

VIDA HUMANA, UM CONCEITO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

Ernilo Stein*

SÍNTESE – A possibilidade de modificação no genoma humano nos põe hoje diante do problema dos limites entre o que o ser humano se tornou por natureza e o que dele podemos fazer pela ciência (os limites entre natureza, cultura, *chance* e *choice*). Kant nos fala, em seu livro *Antropologia do ponto de vista pragmático*, da distinção entre “o que a natureza faz do homem” e “o que o homem, como ser que age livremente faz de si mesmo ou pode e deve fazer”. Partindo desse quadro, o autor pretende introduzir a questão dos limites entre a biologia, a bioquímica (genética) e a autocompreensão do homem como ser livre, na perspectiva da antropologia filosófica.
PALAVRAS-CHAVE – Vida. Antropologia. Biologia.

ABSTRACT – The possibility of altering the human genome confronts us, nowadays, with the problem of the limits between what the human being is by nature and what we can turn it into by scientific means (the limits between nature, culture, chance and choice). Kant tells us, in his book “*Anthropology*”, from a pragmatic point of view, about the distinction between “what nature turns us into” and “what man, as a free agent, turns himself into, or what it can and should turn into”. Working from within such a framework, the author aims at discussing the issue concerning the limits between biology, biochemistry (genetics) and man’s self-understanding as a free agent from the point of view of philosophical anthropology.

KEY WORDS – Life. Anthropology. Biology.

I

Para começar este delicado tema, é preciso pensar, primeiramente, diversos aspectos que irão configurar o espaço filosoficamente apropriado para a sua exposição. Talvez convenha partir de uma afirmação que já repeti em outras análises: “A filosofia não pode saber mais do que a ciência sabe”. Assim, fica estabelecido que o conhecimento filosófico é de uma ordem diferente da do conhecimento científico. A filosofia não investiga a realidade, nem apresenta teorias sobre como investigá-la. É por isso que podemos dizer que ela não acrescenta nada ao nosso conhecimento dos objetos.

A filosofia nada tem a dizer sobre o começo de todas as coisas e, muito menos, pode antecipar algo sobre o fato ou o modo de como tudo se desenvolve ou de como tudo chega a um fim inevitável. Resta, portanto, para o trabalho da filo-

* Professor da PUCRS.

sofia, um espaço que se estende do momento em que o ser humano passa a existir e pensar, até o ponto em que todas as formações do pensamento e da cultura deixam de existir. Deste modo, a filosofia se apresenta como um tipo de pensamento, de uma forma de conhecer que não investiga como a ciência, nem estabelece fatos novos ou enunciados sobre a realidade.

Na história da filosofia, as diversas manifestações dos filósofos não se restringiram a essas exigências delimitadoras, porque a história da filosofia não aconteceu separada da história do conhecimento científico. Somente uma reflexão posterior fez esta separação, determinando as tarefas do pensamento filosófico que, muitas vezes, foram expostas no mesmo horizonte do trabalho das ciências.

O que, num primeiro momento, poderia parecer um ato arbitrário de separação, somente trouxe vantagens para a filosofia, tanto do ponto de vista de sua problemática, como do ponto de vista de seu papel, no contexto do conhecimento científico. Sabemos que a grande revolução da filosofia moderna, a partir de Kant, nos introduziu nos limites de um conhecimento que deve dar uma resposta a seus problemas fundamentais através da solução da questão: Que é o homem. Foi assim, que Kant resumiu as respostas às suas conhecidas interrogações: Que posso conhecer? Que devo fazer? e Que me é permitido esperar? de que fala no início da *Lógica*. Mas o modo como foi recebido o projeto kantiano para a filosofia, se reduziu a uma teoria do conhecimento. A forma que esta teoria herdou da tradição kantiana nunca conseguiu libertar-se do dualismo que acompanha a metafísica. A separação entre consciência e mundo, entre sujeito e objeto, entre palavras e coisas, entre sentido e significado, foi estabelecida de tal modo que ela, além de reproduzir o dualismo da metafísica ocidental, levou os filósofos a buscarem uma síntese, uma superação desta separação. A separação mesmo tornou-se um objeto a ser investigado e resolvido como se resolvem problemas do conhecimento.

Havia, no entanto, na maneira como Kant colocou o problema, a sugestão para outros tipos de resposta, contanto que eles se ocupassem da pergunta que, uma vez respondida, resolveria as três questões levantadas por Kant. Mesmo antes de publicar sua *Crítica da razão pura*, Kant já se preocupava em responder à questão: *Que é o homem?* A maneira como ele reage aos problemas centrais que iria desenvolver na sua primeira *Crítica*, já revela que ele mesmo não iria se satisfazer com a constatação de que a metafísica tradicional se ocupava com as coisas do pensamento e as ciências empírico-matemáticas com os fenômenos. Ele iria desenvolver seu caminho crítico, separando metafísica e conhecimento científico. Mas a resposta que iria resultar desta inspiração da tradição, se, de um lado, lhe serviria para estabelecer um modo como o conhecemos e as condições de possibilidade de como chegamos ao objeto do conhecimento, através da distinção entre formas *a priori* e fenômenos, de outro lado, lhe fecharia o caminho para a resposta à única pergunta que poderia resolver, de uma vez, as três questões que procurou responder pela sua teoria do *transcendental*.

