

Daniel Mendes Ribeiro

DIGNIDADE HUMANA *VERSUS* DIGNIDADE DA PESSOA:
Uma análise das modificações radicais da estrutura do *Homo sapiens*

Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Direito.

Área de Concentração: Direito e Justiça

Orientador: Prof. Dr. Brunello Souza Stancioli

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte

Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG

2017

Daniel Mendes Ribeiro. *Dignidade humana versus dignidade da pessoa: uma análise das modificações radicais da estrutura do Homo sapiens*

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Direito

Área de Concentração: Direito e Justiça

Linha de Pesquisa: História, Poder e Liberdade

Orientador: Prof. Dr. Brunello Souza Stancioli
Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG

Aprovado pela banca examinadora composta pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Darlei Dall’Agnol – UFSC

Prof. Dr. Dênis Franco Silva – UFJF

Prof. Dr. Fábio Queiroz Pereira
Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG

Prof. Dr. Renato César Cardoso
Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG

Prof. Dr. Brunello Souza Stancioli – Orientador

Agradecimentos:

Não teria sido capaz de tudo isso sozinho. Agradeço ao meu orientador por não ter sido um orientador normal para um orientando que também não o foi, caso contrário isso certamente não teria funcionado. Aos meus amigos (os quais literalmente não cabe citar), o agradecimento pelas distrações, tão necessárias para lembrar que o mundo não se acaba em uma tese. A minha mãe, gratidão pelo incentivo, pela ajuda nas revisões e por um apoio incondicional que sequer precisa se expressa até nos silêncios. À Nádia, agradeço a paciência e a tolerância quando tive que preteri-la, por me fazer enxergar razão de ser em tudo isso em momentos em que eu próprio tive dificuldade de fazê-lo, e por fazer crer que o que virá depois ainda é uma vida de possibilidades. Obrigado a todos vocês.

RESUMO

É patente, nos sistemas ético-jurídicos, a falta de clareza na articulação entre o conceito de “ser humano” e os conceitos teórico-normativos de “pessoa” e “dignidade” traz repercussões negativas tanto ao funcionamento interno do sistema quanto a sua adaptação a transformações sociais em curso. Dado o baixo rigor analítico da operação de abstrair o conceito de “ser humano” dos fatos externos ao sistema, cria-se confusão em torno do conteúdo conceitual pertinente e, por conseguinte, sobre o papel do princípio da dignidade. Transformações sociais envolvendo avanços biotecnológicos começam a cobrar respostas as quais o sistema não consegue fornecer, e o quadro conceitual dá sinais de iminente colapso. Sintoma disso é a vagueza em torno da interpretação e aplicação do princípio da dignidade, ora posto como dignidade humana, ora posto como dignidade da pessoa humana, em situações nas quais a adoção de um ou outro sentido oferece soluções muitas vezes opostas. Admitem-se ambas as interpretações, mas, em cada caso, os pressupostos axiológicos são distintos. A dignidade da pessoa humana legitima-se pelo caráter fundacional à ordem jurídica que possui a personalidade, identificada com a agência moral, já a dignidade humana precisaria encontrar legitimação na própria ideia de natureza humana. Contudo, “natureza humana” carrega forte conotação essencialista que faz crer que o conceito exista como tipo natural, uma concepção que não se sustenta nos fatos em que ela supõe se apoiar. Considerando ainda os mecanismos de funcionamento do mundo natural que podem ser conhecidos pela teoria da evolução biológica, não se desvenda nenhuma teleologia intrínseca que se coadune com valores morais humanos capaz de emprestar força normativa ao “natural”. Um conceito factualmente possível de natureza humana, apenas como uma designação de atributos verificados na maior parte dos indivíduos das populações de *Homo sapiens*, possui pouquíssima relevância moral. Porém, ao se analisar os termos envolvidos na confusão conceitual a partir das suas conexões, das analogias possíveis e dos sentidos com que são empregados na linguagem, é possível esclarecer, em termos lógico-gramaticais, distinções conceituais importantes. O ser humano é um tipo de substância específica, ao qual linguisticamente associam-se predicados essenciais, capazes de distingui-la de outros existentes. A natureza humana é formada pelo conjunto dos atributos necessários para realizar essa distinção, enquanto por pessoa se designa o status ético-jurídico dado aos seres humanos tomados como seres relacionais com agência moral. Nota-se que seria concebível falar-se em pessoas não humanas, mas seria preciso demonstrar a factibilidade dessa possibilidade. Verificando que o conceito de “ser humano” adquiriu em vários campos sociais um sentido ligado ao essencialismo genético – a crença de que ter um genoma de certo tipo seria característica essencial para se definir o ente –, a demonstração de fatos sobre a biogenética, particularmente a frequência com que ocorrem eventos de transgenia e as possibilidades biotecnológicas de produzir produzir criaturas geneticamente híbridas – as quimeras –, é capaz de elucidar não apenas a factibilidade de pessoas não humanas, mas de exigir a urgente revisão de alguns elementos centrais na estrutura conceitual dos sistemas ético-jurídicos.

Palavras-chave: Dignidade; Natureza Humana; Pessoa; Pessoaalidade; Ser humano.

