

## HUMANOS, ANIMAIS E EMBRIÕES: QUEM É MEIO E QUEM É FIM NA PESQUISA CIENTÍFICA?

### HUMANS, ANIMALS AND EMBRYOS: WHICH ARE MEANS AND WHICH ARE ENDS IN SCIENTIFIC RESEARCH?

Marco Antônio Azevedo<sup>1</sup>

#### Resumo

Quem deve ser tomado sempre e incondicionalmente como fim na pesquisa científica? Seres humanos. Poderíamos concluir disso que embriões de laboratórios também são fins em pesquisas, já que são humanos? E quanto aos animais? Podemos tratá-los como meios, e não igualmente como fins? Neste ensaio, procurarei argumentar em favor da tese de que humanos e animais, em um sentido a ser clareado, podem ser tomados como fins em pesquisa, mas que embriões, não. Embriões são seres humanos em potência, o que os torna importantes para nós que somos seres humanos reais. Animais, porém, não são animais apenas em potência, já que o são em ato. Ora, se animais puderem portar interesses, então é razoável tomá-los como portadores potenciais de direitos. Assim, embora não sejam portadores de direitos iguais aos humanos, no que diz respeito ao menos à pesquisa científica, animais têm interesses que podemos admitir como dignos de consideração. Embriões, contudo, importam-nos apenas pelas consequências prejudiciais que sua manipulação poderia ocasionar aos nossos direitos ou interesses atuais. Embriões, como tais, não possuem interesses demandáveis; logo, embriões são seres, ao menos ainda, incapazes de portar direitos.

**Palavras-chave:** Direitos humanos; direitos dos animais; direitos dos embriões de laboratório; pesquisa com embriões; pesquisa com animais.

#### Abstract

*Who must be taken ever and unconditionally as an end in scientific research? Human beings, of course. Could we conclude that laboratory embryos are also ends in researches, being them human embryos? And what about animals, could they be taken as means and not also as ends? In this paper, I will argue for the thesis that humans should be taken as ends and that animals can be taken also, in a sense, as ends in scientific research, but embryos don't. Embryos are human beings only in potential, something important to us, actual human beings. But animals are not animals only in potential: they are animals, actually. If animals can bear rights, it would be possible to take them as possible bearers of rights. Even animals could not bear the same rights as us, animals certainly have interests that we can take as deserving consideration; nevertheless, we care about embryos only for the harmful consequences of their manipulation to our present interests or to our actual rights. Embryos, as such, don't have claimable interests; so, embryos aren't the kind of beings that could bear any kind of rights.*

**Keywords:** Human rights; animal rights; laboratory embryo's rights; embryo research; animal research.

---

<sup>1</sup> Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, UNISINOS.

Sujeitos de pesquisa são seres portadores de direitos (tendo-se em vista “pesquisas em saúde”, em nosso país, sujeitos de pesquisa são indivíduos portadores dos direitos explicitados na Resolução 196/96). De um ponto de vista, digamos, “metafísico”, um indivíduo pode ser um portador real (ou atual), um portador possível de direitos, ou um portador necessário. Um indivíduo é um portador real se ele de fato tem certos direitos em nosso mundo, o mundo real. Um portador real pode não ter atualmente ou realmente certos direitos que ele apenas teria em um outro mundo possível (isto é, em circunstâncias diversas das circunstâncias passadas ou atuais de nosso mundo real). Poderíamos, por exemplo, imaginar indivíduos que, no país em que vivem, de fato não gozam de certos direitos que, todavia, gozariam caso vivessem em um país ou “mundo” diferente (dizer que “poderiam” viver em outro país é um exemplo do que podemos entender por um outro “mundo possível”). Nesse caso, teríamos um direito que é apenas um direito possível, e caso não fosse injusto que esse indivíduo pudesse ter ou não um direito a depender de certas circunstâncias contingentes, dizemos que se trata de um indivíduo possível portador desse direito, um direito contingente. Contudo, se alguém tem atualmente um direito que ele não poderia deixar de ter em qualquer outro mundo moral possível (ou, se quisermos, um mundo alternativo que poderíamos imaginar regido pelas mesmas noções e conceitos de justiça), então estamos diante de um “direito necessário” (os filósofos costumam chamá-lo de “direito natural”).

Seguindo essas definições, seres humanos são tanto possíveis portadores de direitos e, pode-se argumentar, seres necessariamente portadores de *certos* direitos (caso admitamos a plausibilidade dos chamados “direitos naturais”). Poderíamos imaginar um mundo no qual existam seres humanos, um mundo, porém, onde esses mesmos seres não teriam quaisquer direitos? É possível. Como seria esse mundo? E como seriam os seres humanos que nele habitariam? É possível imaginá-lo; porém, certamente o conceberíamos como um mundo habitado por seres humanos muito primitivos. Poderíamos, por outro lado, imaginar um mundo no qual houvesse, entretanto, seres não-humanos portadores de direitos, um mundo no qual também houvesse seres humanos, mas que não possuíssem quaisquer direitos? Parece inicialmente difícil imaginá-lo, mas não é impossível (pense na conhecida novela de Pierre Boulle, de 1963, adaptada para o cinema, em 1968, com o filme “Planeta dos macacos”).<sup>2</sup> Imagine-se agora outra hipótese: um mundo no qual seres não-humanos irracionais possuam direitos, mas onde também existam seres humanos racionais, estes, todavia, sem direitos. Ora, penso que todos concordariam que isso é inconcebível. Assim, parece conclusivo que, em havendo direitos e seres racionais, estes (ou ao menos alguns destes) necessariamente possuem direitos. Daí a tese comum a todos os filósofos de que direitos e racionalidade sejam noções conceitualmente dependentes (e, para muitos, não somente conceitualmente dependentes, mas genealogicamente vinculadas). E penso que é razoável em vista disso concluir igualmente que a existência de direitos num mundo qualquer dependa da existência de seres ra-

