

SOBREDETERMINAÇÃO DA VIDA MORAL EM FACE DA VIDA BIOLÓGICA: ABORDAGENS KANTIANAS PARA QUESTÕES DE BIOÉTICA(S)¹

Noêmia Sousa Chaves (FCR)^{2,3}
nc_eutimi@hotmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é demonstrar como, apesar da sobre-determinação, a vida moral e a biológica se articulam, observando-se não apenas a grandeza daquela sobre esta, mas realçando o papel da vida moral ao significar a vida biológica, seja ela humana ou de outra espécie. Nesse contexto, pode-se perguntar: por quais caminhos morais é possível se chegar à significação da vida biológica? É possível se fugir do paradigma da consciência e se aquilatar moralmente tanto um quanto outro tipo de vida? Para respondermos a estas questões, analisaremos o §42 da *Crítica da Faculdade de Juízo*, a partir do qual demonstraremos o aspecto moral kantiano acerca da natureza animada e inanimada. Em seguida, articularemos o caráter pragmático e prático na relação humano e não humano. A partir disso, afirmaremos não a sobre-determinação de uma forma de vida sobre outra, mas a relação direta de uma com a outra.

Palavras-chave: Autonomia; beneficência; Kant; vida biológica; vida moral.

INTRODUÇÃO

Tomando a tese kantiana exposta no §42 da *Crítica da Faculdade do Juízo*⁴, no qual o autor afirma que o amor à natu-

¹ Recebido: 20-06-2011/Aprovado: 31-10-2011/Publicado on-line: 27-02-2013.

² Noêmia Sousa Chaves é professora do Departamento de Filosofia da Faculdade Católica de Rondônia, Porto Velho, Rondônia, Brasil.

³ Aproveito este espaço para agradecer a gentil colaboração da Prof.^a Helena Zoraide Pelacani Almada, pela revisão linguística e gramatical deste texto.

⁴ Doravante nos referiremos a essa obra utilizando a abreviatura CFJ, conforme tradução de Valério Rohden e Antônio Marques.

reza animada e inanimada já é em si um indício de vida moral, pois consiste em um dever do ser humano para consigo mesmo preservar todas as formas de vida existentes na natureza, defenderemos que no pensamento moral kantiano não existe um antropocentrismo cego. Advertimos que utilizaremos outros textos do próprio filósofo a fim de demonstrarmos, com mais plausibilidade, essa ausência. Em face disso, faz-se necessário, desde logo, reforçarmos a afirmação kantiana de que a moralidade é um exercício essencialmente de seres humanos e sua observância só se faz presente entre seres humanos racionais e, além disso, esta (a moralidade) tem como *telos* um único objetivo, a saber, o aperfeiçoamento da espécie humana, muito embora esse objetivo nunca se realize no indivíduo, mas somente na espécie. Mediante essas afirmações, nos sobrevêm as seguintes indagações: por quais caminhos morais é possível se chegar à significação da vida biológica? É possível fugir do paradigma da consciência e se aquilatar moralmente tanto um quanto outro tipo de vida?

A fim de darmos contorno e desenvolvermos essas questões, realizaremos uma abordagem pontual do §42, extraído da CFJ, a partir do qual demonstraremos que em Kant não existe uma ausência completa de moralidade na relação entre os seres humanos racionais e todas as outras formas de vida existentes na natureza; em seguida, faremos uma exposição dos níveis de moralidade nos quais se inserem os seres humanos e nos quais as outras formas de vida se encontram; por fim, estabeleceremos a distinção de grau entre autonomia e beneficência no contexto da moralidade e, depois, a relação entre consciência e responsabilidade, a fim de identificarmos em que nível moral encontra-se a vida natural e como é possível a relação entre a vida racional e a

vida natural.

Consideramos, antes de tudo, necessário estabelecer os critérios pelos quais determinaremos aqui o significado de vida moral e o significado de vida biológica, respeitando, desse modo, a recomendação kantiana de que para se estabelecer o conhecimento é necessário se identificar o que nele há de empírico e o que há de racional. Assim, desde logo, lançamos mão do §48 dos *Prolegômenos*, obra na qual Kant identifica a vida biológica como 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 toda nossa experiência possível é a vida: conseqüentemente, só se pode chegar a conclusões sobre a permanência da alma na vida, [...]” (KANT 1974, 159, §48).

Assim, deixamos aplainado o terreno que vamos analisar: a vida biológica será observada como a condição da vida moral, e não meramente como objeto de posse desta. A vida moral, por outro lado, avaliará em que medida a vida biológica pode ser usada como meio, tanto para os fins da ciência quanto para os fins da moral. Por analogia à sensibilidade e ao entendimento, teremos a vida biológica cedendo as matérias para serem julgadas pela vida moral; voltaremos, então, nosso olhar para o §42 da CFJ.