Que é o homem?, portanto, passaria a ser a pergunta central de Kant, para a qual, no entanto, ele se fechara, pelo modelo epistêmico, para sempre o caminho. A *Antropologia do ponto de vista pragmático* é a tentativa que Kant escolheu para

tentar um outro caminho que lhe preservasse o espaço para uma possível resposta para a pergunta: Que é o homem? A abordagem da questão não poderia ser realizada no contexto do objetivismo da metafísica e, por outro lado, não poderia ser também respondida pelo caminho transcendental que só era possível mediante a construção da coisa em si, para onde foram remetidos os temas das metafísicas especiais, para tornar viável sua teoria do conhecimento.

Assim, Kant teve que desenvolver uma antropologia livre da redução ao mundo do entendimento ou ao mundo dos sentidos. É por isso que ele fala de “um ponto de vista pragmático”. É nesta antropologia que o filósofo queria encontrar um campo de análise que se situasse além da metafísica tradicional e das ciências empírico-matemáticas. A descrição deste campo que Kant denomina “mundo da vida”, não poderia reduzi-lo a uma totalidade sem realidade do “mundo do entendimento”, nem a uma realidade sem totalidade do “mundo dos sentidos”. Pensar filosoficamente este “mundo da vida” era o desafio da antropologia de Kant. Mas este desafio fora, de certo modo, tornado sem sentido, depois que o filósofo introduzira a distinção entre *mundus intelligibilis (noumenon)* e *mundus sensibilis (fenômeno)*, pois uma vez que o filósofo tinha dado à intuição, apenas uma função subalterna, na construção de seu modelo epistêmico, ele teve êxito na justificação do conhecimento das ciências da natureza, através do *a priori* das formas puras. Mas, esse modelo epistêmico havia criado uma dificuldade fundamental para a antropologia. Ela também fora remetida com seu objeto para o mundo numênico, liquidando a possibilidade de pôr a questão: Que é o homem?

Com o resgate do “mundo da vida” humano, Kant irá se confrontar com uma totalidade com realidade e uma realidade com totalidade. Esta é a teoria filosófica que está por trás da *Antropologia do ponto de vista pragmático*. A antropologia filosófica como “conhecimento do mundo” ao qual não se tem acesso pelo puro pensamento metafísico, nem pelo experimento científico natural, iria ser um campo ambíguo, no qual deveriam ser salvos os elementos para uma resposta à pergunta pelo *homem todo*, nem apenas como *noumenon*, nem apenas como *fenômeno*. Kant estava, assim, escolhendo, de modo implícito, num objeto explícito, aquilo que fora a intenção não explicitada da sua primeira *Crítica*: a *finitude*. Finitude de um mundo resumido no acontecer da experiência prática da vida.

É evidente que a filosofia de Kant não permitia esses conteúdos “filosóficos independentes”. Ao situar sua antropologia no campo da finitude e, ao afirmá-la como finitude, o filósofo iria resgatar, de um lado, tudo aquilo que ele denomina de “fontes e materiais auxiliares da antropologia” aos quais se tinha acesso pela “simples experiência”. Este campo revelava a abertura característica da antropologia para a riqueza da empiria no “mundo da vida”. O homem “todo”, como realidade com totalidade, era um conceito que se opunha a uma simples *antropologia fisiológica*. É por isso que Kant a denomina *antropologia pragmática*, o que, no fundo, quer dizer, *filosófica*, pois, ela tratava da totalidade com realidade e da realidade com totalidade.

Como já dissemos antes, Kant fechara o caminho para esse objeto da antropologia filosófica com o seu modelo epistêmico da distinção entre mundo numênico e mundo fenomênico. Mas esta era apenas a primeira pedra, no caminho da antropologia. Ela entrava também em concorrência com a filosofia prática de Kant e com a forma concreta desta filosofia prática que é sua filosofia da história. Kant reconhecera o primado desta filosofia prática com uma espécie de função absoluta. Se ele, ao mesmo tempo, não queria reduzir a sua antropologia a uma fisiologia para perguntar “o que a natureza faz do homem”, ele queria uma antropologia pragmática que necessariamente pergunta “o que o homem, como ser que age livremente, faz de si mesmo ou pode e deve fazer”¹ (Kant, 1968, p. 119). E esta última questão era o espaço exclusivo da ética. Assim, a segunda pedra no caminho de sua antropologia filosófica é constituída pela sua filosofia prática que não admite interesses “filosóficos independentes”. Assim sendo, a antropologia é declarada supérflua pela ética, assim como fora declarada impossível pela sua teoria do conhecimento.