---

<sup>2</sup> Seria injusto um mundo habitado por humanos (ou humanóides) irracionais sem direitos e por símios racionais com direitos? A menos que exista alguma conexão essencial entre direitos e “humanidade”, dizer desse mundo que seria injusto nos comprometeria também com a afirmação de que é injusto sob qualquer hipótese que certos animais irracionais (seres humanos, no caso) não possuam direitos. Contraste a hipótese desse mundo com outro mundo alternativo, habitados por símios racionais com direitos e humanos racionais sem direitos. Ambos seriam injustos, ou apenas o segundo?

cionais capazes de: demandá-los de alguém (e, talvez, também de gerá-los). Esse é um pressuposto admitido pela totalidade dos filósofos políticos da era moderna, de Hobbes a Kant (passando certamente por Locke e mesmo pelo “cético” Hume). O mesmo poderíamos dizer, ao menos da maior parte, dos filósofos contemporâneos.

Tomemos Hobbes como modelo. Chamemos de “mundo hobbesiano” ao mundo imaginário em que haveria seres humanos, porém, eles, bem como todos os demais seres ou animais, (ao menos ainda) não teriam quaisquer direitos.<sup>3</sup> Hobbes imaginou que para que exista um mundo em que haja seres com direitos é preciso que haja uma legislação, isto é, leis positivas antecedentes concedendo esses direitos.<sup>4</sup> Ora, certamente alguém teria de promulgá-las. Como estamos falando de leis humanas, para que passem a existir direitos nesse “mundo hobbesiano”, segue-se da própria visão hobbesiana que é preciso haver seres humanos com o poder ou a capacidade de criar leis capazes por sua vez de dar origem a direitos.<sup>5</sup> Hobbes, a propósito, considerava que toda lei se deriva de um pacto civil, o que implica supor que os integrantes do pacto são seres com o poder ou a capacidade de criar leis e de gerar, por meio delas, submissão civil. Se aceitarmos a tese de Hobbes de que direitos somente podem ser gerados por meio de legislações, pactos ou convenções (a maioria dos hobbesianos entende legislações como pactos que dão expressão a comandos ou ordens)<sup>6</sup>, então, em nosso mundo real, apenas seres humanos (por serem os únicos seres racionais existentes) são capazes de dar origem, de gerar quaisquer direitos. Mas disso não se segue naturalmente que, neste mundo, somente seres humanos possam portar ou possuir direitos. Pois nada impede que esses seres racionais empreguem seu poder discricionariamente para conferir direitos a outros seres, não humanos, ou mesmo a seres não racionais.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> A tese de que, para que existam direitos, é preciso uma convenção humana ou lei positiva antecedente tem sido atribuída especialmente a Hobbes, mas também pode ser associada a filósofos da tradição do Direito Natural que o antecederam (Hugo Grotius, por exemplo). A propósito, veja-se Hayek (1983, p. 21).

<sup>4</sup> ‘And in this law of nature consisteth the fountain and original of justice. For where no covenant hath preceded, there hath no right been transferred, and every man has right to everything and consequently, no action can be unjust. But when a covenant is made, then to break it is unjust and the definition of injustice is no other than the not performance of covenant. And whatsoever is not unjust is just’ (Leviathan, Cap. XV, parágrafo II) (ver HOBBS, 1983, p. 86).

<sup>5</sup> Para uma visão amplamente estudada e aceita sobre o que são leis, sugiro Herbert Hart. Para Hart, há dois tipos de leis: primárias e secundárias. Leis ou regras primárias impõem deveres; logo, criam direitos ou efetivam direitos (pois, para cada dever há um direito correlato). Leis ou regras secundárias conferem “poderes”, isto é, estabelecem sob que condições alguém está apto ou autorizado a criar direitos e impor deveres aos demais (HART, 1994, p. 80-81).

<sup>6</sup> A ideia de que toda legislação expressa um comando é bastante controversa (HART, 1994). Talvez a confusão seja entre “comando” (um ato linguístico performativo) e “poder”, entendido como a capacidade ou a habilidade de gerar ou alterar os direitos de alguém, algo presente ou pressuposto a todo ato legislativo (sobre este conceito de “poder”, veja-se: HOHFELD, 2000; PATTERSON, 2003, p. 295-322; THOMSON, 1990).

<sup>7</sup> Contudo, esses seres racionais não teriam como conferir poderes a seres não racionais, salvo se estabelecessem igualmente permissões a que seres racionais pudessem exercer esse poder em nome desses seres irracionais, atuando, assim, como seus representantes legais.

Dentre os filósofos contemporâneos, há muitos hobbesianos.<sup>8</sup> Num mundo hobbesiano, somente humanos racionais têm o poder de criar direitos.<sup>9</sup> E se for verdadeiro que todos os mundos morais possíveis ou são mundos hobbesianos ou são mundos que teriam de ser gerados a partir de mundos hobbesianos, disso se segue que todos os direitos atuais foram, em algum momento, ou gerados por contratos, pactos, ou outras formas de acordos, explícitos ou implícitos, entre seres humanos racionais, ou foram gerados por atos cujos poderes derivam-se desses. Porém, seria preciso acrescentar premissas para concluir que somente humanos podem vir a ter direitos assim gerados. Por que animais não poderiam vir a possuir direitos? Não seria possível um mundo no qual os próprios seres humanos racionais, únicos capazes em nosso mundo real de dar origem a direitos, conferissem também a (alguns, ou mesmo a todos os) animais *certos* direitos? Certamente, e de fato penso que esse é justamente o caso de nosso mundo real.