DISPOSIÇÃO MORAL NO TOCANTE À VIDA NATURAL

Nossa primeira pergunta gira em torno de saber por quais caminhos morais é possível se chegar à significação da vida biológica. Essa resposta nos vem de imediato do §42 da CFJ, no qual Kant realiza a distinção entre o belo na arte e o belo na natureza, expondo que a apreciação pelo belo na

arte não traz nenhum acrescento moral ao ser humano racional. Entretanto, a apreciação do belo na natureza denota indícios de uma alma boa nos seres racionais. Assim diz Kant (2005, 145, §42):

Ora, na verdade concebo de bom grado que o interesse pelo belo da arte (entre o qual conto também o uso artificial das belezas da natureza para o adorno, por conseguinte para a vaidade) não fornece absolutamente nenhuma prova de uma maneira de pensar afeiçoada ao moralmente-bom ou sequer inclinada a ele. Contrariamente, porém, afirmo que tomar um *interesse imediato* pela beleza da natureza (não simplesmente ter gosto para ajuizá-la) é um sinal de uma boa alma; e que, se este interesse é habitual e liga-se de bom grado à *contemplação da natureza*, ele denota pelo menos uma disposição de ânimo favorável ao sentimento moral.

O sentimento moral a que Kant se refere é denominado por nós, seres racionais, de respeito: esse sentimento é percebido e devotado somente entre as pessoas (KANT 2002, 124), as quais são dotadas de autonomia. Assim, o belo na arte é distinto do belo na natureza, pois somente neste último pode-se ter um caminho aberto para o moralmente bom. Mas aqui reside outro problema, a saber: qual a conexão existente entre o julgamento estético e o sentimento moral?

Para Kant, essa conexão se manifesta quando ela é capaz de levar o homem à reflexão de sua própria posição na natureza, não como mero ser sensível, mas, no contexto da CFJ, como agente reflexivo. Assim, enquanto a apreciação do belo na arte desempenha papel social (KANT 2005, 143), a apreciação do belo na natureza, por outro lado, suscita uma tomada de posição do homem em relação a esta, na medida em que o homem se sente como parte da e é acolhido pela natureza. Esse processo de âmbito subjetivo passa do campo da mera apreciação do objeto e se estende

até o desejo pela existência do objeto apreciado. Segundo Paul Guyer (2003, 138),

[...] nós podemos perceber que a verdadeira novidade da teoria estética madura de Kant reside naqueles elementos que interpretam a experiência estética como evidência da existência e do caráter da liberdade humana, bem como da existência tanto do belo artístico quanto do belo natural como evidência da hospitalidade da natureza para com a liberdade humana.⁵

Desse modo, antes de avançarmos, se faz necessário estabelecermos não meramente o significado do respeito em Kant, mas, sobretudo, identificarmos em que nível de moralidade se encontram os seres possuidores do sentimento de respeito em relação à natureza.

Para tanto, levaremos em conta, aqui, a seguinte afirmação kantiana, extraída da *Crítica da Razão Prática* (2002, 136): “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.”. Vale destacar que, ao fazer esta declaração, Kant não disse que os outros seres na natureza estão fora do âmbito da moralidade; ao contrário, disso podemos aduzir que os seres não racionais⁶ pertencem a outros níveis de moralidade e que, hierarquicamente, os seres humanos racionais possuem o nível moral mais elevado que todos os outros seres existentes na natureza.

Disso não segue que a concepção kantiana outorga ou mesmo é correlata da concepção cristã de que os seres raci-

⁵ Cf. Guyer (2003, 138): “[...], we can now see that the real novelty of Kant’s mature aesthetic theory lies in those of its elements that interpret aesthetic experience as evidence of the existence and character of human freedom and the existence of both natural and artistic beauty as evidence of nature’s hospitality to human freedom”.

⁶ Cf. Wood (2006, 117): “[T]here certainly seem to be existent ends, that is, existing beings for whose sake we act, which (at least in Kant’s view) are not ends in themselves and do not have absolute worth or dignity”.

onais podem agir e dispor da natureza meramente como coisa, desconsiderando sua posição e relevância para a vida biológica humana, e aqui, mais precisamente, para vida moral. Nós afirmamos que, embora Kant não se oponha ao fato de os seres humanos usarem outros animais como meio de garantir sua sobrevivência, ele deixa clara a necessidade de se evitar o sofrimento nos animais e alerta de que jamais se deva fazer isso fora do escopo da estrita necessidade. Uma bela justificação disso pode ser encontrada no §17 da *Doutrina da Virtude*, no qual também se verifica a amplitude do princípio da beneficência. Assim diz Kant (2003, 284-285):

A propensão à destruição desregrada do que é belo na natureza inanimada (*spiritus destruitonis*) se opõe ao dever de um ser humano para consigo mesmo, pois debilita e desarraiga aquele sentimento no ser humano que, embora não seja de per si moral, é, não obstante, uma disposição de sensibilidade que fomenta grandemente a moralidade ou, ao menos, prepara o caminho para ela: a disposição, a saber, de amar alguma coisa (por exemplo, belas formações de cristais, a beleza indescritível das plantas), mesmo à parte de qualquer intenção de usá-la.

