posteridade a um grau mais elevado do que elas atingiram.²⁸⁴

É certo, para nós, que a biotecnologia é um resultado também desse desenvolvimento. Entretanto, chamamos atenção, aqui, para a palavra *cuidar*, a qual, tal como retiramos do texto, pode tomar duas variantes: 1) cuidar no sentido de promover o desenvolvimento da humanidade, e 2) cuidar no sentido de se responsabilizar para que esse desenvolvimento ofereça às gerações posteriores um mundo melhor do que o presente, pois “as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie.”²⁸⁵

Tornou-se perceptível, para nós, que, por um lado, o *reino dos fins* é a ligação sistemática de seres racionais e legisladores autônomos; por outro lado, o *mundo social* é o lugar da ligação sistemática da espécie humana. Contudo, essa ligação tem caráter necessário e conta com a ajuda mútua de uns para com os outros. Tal ajuda está submetida ao plano jurídico-político, pois reconhece os seres humanos, circunscritos em sociedades demográficas, ligados pelos laços da obrigação. Em face disso, afirmamos que as entidades amorfas de possibilidades não participam de nenhum desses mundos (cap. 2). Entretanto, não podemos deixá-las de fora do escopo da espécie humana.

Diante dessas considerações, elegemos o princípio da prudência-ponte, com a finalidade de que este princípio venha balizar o trato da sociedade com a vida no nível molecular, na medida em que tal princípio deve preocupar-se em salvaguardar o direito e assegurar os meios para o aperfeiçoamento contínuo da espécie humana como um todo e não meramente assegurar a autonomia de entes racionais e a simetria entre os cidadãos.

²⁸⁴ Cf. KANT, I. **Sobre a Pedagogia**. [449], p. 25.

²⁸⁵ Cf. KANT, I. **Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita**. [Segunda Proposição], p. 23.

É então no escopo da espécie humana, e não no dos seres racionais nem dos cidadãos, que encontramos a brecha para estabelecer o lugar, o princípio e o estatuto dos materiais genéticos humanos. A partir de agora, podemos definir *um estatuto* para nos relacionarmos com as potencialidades amorfas de possibilidades e, para tanto, compete enfatizarmos que a antropologia bioética, apoiando-se no princípio da prudência-ponte, deve refletir no que tange aos materiais genéticos e embriões humanos, compreendendo-os como entidades de valor humano e não de valor de mercado, evitando, desse modo, a mera instrumentalização dos materiais genéticos e embriões humanos, pois consideramos que a espécie tem que continuar melhorando a partir de seu dinamismo próprio e isso significa melhorar geração após geração, e não aperfeiçoar, biologicamente, os seres cumpridos fechando as possibilidades de outras vidas e mundos desenvolverem-se.

Essa posição pode denotar o calcanhar de Aquiles da antropologia bioética, pois é do conhecimento de todos que muito e até grande parte do trabalho da engenharia genética concentra-se em curar doenças e propiciar qualidade de vida (vida saudável) às pessoas que nascem ou desenvolvem doenças degenerativas como o caso da ELA (Esclerose Lateral Amiotrófica), do mal de Parkinson e do mal Alzheimer, por exemplo; e, em face desses casos, a antropologia bioética se mostraria indiferente ao sofrimento dos seres humanos cumpridos. Com essa visada, seria plausível perguntar: não seria, então, viável a instrumentalização das potencialidades amorfas para dirimir o sofrimento de tais pessoas? Considerando-se o sofrimento visível das pessoas em face do “provável” não sofrimento do embrião ou do feto que, na visão de Peter Singer, até aos 14 dias “é provável que [ele,] o embrião não seja consciente, nem sinta dor.”²⁸⁶ Antes de nos posicionarmos, devemos observar o caráter escorregadio e, em certo sentido, perigoso das afirmações de Singer. Ele destaca apenas a probabilidade de o embrião não sentir dor e furta-se em afirmar, com segurança, que o embrião ou feto não são, em sua linguagem, *sencientes*; o mesmo ocorre no caso dos fetos quando Singer constata o período da aparição da linha primitiva e, portanto, da capacidade de sentir dor. Vejamos como ele se posiciona:

Entre a décima oitava e a vigésima quinta semana, o cérebro do feto atinge um estágio no qual existe alguma transmissão nervosa nas partes associadas à consciência. Ainda assim, porém, o feto parece estar num persistente estado de sono e, portanto, pode ser que não perceba a dor.²⁸⁷

²⁸⁶ Cf. SINGER, P. *Ética prática*. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 147.

²⁸⁷ Cf. SINGER, P. *Ética prática*, Idem, ibidem, p. 174.

O caráter escorregadio das afirmações de Singer, traduzido na hipótese (*parece e poder*), evidencia a necessidade da prudência nas ações envolvendo a vida humana no nível molecular. A incerteza quanto ao caráter senciente do embrião e do feto humano, ou seja, a provável ausência de dor torna tal dúvida motivo *suficiente* para refletirmos acerca da permissibilidade do acesso a essas entidades, mesmo em se tratando de pesquisas e experiências construtivas. Não vamos deter-nos em análise descurada da obra de Peter Singer, tendo vista que, ao defendermos a necessidade de uma antropologia bioética, não o fazemos com uma visada especista a fim de saber que forma de vida tem direito a existir ou não.

Nosso olhar volta-se para as entidades amorfas de possibilidades porque, embora elas não possuam valor intrínseco na perspectiva de Singer, contêm outra forma de valor tão caro que, se fosse de outro modo, não teríamos tantas vidas estacionadas, indiferenciadas e guardadas não por valores simbólicos, mas pelos interesses da biopolítica. Ademais, chamamos a atenção para o caráter referente dos materiais genéticos humanos com os seres humanos que os detêm; deve-se advertir que a mulher, ao se prestar para uma retirada de óvulo ou para um aborto, não coloca em risco físico apenas os seus materiais genéticos, embrião e feto, mas ela também se submete a um esgotamento com consequências tanto físicas quanto psicológicas, e esse é um fato que nem Peter Singer, nem muitos pesquisadores esclarecem.