ABSTRACT

Ethical-legal systems display a conspicuous lack of clarity in the articulation between the concept of “human being” and the technical-normative concepts of “person” and “dignity”. Given the low analytical rigor of how the concept of “human being” is extracted from external facts of the system, there is confusion concerning the pertinent conceptual content and, consequently, about the role of the principle of dignity. Social changes concerning advances in biotechnology begin to demand answers, which the system cannot supply, and the conceptual framework shows signs of imminent collapse. A symptom of this is the inherent vagueness surrounding the interpretation and application of the principle of dignity, sometimes expressed as human dignity, other times as dignity of the human person, in situations that adopting one or the other frequently yields opposing solutions. Both interpretations are admitted, but, in each case, the axiological premises are distinct. The fact that personhood – identified with moral agency – is a foundational premise of the legal order legitimizes the idea of personal (human) dignity, whereas human dignity would need to find legitimacy within the idea of human nature itself. However, “human nature” connotes a strong essentialism, which would assume that the concept exists as a natural kind, a conception that is not supported by the facts in which it is supposedly based on. Still, considering the mechanisms that explain the functioning of the natural world that can be known by biological evolutionary theory, no intrinsic teleology compatible with human moral values and capable of lending normative force to the “natural” is found. A concept of human nature that is factually possible, taken to mean only a designation of the attributes found in the majority of individuals in *Homo sapiens* populations, has very little moral relevance. However, by analysing the terms involved in the conceptual confusion from their connections, the possible analogies and the meaning with which they are used in language, it is possible to clarify, in logical-grammatical terms, important conceptual distinctions. The human being is a specific kind of substance, to which essential predicates, capable of distinguishing it from other existents, are ascribed. The human nature is constituted by the set of attributes possessed by human beings that are necessary to distinguishing it, whereas by person one refers to the ethical-legal status given to human beings taken as relational beings with moral agency. It should be noted that it would be conceivable to speak of non-human persons, but it would be necessary to demonstrate the facticity of this possibility. Ascertaining the fact that the concept of “human being” has acquired in several social fields a meaning connected to genetic essentialism – the belief that possessing a genome of a certain kind would be an essential feature to defining the entity –, by demonstrating facts concerning biogenetics, particularly the frequency with which transgenic events occur and the biotechnological possibilities of producing genetically hybrid creatures – chimeras –, one should be able to elucidate not only the facticity of non-human persons, but, also, of demanding an urgent revision of some of the central elements of the conceptual structure of ethical-legal systems.

Keywords: Dignity; Human beings; Human Persons, Personhood.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	7
2 ANALITICA DA DIGNIDADE HUMANA.....	18
2.1 Raízes histórico-filosóficas da dignidade humana.....	18
2.2 Da dignidade humana cristã à kantiana.....	26
2.3 Convergências e separações: sentidos conflitantes de dignidade na contemporaneidade.....	43
2.4 Conclusão: duas visões sobre a dignidade humana.....	53
3 DA NATUREZA HUMANA À PESSOALIDADE OU: DO NATURAL AO MORALMENTE NORMATIVO.....	57
3.1 Essencialismo e Natureza Humana.....	57
3.2 Natureza Humana e Normatividade Moral.....	70
3.3 Natureza Humana e Pessoaalidade.....	77
3.4 Conclusão: pessoaalidades multirrealizáveis?.....	90
4 GENÉTICA, HUMANIDADE E PESSOALIDADE: CONCEBENDO PESSOAS NÃO HUMANAS.....	94
4.1 O essencialismo genético nos discursos ético-jurídicos.....	102
4.2 Transgenia e quimerismo: o colapso do essencialismo genético.....	109
5 CONCLUSÃO.....	119
REFERÊNCIAS.....	122

INTRODUÇÃO

Nenhum trabalho surge do vácuo, e a presente tese não é exceção.

Em alguma medida, o projeto ora executado é fruto de anos de discussões e debates tidos com colegas do grupo *Persona*, formado por pesquisadores dedicados a diversos projetos teóricos em torno do conceito de pessoa humana.

O *Persona* foi idealizado pelo seu atual coordenador, professor Brunello Stancioli (orientador também deste projeto de tese), a partir da conclusão dos seu projeto de doutoramento, o qual teve como objetivo principal apontar linhas conceituais mestras do conceito de pessoa humana. Dada a enormidade e complexidade da tarefa, não houve a pretensão de esgotar o problema, mas, pelo contrário, a tese acabou adquirindo um caráter fortemente prospectivo, servindo para lançar as bases de um projeto de investigação jurídico-filosófica mais amplo envolvendo a temática da pessoa humana.

Tendo o conceito de pessoa e suas implicações normativas como tema central, já foram abordados por pesquisadores e pesquisadoras do *Persona*, por exemplo, o conceito de pessoa em face das liberdades públicas, aspectos históricos do processo de tornar-se pessoa, questões de gênero e a pessoalidade, interrelações do conceito de pessoa com conceitos conexos das neurociências, da filosofia da mente, da antropologia e da ética prática, para citar alguns destaques.

O presente trabalho insere-se no projeto maior do *Persona* abordando um aspecto do tema que é central a boa parte das discussões desenvolvidas: a definição do elemento da dignidade como predicado fundamental do conceito normativo da pessoa humana em face de problemas graves de interpretação e aplicação pela teoria do direito.

Na proposta de Stancioli, a concepção ético-normativa da pessoa humana depende de três predicados fundamentais (chamados pelo autor de “dimensões incontornáveis” do conceito): (I) **autonomia moral**, no sentido kantiano que estipula que a pessoa humana é um ente com uma identidade prática autodeterminada, por agir por razões morais que passam pelo crivo do seu próprio juízo racional; (II) **alteridade**, como uma afirmação de que a pessoa é, fundamentalmente, relacional, já que o agir por razões morais dirige-se a outras pessoas e só ganha sentido se inserida

a pessoa em redes interativas; e (III) **dignidade**, um predicado que é consequência da constatação de que as ações pessoais são axiologicamente carregadas por valores que são articulados na formação da identidade prática da pessoa. A dignidade é um reconhecimento ético-normativo de que agir por razões que remetem a valores que os próprios agentes tomam como seus, como constitutivos da sua própria autocompreensão prática, é o traço definidor do que é uma pessoa, do que diferencia a pessoa de qualquer outro tipo de ente.

Contudo, o problema não se encerra com essa concepção. Em primeiro lugar, os três predicados listados não são, lógico-gramaticalmente, conceitos de um mesmo tipo.

A autonomia moral é verdadeiramente uma propriedade de um ente corpóreo, pois depende de corpos capazes de senciência, autoconsciência e racionalidade prática. Um aprofundamento do conceito passa, necessariamente, por uma análise das constrictões empíricas a que estão submetidas as capacidades corporais que limitam a autonomia e das possibilidades biotecnológicas de sua expansão.

A alteridade é verdadeiramente uma condição de existência da pessoa, não uma propriedade do ente. Um aprofundamento do conceito passa, necessariamente, por uma análise do ambiente interacional em que se dão as relações interpessoais. Neste ponto, uma melhor compreensão empírica dos processos linguísticos-informacionais de articulação de valores, dos possíveis limites entre os corpos pessoais e do limite entre os corpos e o ambiente externo fazem-se necessárias.