No que toca à parte animada, mas destituída de razão, da criação, o tratamento violento e cruel dos animais é muitíssimo mais estreitamente oposto ao dever de um ser humano para consigo mesmo e ele tem o dever de abster-se de tal prática, pois esta embota seu sentimento compartilhado do sofrimento deles, de modo a enfraquecer e gradualmente desarraigar uma predisposição natural que é muito útil à moralidade nas nossas relações com outros seres humanos.

A sensibilidade compartilhada entre seres racionais, não racionais e o ambiente apresentada na citação anterior se mostra compatível com o *sencientismo* defendido por Peter Singer (1998, 292)⁷. Mais uma vez se percebe que a mo-

⁷ Cf. Singer (1998, 292): “A posição ética defendida [em seu] livro vai além da ética da tradição Cont.

ralidade kantiana não passa ao largo das afinidades e relevâncias existentes entre as diversas formas de vida. Ao contrário, ele evidencia o nível dessa moralidade e atribui ao ser humano o *status* de único membro racional existente na Terra. Isso possibilita ao ser racional se dirigir às outras formas de vida por meio da beneficência sem com isso precisar espriar ou dividir seu *status* de dignidade, de membro de um reino moral, com as outras espécies.

Percebemos, então, que a beneficência se apresenta como um caminho possível para se aquilatar a vida biológica, enquanto a dignidade continua sendo possível somente entre os seres racionais. Entretanto, afirmamos, por meio do exposto, que em Kant não existe um antropocentrismo cego; ao invés disso, Kant define o lugar do homem no ambiente como um ser de dignidade e, por isso, capaz de se responsabilizar por aqueles seres sem consciência pelo viés da beneficência. Voltando ao §42 da CFJ, Kant (2005, 146-147) afirma que:

A razão tem que tomar um interesse por toda manifestação da natureza acerca de uma semelhante concordância; em consequência disso, o ânimo não pode refletir sobre a beleza da natureza sem se encontrar ao mesmo tempo interessado por ela. Este interesse, porém, é, pela sua afinidade, moral; e aquele que toma um tal interesse pelo belo da natureza somente pode tomá-lo na medida em que já tenha fundado solidamente seu interesse no moralmente-bom. Portanto, naquele a quem a beleza da natureza interessa imediatamente temos motivo para supor pelo menos uma disposição para a atitude moral boa.

ocidental dominante, mas, em alguns aspectos, é visivelmente do mesmo tipo. Nossa posição traça os limites das considerações morais que dizem respeito a todas as criaturas sencientes, mas deixa outros seres vivos fora desses limites. A inundação das velhas florestas, a possível perda de toda uma espécie, a destruição de vários ecossistemas complexos, o bloqueio do rio e a perda das gargantas rochosas são fatores que só devem ser levados em consideração na medida em que exerçam um efeito adverso sobre criaturas sencientes”.

Essa afirmação de Kant revela que o interesse tomado pela natureza biológica está de acordo com a razão humana, pois esta (a razão) tem consciência do fato de que o ser humano, além de ser inteligível, também é natureza. Pelo dito, Kant não exclui a vida biológica do âmbito da moralidade, apenas lhe atribui um nível particular, diferente daquele dos agentes racionais. A natureza não racional aparece aqui como fomentadora do sentimento moral fundado na reflexão e, assim, abre um largo caminho para a humanidade⁸ chegar à moralidade. Segundo Kant (2005, 145, §42 [167]),

Aquele que contempla solitariamente (e sem a intenção de comunicar a outros suas observações) a bela figura de uma flor silvestre, de um pássaro, de um inseto etc..., para admirá-los, amá-los e que não quereria que ela faltasse na natureza em geral, mesmo que isso lhe acarretasse algum dano e, muito menos, se distinguisse nisso uma vantagem para ele, toma um interesse imediato e na verdade intelectual pela beleza da natureza. Isto é, não apenas o seu produto apraz a ele segundo a forma, mas também a sua existência, sem que um atrativo sensorial tenha participação nisso ou também ligue a isso qualquer fim.