Kant percebeu que ele mesmo cortara, pelas suas duas primeiras *Críticas*, o caminho para a questão que é o homem, isto é, para sua antropologia filosófica. Esta viera a constituir-se, agora, por sua vez, uma pedra no caminho de sua pretensão sistemática. A saída que o filósofo procura encontrar é uma *antropo-nômica* em lugar da *antropo-lógica* (antropologia). Mas esta antropo-nômica daria razão à ética, sua filosofia prática, contra a antropologia pragmática (filosófica). Assim, Kant reduziu, recuando dum caminho muito promissor, a antropologia a uma espécie de segunda inquilina da disciplina da filosofia prática. Acima dela estavam a ética e a filosofia da história.

Levamos a sério a alternativa que Kant coloca com a pergunta “Que é o homem?” para as três perguntas que ele tentou responder sistematicamente. Vimos os impasses que as pretensões sistemáticas de Kant criaram nos caminhos de sua antropologia filosófica. *No entanto, temos que nos perguntar, por que não pôr em dúvida o modelo epistêmico de Kant e a base de sua filosofia prática para salvar a sua antropologia filosófica?* Não precisamos recusar o novo modo de fazer filosofia crítica, nem sua forma de colocar os problemas. Portanto, podemos aderir à revolução copernicana. Mas isto não significa que tenhamos que aceitar o seu vetor de racionalidade que é a subjetividade. Foi isto que Kant tentou fazer ao introduzir em sua *Antropologia do ponto de vista pragmático*, através de variadas e ricas descrições, o “conhecimento do mundo” contraposto ao “mundo do conhecimento”. A ele chamou de “mundo da vida”, e que obviamente nada tem a ver com o mundo vivido de Husserl.

No fundo, Kant se proibiu levar adiante sua *Antropologia do ponto de vista pragmático* que se ocupa com o conhecimento do mundo, por causa de sua teoria do mundo do conhecimento e sua ética, que exigem uma filosofia da história.

¹ *Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll* (Kant, 1968, p. 119).

Assim, em Kant, a filosofia da história derrotou este um outro modo de Kant enfrentar a questão do ser humano através de uma antropologia filosófica. Mas, tal conflito não é apenas o conflito do filósofo. Ele é o conflito fundamental da metafísica ocidental que sempre que teve de escolher entre o homem e a história, preferiu a história, isto é, em vez de enfrentar, por uma antropologia filosófica “o que a natureza faz do homem” (não reduzindo isso a uma antropologia fisiológica), sempre perguntou pelo que “o homem livre faz e deve fazer de si mesmo”. E isto termina dando a primazia à ética e à filosofia da história, sobre a antropologia filosófica.

Com essas considerações introdutórias, temos livre o campo para uma verdadeira análise filosófica do problema da vida e da vida humana, que aqui está em questão. Isso não quer dizer apenas que estamos num caminho para uma resposta mais adequada para os problemas que se levantam na filosofia com o problema da vida. Procuramos, antes de mais nada, deslocar toda a questão da vida humana para o questionamento da antropologia filosófica. Este deslocamento torna-se sobretudo necessário numa época em que vivemos uma progressiva perda da dimensão teleológica da vida humana e, portanto, também um progressivo distanciamento das considerações éticas de como realizar esta vida. A pergunta pelo sentido da vida recebe a fria resposta de *Dawkins*: “O universo que nós observamos, possui exatamente as propriedades com que contamos, quando atrás delas não está plano algum, nenhuma intenção, nada de bem e mal, nada a não ser cega e implacável indiferença” (1996, p. 151). Para J. Monod somos “ciganos à margem do Universo” (1975, p. 151).

II

Prestamos atenção à tentativa kantiana desenvolvida na sua preleção sobre antropologia e que tem sua origem na parte empírico-psicológica inicial de Kant, desenvolvida em anexo à preleção metafísica a partir de Baumgarten. Kant já tinha iniciado o seu “caminho crítico” que consistia na crítica à metafísica e na redução do conhecimento das ciências empírico-matemáticas a um conhecimento de fenômenos. A ocupação de Kant com a antropologia se dá simultaneamente com a convicção da crítica da razão, de que a metafísica tradicional somente se ocupa com “coisas do pensamento” e as ciências apenas com “fenômenos”. Mas o mundo da vida que Kant descreve como mundo existencialmente importante que “deve ir à escola” e do qual faz parte o “grande mundo” e que se “tem” e “conhece” na medida em que se “faz parte do jogo” tendo, assim, que comportar-se mundanamente (*weltklug*), necessita de um estatuto filosófico que não o reduza a uma totalidade sem realidade do “mundo do entendimento”, nem à realidade sem totalidade do “mundo dos sentidos”. Essa aspiração à teoria filosófica torna-se necessária na busca de um novo órgão filosófico para o “mundo da vida”, já que a metafísica e as ciências não eram capazes de apresentar uma teoria desse mundo da vida (Kant, 1968, p. 120).

