

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

Marco Antônio Oliveira de Azevedo¹

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 animais não sejam portadores de direitos iguais aos humanos, no que diz respeito ao menos à pesquisa científica, animais têm interesses que poderíamos admitir como dignos de consideração. Embriões, contudo, importam-nos apenas pelas conseqüências prejudiciais que sua manipulação poderia ocasionar aos nossos direitos ou interesses atuais. Embriões, como tais, não possuem interesses demandáveis; logo, embriões são ainda seres incapazes de portar direitos.

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

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

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 have to 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 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

¹ Professor dos Programas de Pós-Graduação em Reabilitação e Inclusão e de Biociências e Reabilitação do Centro Universitário Metodista – IPA, Rio Grande do Sul. E-mail: marcoazevedo@ipa.com.br

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.

Kew-words: human rights, animal rights, laboratory embryos rights, human embryos research, animals research.

*

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 certos 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 possuísem 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”).² Imagine-se agora outra hipótese: um mundo no qual seres não-humanos irracionais possuam direitos, 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). É razoável, portanto, concluir que a existência de direitos no mundo dependa da existência de seres racionais capazes de demandá-los (e, talvez, 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 paradigma. Chamemos de “mundo hobbesiano” ao mundo imaginário em que haveria seres humanos, porém, eles, bem como todos os demais seres ou animais, (ainda) não teriam quaisquer direitos.³ 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.⁴ 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.⁵ Hobbes, a propósito,

² 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?

³ 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 e que o antecederam (Hugo Grotius, por exemplo). A propósito, veja-se Hayek (1983, p. 21).

⁴ ‘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). (Hobbes, 1983, p. 86).

⁵ 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, pp. 80-1).

considerava que toda lei deriva-se 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*⁶), 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.

Dentre os filósofos contemporâneos, há muitos hobbesianos.⁷ Num mundo hobbesiano, somente humanos racionais têm o poder de criar direitos.⁸ 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 os homens, 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. Por que animais não poderiam vir a possuir direitos? Não seria possível um mundo no qual os próprios seres humanos, únicos capazes em nosso mundo real de dar origem a direitos, conferissem também a (alguns, ou mesmo a todos os) animais

⁶ A idéia de que toda legislação expressa um comando é bastante controversa (Hart, 1994). Talvez a confusão seja entre “comando” (um ato lingüístico 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, pp. 295-322; Thomson, 1990).

⁷ Filósofos declaradamente “hobbesianos” não são muitos. Dentre os filósofos mais conhecidos e declaradamente simpáticos à tese hobbesiana, destaco Mackie (1977, pp. 232-3). Uma convincente visão hobbesiana pode ser encontrada em David Gauthier (1987), e, seguindo Gauthier, também em Nietzsche (2003). Veja-se, a propósito, a 2ª seção da 2ª Dissertação da Genealogia da moral.

⁸ 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. Isto é, para muitos que empregam a expressão “direito positivo” não existem “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, parta, neste ensaio, da visão de Hobbes, suspeito que Locke estava certo ao afirmar que há direitos que não poderíamos deixar de pressupor como legítimos mesmo num “estado de natureza”. Usar, portanto, a expressão “direito positivo” poderia conduzir-nos a mal-entendidos.

certos direitos? Certamente, e de fato penso que esse é justamente o caso de nosso mundo real.

Legislações servem para proteger algo ou os interesses de alguém. 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, a Resolução do Conselho Nacional de Saúde nº 196 de 1996, por exemplo, tem o estatuto de lei. Ela visa a assegurar “os direitos e deveres que dizem respeito à comunidade científica, aos sujeitos da pesquisa e ao Estado”. Em outras palavras, ela se propõe a declarar os direitos desses sujeitos de pesquisa relativamente aos pesquisadores. E, no tocante a essa lei, sujeitos de pesquisa são os seres *humanos* que participam de pesquisa como *pesquisados*.

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 vivisseções em estabelecimentos de ensino médio e fundamental. Faria sentido dizer que ao ter sido proibida a vivissecação 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 principalmente, no caso da Resolução 196/96, para o bem dos seres humanos pesquisados, e, no caso do Código Estadual de Proteção aos Animais, para o bem dos *próprios* animais. Ora, isso significa, no segundo caso, que os animais foram tomados não apenas como *meios*, mas também como *fins* da pesquisa científica. Logo, em nosso mundo real, sejam sujeitos ou objetos de pesquisa, tanto humanos como animais são *fins*. Segue-se ainda que tais leis conferiram direitos a *certos* sujeitos. A Resolução 196/96 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.⁹ Não obstante as críticas feitas, dentre outros, por Márcia Fernandes, José Roberto Goldim e Judith Martins-Costa, (2005), o que diríamos da polêmica Lei de Biossegurança, a Lei nº

⁹ Faço referência a essa discussão, de certo modo, já “datada”, pois seu valor conceitual ainda se preserva.