NÍVEIS DE MORALIDADE

Essa identificação realizada anteriormente, na qual os seres humanos racionais estão no nível da dignidade e os seres não racionais no da beneficência apresenta duas variáveis: a) negativa, a qual advém do fator exclusão, a saber, o nível moral existente entre os seres racionais e os não racionais não é o da dignidade. Essa categoria só toma lugar e apresenta seu *telos* entre os seres racionais e tem como principal

⁸ Cf. Kant (s.d., 23): “No homem (como única criatura racional sobre a terra), as disposições naturais que visam o uso da sua razão devem desenvolver-se integralmente só na espécie, e não no indivíduo”. Ver ainda: *Antropologia de um ponto de vista pragmático* [329].

característica o exercício da autonomia de uns em relação aos outros, pois presumivelmente, segundo Kant (2005, 199-200, §60 [262-263]), a

[...] humanidade <humanität> significa de um lado o universal *sentimento de participação* e, de outro, a faculdade de poder *comunicar-se* íntima e universalmente; estas propriedades coligadas constituem a sociabilidade conveniente à humanidade <Menschheit>, pela qual ela se distingue da limitação animal.

A dignidade é, assim, a característica da moralidade enquanto se dirige exclusivamente aos seres racionais e autônomos, cuja inteligibilidade os liga por um laço invisível ao reino dos fins. Pela palavra *reino*, diz Kant (1974, 233), “entendo eu a ligação sistemática de vários seres racionais por meio de leis comuns”.

Esse caráter exclusivista não se estende para além dos limites da racionalidade, não podendo, dessa forma, a relação entre seres racionais e não racionais ser pautada na categoria da dignidade. O indivíduo humano racional possui a dignidade da humanidade em si, entretanto esta só pode ser voltada para si mesmo e para outros seres racionais. Nesse nível de moralidade, o que prevalece é o caráter autônomo das relações, o qual também é atravessado pela comunicabilidade dos sentimentos. A autonomia é assim considerada como o princípio mais valioso para os seres humanos; como destaca Charlesworth (1993, 55):

Embora existam dificuldades de se reconciliar valores liberais com diferentes aproximações culturais acerca da morte e do sofrimento, e enquanto é necessária muita sensibilidade para negociar estas dificuldades, as sociedades liberais não podem abdicar de seu compromisso central com o valor da autonomia pessoal.⁹

⁹ Cf. Charlesworth (1993, 55): “Though there may be difficulties in reconciling liberal values with Cont.

Não obstante estarmos de acordo com a fala de Charlesworth, destacamos, aqui, que, ao falarmos de níveis de moralidade, outros princípios se incluem neste escopo: o da beneficência e o da não maleficência. Podemos afirmar que todo ser racional autônomo é conhecedor desses princípios. Nas sociedades democráticas não podemos assegurar que um indivíduo seja beneficente, uma vez que os critérios de beneficência tomam forma mediante as circunstâncias objetivas em que cada ser moral se encontra. Esse princípio depende ainda da disposição de ânimo do agente quando da sua realização, lembrando que o valor da ação beneficente, assim como a autonomia, tem sua origem no motivo da ação, muito embora o motivo daquela não se preste para os fins da lei moral, evidência que não anula o papel da beneficência, mas o liga com a necessidade de se ter um motivo para ajudar a outrem.

Em face disso, nas sociedades democráticas meramente se pode garantir que um indivíduo não cause dano a outro nem utilize a natureza de forma irresponsável, uma vez que nelas uns podem punir os outros mediante leis pré-estabelecidas. Nesse contexto, o caráter de não maleficência das ações tem seu braço estendido na busca pela justiça, princípio pontual nas relações de pessoas entre pessoas; da pessoa consigo mesma e da pessoa com a natureza. Entende-se, nesse último caso, a justiça como uma via de mão única, pois o ser humano *pode* e *deve* ser justo com a natureza, visto que preservá-la redundará em um “dever para consigo mesmo”. Entretanto, o caminho inverso não pode ser

different cultural approaches to death and dying, and while a great of sensitivity is needed in negotiating those difficulties, the liberal society cannot abdicate its central commitment to the value of personal autonomy”.

realizado: a natureza não humana, porque ausente de consciência, não pode agir de forma justa nem consigo mesma nem para com o ser humano.

Nossa discussão, então, inscreve o nível de moralidade entre seres racionais e não racionais nos limites da beneficência e aponta como caráter específico desse princípio sua larga extensão: enquanto, por um lado, a autonomia é um princípio estreito, pois diz respeito somente aos seres racionais, por outro a beneficência é um princípio largo, uma vez que abarca, na mesma latitude, tanto a vida natural humana (células embrionárias, embriões, fetos, crianças, comatosos, senis, doentes mentais, etc.) quanto a vida natural não humana (animais, plantas, seres vivos de toda espécie).