Sem nos determos mais na questão kantiana mais profundamente, importa observar como o filósofo se situa, com sua antropologia, entre a metafísica e as ciências empírico-matemáticas e, logo em seguida, entre seu modelo epistêmico e sua ética e filosofia da história. Como ele esgotara a munição filosófica, no desenvolvimento do “caminho crítico”, não lhe restava um modelo filosófico para sua antropologia pragmática do mundo da vida. Numa decisão simples para a época, o filósofo termina por rebaixar a sua pretensão de pensar filosoficamente o “mundo da vida”. E isto se deve também ao fato de ele recusar a simbiose entre a antropologia filosófica e a fisiologia, de um lado, e, de outro lado, de recusar uma simples antroponômica. Mas, como já vimos, suas escolhas epistêmica e ética, ao mesmo tempo que o levaram a estabelecer a antropologia, tornaram-na supérflua, pois sua filosofia prática vetava quaisquer interesses “filosóficos independentes”.

Quando hoje nos ocupamos com o problema da vida humana, estamos numa situação semelhante a de Kant. Mas, dele mesmo aprendemos uma forma de pensamento filosófico que nos permite abrir um espaço para pensar a questão da vida humana, sem reduzi-la a uma espécie de ontologia da vida ou a um conjunto de elementos que permitem atribuir um valor ético a ela. É possível tentar estabelecer uma via crítica que vai em busca de uma dimensão da vida humana que ultrapassa as concepções naturalistas que hoje são desenvolvidas pelas biociências. É tarefa da biologia molecular mostrar que o ser vivo, do ponto de vista bioquímico, depende de uma construção molecular altamente complexa que se compõe de alguns elementos simples e universalmente presentes que são os genes. Esta construção se torna viável através da manutenção de sua estrutura perpassada por um constante fluxo de energia e de massa. E isto tem como resultado a capacidade de uma exata auto-reprodução e automontagem. Estas três características correspondem, geralmente, a manifestação clássica da vida e estas características são ligadas ao comportamento de determinadas moléculas. Fundamento da auto-reprodução são os ácidos nucléicos macromoleculares DNA e RNA. Eles contêm, ao lado da capacidade de sua replicação idêntica na sequência dos elementos básicos, os nucleotídeos, indicações para a construção de proteínas. As proteínas são os vetores da construção estrutural e os catalisadores do metabolismo bioquímico. Existe ainda uma terceira classe fundamental de moléculas que são os lipídeos que, na forma de biomembranas possibilitam ao organismo elementar, uma delimitação para fora e uma compartimentação para dentro. Tais sistemas de membranas são o pressuposto para a manutenção do equilíbrio dos fluxos, através dos quais o organismo em movimento metabólico se garante a sua identidade estrutural.

Esses-dados bioquímicos levaram a ciência à decifração de genomas de seres vivos. Entre estes seres vivos também se situa o ser vivo que chamamos de vida humana. A decifração do mapa genético que levou ao estabelecimento do genoma humano foi chamado de “descoberta do alfabeto da vida humana”. Como cientistas podemos dizer que este é um estágio interessante na descrição do objeto bioquímico que possui uma tal complexidade que é capaz de ter características tais que podemos chamar vida humana. Para o filósofo, essa objetivação do código

genético leva em consideração apenas a estrutura e o fluxo que mantém o organismo vivo. Mas, o modo filosófico de pensar leva-nos a perguntar se vida humana se reduz a esta estrutura e a este movimento. Parece fora de dúvida que a vida humana é mais que esses elementos próprios do objeto da bioquímica.

Desde a Antiguidade a fenomenologia da vida e, sobretudo, da vida humana, sem grandes conhecimentos científicos, já era apresentada teleologicamente. A definição do *télos* varia dos gregos até o começo da modernidade. Mas a tradição é incapaz de pensar a vida humana, em seu valor e dignidade, sem este *télos*, pois somente a partir dele se poderia falar em escolhas, em sentido da vida e em responsabilidade ética. Uma vez perdido o conceito de vida dotado de uma teleologia ontológica, com o fim da metafísica clássica, a modernidade tentou construir um conceito filosófico de vida a partir das ciências humanas. Seu papel era opor-se às concepções das ciências da natureza da modernidade. Foi assim que as filosofias da vida terminaram encontrando a construção da vida com o auxílio das ciências do espírito que, então, significava um fenômeno espiritual que retomaria, em outro nível, o aspecto da orientação, do sentido. Esta reabilitação da vida é descrita por Dilthey como “o conjunto de ações recíprocas entre pessoas, situado sob as condições do mundo exterior”. A vida espiritual do homem constitui, assim, algo que lhe é próprio. Somente da análise da história e das produções culturais do homem pode-se extrair aquilo que se irá denominar a essência da vida humana.

Isso significou uma historicização da imagem do homem que então teve efeitos importantes sobre as ciências da história, da sociologia, da psicologia, da antropologia. Mas, uma tal reconstrução do conceito filosófico de vida humana, pelas filosofias da vida e pela escola histórica, não conseguiram superar a divisão entre o conceito de vida das ciências do espírito e o conceito de vida das ciências naturais. Ainda hoje muitos se debatem com esta dicotomia, quando discutem as questões da vida humana.