Ao retomar a antropologia bioética, mais uma questão pode ser lançada, a saber, a instrumentalização das potencialidades amorfas acabaria com o sofrimento no mundo, ou essa instrumentalização redundaria em solução apenas para uma parcela com condições econômicas de pagar pelo tratamento advindo de tal modo tecnológico? Haveria a possibilidade de se impor o princípio da beneficência em detrimento do processo de laicização da vida humana e, ao invés da biopolítica pensar em lucro, ela se pautaria de fato pelo bem-estar coletivo? Ou a instrumentalização dos materiais genéticos continuará a ter o seu valor de matéria-prima em destaque? Todas essas inquietações devem estar diante dos olhos dos bioeticistas, cujo papel é também de conselheiro e esclarecedor social e não somente de conselheiro genético em clínicas privadas.

Dado o peso dos questionamentos e tantas questões abertas, a nossa posição é a de que a antropologia bioética solidariza-se com portadores de doenças genéticas e compreende a dor familiar de crianças como Mary Nash²⁸⁸ e Anissa Ayala²⁸⁹, caso em que os pais tiveram de gerar outro filho para salvar a vida daquelas crianças. Embora se leve em conta que a nova

²⁸⁸ Cf. POISSON, J-F. **Bioétique: L’homme contre l’Homme?** Paris: Press de la Renaissance, 2007.[cap. IV, “Mon médicament s’appelle Adam” Limites et dangers de la PMA. p. 87-109].

²⁸⁹ Cf. LOOCKWOOD, M. **Tissue donors and research subjects to order: some Kantian concerns.** p.269.

criança gerada veio à luz com o objetivo primeiro de ser doador da irmã mais velha e não motivado pelo simbólico amor familiar, cuja consequência é a procriação, também consideramos esse fato específico como uma nova forma de afeto familiar, estimulado pelas possibilidades abertas pela biotecnologia. Uma vez, como evidenciamos anteriormente, que a tecnologia e, de forma específica, a biotecnologia modelam não apenas os corpos, órgãos dos seres humanos de forma melhor ou para melhorar aquilo que a natureza criou; mais do que isso, a biotecnologia cria uma nova forma de compreensão de mundo e, igualmente, fomenta outros tipos de relações afetivas e tece outras formas de laços caritativos. A geração instrumentalizada dos irmãos de Mary Nash e Anissa Ayala é um forte exemplo da nova forma de mundo e de família que se desenha a partir da biotecnologia.

Mas também devemos preocupar-nos não só em demonstrar a face positiva desse processo. Antes disso, devemos perguntar-nos: e quanto aos embriões descartados por não serem compatíveis para doar os seus materiais genéticos depois de nascidos é moral ou, pelo menos, prudente denominar um embrião nessa condição de *spare embryo*? É prudente tratar-se uma forma de vida humana como perdedora e, por isso, mero objeto comercial? E o que dizer de mulheres que engravidam com o objetivo de interromper a gravidez para “doar” o tecido fetal? Essa é uma atitude prudente tanto com a vida de uma mulher constituída quanto com a do feto? Esses questionamentos demonstram-nos como a interpenetração de mundos é favorável ao tecido econômico; para tal basta considerarmos que ciência e tecnologia já pertenceram a instâncias diferentes: enquanto, por um lado, o conhecimento científico era subsidiado por instituições de pesquisas (as universidades) e tinha como exigência a divulgação dos seus resultados, por outro lado, a tecnologia era desenvolvida em grandes empresas privadas, as quais primavam pelo sigilo de seus avanços. Com o crescente desenvolvimento da biotecnologia, as fronteiras entre ciência e tecnologia foram rapidamente rompidas. Constatou-se que:

As primeiras tentativas de exploração comercial da biotecnologia estavam baseadas nos resultados das pesquisas universitárias e as novas definições que resultaram da interação entre a ciência biológica de um lado e as empresas, antigas e novas, de outro, influenciando a pesquisa universitária... (...). Ao mesmo tempo surgiam questões políticas sobre até que ponto a competitividade dependia da adequação com o funcionamento das universidades nacionais.²⁹⁰

²⁹⁰ Cf. FRANSMAN, M. The early attempts at commercially exploiting biotechnology were strongly based on the fruits of university research in ways and the new set of interaction that resulted between the biological sciences on the one hand and firms, old and new, on the other influenced university research (...). At the same time policy questions were posed about the extent to which international competitiveness depend on the appropriateness of national university functioning. (**Biotechnology: generation, diffusion and policy: An interpretive survey**. p. 05).

Como decorrência do reconhecimento do papel tanto positivo (experiências construtivas), quanto negativo (experiências destrutivas) da biotecnologia compreendida a partir dos interesses econômicos ligados a ela, a antropologia bioética encontra-se em uma encruzilhada e, por isso, reclama por prudência, na medida em que ainda se levará muito tempo para conhecermos as reais consequências que a biotecnologia causará nas vidas em particular e em sua coletividade. Nesse sentido, caminhando na direção oposta ao ex-primeiro ministro britânico Tony Blair, não consideramos a biotecnologia como *a melhor onda do mercado*. Nossa perspectiva é que a biotecnologia é o segundo fogo em nossas mãos. Se, por um lado, a descoberta do fogo propiciou à espécie humana condições de desenvolver uma cultura, modificou hábitos alimentares, fazendo eclodir o homem simbólico do natural²⁹¹, por outro lado, podemos nos perguntar: quantos morreram queimados, seja pela falta de razão ou pela (des)razão? Isso nos lembra que devemos ser *prudentes com o modo* como lidaremos com a espécie humana em sua forma *latente* submetida a tantas possibilidades abertas pela biotecnologia.