A dignidade, por sua vez, não é nem propriedade nem condição de existência da pessoa, mas um predicado ético-normativo de tipo específico, principiológico aos sistemas morais e jurídicos, que confere um status especial à pessoa entendida como um dos elementos componentes básicos do sistema: o status de sujeito de direitos e obrigações. Por esse prisma, um aprofundamento do conceito passa, necessariamente, por uma melhor compreensão teórica das formas de incidência do princípio da dignidade nas atividades de interpretação e aplicação das normas do sistema, no que tange ao estatuto ético-jurídico da pessoa humana.

O presente trabalho tem objetivos ligados, então, a uma melhor compreensão teórica da dignidade humana. Particularmente, o que impulsionou o projeto foi a percepção que, nas atividades de interpretação e aplicação do Direito, principalmente no contexto brasileiro, frequentemente a dignidade humana é mal compreendida.

O principal equívoco ao se tratar a dignidade humana é a incompreensão dos intérpretes e aplicadores acerca do ente a que a dignidade se refere. Evidentemente, ela refere-se ao ser humano, mas o conceito de ser humano é muitíssimo mal articulado pela ciência do direito. Mesmo os autores que abordam o sistema jurídico de forma científica, identificando e definindo os elementos teórico-conceituais que constituem a base do sistema, tratam o “humano” como um conceito a ser abstraído acriticamente pelo sistema a partir de fatos externos, sem considerar que “ser humano” definitivamente não é um termo unívoco.¹

Em suma, falta à filosofia do direito dar maior atenção à tarefa de analisar o conceito de ser humano no contexto da sua abstração pelos sistemas jurídicos.

A hipótese do presente trabalho é que essa análise jurídico-filosófica do conceito de ser humano conduz à conclusão que, muito embora a estrutura conceitual do sistema seja elaborada para adequar-se à normalidade típica da personalidade humana, seria possível estabelecer um desacoplamento entre os conceitos de “ser humano” e de “pessoa”, no sentido de considerar a “pessoa” como um predicado aplicável, em princípio, a qualquer ente com poderes de agência moral.

Para tanto, seria necessário examinar a área teórico-conceitual da dignidade humana nos sistemas ético-jurídicos, enfrentar os obstáculos a uma compreensão conceitual mais adequada da dignidade e, caso conclua-se pela possibilidade de conceber-se pessoas não humanas, avaliar o atual estado do conhecimento sobre os fatos pertinentes ao problema para verificar a real factibilidade do que seria teoricamente e conceitualmente possível.

¹ Há, evidentemente, diversas sobre os sistemas jurídicos, mas um ponto comum entre todas as percepções sistêmicas é a necessidade de se absorverem elementos externos enquanto abstrações, de modo a reduzir uma pluralidade de fatos a um objeto conceitual abstrato com propriedades genéricas. O problema não é necessidade da abstração em si, mas sim o pouco rigor empregado ao se considerar os fatos relacionados aos seres humanos. Sobre a abstração como método de redução de fatos externos a conceitos do sistema cf. LARENZ, Karl. *Metodologia da Ciência do Direito*. Traduzido por José Lamego. 6 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenakan, 2012. [Methondenlehre der Rechtswissenschaft].

O recorte metodológico mais evidente deste projeto é o seu caráter filosófico-analítico e teórico-científico, o que se afirma como forma de demarcar outras possibilidades dentro do campo investigativo do Direito, associadas a métodos empíricos de colheita e tratamento de dados da realidade.

O método é apropriado dado o objetivo central do trabalho, que é analisar certos conceitos ético-jurídicos para determinar pressupostos teóricos, estabelecer conexões conceituais, discernir padrões de uso e esclarecer em que consistem eventuais imprecisões e equívocos encontrados. Além disso, com base em fatos sobre a realidade extraídos do conhecimento teórico de outras ciências (particularmente a biologia), será realizada uma análise da dissonância entre o sentido no qual o conceito de “ser humano” é empregado pelo discurso ético-jurídico e os fatos científicos conhecidos sobre o objeto conceitual.

O que se diz ser filosófico-analítico é o trabalho de sistematizar e clarificar o uso de conceitos empregados na linguagem ético-jurídica. O Direito e a Ética (ciências morais) empregam conceitos com um alto grau de abstração, estruturados em sistemas com conexões conceituais complexas, com amplo conteúdo predicativo e, especialmente, dado o seu caráter como ciências sociais, fazem uso de conceitos de tráfego corrente na linguagem comum. Nessas condições, em que o uso de conceitos não propriamente técnicos pelos falantes e operadores do sistema não requer conhecimento preciso sobre o seus predicados e relações sistemáticas, a reflexão filosófico-analítica permite elucidar e dar precisão àquilo que permanece oculto nas tarefas de aplicação conceitual.

Já o que se diz ser teórico-científico é o trabalho de, primeiro, propor ajustes às bases teóricas de um conceito próprio das ciências ético-jurídicas – o de dignidade – e também a tarefa de verificar uma hipótese teórica específica, sobre a dissonância entre o emprego de um conceito no discurso ético-jurídico e os fatos que configuram o objeto conceitual.

Parte-se da premissa de que há uma significativa área conceitual comum entre o “ser humano” e a “pessoa”. Supondo que haja diferença entre os conceitos, como aqui se supõe, uma primeira inferência é a de que por “ser humano” (ou “homem”, quando esse termo é usado para se referir indiscriminadamente ao gênero humano) entende-se algo mais abrangente do que “pessoa humana”. Por uma

questão lógica, a pessoa é sempre humana, mas não se pode concluir, ao inverso, que todo ser humano é pessoa humana.

Apesar de tal premissa, o discurso jurídico moderno faz pouca distinção entre ambos os conceitos. O problema principal se relaciona à pouca clareza distintiva em relação aos usos e funções próprios para o emprego de “ser humano” e “pessoa humana”.