Entretanto, o conceito de vida humana com que nos temos que enfrentar, hoje, na filosofia é aquele que as ciências vão construindo na pesquisa bioquímica e que se expressa particularmente nos avanços da genética e no mapeamento do genoma humano. A vida humana decifrada no genoma é apenas a descrição da complexidade que se resume no DNA. Querer encontrar aí uma orientação de sentido significa, para a grande parte dos biólogos da evolução, uma espécie de paranóia a que é levado um ser que não quer reconhecer que o fluxo evolucionário da reprodução genética e da mutação deve ser pensado livre de exigências éticas.

É evidente que as afirmações dos biólogos e dos bioquímicos podem ir longe na descrição da origem filogenética da vida humana, mostrando como poderia ter sido a origem e o desenvolvimento das etapas que levaram a uma fixação do DNA e RNA humano. Descobriu-se mesmo que na evolução em direção da vida humana, as células humanas passaram a possuir apenas 15% daquilo que levou ao atual *homo sapiens sapiens*. O resto do espaço celular é ocupado por hóspedes estranhos, que vivem numa estreita simbiose com, digamos assim, o lado humano da célula ou do gene. De qualquer modo, sabemos que a evolução genética conduziu a este indivíduo complexo que chamamos ser humano porque é dotado de vida

humana. Do ponto de vista ontogenético, a formação e a organização do organismo humano vivo, não podemos conceber uma ontogênese que seja reduzida a um sistema que seja menos que um sistema vivo. Ele sempre surge já de uma organização existente. O DNA dos genes é o substrato material da constância e reprodutibilidade do processo de desenvolvimento. Mas o DNA é com isso apenas um meio a serviço da organização e não sua causa última. A ordem dos nucleotídeos no DNA, se torna apenas “informação” genética através da rede regulatória complexa do todo do organismo. Como diz Kummer: “Só genoma e estado de organização juntos podem ser denominados sistemas de informação do plano de desenvolvimento, o qual, portanto, não existe preformativamente, mas, ele mesmo, somente é inscrito durante o processo de desenvolvimento” (Kummer, 1996).

Poderíamos dizer com Ernst Tugendhat, que o estado de consciência do ser humano é resultado dessa complexa combinação evolutiva entre ontogênese e filogênese que levou, num indivíduo humano vivo, a produzir o fenômeno da deliberação. O filósofo descreve a deliberação como a dimensão de profundidade que surge no ser humano, através da qual ele é capaz de produzir enunciados assertórico-predicativos e enunciados prescritivos práticos. Já, há mais de 15 anos, o filósofo definira esta situação da seguinte maneira: “Enquanto o organismo pré-simbólico reage de maneira imediata a um determinado modo de algo se dar no seu mundo ambiente, o organismo que pensa simbolicamente constata um estado de coisas em enunciados assertóricos e considera, então, em enunciados práticos como deve agir” (Tugendhat, 1979): O que o autor descreve é a condição de ser humano vivo capaz de atos livres, nos quais se expressa o seu modo racional de pensar e de agir.

Somos tentados a ver essa descrição, sem dúvida inteligente e superior à maioria das afirmações nessa área, uma feliz síntese a que a vida humana chegou com o surgimento do *homo sapiens sapiens*. No entanto, a vida que, pela filogênese e pela ontogênese, chegou a este ponto mais alto da expressão de um ser vivo, não pode reduzir esta dimensão alcançada da liberdade, ao simples processo genético em seu substrato e seu movimento genético. Pois, ao realizar esse conjunto de afirmações sobre a origem genética da deliberação, o filósofo já está operando com o resultado dessa evolução que se expressa na deliberação. Afirma que aquilo que não se dá sem o genético, o conhecimento e a liberdade, são causados geneticamente. Este modo de argumentar está implicando em uma espécie de círculo vicioso quando afirma que o ser vivo que pensa é determinado geneticamente. Não percebe que aquilo mesmo que ele pensa “geneticamente” já antecipa e transcende a ordem genética. O elemento genético que é afirmado como causa da deliberação já imerge num pré-compreender, numa autocompreensão, que o antecipa como um *a priori*. Não poderíamos falar do genético, sem fazê-lo preceder por algo que é da ordem da deliberação, a pré-compreensão. Uma tal dificuldade nos leva a ter que perceber que a vida humana não se reduz à materialidade da coisa bioquímica, exigindo-se que a vida humana se constitui pelo próprio fato de o ser humano se compreender previamente, no processo explicativo que o filósofo reduz ao genético. Assim, o fato da vida humana, que delibera rompe a barreira da coisa

bioquímica, acrescentando, assim, a si mesmo a autocompreensão que é mais do que as componentes genéticas. A vida humana é mais que a soma dos elementos genéticos que lhe servem de vetor.