No caso particular do embrião e, em geral, dos materiais genéticos humanos, o princípio da prudência-ponte deve traduzir-se no *cuidado*, o qual deve ter a sua dupla sinonímia – promoção e responsabilidade – reforçada e espreada às potencialidades amorfas, devido ao fato delas serem a face mais fina e delicada da vida humana: elas têm sido compreendidas como a melhor matéria-prima da era tecnológica.

E aqui devemos reconhecer: a laicização da vida venceu o seu último fronte de batalha. Vivemos a era da politização da vida humana e a interpenetração dos mundos torna isso claro; o que tal processo não consegue definir visivelmente são as suas consequências. Basta atentamente determo-nos ao sutil significado de tecnologia. Na percepção de Nicolas Rose a

[tecnologia] é a reunião de relações humanas e sociais com as quais equipamentos e técnicas se constituem em um só elemento: ‘Tecnologia, se refere aqui, a qualquer montagem estruturada por uma racionalidade prática governada por objetivos mais ou menos conscientes’²⁹².

Temos ainda que assumir o avanço biotecnológico com todas as suas consequências e, por conta disso, devemos lembrar que a “aplicação do conhecimento genético no diagnóstico, na avaliação e tratamento está associada – consciente ou inconscientemente – com estratégias

²⁹¹ Cf. MORIN, E. **O Paradigma Perdido: A natureza Humana**. Trad. Hermano Neves, 4 ed. Portugal: Europa-América, 1973. Ver, ainda, sobre o mesmo assunto: DIAMOND, J. **The Third Chimpanzee: the evolution and future of the human animal**. New York: Perennial, 1992.

²⁹² Cf. ROSE, N. [Technology] it is an assemblage of social and human relations within which equipment and technique are only one element: technology, here, refers to any assembly structured by a practical rationality governed by a more or less conscious goal. (**The Politics of Life Itself**. p. 16-17).

políticas reacionárias e estigmatizantes.”²⁹³ Acrescentamos que esse fato pode revelar a face perigosa desse nosso segundo fogo: a instrumentalização que salva (parafrazeando Kant) é a mesma que mata, em decorrência disso, a prudência-ponte deve ser o critério necessário e basilar de todo e qualquer debate bioético que envolva a vida no nível molecular.

3.4 Educação prudencial e antropologia bioética

Como, porém, conciliaremos o progresso biotecnológico e as mudanças simbólicas e afetivas propiciadas por ele com as inquietações da antropologia bioética? Entendemos que a solução de parte desse problema deve começar a ser construída através da educação. Temos insistido, até aqui, que a característica do princípio da prudência-ponte é a reflexão subsidiada pela razão prática e tal característica desenvolve o significativo papel de controlar as máximas. Essa observação impõe uma importante questão, a saber: como refletiremos acerca da vida molecular se não estivermos preparados para tal? A vantagem do princípio da prudência em relação à moral e, principalmente, à laicização da vida, é que ele pode ser ensinado de forma clara e objetiva.

Se formos muito além, perceberemos que a moral é algo que somente o indivíduo pode construir e *esclarecer* em si mesmo, com a exigência do homem buscar a sua autonomia e o esclarecimento por meio de sua própria razão: “Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do iluminismo.”²⁹⁴ Sendo que, em outra direção, a laicização reina no *obsuro*, preferindo que os indivíduos entreguem as suas vidas ao ordenamento político sem questionar os seus valores.

A prudência-ponte destaca-se diante desse quadro, porque ela tem a vantagem de, lançando mão da educação, pelo menos colocar às claras as novas formas de relações humanas e os novos laços de afetividade surgidos com a biotecnologia e as consequências tanto positivas quanto negativas de seu avanço e das modulações no uso da vida molecular que afetam a espécie humana.

A antropologia bioética, ao ter a vida no nível molecular como seu objeto adstrito, necessita ser fomentada por uma educação que seja capaz de estimular as novas gerações a refletirem, de forma prudente, no que concerne à intervenção biotecnológica nos materiais genéticos e embriões humanos, a fim de conduzir cada indivíduo a conhecer a sua própria fisiologia e o seu caráter, para, com isso, compreender os materiais genéticos e o embrião humano como

²⁹³ Cf. ROSE, N. [T]he application of genetic knowledge in the diagnosis, assessment, and treatment is associated – wittingly or unwittingly – with reactionary and stigmatizing political strategies. (Idem, *ibidem* p. 110).

²⁹⁴ Cf. KANT, I. **Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?** [A 481], p. 11.

entidades de valor humano e não como valor de pesquisa e de mercado, evitando, desse modo, a sua mera instrumentalização.

A educação prudencial percorre o conhecimento individual de si com vistas a reconhecer o potencial que habita em si. Chamamos atenção para o fato de que essa forma de educação estimula o conhecimento do mundo, mas, sobretudo, enfoca o conhecimento do mundo que cada ser humano representa, tanto no plano simbólico quanto no plano biológico, e, no contexto atual, o mundo biológico exige prudência, dada a crescente invasão da biopolítica. A educação, voltada para uma antropologia bioética, deve esclarecer também que as mudanças, tanto simbólicas, quanto biológicas, propiciadas pela biotecnologia, apresentam os seus reflexos não apenas nos indivíduos de forma particular; ao contrário, tais mudanças são verificadas no indivíduo, mas somente enquanto parte da espécie humana como um todo.

Desde logo, podemos, pois, afirmar que, do mesmo modo que a prudência kantiana apela para a metodologia do uso dos seres humanos uns com os outros a fim de realizar objetivos pessoais ou sociais, também é possível argumentar que a antropologia bioética, como área do conhecimento preocupada com a ação de seres humanos submetidos aos crescentes eventos biotecnológicos, carece necessariamente de uma metodologia que contemple a situação da vida humana no nível molecular, a fim de assegurar também a forma *molecular presente* de vida humana para, a partir disso, pensar o futuro da espécie humana como um todo em face do progresso tecnológico.