Como exemplo do que se acabou de mencionar, cite-se trechos do preâmbulo da Convenção Americana de Direitos Humanos, também conhecida como Pacto de San José da Costa Rica, na tradução do texto do tratado recepcionada pelo Ordenamento Jurídico Brasileiro:

[...] **Reconhecendo** que os direitos essenciais do *homem* não derivam do fato de ser ele nacional de determinado Estado, mas sim do fato de ter como fundamento os atributos da *pessoa humana*, [...]

Reiterando que, [...] só pode ser realizado o ideal do *ser humano* livre, isento do temor e da miséria, se forem criadas condições que permitam a cada *pessoa* gozar dos seus direitos [...] (BRASIL, 1992, Preâmbulo do anexo).

À primeira vista poderia parecer que o emprego dos termos em funções diferentes, às vezes em uma mesma frase, implicaria uma distinção clara e marcada entre os sentidos de cada um deles. Mas não é o caso. A diferença parece ser bastante sutil. O discurso jurídico deixa entrever distinções entre as figuras, mas afirma categoricamente a sua sobreposição, como se os termos diversos fossem usados não para marcar entes diferentes, mas para designar uma mesma coisa em contextos e funções diversas.

Por ser humano e/ou homem indica-se um gênero amplo de entes unidos pelo compartilhamento de algumas características especiais. Ser humano, portanto, é um conceito externo e absorvido pelo sistema jurídico que refere-se a uma *descrição* do ente enquanto fato biofísico, um dado da realidade prévio a qualquer ordenação normativa.

Por sua vez, o termo pessoa humana designaria o mesmo ente humano com uma predicação singular, que foca as capacidades humanas de agência moral. Pessoa humana, desse modo, é uma designação *prescritiva*, uma vez que não descreve nada de propriamente novo em relação ao ser humano, mas atribui valor moral a aspectos encontrados na descrição.

John Locke (1632-1704 CE) parece ter concluído de forma semelhante ao analisar o problema das relações de identidade entre várias categorias de entes.

Segundo Locke, a verificação da relação de identidade entre os entes que chama de “homem” e dentre aqueles que designa como “pessoa” se dá de forma distinta. A relação de identidade de um homem poderia ser aferida de forma similar a de outros animais: a partir da verificação da persistência, no tempo, da “unidade da substância” de um corpo humano específico. A operação de identificação do humano ater-se-ia, portanto, ao estabelecimento do fato da persistência no tempo de um mesmo sistema vital organizado. Passando ao que diferenciaria os critérios para verificação da identidade do “homem” em relação à “pessoa”, Locke argumenta que, para fins de imputação da responsabilidade jurídica, serve a pessoa, e não o homem, como “termo forense” apropriado para se afirmar a quem pode ser atribuída determinada ação. Assim, a “pessoa”, para Locke, seria identificada a partir da persistência, ao longo do tempo, de uma autoconsciência de desejos, das suas memórias, dos seus valores e das suas ações (LOCKE, 1995, Livro II, Capítulo XXVII, proposições 1-31).

A caracterização de Locke é interessante, pois reforça a distinção entre os dois conceitos: o “homem” enquanto fato biofísico, um corpo em funcionamento vital; e a “pessoa” enquanto a autoconsciência que pensa, deseja e age. O filósofo de Oxford apresenta, ainda, um exemplo que lhe parece oferecer maior clareza em relação ao tema da identidade do homem: usando uma anedota histórica acerca de um suposto papagaio inteligente capaz de conversar o qual teria encontrado Maurício de Nassau durante o período em que esteve no Brasil como governador do Pernambuco holandês (1640-1654 CE). Locke afirma que, mesmo que o tal papagaio fosse capaz de conversar como um ser racional, e, mesmo que os papagaios em geral fossem seres racionais, seria improvável que fossem chamados de “homens”. Isso para concluir que o que identifica o “homem” não é apenas a sua natureza de ser pensante, mas, sim, o seu corpo, um sistema vital organizado de determinada forma que persiste no tempo (LOCKE, 1995, Livro II, Capítulo XXVII, proposição oitava).

De todo modo, a sobreposição entre os dois conceitos é tal que faz supor que a sua dissociação, seja na forma de seres humanos não pessoais ou na de pessoas que não são seres humanos, é anômala o bastante a ponto de ser relegada à marginalidade do sistema normativo (ou ao reino das anedotas bizarras, como a relatada por Locke), gerando situações para as quais são atribuídas soluções

adequadas a sua percebida efemeridade e desimportância, sem que a sua existência represente qualquer ameaça à lógica normal do sistema.

Decerto, dentro das ordens normativas jurídicas existem as chamadas pessoas jurídicas, como são denominadas no direito brasileiro, que seriam, tecnicamente, pessoas não humanas, mas não é disso que se trata aqui. As pessoas jurídicas, em última análise, servem a fins de pessoas humanas, e é o ordenamento normativo que concede personalidade jurídica a esses entes com base em critérios de utilidade. Se for útil às pessoas humanas que certos entes coletivos, agremiações ou instituições sejam dotados de personalidade jurídica, eles poderão ser.

Ou, voltando à referência de Locke, exclusivamente para finalidades forenses, como a imputação de méritos e responsabilidades, é útil atribuir a entes inanimados e que nunca poderiam ser, tomando as dimensões incontornáveis do conceito, identificados como indivíduos pessoais, o caráter de pessoas.

O ser humano, ao contrário, nunca é ordinariamente “dotado” de personalidade jurídica. O reconhecimento da personalidade do ser humano é fato inescapável da fundação da ordem jurídica, uma vez que o Direito é constructo de pessoas humanas, visando a atender a finalidades de pessoas humanas. Como qualquer sistema normativo, os agentes morais são seu centro e sentido, caso contrário nem sequer existiria. Ou seja, pode existir ordem jurídica sem pessoas jurídicas, mas não sem pessoas humanas.

A afirmação categórica de que não pode existir direito sem que seres humanos sejam considerados pessoas pode parecer óbvia e inatacável, mas é preciso problematizá-la, trazendo o problema dos eventos de dissociação entre seres humanos e pessoas ao cerne das discussões sobre a teoria do direito, o seu local apropriado.