Assim, essa discussão se seguirá a partir de uma segunda variável, a positiva, devido à larga abrangência do princípio da beneficência: ele aponta para a inclusão da vida biológica no âmbito da vida moral. A partir desse princípio se pode afirmar que os seres racionais se relacionam, moralmente, com os seres não racionais no nível moral da beneficência, visto que esta traz no seu significado o indicativo da lei moral, muito embora não possa nunca tornar-se o seu fundamento determinante, segundo Kant (2002, 133 [146-147]):

É muito bonito, por amor aos homens e por participante benevolência, fazer o bem a eles ou, por amor à ordem, ser justo, mas isso não constitui ainda a autêntica máxima moral de nossa conduta, adequada a nosso ponto de vista de homens entre entes racionais, [...].

Apesar disso, a beneficência não pode ser considerada como ausente da moral. Embora ela não a fundamente, nem possa atuar naquela como um motivo, todo ser racional reconhece que um mundo sem beneficência seria insus-

tentável, na medida em que temos em nós como forte característica a dependência tanto dos outros seres humanos quanto do ambiente e das coisas que nos rodeiam. Sobre isso, Kant (2003, 296, §30) afirma que

[a] máxima do interesse comum, de beneficência com os necessitados, constitui um dever universal dos seres humanos, precisamente porque cabe considerá-los como próximos uns para os outros, isto é, seres racionais com necessidades, unidos pela natureza num lugar de habitação, de modo a poderem prestar mútua ajuda.

Não obstante esse caráter necessário no qual todos os seres humanos se encontram, destaca-se também o nível de dependência estabelecido entre os seres racionais, a natureza e as coisas, sendo na natureza o *locus* estabelecido por excelência para o agir moral. Desse modo, reconhecemos que, nas comunidades democráticas de mútua ajuda, somente os seres racionais podem se socorrer; os animais e as coisas podem servir de suporte para a segurança individual, mas não podem compreender um apelo ou pedido de socorro. Ou seja, a beneficência também entre seres racionais é atravessada pela autonomia e, mais especificamente, pela comunicabilidade, cuja consequência é a percepção de que o respeito à dignidade dos indivíduos não se configura meramente como suporte, mas, sobretudo, como *élan* da existência humana. Acerca disso, Barbara Herman (1996, 57) diz que

[o] que torna a ajuda dos outros algo além da contingência de meros recursos disponíveis é o fato de que apenas outras pessoas (ou seres racionais) podem agir por mim, em resposta às minhas necessidades, em resposta ao meu pedido de ajuda. Objetos e animais não podem responder às necessidades como tais, nem podem tomar meus fins

como os seus próprios fins.¹⁰

SOBREDETERMINAÇÃO DA CONSCIÊNCIA: DESVELAMENTO DA FACE PRÁTICO-PRAGMÁTICA DO SER HUMANO

Mas o que dizer da beneficência no nível da relação dos seres racionais com os não racionais? É possível fugir do paradigma da consciência nessa relação? Nossa resposta imediata nos indica que não, pois a consciência se faz necessária na avaliação e valorização tanto da própria espécie humana quanto das outras espécies na natureza; foi por causa dessa consciência de superioridade do homem em relação aos outros animais que se tornou possível pensar uma moralidade. O homem começa sua caminhada rumo à moralidade no momento em que revela sua face pragmática ao utilizar as outras espécies *como meio*. Em um caminho inverso, ele se estabelece como ser moral (*prático*) ao se igualar aos outros homens, os compreendendo *como fins*, percebendo, de modo consciente, sua diferença para com os animais e sua semelhança para com os outros homens. Assim, ao arrancar a lã da ovelha para proteger-se contra o frio, o homem “Descobriu um privilégio que tinha em razão de sua natureza, sobre todos os animais, já não considerados companheiros na criação, mas sim meios e instrumentos colocados à disposição de sua vontade para o sucesso de seus propósitos.” (KANT 2010, 22) (revelando-se um ser *pragmático*), ao mesmo tempo em que ele “não poderia dirigir-se, nos mesmos termos, a nenhum homem, mas

¹⁰ Cf. Herman (1996, 57): “What makes the help others more than just a contingently available resource is the fact that only another person (or rational being) can act for me, in response to my need, in answer to my call for help. Objects and animal cannot respond to need as such, nor can they take my ends as their own”.

deveria considerar todos os homens iguais e co-partícipes nos dons da natureza, [...]” (KANT 2010, 22) (revelando-se um ser *prático*).

Destacamos aqui a relevante observação realizada por Paul Guyer (1996)¹¹ 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 CFJ 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.

Não obstante o exacerbado pragmatismo do primeiro momento¹², o homem, também preocupado com seu futuro, reflete sobre o uso que faz dos outros animais, uma vez que ele (o homem) também é um membro da natureza e compartilha o sofrimento físico com as outras espécies, muito embora não como um membro espontâneo na natureza, mas sim como único membro capaz de agir com prudência (aqui entendida em seu aspecto reflexivo, relacionada aos meios¹³).

Desse modo, o homem desenvolve a capacidade, unicamente humana, de contemplar e melhorar sua espécie

¹¹ Cf. Guyer (1996, especificamente cap. 9, “Duties regarding nature”, p. 306).