Assim como a prudência, na concepção kantiana, dedicou-se a desenvolver uma educação do ser humano com o propósito de contemplar a espécie com o seu progresso moral, do mesmo modo a antropologia bioética filia-se a este projeto na medida em que tem, na vida molecular, o seu objeto adstrito e precisa desenvolver uma educação capaz de alargar a visada simbólica que temos da vida. Se essa pretensão for levada a sério pela bioética e pelas áreas do conhecimento humano que dialogam com ela, estaremos, aqui, diante de uma contribuição primordial para o conhecimento e o estudo da bioética, a saber, a) se estará assegurando a integridade dos participantes de pesquisa; b) estaremos capacitados para garantir que a vida, no nível molecular, não permaneça um mero objeto de instrumentalização; e c) estaremos capacitados para enfrentar os novos fatos morais abertos pela biotecnologia como o caso do recém-nascido que ficou órfão por cinco vezes de todos os pais vivos²⁹⁵, nos Estados Unidos, fato impossível de ser acompanhado por nossa visão simbólica da vida. Este caso é um fiel retrato de que, quando, por um lado, exacerba-se a autonomia dos indivíduos, a legalidade dos

²⁹⁵ Cf. BERLINGUER, G. **Bioética Contemporânea**. Trad. Lavínia Bozzo Aguilar Porciúncula. Brasília: UNB, 2004. p. 37-38.

fatos e o interesse comercial da biotecnologia, e quando, de outro lado, essas instâncias desconsideram a prudência, a parte comprometida é sempre a forma de vida humana mais frágil. Quando a educação prioriza apenas a formação utilitária de uma profissão, a tendência é resvalar-se para a arbitrariedade das ações.

Em virtude desses e muitos outros problemas morais abertos pelos avanços biotecnológicos, a antropologia bioética convoca a pensar sobre o novo modelo de pessoa social que se apresenta. Desde Louise Brown, os avanços na área de concepção assistida não param de crescer e modificar-se; assim, vivemos e convivemos, cotidianamente, com seres tecnológicos, o que nos exige, sobremaneira, uma educação capaz de contemplar essa realidade, uma vez que essa forma de geração da vida humana tem figurado entre os bens adquiridos pela via comercial.

Devemos observar que a educação opera no mundo de seres humanos e cada ser individualmente possui seus próprios objetivos. Entretanto, por encontrar-se necessariamente atados a todos os membros da espécie humana, tanto das gerações anteriores quanto das posteriores, o ser humano constitui-se em um tipo particular de criatura racional, que necessita ser educado e, para tal, faz-se necessária a ajuda dos membros da espécie para o completo desenvolvimento das suas capacidades. Desse modo: “O estabelecimento de um projeto educativo deve ser executado de modo cosmopolita”²⁹⁶. Hoje, reclamamos com a antropologia bioética que o cosmopolitismo estenda-se até o nível molecular da vida. Essa exigência é pontual em nossa cultura, uma vez que esta é marcada não apenas pela forja cultural endereçada aos cidadãos atuais, ainda submetidos aos reflexos do Iluminismo e de sua face mais contundente, a razão instrumental, mas primordialmente nosso tempo é assinalado pela intervenção da biotecnologia e da biopolítica desde o âmbito mais ínfimo da vida humana, fato que exige o alargamento de nossas percepções.

²⁹⁶Cf. KANT, I. *Sobre a Pedagogia*. [448], p. 23.

CONCLUSÃO

Nossa tese objetivou desvendar as três formas de reducionismo presentes em bioética e, em decorrência desse desvelamento, fundamentar uma antropologia bioética. Para tal, recorreremos ao princípio da prudência-ponte cuja matriz inspiradora foi o princípio hipotético da prudência de cunhagem kantiana, o qual nós denominamos de imperativo hipotético fraco por conter o acréscimo da avaliação e da reflexão dos meios subsidiados pela razão prática.

A proposta dessa pesquisa deveu-se ao fato de considerarmos que, ao identificar pelo menos um ponto de partida coerente e adequado ao pensamento moral, no caso em questão o de Immanuel Kant, impedimos que outros tropecem em terrenos já aplainados. Nossa contribuição com o resgate do imperativo hipotético kantiano dirigiu-se ao terreno da bioética. Nesse sentido, a análise torna-se uma convocação: ela exige que, ao se atualizar um pensamento filosófico no contexto da bioética, o façamos respeitando os limites temporais e, principalmente, conceituais de cada pensador, levando-se em conta que respeitar os limites consiste no verdadeiro caráter interdisciplinar do conhecimento, afinal não foi sem razão que o grande interesse epistemológico de Kant consistia exatamente em estabelecer os limites do conhecimento traduzido na clássica pergunta: *o que posso conhecer?*

No primeiro capítulo, a nossa preocupação estava voltada para a localização e o papel da prudência no sistema kantiano. Ali, tronou-se possível realizar uma sucinta distinção entre o sentido da prudência atribuído por Kant no seu contexto moral e o sentido aristotélico de *phronesis* encontrado na *Ética à Nicômacos*. Demonstramos, com essa análise, que, para Kant, a prudência é um imperativo hipotético localizado entre a destreza e a moral, ela não se mescla com o imperativo categórico da moral, mas se constitui em um momento necessário e, em gênese, anterior à moral. Desse modo, localizamos a prudência na arquitetura kantiana entre a destreza e a moral e, em decorrência disso, identificamos a possibilidade de se compreender o princípio da prudência como um imperativo hipotético fraco, pois ela exige mais obrigação do que a destreza (hipotético forte), além de conter caráter reflexivo, enquanto a destreza regula-se apenas pela metodologia. Por conta dessas características, consideramos a prudência um princípio ponte, *prudência-ponte*, na medida em que ela realiza a passagem da humanidade da mera destreza e a conduz à moral de forma contínua na espécie humana como um todo. Ainda nesse momento, tornou-se possível identificarmos a prudência tanto no seu sentido estreito (busca da felicidade própria e fins pessoais), quanto no sentido largo (cosmopolitismo), conceito relacionado a todo o gênero humano. Após essa identificação, apropriamo-nos da prudência fazendo-o em seu sentido largo, cosmopolitismo, e a denominamos de

prudência-ponte por considerarmos o seu caráter avaliador e reflexivo um médium capaz de balizar a relação dos pesquisadores com a vida no nível molecular. Nesse sentido, respeitamos as exigências kantianas e conservamos a prudência-ponte como imperativo hipotético, embora fraco.