Com essas afirmações, estamos realizando, quase imperceptivelmente, a passagem da vida humana para a antropologia. Entretanto, não se pode tratar aqui de uma antropologia física (fisiológica), pois com isso estaríamos praticando um reducionismo que nos levaria a perenizar as investigações e os resultados da bioquímica e da genética. A passagem que aqui está-se realizando, representa o trânsito da vida humana para uma dimensão normativa, onde passa a ter a regência a antropologia filosófica. Iremos ver adiante em que se constitui esta dimensão normativa que nos permite pensar a vida humana enquanto humana e, portanto, filosoficamente. Então veremos que a antropologia filosófica deve assumir a tarefa de pensar esta vida humana, não mediante um modelo epistêmico redutor que até hoje nunca conseguiu sair do dualismo. Também a simples passagem do genético para a vida humana que delibera constitui um trânsito por demais abrupto. Nesta passagem deve ser considerado o modo como o ser humano se compreende e autocompreende num mundo. Nisto consiste a constante antecipação prévia de sentido em que a vida humana se compreende. Este acontecer da autocompreensão próprio da vida humana como vida que vai constituindo como mundo e nele se autocompreende, possui uma dimensão normativa. Entendemos por dimensão normativa aquilo que constitui condição de possibilidade de a vida poder ser pensada como vida humana. Com isso, estamos elaborando, não um modelo epistêmico ou uma teoria do conhecimento, mas estabelecendo um espaço prévio para a descrição fenomenológica da vida humana. Mas, a fenomenologia que aí se desenvolve possui uma dimensão organizadora, estruturante, porque enfoca as manifestações profundas da vida humana, a partir das quais toda a explicação genética como base da deliberação, portanto, do pensamento e da ação, encontra a sua emergência. Aí nos movemos num espaço que não mais objetiva a vida humana para identificá-la com a coisa genética. O acontecer irá se mostrar como o espaço em que se dá qualquer objetivação. Qualquer “objeto bioquímico” que denominamos vida humana já é um acontecer em que o ser humano se compreende.

Vimos de muito longe para encontrarmos um modo mais adequado para começar a pensar a vida humana, onde se combinam as dimensões bioquímicas com as dimensões antropológicas. Somente assim fomos capazes de encontrar um modelo de aproximação entre vida humana e antropologia filosófica. Mas isso se constitui apenas no ponto de partida para determinar a vida humana como um modo de acontecer que pode ser descrito fenomenologicamente pela antropologia filosófica.

III

Vimos acima o problema que Kant enfrentou na sua *Antropologia do ponto de vista pragmático*, em face de seu modelo epistêmico e de sua filosofia prática. O impasse a que ele foi levado era de ter que escolher entre uma antropologia fisiológica ou uma antroponômica. A antropologia fisiológica trazia como exigência o

recurso, na análise do mundo da vida, ao universo das ciências empírico-matemáticas. A antroponômica não seria nada mais do que a submissão da antropologia às leis da ética ou aos imperativos da concretização de sua filosofia moral, na filosofia da história. Ainda numa tentativa de sair da alternativa paralisadora, Kant se confrontou com uma antropologia do ponto de vista pragmático que teria, como objeto, conteúdos “filosóficos independentes” relativos ao “conhecimento do mundo”, sintetizados na expressão “mundo da vida” onde Kant pensaria o homem “todo” como uma realidade com totalidade e uma totalidade com realidade, fugindo dos impasses de seu modelo epistêmico e de sua filosofia prática.

Se hoje estamos postos diante dos grandes progressos da bioquímica, não estamos melhores do que Kant, em sua época, enfrentando uma antropologia fisiológica. As biociências oferecem-nos materiais notáveis, quando comparados com o estágio do conhecimento das ciências empíricas do século 18. Entretanto, se fôssemos obrigados a compreender a vida humana apenas a partir do ponto de vista genético que a bioquímica nos apresenta, ficaríamos fechados nos determinismos das ciências naturais e a vida humana se reduziria ao substrato bioquímico e aos processos filogenéticos e ontogenéticos por eles sustentados. Esta antropologia genética não é nada mais do que a antropologia fisiológica a que se queria reduzir o pensamento de Kant sobre a vida humana.

Se formos prestar atenção aos imperativos morais que a recuperação de uma ontologia teleológica quer impor, desde fora, à vida humana, teríamos uma articulação entre teleologia e ética que se proporia o estabelecimento de um comportamento humano dotado de validade ética expressada no conceito de pessoa e dignidade humana. Estaríamos, assim, diante de uma antroponômica na qual seriam impostas normas práticas à vida humana, para atingir o *télos* de uma “vida feliz”, no sentido de uma vida boa. Teríamos perdido, com isso, uma verdadeira concepção de vida humana por causa de uma filosofia prática e, no fundo, de uma filosofia da história.

É evidente que, em nosso caso, em pleno século 21, os conhecimentos sobre a vida humana se apresentam invertidos em seu avanço se os compararmos com a época de Kant. Certamente progredimos com as biociências, a bioquímica e a genética, enormemente, enquanto cada vez temos menos certeza com relação aos fundamentos de uma ética, praticamente desacreditando de sua forma concreta, a filosofia da história. Se, no século 18, a fisiologia se sentia ameaçada pela teleologia e pela filosofia prática, hoje o sentido da vida e a filosofia moral se sentem ameaçados pela bioquímica e pela genética no que tange ao problema da vida humana.