11.105, de 24.03.2005 (questionada pelo Ex-Procurador Geral da República, Cláudio Fonteles¹⁰)? 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”, mas seres vivos com direito à vida, e, sendo humanos, seres portadores da mesma dignidade que os seres humanos já 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?¹¹ Faria sentido, afinal, atribuir esse tipo de interesse a em-

¹⁰ O Estado de São Paulo, terça-feira, 21 de junho de 2005 (Caderno “Ciência e Meio Ambiente”).

¹¹ Devo conceder, porém, que o conceito de “interesse” ainda não foi suficientemente esclarecido pela Filosofia. 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;

briões de laboratório?¹²

Talvez o conceito de “dignidade” nos auxilie a resposta. Mas, afinal, o que entendemos por “dignidade humana”? Há versões variadas sobre o conceito de dignidade humana. E de todas, provavelmente a mais influente é a visão de 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”.¹³ 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,

do contrário, teríamos que admitir não somente que plantas, mas até mesmo que casas e pedras poderiam portar direitos. O que seria um absurdo.

¹² Pensemos no caso de plantas. Teria o carvalho “interesse” em raízes fortes? Teria uma muda de *ficus* “interesse” em ser regada? Poderíamos derivar desse “interesse” da muda de *ficus* um direito a ser regada por aquele que a plantou no seu jardim? Ora, uma das razões porque isso nos parece estranho é justamente porque não é adequado atribuir interesses a plantas. Plantas, vegetais, bactérias, dentre outros seres vivos, não possuem, em sentido próprio, *interesses* .

¹³ Kant, 1988 (Abaixo, farei referência à notação convencional das obras completas de Kant – publicada por Bruno Cassirer, Berlim, 1922.)

seres apenas potencialmente racionais não teriam (ainda) necessariamente dignidade. Portanto, se admitirmos a tese kantiana como “verdadeira” (ou mesmo que simplesmente a estipulemos, por definição, e a adotemos como suposição em nosso argumento), seremos logicamente forçados a negar que crianças, bebês, recém-nascidos e, obviamente, fetos e embriões possuam dignidade. Ora, atribuímos *atualmente* 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, pelo mero fato de serem humanos, são tomados por nós como *dignos*). Assim, a distinção kantiana não serve para dar suporte conceitual ao sentido que atualmente (isto é, no mundo em que de fato vivemos) atribuímos à palavra ‘dignidade’.¹⁴ Além disso, a distinção kantiana fere nossas intuições e crenças comuns.¹⁵ É preciso, portanto, uma outra distinção.

Eis minha proposta. 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”. Mas isso não implica dizer que animais 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 de que animais não possuam qualquer dignidade, apenas “valor” (a tese de Kant). Pretendo, no entanto, argumentar em favor da primeira alternativa.

Seguindo a primeira alternativa, empregamos o termo ‘dignidade’ para dar expressão ao que julgamos como sendo *merecido* por alguém. Se uma pessoa merece

¹⁴ 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 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, pp. 267-8).

¹⁵ 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.

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 são desiguais. Um vencedor (de um evento esportivo, por exemplo) merece nosso aplauso. Há um sentido em que o trataríamos de forma indigna caso não o aplaudíssemos. Porém, os demais concorrentes não são merecedores do mesmo aplauso, o que não implica indignidade para com eles. Ocorre que quando nos referimos à “dignidade humana” estamos nos referindo a algo que merecemos de modo *igual*.¹⁶ A dignidade humana é uma forma de dignidade, mas nem toda forma de dignidade equivale à dignidade humana.

Parece razoável, com efeito, 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 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 se refere, portanto, ao conjunto de direitos, liberdades ou prerrogativas de alguém, o que exigem dos demais uma certa forma de tratamento ou conduta. A minha dignidade política se acha representada, assim, pelo conjunto de meus direitos pessoais, subjetivos, 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 era o mesmo que tratá-lo como sendo “menos” que um servo. Portanto, mesmo entre desiguais pode haver exigências de tratamento “digno”.

¹⁶ Sobre demandas por igualdade com respeito ao mérito, que conduzem a demandas por igualdades de *oportunidades*, veja-se o clássico ensaio de Bernard Williams, *The idea of equality*, de 1962 (Williams, 2005, pp. 97-114).

Penso que isso explica a 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 os mesmos direitos que nós, humanos. Todavia, mesmo que admitamos que animais não tenham os mesmos direitos que os seres humanos, logo, que não tenham a mesma dignidade política, quanto mais a mesma “dignidade humana”, isso não implica que animais não possam ter direitos, logo, que não possam demandar (ainda que por representação) um tratamento digno *qua* animais. Considerando animais como seres potencialmente portadores de direitos, e se animais *de fato* têm alguns direitos em nossa sociedade atual, então há parâmetros para tratarmos os animais de modo a tomá-los como portadores de *alguma* dignidade. E não estaremos falando, nesse caso, 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 atualmente eles não os possuam, então temos efetivamente razões para alegar inclusive que atualmente os tratamos de forma *indigna*.¹⁷

Já que animais têm certos direitos em nosso mundo real, animais são certamente seres potencialmente portadores de direitos; logo, animais são potencialmente dignos (em uma medida própria). Seriam os embriões seres potencialmente portadores de direitos? Poderíamos imaginar um mundo no qual deveríamos tomar os embriões de laboratório como portadores de algum direito sobre nós? Ou, ao contrário, que embriões não são sequer seres capazes de portar direitos, sendo nesse caso, em pesquisa, apenas *meios*?