Ao identificarmos a prudência como ponte, tornou-se possível desvendarmos o reducionismo e suas variantes em bioética: a) reducionismo topológico; b) reducionismo de proximidade e c) reducionismo do processo de laicização da vida humana. Essas três formas de reducionismo foram evidenciadas a partir do diálogo estabelecido entre autores da área da bioética, os quais, de acordo com suas respectivas linhas de pesquisa e pensamento, atribuem *status* diferenciados aos materiais genéticos e embriões humanos. Sève, por um lado, adota uma posição ambígua, pois não deixa claro se o embrião humano é uma pessoa potencial ou deve ser tratado como pessoa potencial, levando em conta não a situação presente do embrião, mas a potencialidade que este tem de se tornar uma pessoa humana. Tal ambiguidade e mesmo a perspectiva para o futuro do embrião humano comprometem e enfraquecem a tese de pessoa potencial defendida por Sève, bem como esvaziam o conteúdo realmente humano que deve ser considerado no embrião, a saber, o seu presente na forma de potencial biológico humano e não de outra espécie. Este fato evidencia o embrião como participante do gênero humano sem precisar recorrer à moral. Em outro caminho, apontamos a impossibilidade do argumento de Manninen: a autora defende que os materiais genéticos podem ser utilizados de forma instrumental para diversos tipos de pesquisas, sob o argumento de que tal uso se justificaria à luz da moral kantiana da *Fundamentação*. Encontramos, nessa autora, uma forma de reducionismo forte e demonstramos, por meio das obras do próprio Kant, a impossibilidade dos materiais genéticos humanos serem colocados no âmbito das coisas. Sabendo-se que a moral kantiana da *Fundamentação* e da *Segunda Crítica* não são os lugares para fundamentarem-se questões relacionadas à natureza humana ou questões de antropologia. Sendo assim, tais obras jamais podem ser utilizadas para tentar autorizar o uso instrumental do ser humano em qualquer fase da vida, para fins de pesquisa. Esse tema, nós provamos, *pode ser* subsidiado pelo pragmatismo kantiano. Em decorrência disso, demonstramos a insustentabilidade do argumento apresentado por Manninen. Ademais, Kant, na *Fundamentação*, realiza a distinção entre *pessoas* e *coisas*, e, embora os animais, por sua utilidade ao homem, possam ser tratados como coisas, Kant jamais atribuiu tal *status* ou coloca na mesma latitude dos animais partes do corpo ou qualquer material genético derivativo dos seres humanos pelo fato de tais materiais genéticos não possuírem razão. Como forma de reducionismo forte, também apresentamos oposição à identificação do embrião humano como propriedade, realizada por Engelhardt Jr.

Nesse aspecto, tentamos demonstrar a inconsistência de seu argumento subsidiado por Locke, por entendermos que o significado de propriedade, retirado dos estudos de Locke, ao invés de privar o embrião ao uso proprietário dos pais, ele, na verdade, alargaria-o para a sociedade científica e a sociedade como um todo. O embrião seria, à luz do conceito de propriedade lockeano, um bem de todos, na medida em que a geração *in vitro* torna necessária a introdução do trabalho de médicos, biomédicos, etc. Ademais, se considerarmos o conceito de propriedade que os pais têm sobre os filhos, no que concerne à *Metafísica dos Costumes*, traduzimos o conceito de propriedade em doação, pois a obrigação dos pais é permitir uma vida boa aos filhos até que eles deixem de ser seus. Nesse sentido, o filho torna-se objeto da doação dos pais, os quais lhe doam seu potencial biológico a fim de que o filho torne-se um indivíduo e doam também seu potencial cultural para que ele possa tornar-se uma pessoa. No debate Engelhardt Jr. e Kant, também observamos, à luz da legalidade, que o filho, para Kant, é um *cidadão do mundo* e, como tal, merece reconhecimento e valor público, enquanto, para Engelhardt, Jr., o embrião teria apenas o valor que os pais lhe atribuírem, ou seja, valor privado. Do mesmo modo, evidenciamos o reducionismo de proximidade, o qual, para nós, é marcado pela simetria na relação entre cidadãos. Sobre tal ponto, pediremos vênias a fim de utilizar esse espaço para fazer um esclarecimento, a saber: somos conscientes de que o mundo social também é caracterizado por relações assimétricas; o pai sobre os filhos, a escola sobre o estudante; o rico sobre o pobre e, em alguns casos, o médico sobre o paciente. Muitas dessas relações são marcadas pelo paternalismo e, portanto, apresentam-se como assimétricas. Entretanto, o nosso objetivo, no capítulo dois, não era destacar os problemas nas relações sociais circunscritas no contexto político dado. A análise do mundo social visou apenas a um caráter comparativo com *o reino dos fins*; o primeiro suportando tanto a beneficência quanto a autonomia dado o caráter composto dos cidadãos (sensíveis e inteligíveis, ao mesmo tempo) e o segundo marcado exclusivamente pela autonomia. Essa análise comparativa teve como fim demonstrar a ausência de um lugar e uma concepção de mundo compatível para a inclusão e o trato da vida no nível molecular, em face da relação entre os pesquisadores e as potencialidades amorfas de possibilidades serem somente *assimétricas*, enquanto que as relações no mundo social, ao contrário, podem suportar tanto a simetria quanto a assimetria. O processo de laicização foi outro momento em que se evidenciou o uso instrumental dos materiais genéticos humanos para fins de pesquisa e econômicos. Tal processo, foi possível verificar, retira o caráter sacro da geração da vida humana e torna-o um fenômeno primordialmente político, sendo que, desse modo, a vida, no nível molecular, passa a ser um objeto mais de valor econômico do que de dignidade, a repercussão desse processo implica uma mudança simbólica acerca da geração da