¹² A percepção do belo na natureza enquanto utilidade para os seres humanos aparece já nas Conferências kantianas de ética (cf. KANT 2005).

¹³ Cf. Kant (1974, 220): “[A] destreza nas escolhas dos meios para atingir o maior bem-estar próprio pode-se chamar *prudência (Klugheit)*”. Em outro lugar se lê: “[A] prudência, consiste na arte de aplicar aos homens a nossa habilidade, ou seja, de nos servir dos demais para os nossos objetivos.” (KANT 1996, 91). Nesse 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. *Ética a Nicômacos*. 1141a, 1140b, 1141b).

por meio da observância do belo na natureza e se firma definitivamente num nível moral diferenciado (o da virtude¹⁴) e se eleva diante das outras espécies; por conta disso, os seres humanos jamais podem retornar ao estado de rudeza e semelhança completa com os outros animais.

Devido a esse fato, o paradigma da consciência tende a manter-se na relação entre racionais e não racionais, na medida em que esta minúscula parcela (a racional) é a única capacitada para participar e discutir sobre os rumos de sua subsistência e da subsistência das outras espécies. Essa atitude reflexiva vai se traduzir na preservação da natureza, não meramente a fim de garantir os meios de sua sobrevivência e a da espécie na Terra, mas, sobretudo, como um modo de vida pautado no despertar moral ou, no dizer de Kant, o aclarar da moral a partir do qual ele demonstra como o interesse tomado pela natureza passa a não ser algo meramente utilitário e fútil, mas moral. Entretanto, nos resta responder a uma séria questão: somente o fato de sermos uma espécie consciente nos coloca em um patamar diferenciado na natureza?

CONSCIÊNCIA E RESPONSABILIDADE: UMA SINONÍMIA MORAL

Consideramos que nosso nível moral só pode ser tomado como especial no momento em que nos apropriarmos da sinonímia implicada nos termos “consciência” e “responsabilidade”. Essa sinonímia deve funcionar como elemento de

¹⁴ Cf. Schneewind (1992, 318): “Only being 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”.

busca do acordo do homem com a natureza não de forma unicamente autônoma, mas porque autônoma responsável. Essa é a tarefa deixada por Kant (2003, 263) ao nos lembrar que “o primeiro, ainda que não o principal, dever de um ser humano para consigo mesmo como ser humano é preservar a si mesmo em sua natureza animal”. Essa afirmação serve para lembrar à comunidade humana que esta também pertence a um mundo natural e, portanto, sua sobrevivência depende mais da harmonia do ser humano com a natureza do que propriamente do domínio exercido sobre ela.

A natureza, vista como a testemunha obrigada a dar respostas ao tribunal da razão (KANT 2008, B XIII-XIV), não se reduz a mera coadjuvante; na verdade, a natureza tem papel fundamental no desenvolvimento das potencialidades humanas, na medida em que ela fornece as pistas para a criação científica e, também, como percebemos no §42 da CFJ, nos abre o caminho à moralidade.

Observando a obra de Kant de forma circular, consideramos que o paradigma da consciência permanece determinando os rumos da ciência e da ação moral; entretanto, pelo apresentado até aqui, é enfático que lhe seja associado o caráter responsável com o qual o homem deve se dirigir a si mesmo, aos outros e à natureza, utilizando, desse modo, a consciência não meramente para submeter a natureza biológica a toda forma de interesse, mas sim lançando mão da abertura reflexiva propiciada pela natureza e, a partir dessa reflexão, alargar sua própria concepção de natureza. Allen Wood (1999, 144) vai defender que:

Tratar a humanidade (ou natureza racional) como um fim em si exige mais do que tratar a humanidade em uma pessoa como fim em si. Em todo lugar, eu tenho afirmado [diz ele] que a ética kantiana tanto é mais auto-consistente quanto realiza um melhor trabalho ao

conduzir os deveres considerando a natureza não-racional se esta abandona a personificação dos princípios.¹⁵

A partir da fala de Wood, podemos nos debruçar sobre duas variáveis: a primeira é o alargamento proposto pelo autor quando defende que tratar a *pessoa como fim em si mesma* reclama uma exigência maior que a exclusiva personificação desta como síntese da humanidade; nossa proposta, nesse tocante, aponta para a própria visada do ser humano natural, aqui entendido no sentido essencialmente biológico (embrião, feto, comatosos, etc.), e incluindo nessa abertura outros seres não humanos, desde que se leve em conta a devida distinção de grau e semântica no tocante à responsabilidade para com os seres humanos, independentemente do seu grau de autonomia, e os outros animais. A segunda variável a considerarmos é a do abandono da *personificação dos princípios*. Esse abandono, ao qual se refere Wood, lança o ser humano consciente para fora dos seus domínios subjetivos e o coloca em face da vida biológica, a qual se configura como doadora de tudo o que o ser humano é e/ou pode se tornar¹⁶: o homem mesmo, enquanto organismo vivo, é abrigo e guardião das marcas da espécie; o ambiente (toda vida biológica) abriga e acolhe a espécie humana como um todo, é sua primeira morada, lhe alimenta, todos os frutos são para sua saciedade, lhe aquece, dos animais lhes é tomada a pele, o pelo, etc. Em face desse