Não temos mai hoje, as defesas de uma teleologia de caráter ontológico garantida por alguma metafísica, mas temos, cada vez mais, à disposição, explicações contundentes e aparentemente inelutáveis do ponto de vista das ciências biológicas, no que tange à vida humana. Naturalmente, a tendência será submeter-nos aos imperativos do progresso científico e nos deixar conduzir pelo universo maravilhoso que nos oferece, como completude, o genoma humano decifrado.

É por isso que nos deparamos com contradições, mesmo nas propostas de como pensar a moral do professor Ernst Tugendhat. De um lado, ele nos afirma que não somos de arame rígido, o que quer dizer que não estamos determinados em nossa liberdade ou deliberação pelo comportamento ou pela biologia. Mas, de outro lado, ouvimos dele a afirmação de que a vida humana é um acaso geneticamente bem-sucedido que levou um ser vivo à forma capaz de deliberação, isto é, capaz de manifestar-se sobre o que é, com enunciados assertóricos predicativos e capaz de decidir o que fazer, em enunciados práticos. Ao mesmo tempo que afirma que a liberdade se situa além do comportamento e da biologia, ele nos apresenta como uma descrição de profundidade do ser humano, aquilo a que nos levou a evolução biológica. O filósofo termina afirmando que deliberamos por determinação genética, mas sem a deliberação que aparece em sua afirmação justamente o aparecer do genético não se torna possível. Se filósofos como Ernst Tugendhat não conseguem fugir da contradição com relação aos aspectos fundamentais da antropologia e se, na sua escolha última, optam por um naturalismo biológico que, num exame mais detido, revela uma falácia naturalística ou uma circularidade na argumentação, podemos imaginar quanta insensatez se diz sobre o ser humano, no estágio atual das biociências e da filosofia.

As análises até agora desenvolvidas, nos mostram os grandes impasses em que se encontram as respostas sobre o que é a vida humana. Já vimos que foram feitas todas as tentativas para encontrar um caminho minimamente aceitável para pensar a vida humana, numa certa harmonia com alguma antropologia filosófica. Ainda continuamos pensando que as diversas antropologias filosóficas que hoje se propõe analisar filosoficamente a questão “Que é o homem?”, apresentam enormes dificuldades. Certamente encontramos em várias antropologias sinais de que estava, nas tentativas de Kant de pensar o “mundo da vida” como o “conhecimento do mundo”, um sentimento que poderia ter sido levado adiante, caso não fossem os entraves do seu modelo epistêmico dualista e metafísico, e os outros entraves de sua moral *a priori*.

Estamos, hoje, em condições de pensar elementos centrais da antropologia filosófica mais adequada ao problema da vida humana, visto que na crise de fundamento, no fim da metafísica e na superação da subjetividade como fundamento *a priori* do conhecimento, estamos autorizados a procurar dimensões normativas *a priori*, numa antropologia de caráter compreensivo e hermenêutico. Podemos afirmar isso como ponto de partida já que, assim, estamos autorizados a recorrer a elementos estruturantes e organizadores contidos em vetores de racionalidade que podemos chamar de dimensões transcendentais não-clássicas. Neles nos são dadas condições para descobrir elementos filosóficos normativos para servirem de condições de possibilidade de qualquer discurso sobre a vida humana.

É verdade que não podemos mais estabelecer os *a priori* solipsistas e absolutos, o que equivaleria a um recuo para o refúgio da metafísica. Os *a priori* sociais e compartilhados que hoje nos dão um certo tipo de totalidade para pensar a realidade da vida humana, e que são capazes de manter uma totalidade aberta às realidades empíricas que são trazidas pelas biociências, não nos apresentam modelos epistêmicos nem imperativos práticos, mas nos mostram condições *a priori*, em que a antropologia filosófica pode pensar a vida humana.

Talvez em todos esses *a priori* sociais compartilhados ressoe a tese heideggeriana do homem como ser-no-mundo. Se fosse o caso, teríamos que levar a sério certas descrições de *Ser e tempo* em que a analítica existencial nos traz, na expressão de Kaufmann, uma “antropologia dogmática”, o que nada mais quer dizer que uma antropologia normativa de caráter filosófico. Mas, partindo dos núcleos de antropologia filosófica que encontramos na obra de Heidegger seria preciso expandir um conjunto de análises que aprofundassem a sua idéia expressa nas três afirmações: “A pedra não tem mundo. O animal é pobre em mundo. O ser humano é formador de mundo” (Heidegger, 1983).