vida, da percepção do mundo e também do tempo. Discutimos ainda como o processo de laicização impôs-se no campo da vida molecular por meio da interpenetração de mundos, que significa a ligação necessária entre o mundo político com o mundo da economia e o mundo da ciência, com vistas a tornar a geração da vida humana em um tema da biopolítica, apartado, assim, do simbolismo sacro e natural.

Por fim, estabelecemos o conceito de antropologia bioética, circunstanciado pela prudência-ponte como a sua condição necessária, na medida em que damos um passo além de Kant. O cosmopolitismo kantiano era utilizado para balizar as relações dos cidadãos no mundo. Com a prudência-ponte, o cosmopolitismo ligará, sistematicamente, a espécie humana desde o nível molecular da vida. Realçamos, e aqui reforçamos, que o caráter reflexivo e a subordinação da prudência-ponte à razão prática, embora não balize o trato dos materiais genéticos e embrião humano por meio dos princípios da autonomia nem da beneficência, ela o faz em tal relação, na medida em que ela mostra que somos agentes racionais e, portanto, com propensão e predisposição para moral. Tal evidência conduz-nos a pensar a vida humana no nível molecular não meramente a partir de seu potencial biológico para a solução de problemas genéticos e a criação de órgãos ou até mesmo corpos sem idade, menos ainda como moeda de troca para atender interesses econômicos. Apontamos, rapidamente, o papel necessário da prudência-ponte para a antropologia bioética, dada as incertezas que rondam a vida humana, no nível molecular. Tal exemplo de incerteza foi encontrado em Peter Singer, o qual não afirma, mas apenas mostra, ser provável que o embrião e o feto não sintam dor. Tal caráter de probabilidade, para nós, é suficiente para reclamar prudência nas ações concernentes à vida humana, no nível molecular, até mesmo para fins de experiências construtivas, uma vez que a biotecnologia é, em nossa concepção, o segundo fogo da humanidade, de modo que precisamos ser prudentes. Tornou-se perceptível que a antropologia bioética, por se defrontar com dilemas como o caso das famílias de Mary Nash e Anissa Ayala e do órfão de cinco pais vivos, carece de uma educação na qual o indivíduo conheça a si mesmo como um mundo simbólico e biológico, a fim de, posteriormente, ser capaz de aquilatar o seu próprio mundo biológico como algo de valor, mas valor humano e não meramente valor de mercado.

Enfim sabemos que essa tese, tão logo defendida, terá o seu conteúdo esgotado, pois os novos fatos morais abertos pela biotecnologia suscitam outros e outros mais novos em decorrência do acelerado passo da biotecnologia e o nosso cambaleante atraso simbólico. Tal descompasso, mais do que uma constatação, é uma reclamação de que, embora estejamos a *um longo passo da moralidade*, a biotecnologia tem demonstrado, por seus resultados nem sempre positivos, que estamos vivendo o tempo da *prudência*.

REFERÊNCIAS

OBRAS ORIGINAIS

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen Vernunft**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

_____; **Kritik der praktischen Vernunft**. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Verlag Meiner, 1965.

_____; **Kritik der Urteilskraft**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1974.

_____; **Grundlegung zur Metaphysic der Sitten**. Hrsg. von Karl Vorländer. Hamburg: Verlag Meiner, 1965.

_____; **Die Metaphysic der Sitten**. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

_____; **Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht**. Im: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. V. 2.

_____; **Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?** Im: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. V.1.

_____; **Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht**. Im: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. V.1.

_____; **Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis**. Im: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. V.1.

_____; **Der Streit der Fakultät**. Im: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogie. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. V.1.

_____; **Was heisst, sich im Denken Orientieren**. Hrsg. von Rainer Schubert. Frankfurt am Main: Lang, 1995.

_____; **Zum ewigen Frieden**. Hrsg. von Otfried Höffe. Berlin: Akademie, 1995.

_____; **Der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft**. Im: **Kant's gesammelte Schriften**. Berlin: Weider de Gruyter, 1966.

OBRAS TRADUZIDAS

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ed. Lisboa – PT: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____; **Prolegômenos**. Trad. Tânia Maria Benrkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____; **Crítica da Razão Prática**. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Clássicos).

_____; **Crítica da Faculdade do Juízo**. Trad. Valério Rohden e António Marques. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____; **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarola, 2009. (Philosophia).

_____; **Metafísica dos Costumes**. (contendo A Doutrina do Direito e a Doutrina da Virtude). Trad. Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003. (Clássicos Edipro).

_____; **Sobre a Pedagogia**. Trad. Francisco Cock Fontanela. 5 ed. Piracicaba: UNIMEP, 2006.

_____; **Antropologia de um Ponto de Vista Pragmático**. Trad. Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____; **Resposta a Pergunta: O que é o Iluminismo?**. Em a Paz Perpétua e outros Opúsculos. Trad. Artur Morão. Lisboa – PT: Edições 70, [....].

_____; **Ideia de uma História Universal com um Propósito Cosmopolita**. Em a Paz Perpétua e outros Opúsculos. Trad. Artur Morão. Lisboa – PT: Edições 70, [....].