Entre outras funções, as leis servem para proteger algo ou os interesses de alguém.<sup>10</sup> Se for algo, buscamos protegê-lo em virtude dos interesses ou do bem de alguém. Em outras palavras, coisas são protegidas juridicamente para o bem de pessoas. Em nosso país, as Resoluções do Conselho Nacional de Saúde, um órgão do Ministério da Saúde, são tomadas como tendo o estatuto de lei. Até bem pouco tempo, a Resolução do Conselho Nacional de Saúde (CNS) nº 196 de 1996, por exemplo, representava o marco legal do país com respeito à pesquisa com seres humanos. Em seu texto declarava-se que seu

<sup>8</sup> Filósofos declaradamente “hobbesianos” não são muitos. Dentre os filósofos mais conhecidos e declaradamente simpáticos às visões de Hobbes destaco John Mackie (1977, p. 232-233). Uma persuasiva visão hobbesiana pode ser encontrada em David Gauthier (1987), e, segundo Gauthier, também pode ser encontrada em Nietzsche (2003). Veja-se, a propósito, a 2ª seção da 2ª Dissertação da Genealogia da moral.

<sup>9</sup> Deixarei aqui de lado a distinção comum entre “direitos positivos” e “direitos naturais”, por várias razões. Uma delas é que, para muitos dos que se valem dessa distinção, a expressão “direitos naturais” é isenta de sentido. De fato, para muitos defensores de que a lei equivale a um sistema de “direitos positivos” não existem nem poderiam existir direitos “naturais”. Contudo, dizer que não há direitos naturais equivale a dizer, seguindo as definições dadas acima, que não há ou que não temos necessariamente os direitos que supostamente teríamos em quaisquer circunstâncias políticas imagináveis. Isso é plausível, mas merece demonstração. Pois a hipótese contrária, a saber, de que há direitos que não poderíamos deixar de ter em quaisquer circunstâncias políticas imagináveis (sem que houvesse injustiça) também é *prima facie* plausível (Locke, por exemplo, era dessa opinião). Devo confessar que, embora eu esteja, para fins de argumentação, assumindo, ao menos neste ensaio, a visão de Hobbes, suspeito que a visão Locke de que há direitos que não poderíamos deixar de pressupor como legítimos mesmo num estado de natureza é plausível. Se Locke estiver certo, o conceito de “direito” seria um conceito primitivo e não um conceito derivado do conceito de Direito Positivo (a Lei), tal como defendeu, por exemplo, Jeremy Bentham (para quem, ao contrário de Hobbes e Locke, não há lei “natural”, apenas lei positiva). Essa distinção, porém, entre “direito positivo” e “direito natural” pode nos conduzir a mal-entendidos e nos desviar para um problema metafísico que não afeta o argumento principal deste ensaio. Por essa razão, deixarei ela de lado e falarei aqui apenas em “direitos”.

<sup>10</sup> Filósofos do Direito ainda divergem sobre as funções das leis (positivas) e dos direitos por ela gerados. Teorias dos Direitos como Interesses (em inglês, *Interest Theories of Rights*) argumentam que a função principal dos direitos gerados por leis é proteger ou promover os interesses de alguém. Um expoente contemporâneo dessa visão é o filósofo britânico Joseph Raz (1988). Teorias dos Direitos como Vontades (*Will Theories of Rights*) discordam afirmando que a função dos direitos conferidos por leis é conferir ao portador do direito (*the right-holder*) um controle ou poder sobre os deveres de outrem (veja WENAR, 2015). Herbert Hart foi um dos grandes expoentes dessa visão e outro defensor conhecido é Carl Wellman (1985). Embora essas teorias sejam apresentadas como visões opostas, não há contradição entre elas. É plausível, assim, que direitos tanto sirvam para proteger interesses como para conferir poderes sobre a vontade de outras pessoas.

objetivo era assegurar “os direitos e deveres que dizem respeito à comunidade científica, aos sujeitos da pesquisa e ao Estado”. Em outras palavras, ela se propunha a declarar os direitos desses sujeitos de pesquisa relativamente aos pesquisadores. E, no tocante a essa lei, sujeitos de pesquisa eram os seres humanos que eventualmente participam de pesquisas como pesquisados. Em 12 de dezembro de 2012, o Ministro da Saúde homologou uma nova resolução, a Resolução CNS 466, que veio a substituir a Resolução de 1996 (bem com resoluções específicas como a 303/2000 e a 404/2008). Em suas Disposições Preliminares, a Resolução afirma que seu objetivo é “assegurar os direitos e deveres que dizem respeito aos participantes da pesquisa, à comunidade científica e ao Estado”. Mais recentemente, com o objetivo de disciplinar igualmente as pesquisas nas áreas das ciências humanas, o Ministro da Saúde homologou a resolução 510 de 07 de abril de 2016, mantendo, todavia, os mesmos princípios fundamentais da Resolução 466.

Considere-se outro estatuto legal: o Código Estadual de Proteção aos Animais, no caso, a Lei Estadual nº 11.915 de 2003. Ele estabelece “normas para a proteção dos animais no Estado do Rio Grande do Sul”. Diz que essa ação visa a compatibilizar o desenvolvimento socioeconômico com a preservação ambiental. Em seu título II, trata dos animais de laboratório. Proíbe, entre outras coisas, a vivissecção sem o uso de anestésicos, bem como proíbe vivissecções em estabelecimentos de ensino médio e fundamental. Faria sentido dizer que ao ter sido proibida a vivissecção sem uso de anestésico que essa proibição foi feita apenas para o bem dos seres humanos?