¹⁵ Cf. Wood (1999, 144): “To treat humanity (or rational nature) as an end in itself requires more than treating humanity in persons as an end itself. Elsewhere I have argued that kantian ethics both is more self-consistent and does a better job of handling duties regarding non-rational nature if it abandons the personification principle”.

¹⁶ Cf. Kant (2006, [322] 216): “Para indicar a classe do ser humano no sistema da natureza viva e assim o caracterizar, nada mais nos resta a não ser afirmar que ele tem um caráter que ele mesmo cria para si enquanto é capaz de se aperfeiçoar segundo os fins que ele mesmo assume; por meio disso, ele, como animal dotado da faculdade da razão (*animal rationabile*) pode fazer de si um animal racional (*animal rationale*); [...]”.

quadro, como é possível, então, fugir à responsabilidade que se tem com o ambiente? Impossível tal fuga.

Entretanto, cabe aqui retomarmos a necessária distinção aludida anteriormente: a responsabilidade dos seres racionais (e, portanto, morais) com a vida biológica humana é em grau e semanticamente diferente da responsabilidade para com as outras espécies. De forma clara, Friedo Ricken (2006, 85) expõe essa diferença ao defender que

[O] conceito de ser humano não é apenas um predicado descritivo para a designação de uma espécie; antes representa uma Ideia debaixo da qual todos os membros desta espécie devem ser vistos: estes são seres aos quais devemos uma responsabilidade no modo como os tratamos; nós temos não apenas uma responsabilidade *por eles*, mas também uma responsabilidade *perante eles*. Dispensarmo-nos desta Ideia significaria prescindir do pensamento de uma razão prática pura e, portanto, da moral.

As considerações realizadas até aqui nos levam a perceber que a visitação ao pensamento moral de Kant, avaliado de forma mais larga, ou seja, abrindo-se espaço para outras advertências que o filósofo realiza em seu sistema, nos oferece pistas para uma consciência enquanto responsabilidade, para entendermos que ser pessoa é ser consciente e autônomo para admitir no seu escopo de ação a beneficência para com a sua própria espécie e para com as outras, sem precisar abrir mão de sua dignidade. Entretanto, torna-se factível admitirmos que, mais que a sobredeterminação da vida moral para com a vida biológica, se faz necessário lutar pela harmonia entre a vida moral e a vida biológica, uma vez que a característica inegável de ser humano é ter a pertença consciente desses dois mundos.

CONCLUSÃO

Nossa expectativa com este artigo foi demonstrar que em Kant, antes de afirmarmos uma ética centrada exclusivamente nos seres humanos, devemos lançar um olhar mais atento à construção de seu sistema e ao amadurecimento natural de seu pensamento. A partir dessa visada atenta, é possível perceber os graus morais das relações entre seres humanos racionais e os membros de outras espécies. Certos de que o princípio da autonomia e a dignidade humana jamais podem ser espriados a outras espécies, pois lhes falta a comunicabilidade necessária para expressar um pedido de socorro e, principalmente, para atender a um pedido ou a outra necessidade humana qualquer.

É inegável que, no percurso traçado por Kant, a partir de um “suposto começo conjectural da espécie”, o ser humano começa a se impor diante da natureza vislumbrando o aspecto funcional ou a utilidade da natureza para a satisfação de suas necessidades naturais e o desenvolvimento de suas habilidades. E foi devido a essa percepção reveladora da face pragmática do ser humano que a espécie humana, como um todo, se viu e se postou como superior em face dos outros animais.

Do mesmo modo, é inegável que, ao se deparar com o olhar de outro ser humano, o homem se reconheceu neste e imediatamente soube que com outros seres humanos ele só poderia se relacionar de forma igual, respeitando neles sua liberdade e posição de cidadãos da Terra; nesse momento, o homem, embora agindo pragmaticamente com a natureza, percebeu que estava *obrigado* a agir de modo moral (*prático*) com os outros seres humanos, pois ele (o homem) se descobrira como o único ser capaz de fazer escolhas, po-

dendo, a partir dessa descoberta, agir meramente de forma pragmática e/ou mecânica tanto com a natureza não racional quanto com a sua própria espécie, mas, ao mesmo tempo, percebeu o seu potencial para o agir moral (*prático*).