Se as discussões mais relevantes em torno desse problema pareceriam, em um passado não tão remoto, ser aquelas que tratavam exclusivamente de questões sobre as fases limítrofes onde se dão o início e o fim da personalidade humana, os seus marcos, critérios normativos e regimes jurídicos especiais, hoje não se pode ignorar uma ampliação considerável da gama de questões nas quais o problema repercute.

O atual estágio do conhecimento científico e suas tecnologias acerca da genética fazem questionar, primeiro, as bases em que se apoiam a definição de ser humano e permitem separar e reduzir, com algum grau de clareza, as bases genéticas da vida pessoal. Se possuir um determinado genoma “tipo humano” seria a base de pertencimento ao grupo de seres humanos, a alteração desse genoma, com a manutenção das bases da vida pessoal, representaria uma ameaça à pertença ao grupo humano, sem que se possa negar que haveria ali a possibilidade de vida pessoal.

Exemplo desse tipo de problema é o avanço de pesquisas envolvendo quimeras humanas: indivíduos híbridos, produzidos pela inserção de células obtidas de seres humanos em organismos de outras espécies. Argumenta-se que existem boas razões para se investir nesse tipo de pesquisa, razões essas que podem ser descritas em termos de potenciais melhoras na qualidade de vida das pessoas. Contudo, claramente estar-se-ia rompendo a integridade ou “pureza” do genoma humano, e criando-se a possibilidade de eventuais pessoas biologicamente não humanas.²

Além disso, as crescentes possibilidades técnicas de unir o corpo biológico humano a máquinas, em diversas relações interacionais, fazem questionar se há algo, para além da manutenção da possibilidade de vidas pessoais, que exija a estipulação de um limite moral protetivo para salvaguardar uma integridade morfológica de um ideal de corpo humano biológico.

Contudo, sem adentrar a discussão acerca do mérito dessas mudanças e transformações, é possível constatar um impasse. Enquanto há aqueles que defendem que as pessoas possam (e até mesmo devam!) se automanipular para a consecução dos seus objetivos de autorrealização, os defensores de uma certa concepção de humanidade como bem em si mesma permanecem entrincheirados na posição de repulsa a intervenções técnico-científicas que afetem o atual estado de coisas. O atual estado de coisas pode ser definido pela concepção ainda majoritária nos contextos linguísticos éticos-jurídicos de que é impossível desatrelar a

² Cf. SAVULESCU, Julian. Human-Animal Transgenesis and Chimeras Might Be an Expression of Our Humanity. In: *The American Journal of Bioethics*. 3(3), 2003, p. 22-5.

personalidade da humanidade, ou, mesmo que isso fosse tecnicamente viável, que seria antiético e antinatural que assim se procedesse.³

Vários argumentos são perfilados na defesa dessa posição, mas, talvez, o mais relevante no contexto de sociedades democráticas e laicas seja o argumento que afirma que o ser humano tem uma dignidade própria, que exigiria que se abstivessem de tentativas de transformação radical da “natureza humana”.

Há diversas formulações para esse argumento, mas, de um modo geral, tenta-se conectar a natureza humana ao conceito de dignidade. Ou seja, prezar pela integridade da natureza humana para protegê-la contra intervenções técnico-científicas seria defender a própria dignidade humana.

Assim, seguindo a linha argumentativa apontada, seria imperativa a preservação de uma ordem natural da humanidade. A partir dessa constatação, são derivadas considerações de ordem mais pragmática, como a de que o pertencimento comum a uma mesma espécie garantiria a legitimidade de um dos principais pressupostos de qualquer teoria da justiça democrática – a igualdade material. Argumenta-se que, considerando os enormes problemas já existentes em relação às desigualdades materiais atribuíveis a uma distribuição iníqua de recursos econômicos, e também no que toca à persistência de discriminações morais das mais diversas, acrescentar a desigualdade que adviria do rompimento da unidade do “humano”, da quebra do fato social de que todos compartilham as mesmas vicissitudes e limitações da condição humana, seria extremamente prejudicial à consecução dos objetivos de justiça e igualdade material.

Questiona-se o acerto desse argumento, e propõe-se que, embora seja cômoda a manutenção do *status quo*, em que humanos são pessoas e em que não há, verdadeiramente, pessoas não humanas, seria eticamente incoerente (e até mesmo perigoso) que as coisas continuassem exatamente como estão.

³ Recentemente foi realizado um levantamento com cidadãos estadunidenses em que se apontou que a maioria dos entrevistados mantém uma atitude de preocupação em relação ao desenvolvimento e aplicação de tecnologias que permitem superar limites físicos e psicológicos humanos, e opinou que não gostaria de se submeter a intervenções tecnológicas desse tipo. Obviamente, as atitudes podem variar entre contextos socioculturais diversos, mas não há nada que indique que a opinião do público estadunidense seja peculiar em relação a essas questões. Cf. SCIUPAC *et al.* *U.S. Public Wary of Biomedical Technologies to ‘Enhance’ Human Abilities*. Pew Research Center, 2016. Disponível em: <<http://www.pewinternet.org/2016/07/26/u-s-public-wary-of-biomedical-technologies-to-enhance-human-abilities>>. Acesso em 20 out. 2016.

A pessoa humana, para muito além dos seus contornos normativos aparentemente estáticos, é um ente em transformação, constante e incessante.⁴ Parece cada vez mais claro que mesmo aqueles aspectos que se supõem os mais estáveis e estáticos são fundamentalmente dinâmicos, a ponto de ser possível afirmar, sem incorrer em exagero retórico, que o problema acerca da definição da identidade pessoal, com o qual já se preocupava Locke, é absolutamente insolúvel. No máximo, surgem aproximações adequadas a contextos específicos de aplicação, ou soluções provisórias, que se tornam inapropriadas a partir do momento em que determinados cenários que, hoje, existem apenas na ficção científica, passam a ser possibilidades reais.

Entender a pessoa a partir de uma perspectiva dinâmica — como um ponto de referência a um processo de instanciação sucessiva de fenômenos de pessoalidade — tende a repelir limitações baseadas em critérios estáticos e moralmente questionáveis. Em outras palavras, ser humano, para a pessoa, só faz sentido enquanto o “humano” representar valores e práticas nos quais a pessoa encontrar sentido de autorrealização. De fato, predicados identitários pessoais só sobrevivem enquanto as pessoas os tomarem como parte da sua identidade prática e os vivenciarem.