Talvez. Porém, não seria um absurdo considerar que tais leis foram elaboradas tanto para o bem dos pesquisadores, e mesmo para o bem dos seres humanos em geral, mas, ao menos no caso da Resolução 466/2012, para o bem dos seres humanos pesquisados, e, no caso do Código Estadual de Proteção aos Animais, também para o bem dos próprios animais. Alguém poderia julgar que o objetivo da legislação é proteger interesses humanos, já que a Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul acabou adiante aprovando a inserção de um parágrafo único ao artigo segundo, cujo conteúdo foi excluir da proteção animal os cultos e liturgias de religiões de matriz africana (incluído pela Lei Estadual 12131 de 2004).

Contudo, poderíamos considerar que a exclusão polêmica dos rituais religiosos representa uma exceção à regra. Poderíamos inclusive questionar a exceção, considerando-a incoerente e ilegítima, e, ao assim julgar, estaríamos defendendo que a função do Código Estadual de Proteção aos Animais é primariamente a de proteger os interesses dos animais. Nesse caso, o Código representaria uma evidência de que, no nosso mundo real, animais já são efetivamente tomados não apenas como meios, mas também como fins. Isso se aplicaria especialmente ao caso do uso de animais em pesquisas científicas. Ao defender isso estaríamos reconhecendo que, em nosso mundo real, na pesquisa científica ao menos, tanto sujeitos humanos como animais de laboratório são protegidos e tratados como “fins” e não apenas e meramente como “meios”. Isso é coerente com a interpretação de que ambas as leis conferiram direitos a certos sujeitos. A Resolução 466/2012 conferiu direitos específicos aos seres humanos, ao passo que o Código Estadual de Proteção aos Animais conferiu certos direitos específicos aos animais. Assim, tanto humanos como animais, em nosso mundo real, foram efetivamente tomados com fins, o que nos permite afirmar que, desse modo, ambos efetivamente se tornaram sujeitos lógicos (isto é, próprios) de direitos.

Considere-se agora o caso dos embriões de laboratório. Não obstante outras críticas feitas à época, dentre outros, por Márcia Fernandes, José Roberto Goldim e Judith Martins-Costa (2005), o que diríamos da polêmica Lei de Biossegurança, a Lei nº 11.105, de 24 de março de 2005 e dos questionamentos feitos na ocasião pelo ex-Procurador Geral da República, Cláudio Fonteles<sup>11</sup>? Nessa lei, há o seguinte enunciado:

Art. 5º. É permitida, para fins de pesquisa e terapia, a utilização de células-tronco embrionárias obtidas de embriões humanos produzidos por fertilização in vitro e não utilizados no respectivo procedimento, atendidas as seguintes condições: I - sejam embriões inviáveis; ou, II - sejam embriões congelados há 3 (três) anos ou mais, na data da publicação desta Lei, ou que, já congelados na data da publicação desta Lei, depois de completarem 3 (três) anos, contados a partir da data de congelamento.

Numa ação de inconstitucionalidade impetrada no STF, o ex-Procurador Geral da República alegou que, como há vida a partir da fecundação, realizar experiências com embriões desrespeita as garantias constitucionais de inviolabilidade ao direito à vida e de dignidade da pessoa humana (vou me ater aqui apenas a esses argumentos do Procurador que dizem respeito aos embriões de laboratório). Mas para que o argumento do então Procurador Geral possa ser considerado bem-sucedido, é preciso que embriões possam ser tomados como fins e não apenas como meios. Somente assim é que embriões poderiam ser não somente seres vivos que dão origem a seres portadores de direitos, mas seres vivos com direito à vida, e, sendo humanos, seres portadores da mesma dignidade que os seres humanos nascidos.

Ora, faria sentido elaborar leis não apenas para a proteção de nossos interesses, logo, para o bem do avanço científico, para o bem da proteção à vida e à saúde dos seres humanos já nascidos, daqueles que a Resolução 196 toma como “sujeitos de pesquisa” (pois participam da pesquisa como pesquisados), mas também para o bem dos próprios embriões de laboratório? Se fizer sentido, então embriões não são somente meios, mas igualmente fins. Todavia, ao passo que parece fazer sentido dizer de uma lei que (também) possa proteger os animais (seus interesses atuais, portanto), é estranho dizer de uma lei que (também) possa proteger os interesses dos embriões de laboratório. Como poderíamos proteger interesses de embriões de laboratório? Afinal, que interesses seriam esses? Teria o embrião de laboratório o interesse atual de vir a se tornar um adulto um dia e seria este um interesse a ser protegido?<sup>12</sup> Faria sentido, afinal, atribuir esse tipo de interesse a embriões de laboratório?

<sup>11</sup> O Estado de São Paulo, terça-feira, 21 de junho de 2005 (Caderno “Ciência e Meio Ambiente”).

<sup>12</sup> Devo conceder, porém, que ainda não há consenso entre os filósofos sobre a que seres aplicamos o conceito de “interesse”. É válido dizer-se de uma planta que ao regá-la proporcionamos-lhe um bem - Platão e Aristóteles certamente o admitiriam; o que é difícil afirmar-se é que disso se segue que a planta tenha algum interesse em ser regada. Minha suposição (embora ainda não suficientemente demonstrada) é que para que um ser qualquer tenha interesses é preciso que disponha de certos atributos psicológicos. Certamente, se todo e qualquer ser ou coisa, capaz de ser beneficiada, *eo ipso* possuir igualmente interesse nesse benefício, então meu argumento seria incorreto. Porém, é plausível que exista alguma correlação conceitual entre direitos e interesses; do contrário, teríamos que admitir não somente que plantas, mas até mesmo que casas e pedras poderiam portar direitos. O que seria um absurdo.