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). Esses embriões certamente têm a potencialidade de se transformar em seres ou indivíduos com essas qualidades.¹⁸

¹⁷ Talvez os direitos que os animais atualmente *devessem* 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 condições de nosso mundo real. Outra resposta, mais forte, é a de que é *assim* que este 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 aqui contra ela).

¹⁸ Emprego aqui uma distinção metafísica importante e que certamente mereceria melhor desenvolvimento. Infelizmente, não é possível fazê-lo no âmbito desse pequeno ensaio. A

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.¹⁹ 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 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.²⁰ E não há como

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. Não pretendo estar empregando a distinção em termos fiéis a Aristóteles; embora seja certo que a influência é aristotélica. 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 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 dizemos que estamos diante de $(x + 1)$ indivíduos da espécie, e sim de um único indivíduo da espécie vegetal e de 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.

¹⁹ 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? A propósito, uma visão oposta à minha pode ser encontrada no artigo de Elizabeth Anscombe, “Were you a Zygote?”, 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* este ou estes indivíduos subseqüentes.

²⁰ Joel Feinberg assinalou que “uma mera coisa, mesmo sendo valiosa para outros, não tem nenhum bem para si mesma” (Feinberg, 1974). Assim, podemos fazer um bem a uma coisa, mas, seguindo Feinberg, esse bem não é um benefício “final”: ele ainda se presta como um bem para algum outro. “A explicação desse fato”, assim suspeita Feinberg, “é que meras coisas não têm uma vida conativa; nem pedidos conscientes, desejos, esperanças; nem anseios ou impulsos; nem impulsos inconscientes, metas, objetivos; nem tendências latentes, instruções de crescimento, e

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, protejamos 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 intra-uterino).

Faria ainda sentido dizer que devemos legislar sobre a pesquisa com embriões para o bem dos seres humanos que potencialmente poderiam 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. Contudo, o problema dos chamados direitos das “futuras gerações” é um problema diverso, e, penso, mais complexo, do que o que estou aqui tratando.

realizações naturais. Interesses devem ser preenchidos por alguma coisa externa às conações; portanto, meras coisas não têm interesses” (traduzido da versão expandida do ensaio de Joel Feinberg disponível na internet). De fato, uma parede, por exemplo, pode ser beneficiada por uma pintura; mas não faz sentido dizer-se desse benefício *à* parede que é *finalístico*. É plausível afirmar-se que fazer o “bem” a uma parede serve *sempre* ao bem de alguém (do morador da casa, por exemplo). Paredes, portanto, não podem portar direitos; o dono da casa, sim. Mas a explicação de por que algo não pode portar um direito não pode ser apenas porque este algo não pode ser beneficiado em si, em sentido último. Pois plantas podem ser beneficiadas ao serem, por exemplo, regadas (até mesmo pela chuva), e não é preciso que existam seres humanos interessados nelas para admitirmos isso. Logo, penso, diferindo nesse aspecto de Feinberg, que há duas afirmações separadas aqui. Ser algo capaz de ser favorecido para seu próprio bem é uma condição necessária para que este algo possa portar direitos, mas não é, contudo, uma condição *suficiente*. É preciso, além disso, que este algo seja capaz de *demandar* (ainda que por representação) um direito. E para que possa demandar um direito é preciso que tenha atualmente *interesses*. Se admitirmos que plantas, por não portarem (em termos reais ou atuais) estados conativos, são seres incapazes de portarem interesses, então plantas não podem ser exemplos de seres capazes de portarem direitos. Se o conceito de interesse, porém, puder ser estendido igualmente a plantas, então até mesmo plantas poderiam portar direitos (não duvido que existam pessoas inclinadas a sustentar essa tese, ainda que esse não seja o meu caso).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ANSCOMBE, G.E.M. *Human life, action and ethics*. In: GEACH, M. & GORMALLY, L. (Eds.). Imprint Academic, 2005.
- ARISTÓTELES. *The complete works of Aristotle (volume two)*. In: BARNES, J. (Ed.). *The complete works of Aristotle*. 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 página da internet em: <<http://www.animal-rights-library.com/texts-m/feinberg01.htm>>. Acesso em 30/06/2006.
- FERNANDES, M., GOLDIM, J.R., MARTINS-COSTA, J. Lei de Biossegurança – Medusa Legislativa? *Jornal da ADUFRGS*, (134): 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.
- WILLIAMS, B. *In the beginning was the deed*. Princeton University Press, 2005.