Vislumbram-se, aqui, duas possibilidades: a primeira, o significado de “ser humano” continuará sofrendo (como vêm ocorrendo) mutações de sentido para se adequar a novas realidades socioculturais. Nesse caso, seria de se perguntar se a “humanidade” representa qualquer coisa além de um conjunto de valores e práticas potencialmente universalizáveis compartilhados pelas pessoas humanas.⁵ A segunda possibilidade é que o conceito de “humanidade”, estático e pretensamente rígido, comece a apresentar sinais mais claros de esgotamento e, diante do quadro, haja um recrudescimento dos seus defensores, que usam o conceito como escudo contra investidas técnico-científicas e, paradoxalmente, investidas dos próprios indivíduos

⁴ Cf. STANCIOLI, Brunello. *Renúncia ao Exercício dos Direitos da Personalidade ou Como Alguém se Torna o que Quiser*. Belo Horizonte: Del Rey, 2011.

⁵ Tais valores e práticas formariam a base dos direitos humanos, que podem ser considerados como valores de tal importância para as sociedades do Ocidente que alçaram a condição de um padrão ético base para o tratamento de qualquer ser humano. Charles Taylor analisou o processo de articulação desses valores na construção da identidade moderna do Ocidente e cunhou o termo *hiperbens* para designá-los. Cf. TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997. 670p.

contra a sua humanidade. Nesse segundo caso, é preciso questionar o valor ético-jurídico do bem que se protege quando se busca proteger o “humano”, e quais seriam os possíveis ganhos com a reformulação do conceito e a possível quebra do sentido que prende o conceito de pessoa ao de ser humano.

Nos últimos 250 anos presenciou-se uma ampliação constante do círculo moral da humanidade, ou seja, do alcance do conjunto de seres considerados merecedores do mesmo tratamento dispensado àqueles que, até um determinado momento, detinham privilégios em termos de direitos e estima sociocultural. Foram sendo continuamente afastados critérios como religião, raça, sexo, idade, opção sexual e de gênero para manter pessoas excluídas do círculo. Contudo, o denominador comum para essa expansão é o fato de que, em última instância, as diferenças entre os indivíduos seriam irrelevantes em face da constatação de que seríamos todos humanos.

Por fim, a pergunta: será possível manter esse ciclo virtuoso de expansão caso não seja mais necessário ser humano para ingressar no círculo moral?

2 ANALÍTICA DA DIGNIDADE HUMANA

A questão da dignidade humana ou dignidade da pessoa humana, para se utilizar a terminologia mais corrente no universo jurídico brasileiro, é o primeiro obstáculo a ser enfrentado.

Se a proposta do trabalho é investigar a possibilidade de a ideia de pessoalidade, não necessariamente acoplada à ideia de humanidade, servir como fundamento a sistemas ético-jurídicos, a existência do conceito de dignidade da pessoa humana, inquebrantável, representaria uma objeção frontal à empreitada.

Isso porque seria unicamente a pessoa humana, ou o humano-pessoa, o ente possuidor de dignidade e, partindo-se dessa premissa, não seria possível determinar se a pessoa não humana também poderia ser, de algum modo, digna.

O conceito de dignidade, no entanto, é bastante mal-precisado nos contextos ético-jurídicos em que é utilizado. Qualquer tentativa de discutir os sujeitos possuidores de dignidade demanda uma análise acerca dos vários significados atribuídos ao termo nos contextos relevantes.

Tal análise revela transformações significativas acerca do sentido do termo ao longo da história, e ambiguidades semânticas mal-resolvidas no seu uso atual.

2.1 Raízes histórico-filosóficas da dignidade humana

As raízes histórico-filosóficas mais profundas da dignidade, enquanto conceito Ocidental, se encontram na Antiguidade clássica greco-romana. É preciso pontuar que, embora a origem etimológica do termo “dignidade” que se usa atualmente seja latina, do vocábulo *dignitas*, também entre os gregos, anteriormente, já existia algo próximo ao que poderíamos designar de um valor social de “dignidade heroica” e também de uma “dignidade aristocrática”, que em muitos pontos se aproxima da dignidade romana, com o sentido de mérito individual ou status individual elevado, que irá ser tratada a seguir. Etimologicamente, porém, o termo

grego que compartilha uma raiz comum com a *dignitas* latina é o vocábulo *dechomai*, que, no entanto, não evoluiu sentido comum com a *dignitas* latina.¹

Dada a descendência direta da dignidade moderna da *dignitas* romana, opta-se por traçar um primeiro conceito com base no vocábulo latino, para depois articular a incorporação de elementos da cultura grega a um sentido próprio de dignidade que será empregado mais tardiamente, já no contexto do desenvolvimento do conceito latino de *humanitas*. Desse modo, justifica-se o porquê da explicação que segue não observar uma ordem estritamente cronológica.

Na Antiguidade clássica registram-se pelo menos dois sentidos distintos que podem ser associados à dignidade.

Um deles, primeiramente surgido, referia-se à dignidade como o valor social dos méritos e marcas de distinção individuais a serem publicamente reconhecidos na sociedade romana. Nesse sentido, a dignidade se aproxima da honra individual, atribuída a alguém em virtude da posição ocupada na hierarquia social e/ou pelo exercício de algum múnus público.

Possuir dignidade, nesse sentido, conferia ao indivíduo que a possuía a prerrogativa de ser tratado com especial respeito pelos demais membros da comunidade e pelas instituições públicas e, em contrapartida, também o obrigava a portar-se de forma compatível com o seu status elevado. De fato, dizia-se mesmo que as posições de autoridade política, como as de senador ou cônsul, tinham uma dignidade própria, ou seja, demandavam particular respeito das demais pessoas e, concomitantemente, exigiam comportamento apropriado à função exercida. Mesmo no caso de magistraturas temporárias, o fato de o indivíduo tê-las exercido acrescentava permanentemente à sua *dignitas* individual. A noção romana da “dignidade do cargo”, aliás, permanece presente e atual na linguagem e cultura política do Ocidente (incluindo a brasileira).