Talvez o conceito de “dignidade” nos auxilie a encontrar uma resposta. Mas, afinal, o que entendemos por “dignidade humana”? Há versões variadas sobre esse conceito. E de todas, provavelmente a mais influente é a visão de Immanuel Kant.

Para Kant, “a vontade é concebida como a faculdade de se determinar a si mesmo a agir em conformidade com a representação de certas leis. E uma tal faculdade só se pode encontrar em seres racionais” (KANT, 1988).<sup>13</sup> Quanto à distinção entre fins e meios, diz Kant que “o que serve à vontade de princípio objetivo da sua autodeterminação é o fim (...). O que, ao contrário, contém apenas o princípio da possibilidade da ação, cujo efeito é um fim, chama-se meio” (BA 64). Ainda segundo Kant, todo ser racional existe como um fim em si mesmo, isto é, não somente como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Assim, em todas as suas ações, tanto nas ações que dirige a ele mesmo como naquelas dirigidas a outros seres racionais, o homem tem de ser considerado sempre e simultaneamente como um fim (BA 65). Daí a versão conhecida do imperativo categórico: Age de maneira tal que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio (BA 66). Isso pode ser resumido assim: todo agente racional deve tomar os seres humanos que participam de sua ação como agentes ou “pacientes” sempre com fins e não apenas como meios.

Logo adiante, Kant acrescenta que, no reino dos fins, tudo tem ou um preço ou uma *dignidade*:

Quanto uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra como equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e, portanto, não admite equivalente, então ela tem dignidade (BA 77).

Da visão de Kant, pode-se concluir que somente seres racionais têm dignidade. É problemático, contudo, deduzir disso que seres potencialmente racionais também tenham a mesma dignidade kantiana. Essa conclusão é flagrantemente inválida, já que seres potencialmente racionais não são seres atualmente racionais, e como não se pode inferir de uma possibilidade uma atualidade, segue-se da visão de Kant que, se somente seres racionais têm dignidade, seres apenas potencialmente racionais não teriam (ainda) dignidade. Portanto, se admitirmos a tese kantiana como “verdadeira” (ou mesmo que simplesmente a estipulemos, por definição, ou a adotemos como suposição em nosso argumento), seremos logicamente forçados a negar que crianças, bebês, recém-nascidos, pessoas com deficiências cognitivas graves e, obviamente, fetos e embriões possuam dignidade. Ora, atribuímos comumente dignidade a todos os seres humanos, independentemente de serem atualmente ou apenas potencialmente racionais (mesmo deficientes mentais, ainda que tenham de fato perdido a potência de se tornarem racionais, são também tomados por nós como dignos pelo mero fato de serem humanos). Assim, a distinção kantiana (ou ao menos essa versão que ofereci) não serve para dar suporte conceitual ao sentido que atualmente (isto é, no mundo em que de fato vivemos) atribuímos à palavra ‘dignidade’.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Abaixo, farei referência à notação convencional das obras completas de Kant - publicada por Bruno Cassirer, Berlim, 1922.

<sup>14</sup> Não são somente kantianos que tomam a “capacidade racional” como sendo o traço essencial para caracterizar um indivíduo ou um ser vivo como uma “pessoa”, portadora, nesse sentido, de “dignidade intrínseca”. Utilitaristas como Peter Singer também defendem o mesmo (SINGER, 1980). De fato, utilitaristas como Singer são coerentes, e extraem de sua definição “kantiana” de pessoa consequências que a maioria dos kantianos não estão dispostos a aceitar (para Singer, fetos, recém-nascidos e deficientes mentais não têm a mesma “dignidade” que seres racionais, e sim a mesma “dignidade” que todo e

Além disso, a distinção kantiana fere nossas intuições e crenças comuns.<sup>15</sup> É preciso, portanto, uma outra distinção.

Eis o que sugiro. Quando nos referimos à dignidade humana estamos querendo dizer que nenhum ser humano pode ser tratado como sendo menos do que uma pessoa. Uma pessoa não pode, por exemplo, ser tratada como um animal.<sup>16</sup> Mas isso não implica dizer que animais não-humanos não tenham ou que não possam ter (alguma) dignidade. Minha proposta é, não obstante, compatível tanto com a visão de que cada ser, indivíduo ou espécie possui uma “dignidade própria” como com a tese oposta de que animais não possuam qualquer dignidade, apenas “valor” (aliás, a tese de Kant). Pretendo aqui argumentar em favor da visão de que humanos e animais não humanos possuem dignidade distintas, isto é, não equivalentes.

Segundo essa visão, o termo ‘dignidade’ é empregado para dar expressão ao que julgamos como sendo merecido por alguém. Se uma pessoa merece algo de nós, desrespeitá-la equivale a tratá-la de forma indigna. Ora, não é digno tratar alguém como menos do que merece. Todavia, méritos poder ser e são frequentemente desiguais. Um vencedor (de um evento esportivo, por exemplo) merece nosso aplauso. Há um sentido em dizer que o trataríamos de forma indigna caso não o aplaudíssemos. Porém, o fato dos concorrentes não serem merecedores do mesmo aplauso não implica que sejam indignos ou que eventualmente não possam merecê-lo. Ocorre que quando nos referimos à dignidade “humana” estamos nos referindo a uma forma de tratamento distinto que todos os seres humanos merecem de modo igual.<sup>17</sup> A dignidade humana é uma forma de dignidade, mas nem toda forma de dignidade equivale à dignidade humana.