_____; **Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática**. Em: A Paz Perpétua e outros opúsculos. Trad. Artur Morão. Lisboa - PT: Edições 70, [....].

_____; **Começo Conjectural da História Humana**. Trad. Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010.

_____; **Sobre las relaciones entre la teoría y la practica en el derecho internacional, consideradas desde un punto de vista filantrópico-universal, es decir, cosmopolita**. Em: ESTIÚ, E. Filosofía de la História. Buenos Aires: Lopez, 1958.

_____; **Primera Introducción a la “Crítica Del Juicio”**. Trad. José Luis Zalabardo. Madrid: Visor, 1987.

_____; **A Religião nos limites da simples Razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa – PT: Edições 70, [....]

COMENTADORES

ALLISON, H. E. **Kant's theory of freedom**. California: Cambridge University, 1990.

ARENDT, H. **Lectures on Kant's political philosophy**. Chicago: University of Chicago, 1982.

_____; **The life of the mind: the groundbreaking investigation on how we think**. [Willing] New York: Harcourt, 1978.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**. Trad. Mario Gama Cury. 4 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

AUBENQUE, P. **La prudence chez Kant**. Revue de Métaphysique et de Morale. Ano 80, n.2, abril-junho de 1975. pp. 156-182.

_____; **La prudence chez Aristote**. 2 ed. Paris: Universitaires de France, 1976.

AXINN, S. **The First Western Pragmatist, Immanuel Kant**. In: Journal of Chinese of Philosophy, 2006. p. 83-94.

BECK, L. W. **What Have We Learned from Kant?** In: Wood, A. Self and nature I Kant's philosophy. London: Cornell University press, 1984. pp.17-30.

_____; **A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason**. Chicago: University of Chicago, 1960.

BERLINGUER, G. **Bioética Contemporânea**. Trad. Lavínia Bozzo Aguilar Porciúncula. Brasília: UNB, 2004.

BESSEL, R. **Alemanha, 1945: Da guerra à paz**. Trad. Berilo Vargas. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

CHAVES, N. S. **O Conceito de pessoa na antropologia kantiana: Uma abordagem prática e pragmática**. Polymathéia (1984-9575). n.º 7, v. 5, 2009. p. 137-154.

CATROGA, F. **Entre Deuses e Césares: Secularização, laicidade e Religião Civil. Uma perspectiva histórica**. Coimbra – PT: Almedina, 2006.

COHEN, A. A. **Kant's answer to the question 'what is man?' and its implications for anthropology**. Stud. Hist. Phil. Sci. 39 (2008), 506-514.

COOPER, M. **Life as surplus: biotechnology & capitalism in the neoliberal era**. Washington: University of Washington, 2008.

DESCARTES, R. **Princípios da Filosofia**. Trad. Ana Cotim e Heloisa da Graça Burati. 2 ed. São Paulo: Rideel, 2007.

DIAMOND, J. **The Third Chimpanzee: the evolution and future of the human animal**. New York: Perennial, 1992.

DIJK, P. V. **Anthropology in the age of technology: the philosophical contributions of Günther Anders**. Amsterdam – Atlanta, GA: Rodopi, 2000.

DURAND, G. **Introdução Geral à Bioética: História, conceitos e instrumento**. Trad. Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2003.

DWORKIN, R. **Domínio Vida: aborto, eutanásia e liberdades individuais**. Trad. Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ENGELHARDT, JR., T. **Fundamentos da Bioética**. Trad. José A. Ceschin. São Paulo: Loyola, 1998.

_____; **The Foundations of Bioethics**. Oxford: University de Oxford, 1986.

FAGOT-LARGEAULT, A. **Embriões, Células-tronco e terapia celulares: questões filosófica e antropológicas**. In: Estudos Avançados, 18 (51), 2004, (ISSN – 0103-4014), p. 227-245.

FAGOT-LARGEAULT, A. ; DELAISI, G. **Les droit de l’embryon (foetus) humain, et la notion de personne humaine potentielle**. Em : Revue de Metaphysique et Morale. n.º3, année 92^e, jul-set. 1987. p.361-385.

FOUCAULT, M. **Introduction à l’Anthropologie de Kant** Thèse Complementary pour le doctorat ès lettres. 1960.

_____; **Naissance de la Clinique**. 3 ed. France: Quadrige/PUF, 1963.

FRANSMAN, M. **Biotechnology: generation, diffusion and policy: An interpretive survey**. The United Nations University – UNU/INTECH, n.º 1, jun. 1991. p. 03-93.

FUKUYAMA, F. **Nosso futuro pós-humano: conseqüências da revolução da biotecnologia**. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Rocco, 2003.

GRACIA, D. **Ética de los Confines de la Vida**. Bogotá: El Búho, [19..].

_____; **Fundamentación y enseñanza de la bioética**. Colombia: El Buho, 1998.

GUYER, P. (Org). **Kant**. Cambridge: University of Cambridge, 1992.

_____; **Kant and the Experience of Freedom: Essays on aesthetics and morality**. Cambridge: University of Cambridge, 1996.

HABERMAS, J. **La lógica de las ciências sociales**. Trad. Manuel Jimenez Redondo. 2 ed. Madrid: Molina, 1990.

_____; **Between facts and norms: Contributions to a discourse theory of law and democracy**. Trad. William Rehg. Cambridge: Massachusetts Institute of technology, 1996.

_____; **O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?** Trad. Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HERMAN, B. **Moral Literacy**. London: Harvard University, 2007.

_____; **The practice of moral judgment**. United States: Harvard University, 1996.

HÖFFE, O. **Kant's Cosmopolitan Theory of Law and Peace**. Trad. Alexandra Newton. Cambridge: Cambridge University Press: 2006.

HUXLEY, A. **Admirável Mundo Novo**. Trad. Vidal de Oliveira e Lino Vallandro. 23 ed. São Paulo: Globo, 1997.