Essa percepção do pragmático e do prático não prescindiu da concepção de consciência enquanto estritamente ligada à responsabilidade. O *status* do ser humano na Terra, como o único ser no nível moral do respeito à lei moral, só toma sentido na medida em que o ser humano se torna responsável pela natureza como um todo, por ter nela não somente um meio de subsistência, mas, sobretudo, por percebê-la como sua pertença e também pertença de toda espécie humana.

O pragmatismo kantiano, aliado ao seu pensamento prático-moral, nos oferece ocasião para nos compreendermos como os únicos seres de dignidade sobre a Terra, mas do mesmo modo nos propicia refletirmos sobre a natureza de modo a contemplá-la e a desejar sua existência não meramente para o deleite de nossa espécie, como bem aponta o §42 da CFJ, o qual denota a mudança de perspectiva do próprio Kant no que tange à relação da espécie humana com a natureza. Tal perspectiva passa do terreno do mero pragmatismo, entendido como o uso que o ser humano faz dos meios para atingir seus propósitos pessoais, para o terreno moral, ao demonstrar que o amor devotado pelo ser humano à natureza animada e inanimada fornece indícios de sua potencialidade e possibilidade moral.

É com a perspectiva de que o amor pela natureza é traduzido em responsabilidade pela natureza que nós, seres humanos, reafirmamos nosso nível de moralidade ligado ao princípio da autonomia e, portanto, sobrelevamos nossa dignidade, ao mesmo tempo em que somos obrigados a

considerar a natureza como um todo sob a visada da beneficência. Afinal, nosso mundo tem como característica larga este último princípio, enquanto a autonomia mostra sua estreiteza por dizer respeito somente aos seres racionais.

Assim, o nível moral dos seres humanos racionais entre si permanece o da autonomia, enquanto o nível moral dos seres humanos para com os outros seres da natureza é o da beneficência. Importante lembrarmos, aqui, que nossa abordagem confluiu para a compreensão de que ambos os princípios devem ser considerados nas relações dos seres racionais com seres racionais e na relação destes com a natureza não racional, pois os seres racionais, embora tenham como valor principal a autonomia, também são seres ligados por laços de necessidades. E é o englobamento desses princípios que caracteriza a espécie humana como a única a ter consciência de pertencer tanto ao mundo racional quanto ao mundo natural, e que, por isso, precisa tomar este último como sua pertença e, portanto, como objeto de sua responsabilidade.

Abstract: The aim of this paper is to demonstrate how, in spite of overdetermination, moral and biological life articulate; not only observing the amplitude of that over the latter, but highlighting the role of moral life when signifying biological life, whether it is human or another species'. In this scope we can ask: through which ways can one signify biological life? Is it possible to escape the conscience paradigm and be morally worthy in either life? To answer this we will analyze the §42 in the *Critique of Faculty of Judgement*, from which we will show the Kantian's moral aspect about inanimate and animated nature. Following, we will articulate the pragmatic and practical character in the human and non human relation. After, we will defend not the overdetermination of one upon the other, but the direct relation between them.

Keywords: Autonomy; Beneficence; Kant; Biological life; Moral life.

REFERÊNCIAS

CHARLESWORTH, M. *Bioethics in a liberal society*. Londres: Cambridge University, 1993.

GUYER, P. Beauty, freedom, and morality: Kant's lectures on Anthropology and the development of his Aesthetic Theory. In: JACOB, B.; KAIM, P. *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University, 2003. p. 135-163.

_____. *Kant and the experience of freedom: Essays on aesthetics and morality*. Cambridge: University of Cambridge, 1996.

HERMAN, B. *The practice of moral judgment*. London: Harvard University, 1996.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. 6. ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2008.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Trad. de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminura, 2006.

_____. *Lectures on Ethics*. Trad. de Peter Heath e J. B. Schneewind. Cambridge: University of Cambridge, 2005.

_____. *Sobre a Pedagogia*. Trad. de Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Unimep, 1996.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores)

_____. *A Metafísica dos Costumes (contendo a Doutrina do*

Direito e a Doutrina da Virtude). Trad. de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2003. (Clássicos Edipro)

_____. *Prolegômenos*. Trad. de Tânia Maria Benrkopf. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os Pensadores)

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Trad. de Valério Rohden. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, [s. d.].

_____. *Começo conjectural da História Humana*. Trad. de Edmilson Menezes. São Paulo: UNESP, 2010.

RICKEN, F. “Ser Humano” e “Pessoa”. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 62, fasc. 1, p. 69-87, jan-mar. 2006.

SCHNEEWIND, J.B. Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant’s moral philosophy. In: GUYER, P. (Org.). *Kant*. Cambridge: Cambridge University, 1992. p. 309-341.

SINGER, P. *Ética Prática*. Trad. de Jefferson Luiz Carmargo. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

WOOD, A. W. *Kant’s ethical thought*. New York: Cambridge University, 2006.