Prova disso é o especial tratamento reservado a figuras que ocupam certas funções públicas e cargos políticos, como, por exemplo, as prerrogativas e privilégios acordados a juízes de direito, deputados, senadores, ministros de estado, etc. Por vezes a ordem jurídica incorpora expressamente essa dignidade meritória enquanto

¹ Sobre a dignidade heroica e aristocrática grega, cf. OBER, 2012. Sobre a etimologia de *dignitas*, cf. VAAN, 2008, p. 164, *decet*.

² O termo “decoro”, inclusive, possui a mesma raiz etimológica de “dignidade”. Cf. VAAN, 2008, p.

valor normativo ao determinar que essas figuras fazem jus a particular forma de tratamento, que lhes é devida particular deferência pelos cidadãos comuns e que, em contrapartida, lhes é exigida a manutenção de um “decoro” próprio, sob pena, inclusive, da perda do cargo.²

Note-se que, nesse sentido, a possessão de dignidade por alguém implicava, necessariamente, a sua não possessão por outros indivíduos. A oferta de magistraturas e posições de prestígio era limitada, pelo que não há mesmo sentido em se falar em mérito ou destaque se o que se alcançou é bem ordinário, que todos podem ter com facilidade. Assim, a busca por dignidade, tida essa como um bem posicional, era um jogo social de soma zero, em que a elevação de um indivíduo tinha como consequência o rebaixamento relativo dos demais.

Bens posicionais são aqueles cujo valor depende do fato de outros indivíduos não tê-los, como, por exemplo, a “beleza” física. A beleza tem um forte componente posicional, pois é valorizada principalmente pelo contraste com a feiura circundante, perdendo paulatinamente valor conforme outros também sejam belos. Do mesmo modo, a dignidade meritória era fortemente posicional, seu valor inversamente proporcional à amplitude da sua disponibilidade social.

Não obstante, justamente o caráter não igualitário atribuído a essa ideia de *dignitas* era o que lhe conferia relevância sociocultural, pois servia como valor fundante de estruturas sociais marcadamente hierárquicas, e dava estímulo e sentido cívico-comunitário às disputas entre pares pela consecução de magistraturas públicas e múnus de prestígio.

Dentro desse primeiro sentido, em que a dignidade é tratada como valor individual, é possível delinear dois aspectos distintos:

(I) dignidade entendida como distinção social, atribuída exclusivamente a quem tenha status social diferenciado, pertença a certa classe social ou ocupe certas posições de autoridade pública. Aqui, a dignidade não é universalizável (é, aliás, impossível que todos a possuam); é alienável, pois o indivíduo que em um dado momento a possui no seguinte pode vir a perdê-la relativamente aos demais; e, também, não absoluta, pois concebem-se graus diversos de dignidade, em variação

² O termo “decoro”, inclusive, possui a mesma raiz etimológica de “dignidade”. Cf. VAAN, 2008, p. 164, *deceat*.

de acordo com as diferentes posições e status disponíveis. As consequências normativas desse aspecto se relacionam à criação de exigências (éticas e jurídicas) de que o outro trate a pessoa digna com o respeito que a sua posição ou status lhe acorda. É o que define, ainda hoje, formas de tratamento especiais dadas a autoridades, e o status atribuído por patentes militares, comendas e títulos honoríficos em geral.

(II) dignidade entendida como autorrespeito, a qualidade de se agir conforme o “decoro” compatível com um status ou posição elevada. Aqui, também, a dignidade não é universalizável, pois cada indivíduo deve agir conforme a sua posição específica, individual; é alienável, pois o comportamento inapropriado leva a perda de dignidade; e não é absoluta, uma vez que o porte individual pode ser mais ou menos digno, em graus variados, tanto quanto seja mais ou menos compatível com o ideal de comportamento digno. A obrigação de portar-se de maneira digna traz consequências normativas bastante relevantes no campo da moral, tendo em vista que ser digno significa, aqui, seguir um determinado padrão de conduta criado a partir de expectativas sociais acerca dos diferentes papéis exercidos pelos indivíduos.

Ambas as perspectivas trazem em comum uma visão de dignidade enquanto pertinente a cada pessoa individualmente, mas, ao mesmo tempo, configurada a partir de expectativas sociais mais ou menos rígidas acerca de qual é o respeito devido a cada indivíduo em razão do seu status, e de como o próprio indivíduo de status deve se comportar.

Ressaltam-se esses aspectos pois, embora pareçam noções um tanto quanto anacrônicas ao atual momento histórico e às concepções contemporâneas de dignidade para a Ética e o Direito, os conceitos nunca sofrem quebras semânticas absolutas, pelo que se verá que há várias permanências que podem ser traçadas até essas raízes.

Uma segunda linha de desenvolvimento do conceito de dignidade refere-se ao uso de dignidade, tanto no contexto grego quanto no romano, em um sentido equiparável a uma virtude (ou conjunto de virtudes) ética, de caráter não posicional. Pode-se falar do desenvolvimento de um conceito de dignidade cívica, construção

intermédia entre a dignidade meritocrática (tratada acima) e a dignidade humana intrínseca pós-iluminismo (OBER, 2012, 55-6).

O conceito de dignidade cívica se desenvolveu inicialmente na democracia ateniense. Embora, como citado, a raiz etimológica do termo “dignidade” seja latina, Ober (2012) argumenta que a transição, em Atenas, de um regime de governo oligárquico para um democrático foi acompanhada da transformação do sentido de virtudes até então associadas a uma dignidade meritocrática para uma linguagem capaz de dar sentido às virtudes exigidas do cidadão da pólis democrática. Em outras palavras, a dignidade meritocrática, acessível a pouquíssimos, passa a ser acessível a todos os cidadãos, transmutada em uma dignidade associada tanto às virtudes necessárias para uma participação adequada na empreitada comunitária da democracia, quanto ao tipo de respeito que os recém-dignificados poderiam exigir dos outros.