JACOBS, B.; KAIN, P.; **Essays on Kant's Anthropology**. Cambridge: University Press, 2003.

KAIN, P. **Prudential reason in Kant's anthropology**. In: JACOB, B. et all. *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: University of Cambridge, 2003. p. 230-265.

KECK, F. **des biotechnologies au biopouvoir, de la bioéthique aux biopolitiques**. In: <http://www.cairn.info/revue-multitudes-2003-2-page-179.htm>, acesso em 16/ 09/2011. PP. 179-187.

KURZWEIL, R. **The singularity is near: when humans transcend biology**. United States of America: Penguin, 2005.

LADRIÈRE, J. **La science, le monde et la foi**. Belgique : Gasterman, 1972.

LADRIÈRE, P. **Personne Humaine Potentielle et Procréation**. In : *Don de Sperme*. Avril de 2005. p. 95-107.

LOCKE, J. **Segundo Tratado sobre o Governo Civil: Ensaio sobre a origem, os limites e os verdadeiros fins do governo civil**. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis – RJ: Vozes, 1994. (Pensamento Político).

LOCKWOOD, M. **Tissue donors and research subjects to order: some Kantian concerns**. In: *Revue Internationale de Philosophie* (ISSN 0048-8143). n° 193, v. 49, mar 1995. p. 265-284.

LOUDEN, R. **Kant's Impure Ethics: from rational beings to human beings**. New York: Oxford University, 2000.

MANNINEN, B. A. **Are human embryos kantian person?: kantian considerations in favor of embryonic stem cell research**. In: *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine*. 2008, 3:4. doi: 10.1186/1747-5341.
<http://www.springerlink.com/content/b5000347234u246x/> Acessado em 01/06/2011. p. 1- 16.

MARTIN, L. **Os Direitos Humanos nos Códigos de Brasileiros de Ética Médica: ciência, lucro e compaixão em conflito**. São Paulo: Loyola, 2002.

MORIN, E. **Le Paradigme perdu: La nature humaine**. Paris: Seuil, 1973.

NODARI, P. C. **O Sumo Bem e a relação moralidade e felicidade na Crítica da Razão Prática de Kant**. Em: Veritas, v. 50, n.º2, jun. 2005, p. 125-153.

OLIVIERO, F. **La notion de « pré-embryon »**. In: M. Palacios, rapporteur de la commission "Science et technologie" de l'Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe. 13 de setembro de 1988. doc. 5943 intitulado : Rapport sur la recherche scientifique relative à l'embryon et au foetus humain.

PATON, H. J. **The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy**. Chicago: University of Chicago, 1948.

POISSON, J-F. **Bioéthique: L'homme contre L'Homme?** Paris: Press de la Renaissance, 2007.

REALE, G. **O Saber dos Antigos: Terapia para os tempos atuais**. Trad. Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 1999.

REICHLI, M. **The argument from potential: a reappraisal**. In: Bioethics. ISSN 0269-9702. v. 11, n.º 1, 1997. p. 01-23.

RESCHER, N. **The Primacy of Practice: Essays Towards a pragmatically Kantian theory of empirical knowledge**. Oxford: Basil Blackwell. 1973.

ROSE, N. **The Politics of life itself : Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century**. United Kingdom: Princeton, 2007.

RORTY, R. **Uma Ética Laica**. Trad. Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SCHNEEWIND, J. B. **A Invenção da Autonomia: Uma história da filosofia moral moderna**. Trad. Magda França Lopes. São Leopoldo – RS: Unisinos, 2005.

_____; **Autonomy, obligation, and virtue**. In: GUYER, P. (Org). **Kant**. Cambridge: University of Cambridge, 1992. p. 309 – 341.

SÈVE, L. **Para uma Crítica da Razão Bioética**. Trad. Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

SHELTER, M. **Ética: Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético**. Trad. Hilario Rodríguez Sanz. Madrid: Caparrós, 2001.

SINGER, P. **Ética prática**. Trad. Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

STARK, W. **Historical notes and Interpretive Questions about Kant's lectures on anthropology**. Trad. Patrick Kain. In: JACOBS, B.; KAIN, P.; Essays on Kant's Anthropology. Cambridge: University Press, 2003.

STEIN, E. **Antropologia Filosófica: Questões epistemológicas**. Ijuí: Editora Ijuí, 2009.

TERRA, R. R. (org). **Ideia de uma História Universal de um ponto de vista Cosmopolita**. Trad. ____, 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. (Tópicos).

_____; **A Política Tensa: ideia e realidade na filosofia da história de Kant**. São Paulo: Iluminuras, 1995.

WALDBY, C. **Stem cells, tissue cultures and the production of biovalue**. In: Health: an interdisciplinary journal for the social study of health, illness and medicine. London: SAGE publications, 2002, [1363-4593 (200207) 6:3], v. 6(3): 305-323; 024151).

WOOD, A. W. **Kant's Ethical Thought**. New York: Cambridge University, 1999.

ZAMMITO, J. H. **Kant, Herder and The Birth of Anthropology**. London: University of Chicago, 2002.

OBRAS DE APOIO

CANTO-SPERBE, M. **Dictionnaire d'Éthique et de Philosophie Morale**. 2 ed. França : Universitaires de France, Centre National du Livre, 1997.

CAYGILL, H. **Dicionário Kant**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

DUROUX, P-E. **Dictionnaire des Anthropologistes**. Paris: Encyclopédie Universitaire, 1975.

LEONEL, S.; PRIVITERA, S.; CUNHA, J. T. da (Coords). **Dicionário de Bioética**. Trad. Maia da Rocha. Aparecida: Santuário, 2001.

VAZ, C. H. de L. **Escritos de Filosofia V. Introdução à Ética Filosófica 2**. São Paulo: Loyola, 2000.