A incompletude de mundo não é nada mais do que “fontes e materiais auxiliares” da antropologia que nos podem levar à ampliação daquilo que podemos chamar o mundo hermenêutico, o mundo como forma prática compartilhada de nos compreendermos. Esta incompletude que se expressa na característica de formador de mundo é nada mais do que a tarefa de autocompreender-se, na auto-explicitação da existência humana. Estamos aqui diante da finitude, a ser infinitamente explicitada, diante da qual, porém, recuou Kant. Uma coisa, no entanto, é irrecusável. As condições prévias que nos são dadas pela pré-compreensão de ser que acompanham qualquer compreensão do ser humano enquanto é, pode servir de ponto de partida que pode ser, por sua vez, invertido, dizendo que, em toda a compreensão de ser, já temos uma pré-compreensão do que é o ser humano. Este *a priori* da pré-compreensão pode tomar muitas formas, mas com todas elas sempre nos movemos num círculo da compreensão que, ao mesmo tempo que nos liberta normativamente para a totalidade, normatiza a nossa aparente realidade de ser livres. O círculo da pré-compreensão que pode ser explicitado no círculo hermenêutico é aquilo que nos proíbe de estabelecermos os conhecimentos das biociências no que tange à genética como *a priori* a ser progressivamente explicitado pelas biociências. É por isso que, quando eu opero como um feliz resultado da evolução filogenética e ontogenética, sou sustentado pelas estruturas bioquímicas, mas, ao mesmo tempo, me antecipo a elas numa pré-compreensão de fato.

A antropologia filosófica possível como instância normativa para pensar a realidade da vida humana, nunca mais poderá ser estabelecida como totalidade objetiva. Sempre estaremos embarcados, em qualquer antropologia filosófica, no fato da autocompreensão em que nós mesmos somos o espaço em que tudo se dá, mas onde nós nunca nos encontraremos a nós mesmos como um dado. É por isso que De Waelhens: “O privilégio da compreensão do ser se revela, com efeito, de um tal alcance que ele transforma inteiramente, e até os elementos subjacentes, o ente que dela é dotado. De modo que a investigação definitiva dos elementos simplesmente comuns que este ente divide com os outros entes, dos quais ele se distingue pelo seu privilégio essencial, torna-se uma operação que não conduz a não ser a erros ou banalidades” (De Waelhens, 1961, p. 674).

Apesar de nossa tendência de encerrarmos a vida humana no todo de uma positividade, esta já sempre está superada pelo processo da autocompreensão implícita na pré-compreensão em que sempre nos movemos. Podíamos dar razão a

Jacques Monod de que somos “ciganos à margem do Universo” enquanto seres vivos humanos, portanto, do ponto de vista filogenético, contanto que se aceitasse que também somos “ciganos à margem da totalidade” do ponto de vista ontogenético, pois este (onto-)genético não é resultado da bioquímica.

Na época de Kant, os destinos da antropologia estavam resumidos em duas questões sobre o ser humano. A primeira, perguntava “o que a natureza faz do homem”. A segunda, perguntava “o que o homem livre faz e deve fazer de si mesmo”. Estas duas perguntas levavam a duas visões de antropologia. A primeira a uma antropologia fisiológica, a segunda a uma antropologia denominada antroponômica. Hoje em dia, estamos situados diante das mesmas questões. A bioquímica nos responde sobre “o que a natureza fez do homem” e a ética e a filosofia da história nos querem fazer ver “o que o homem livre faz e deve fazer de si mesmo”. Na época de Kant, se privilegiava a ética e a filosofia da história, impedindo uma verdadeira antropologia filosófica. Hoje, estamos situados diante da primeira questão e parece que as biociências nos respondem com o mapeamento do genoma o que a natureza humana faz do homem. Entretanto, a antropologia filosófica de que hoje se espera uma função *a priori*, estruturante, ordenadora e englobante supera a antropologia fisiológica e a antroponômica. “Ciganos à margem do Universo”, como acaso filogeneticamente bem-sucedido somos também “ciganos à margem da totalidade” a que nos quisera reduzir à bioquímica pelo genoma humano. Pois, essa totalidade da ciência já está sempre envolvida na totalidade de uma pré-compreensão que faz parte de um *mundo* humano que, enquanto ser no mundo, já sempre compreende sua formação bioquímica com a estrutura prévia de sentido: É assim que a vida humana, como existência, ultrapassa a natureza humana como um dado.

Bibliografia

- DAWKINS, R. (1996). Und es entsprang ein Fluss in Eden. Das Uhrwerk der Evolution. München.
- DE WAELHENS, A. (1961). Nature humaine et compréhension de l'être. In: Revue Philosophique de Louvain. Edition de l'Institut Supérieur de Philosophie, Tome 59, n. 64, nov.
- HEIDEGGER, M. (1983). Die grundbegriffe der Metaphysik - Welt, Endlichkeit, Einsamkeit. Frankfurt a.M.: Vittorio Klosterman.
- KANT, I. (1968). Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Berlin: Walter de Gruyter & Co., Akademie-Textausgabe.
- KUMMER, C. (1996). Philosophie der organischen Entwicklung. Stuttgart – Berlin – Köln.
- MARQUARD, O. (1973). Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Frankfurt a. M. Suhrkamp.
- MONOD, J. (1975). Zufall und Notwendigkeit. Philosophische Fragen der modernen Biologie. München.
- TUGENDHAT, E. (1979). Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprach-analytische Interpretationen. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.