Parece razoável também diferenciarmos dignidade em geral, de dignidade política e de dignidade humana. Por dignidade em geral entenda-se a demanda por um tratamento merecido, isto é, por um

---

qualquer ser “*sensiente*” é capaz de portar). Para uma crítica à visão dos utilitaristas (e que igualmente vale para os kantianos), veja-se a argumentação de Elizabeth Anscombe, em ‘*Murder and the morality of euthanasia*’ (ANSCOMBE, 2005, p. 267-268).

<sup>15</sup> O conceito kantiano de pessoa é um conceito metafísico (se quisermos, “filosófico”). De fato, é bastante plausível que seres racionais sejam, em algum sentido, substancialmente diferentes de seres não-racionais e mesmo de seres apenas potencialmente racionais. Por outro lado, se Pedro for uma pessoa, e se a personalidade de Pedro corresponder à sua substância, sendo Pedro humano, e tendo sido Pedro um dia um feto, logo a seguir, um recém-nascido, e, pouco adiante, uma criança, isso tudo antes de ter-se tornado um “ser racional”, então, assumido isso, a “personalidade” de Pedro não poderia corresponder obviamente à “racionalidade” de Pedro. A racionalidade de Pedro, tendo em vista a sua substancialidade como pessoa, seria, nesse caso, um atributo accidental. ‘Pedro’ seria o nome dado ao indivíduo, à substância primária. Assumidas as premissas acima, se a personalidade fosse um atributo essencial dessa substância, então a racionalidade seria um atributo accidental.

<sup>16</sup> Entendo que muitos inicialmente divergirão do uso que estou fazendo do termo ‘animal’. Dirão que seres humanos também são animais e que há, portanto, animais humanos (seres humanos, no caso) e animais não-humanos. Isso é correto. Porém, o que estou afirmando é que quando falamos em dignidade humana estamos defendendo que seres humanos devem ser tratados como *pessoas* e não como animais (humanos ou não). Ou seja, estamos defendendo um tratamento especial aos seres humanos que não se estende (ou não deve se estender) a indivíduos de outras espécies. Pode-se argumentar que isso não está correto. Nesse caso, deveríamos estender o mesmo tratamento que damos aos seres humanos aos demais seres vivos não-humanos.

<sup>17</sup> Sobre demandas por igualdade com respeito ao mérito, veja-se o clássico ensaio de Bernard Williams, *The idea of equality*, de 1962 (WILLIAMS, 2005, p. 97-114). Williams argumenta que a igualdade que importa entre pessoas é a igualdade de oportunidades.



tratamento à altura do que se merece. Por dignidade civil ou política entenda-se aquilo que devemos a alguém em função de seus direitos. A dignidade política de alguém diz respeito, portanto, ao conjunto de direitos, liberdades ou prerrogativas que exijam dos demais uma certa forma de tratamento ou conduta. A minha dignidade política acha-se representada, assim, pelo conjunto de meus direitos pessoais, subjetivos ou individuais. Tratar-me politicamente de forma digna equivale a respeitar meus direitos civis.

Contudo, talvez a expressão composta ‘dignidade humana’ refira-se não propriamente a todos os direitos que alguém possa possuir, mas a um grupo especial, seletivo, de direitos. Nesse aspecto, todos os seres humanos, na medida em que são igualmente portadores de um mesmo conjunto de direitos essenciais, são igualmente portadores de uma mesma dignidade humana. O igualitarismo é a tese de que, nesse aspecto, ninguém deve ser tratado como sendo “mais” ou como sendo “menos” que outrem no que diz respeito a certos direitos que tomamos como essenciais. Note-se, porém, que a palavra ‘dignidade’ não se acha semanticamente unida a tais supostos igualitaristas. ‘Dignidade’ é um atributo individual. É correto dizer-se, por exemplo, que numa sociedade feudal também havia “dignidades” (ainda que associadas a marcadas diferenças de status social). Do que se segue que ou nessa época não havia ainda direitos humanos, ou de que estamos falando de uma época em que a dignidade humana ainda não era efetivamente respeitada. De qualquer modo, não é sem sentido dizer-se que mesmo um servo na era feudal demandava (ou que era capaz de demandar) de seu senhor tratamento digno *qua* servo. Assim, independentemente de se havia ou não direitos humanos na era feudal, faz sentido dizer-se que tratar um servo de forma indigna equivalia a tratá-lo como sendo “menos” do que um servo. Portanto, é possível que haja, mesmo em sociedades onde se admita desigualdades, exigências de tratamento “digno” que não requeiram a eliminação dessas próprias desigualdades. A igualdade não é, com efeito, um requisito do discurso em defesa da proteção à dignidade de cada um. A exigência de igualdade é uma exigência independente. O que a exigência de tratamento digno por sua vez requer é que não se trate alguém menos do que sua condição requer.

Penso que isso explica um aspecto essencial relação entre nós, humanos, e os seres que não consideramos iguais a nós em termos políticos, os animais. Vimos acima que é plausível tomar os animais como seres portadores potenciais de direitos. Assim, tanto humanos como animais podem portar direitos. Mas isso não implica que animais efetivamente tenham ou que devam ter os mesmos direitos que nós. Todavia, mesmo que admitamos que animais não tenham os mesmos direitos que os seres humanos, que não tenham, portanto, a mesma dignidade política que atribuímos a nós, seres humanos, isso não implica que animais não possam ter certos direitos, logo, que não possam demandar, ainda que sob nossa representação, um tratamento digno *qua* animais. Assim, considerando que animais são seres potencialmente portadores de direitos, e tendo os animais de fato alguns direitos em nossa sociedade atual, deve haver certos parâmetros que nos permitam tratar os animais como portadores de alguma dignidade. E não estaremos falando nesse caso, obviamente, de dignidade “humana” para com os animais, ou da dignidade “humana” dos animais (o que não faria sentido algum), e sim da dignidade própria aos animais, representada, com efeito, pelo conjunto de direitos que atualmente os animais possuem. E, se fizer sentido dizer que há alguns direitos que os animais deveriam possuir, caso atual-

mente eles não os possuam, então temos efetivamente razões para alegar inclusive que atualmente os tratamos de forma indigna.<sup>18</sup>

Já que animais têm certos direitos em nosso mundo real, animais são certamente seres potencialmente portadores de direitos; logo, animais são potencialmente e atualmente dignos. Seriam, porém, os embriões humanos também seres potencialmente portadores de direitos? Poderíamos imaginar um mundo no qual deveríamos tomar os embriões de laboratório como portadores de algum direito sobre nós, indivíduos capazes de assumir responsabilidades ou deveres para com os demais? Ou, ao contrário, que embriões (humanos ou não) não são sequer seres capazes de portar direitos, sendo, nesse caso, em pesquisas, apenas meios e não fins?

Minha tese é que embriões de laboratório não possuem ainda (isto é, não possuem atualmente) as qualidades que nos permitiriam tomá-los como seres que podem possuir ou que podem vir a obter direitos, o que nos invalida pensá-los como seres portadores atuais de quaisquer direitos. Embriões humanos certamente têm a potencialidade de se transformar em seres ou indivíduos com essas qualidades.<sup>19</sup> Contudo, enquanto essa potencialidade não se atualizar, não se pode dizer de embriões que possuem já as qualidades que os tornam aptos a portar direitos. Embriões, notadamente embriões de laboratório, ao contrário dos animais, não têm (ainda) interesses próprios. Para que o tivessem, seria necessário que já dispusessem de estados psicológicos capazes de representar desejos, aspirações, ou que fossem capazes de sentir, ou de reagir à dor, ou ainda

---

<sup>18</sup> Talvez os direitos que os animais atualmente deveriam possuir sejam direitos que eles ainda assim poderiam, em outras circunstâncias, deixar de ter. Nesse caso, não se tratariam de direitos *necessários*, mas de direitos *contingentes*. Mas o que significa dizer de um animal que ele deveria ter certos direitos? Uma resposta seria de que é assim que deveríamos tratá-lo dadas as circunstâncias de nosso mundo real. Outra resposta, mais forte, é a de que é assim que esse animal deveria ser tratado em qualquer circunstância (ou mundo) concebível. Nesse segundo caso, estaríamos dizendo que esse animal é um ser necessariamente portador de certos direitos - o que implicaria admitir que animais também portariam direitos "naturais" (pessoalmente, essa não me parece uma tese plausível; porém, não pretendo argumentar contra ela neste artigo).

<sup>19</sup> Emprego aqui uma distinção metafísica importante e que certamente mereceria melhor desenvolvimento. Infelizmente, não é possível fazê-lo no âmbito desse pequeno artigo. A distinção a que me refiro é a entre "ser atual" e "ser em potência". Trata-se de uma distinção formulada por Aristóteles (1984) (veja-se, por exemplo: *Metafísica*, Livro IX, 1045b27-1052a11), e que foi objeto de intenso debate entre os filósofos medievais. Recentemente, a distinção vem sendo empregada em bioética justamente para avaliar se embriões humanos podem ser objeto de consideração moral sob condições de igualdade com seres humanos já nascido. A distinção é iluminadora, mas não pretendo empregá-la buscando fidelidade a Aristóteles. Vale, porém, assinalar que boa parte da intenção de Aristóteles ao formulá-la era explicar o movimento e mudança nos seres ou indivíduos que compõem o mundo natural. Meu interesse em fazer uso da distinção é análogo. Emprego a distinção, no entanto, não para explicar o movimento ou a mudança nos corpos naturais, mas para marcar certas diferenças ontológicas. Para exemplificar, tomemos o exemplo de uma semente. Uma semente é potencialmente um arbusto individual, um indivíduo de uma espécie natural. Em termos aristotélicos, a potencialidade da semente de ser um arbusto é o que explica a mudança da semente em arbusto. Note-se, porém, que enquanto essa potencialidade não se atualizar, não podemos dizer da semente que seja já um arbusto (isto é, um indivíduo da espécie). Se estivermos diante de uma árvore com frutos e no interior desses frutos houver uma certa quantidade  $x$  de sementes, não costumamos dizer que estamos diante de  $(x + 1)$  indivíduos da espécie, e sim de um único indivíduo da espécie vegetal com suas múltiplas sementes. Pode-se certamente individualizar cada semente e cada uma delas terá a potência de vir a ser um indivíduo da espécie vegetal. Contudo, as sementes não são ainda indivíduos atuais ou reais da espécie.

de experimentar sensações e prazeres. Sem tais estados conativos não se pode dizer de algo ou de um indivíduo qualquer que possua interesses próprios, isto é, interesses não derivados.<sup>20</sup> E não há como originar um direito sem um interesse a ser demandado, que possa ser respeitado ou protegido. Embriões não possuem estados conativos, a não ser em termos potenciais. Assim, embriões ainda não são seres com interesses atuais capazes de serem efetivamente demandados ou representados. Do que se segue que ainda não são seres capazes de portar direitos (logo, de serem sujeitos logicamente próprios de direitos atuais). Enfim, é correto afirmar-se que embriões não possuem dignidade própria, ou seja, intrínseca (sua “dignidade”, se assim podemos chamar, é derivada da nossa dignidade, isto é, dos interesses e direitos das pessoas atuais). Nesse caso, protegemos a pesquisa com embriões de laboratório apenas para o bem dos seres humanos já nascidos, e não para o bem dos próprios embriões de laboratório (ao contrário do que ocorre com animais, pessoas, e, possivelmente, fetos ou mesmo embriões já em fase avançada de desenvolvimento intrauterino).

Faria ainda sentido dizer que devemos legislar sobre a pesquisa com embriões para o bem dos seres humanos que potencialmente podem ser gerados desses embriões? Ora, tais seres humanos também não são ainda seres atuais. E seres não atuais ou não existentes não são igualmente seres potencialmente portadores de quaisquer direitos, quanto mais necessariamente portadores. Um ser não existente não poderia adquirir direitos reais, atuais ou futuros. Por outro lado, isso nos coloca um problema adicional: se seres ainda inexistentes não podem nos exigir condutas, como considerar os interesses das futuras gerações, sejam elas gerações de seres humanos ou mesmo de animais? Contudo, o problema dos direitos das futuras gerações é um problema diverso e plausivelmente mais complexo do que o tema que tratei aqui. Ainda assim, é bem possível que a mesma conclusão a que cheguei com respeito a seres reais apenas potencialmente humanos valha para seres que somente virão a ter existência real no futuro. De todo modo, legislar em favor de nosso interesse atual em proteger a existência de seres futuros é tão legítimo quanto legislar em favor de nosso interesse atual em proteger seres apenas potencialmente humanos. Aos nos tratarmos como fins, tratamos nossos interesses como especialmente relevantes, e certamente faz sentido dizer que temos atualmente interesse em proteger os embriões humanos de qualquer uso que contrarie nossas convicções ou interesses coletivos, assim como também faz sentido dizer que temos interesse em preservar a existência futura da humanidade (e mesmo do reino animal) em vista de ameaças que lhe são presentes e que estão sob nosso domínio reduzir ou mesmo eliminar. Indivíduos ainda inexistentes, sejam eles animais ou humanos, não precisam, com efeito, ser tomados

<sup>20</sup> Compare com a situação análoga do ovo já fertilizado de uma ave e a ave que dele poderá nascer. Ovos fertilizados não são aves; se aves tivessem direitos a não serem mortas e assadas, poderíamos inferir disso que também estaríamos proibidos de fazer omeletes com seus ovos? A propósito, uma visão oposta à minha pode ser encontrada no artigo de Elizabeth Anscombe, “Were you a Zigote?”, e no artigo “Embryos and final causes”, ambos presentes na edição acima citada (ANSCOMBE, 2005). Mas, note-se que mesmo Anscombe é forçada a admitir que o zigoto não é ainda um indivíduo da espécie, ao dizer, por exemplo, que, com a fertilização, “um único - novo - organismo passa a existir”, o qual é “o material imediato para o desenvolvimento de um membro ou membros da espécie de seus pais, seja ela qual for”. Ora, o zigoto é um novo organismo (em relação aos gametas que lhe deram origem), porém com a potencialidade (e o termo “imediato” não retira essa sua qualidade) de vir a ser um indivíduo (ou indivíduos) de uma determinada espécie - do que se segue, claramente, que o zigoto não é ainda esse ou esses indivíduos subsequentes.

como seres atualmente portadores de direitos para que nos importemos com seu destino futuro. O que está em jogo no caso do futuro da humanidade não é o respeito a seres ainda não nascidos, mas o respeito a nós mesmos, em proteção a nossas convicções e interesses presentes, incluindo tudo aquilo a que atualmente damos valor, tal como o futuro de nossa espécie e o futuro da vida animal e vegetal num planeta que está sob *nossa* responsabilidade.

## REFERÊNCIAS

ANSCOMBE, G. E. M. **Human life, action and ethics**. Eds. GEACH, M. & GORMALLY, L. Imprint Academic, 2005.

ARISTÓTELES. **The complete works of Aristotle (Volume Two)**. BARNES, J. (ED). Princeton University Press, 1984.

FEINBERG, J. The rights of animals and future generations. In: BLACKSTONE, William (Ed). **Philosophy and Environmental Crisis**. Athens, Georgia: University of Georgia Press, 1974. Disponível em: <<https://goo.gl/zdTFM0>>. Acesso em: 30 jun. 2006.

FERNANDES, M., GOLDIM, J. R., MARTINS-COSTA, J. Lei de Biossegurança - Medusa Legislativa? **Jornal da ADUFRGS**, n. 134, p. 19-21, 2005.

GAUTHIER, D. **Morals by agreement**. Oxford Press, 1987.

HART, H.L.A. **The concept of law**. Oxford Press, 1994.

HAYEK, F. **Law, legislation and liberty**, (Volume I Rules and Order). The University of Chicago Press, 1983.

HOBBS, T. **O Leviatã**. São Paulo: Abril Cultural [Os Pensadores], 1983.

HOHFELD, W. N. **Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning**. Union, New Jersey: The Lawbook Exchange, 2000.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1988.

MACKIE, J. L. **Ethics, inventing right and wrong**. Penguin Books, 1977.

NIETZSCHE, F. **A genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

PATTERSON, D (Ed.). **Philosophy of law and legal theory**. Blackwell Publishing, 2003.

SINGER, P. **Ética prática**. Martins Fontes, 1980.

THOMSON, J. J. **The realm of rights**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1990.

WELLMAN, Carl. **A Theory of Rights: Persons Under Laws, Institutions, and Morals**. Rowman and Allanheld, 1985.

WENAR, Leif. **Rights**, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ZALTA, Edward N. (ed.). Disponível em: <<https://goo.gl/mKxAW4>>.

RAZ, Joseph. **The Morality of Freedom**. Oxford University Press, 1988.

WILLIAMS, B. **In the beginning was the deed**. Princeton University Press, 2005.