Segundo Ober (2012, p. 58-9):

A democracia não banuiu a dignidade meritocrática, mas ela mudou a maneira pela qual a honra era adquirida e como asserções de que se merecia especial consideração poderiam ser legitimamente expressadas em público. Com a consolidação da democracia ateniense, tradicionais valores meritocráticos (como, por exemplo: *eugeneia*: o status de se ser bem-nascido; *kalokagathia*: a excelência inerente manifestada na beleza física; *andreia*: a coragem viril) foram apropriados pelo discurso democrático (nas assembleias e cortes de direito) e generalizados enquanto valores apropriadamente tidos por todos os cidadãos.³

Assim, é possível compreender a dignidade cívica como um estágio intermédio na “evolução” de sentido da dignidade, justamente porque representa um movimento de expansão do seu alcance (que parte de uma atribuição apenas a pouquíssimos mercedores ou nobres, passa pela atribuição aos cidadãos que formam a comunidade política e vem a ser prevalentemente entendida como uma atribuição a todos os seres humanos).⁴

Contudo, a evolução apontada não é de forma alguma contínua ou cronologicamente bem demarcada e, certamente, o surgimento de novos sentidos não implicam abandono ou esquecimento dos sentidos antigos. Ao se dizer que um

³ Traduziu-se do original em língua inglesa.

⁴ O termo “evolução” é empregado, aqui, em um sentido puramente descritivo, não teleológico, no intuito de construir uma compreensão sobre a história do conceito de “dignidade”. É importante frisar o caráter excludente da democracia grega e, por conseguinte, da dignidade cívica a ela associada. Não eram considerados cidadãos as mulheres e os escravos, por exemplo, embora haja alguns indícios de que mesmo os não cidadãos gozavam de certas proteções dignitárias contra atos gratuitos de humilhação. Cf. OBER, 2012, p. 61.

termo evolui, busca-se reforçar, para além das aparências, que o movimento criador sempre depende fortemente de resgates e ressignificações.

Exemplo disso é o uso inovador da *dignitas* por Cícero (100 - 43 BCE), que, talvez, represente o primeiro registro escrito, na Cultura Ocidental, de uma associação clara entre as ideias de dignidade com humanidade, relacionando-as, ainda, à “natureza humana”.⁵

O estabelecimento da relação entre essas ideias pode ser inserida dentro do processo histórico-cultural em que os romanos, a partir do momento em que passaram a controlar politicamente o mundo grego, são fortemente influenciados pela cultura helênica. No que interessa, o conceito grego da *paideia* teve fundamental importância para o desenvolvimento da *humanitas* romana, que, por sua vez, englobava o valor da *dignitas*.

Ressalte-se que esse desenvolvimento só foi possível a partir da assimilação, no conteúdo conceitual da *humanitas* latina, de sentidos já bem consolidados da *paideia* grega. O vocábulo *Paideia* designava o processo de formação educacional e cultural do homem grego. De fato, em um sentido mais profundo, era o processo pelo qual o “material humano” tornava-se verdadeiramente homem, membro de uma civilização e cultura específica. A elaboração posterior do conteúdo conceitual de *humanitas*, como se verá mais à frente, deriva diretamente da ideia grega.⁶

De todo modo, não se pode afirmar que exista identidade completa entre *paideia* e *humanitas* e, segundo Oniga (2009, cap. VI, p. 1), a associação de termos mais antiga foi feita entre o vocábulo grego *philantropia* (com o sentido de benevolência) e *humanitas*, através do que pode ser constatado pela análise da linguagem empregada nas comédias latinas arcaicas.

Contudo, é inegável a estreita relação, desenvolvida em período posterior, entre *paideia* e *humanitas*, mesmo que fique evidente o caráter propriamente românico da *humanitas*:

⁵ Embora seja focado aqui um sentido bastante específico de *dignitas* dado por Cícero, o orador romano usa o termo em diversas outras acepções nos seus vários livros e discursos que chegaram até nós. Segundo Rosen, Cícero lhe parece ser a principal fonte clássica para o estudo das origens da(s) dignidade(s) moderna(s). Cf. ROSEN, 2009, p. 171-172.

⁶ Sobre a *Paideia* grega, cf. JAEGER, 2013.

O conceito de *humanitas* nasceu, em suma, da reformulação original do material grego, como foi frequentemente o caso para os produtos mais maduros da civilização romana. Em primeiro lugar, observa-se que o humanismo grego é mais cósmico do que antropocêntrico. Mas, acima de tudo, a concepção política da Grécia clássica veio a ser muito baseada sobre a ideia restrita da cidade-estado (a *polis*). No período helenístico o conceito de *polis* se alarga a fim de abranger todo o mundo grego, mas não vai mais longe. [...] Apenas em tempos romanos o contraste entre a civilização grega e a barbárie será substituído pela oposição entre a *humanitas* universal e a *feritas* das bestas (ONIGA, cap. VI, p. 1).⁷

Oniga elenca, ainda, dimensões valorativas tipicamente romanas que a *humanitas* englobava e que eram quase intraduzíveis a contrapartes gregas, dentre elas, inclusive, a *dignitas*. Cite-se textualmente a passagem:

Assim, na cultura grega estão todas as premissas para o nascimento da *humanitas* romana, mas não a elaboração completa do conceito. De acordo com Wolfgang Schädewaldt, a essência da *humanitas* romana é precisamente representar a outra faceta de um conjunto ordenado de valores que é bastante preciso e rigoroso, valores que faziam, desde o princípio, parte do código de conduta do cidadão romano e que são quase impossíveis de se traduzir em grego: a *pietas* (que é algo de distinto da *eusebeia*), a *mores* (que não coincide exatamente com o *ethos*), e em seguida a *dignitas*, a *gravitas*, a *integritas*, e assim por diante. A ideia de *humanitas* incorporava todos esses valores, bem como aqueles que já se encontravam na ideia de *cultura*, mas, ao mesmo tempo fê-los desvanecer, tornando-os menos rígidos e mais universais (ONIGA, cap. VI, p. 2).⁸

A contribuição particular de Cícero no desenvolvimento do conceito de dignidade, contudo, refere-se a um reposicionamento desse valor em relação à própria ideia de *humanitas*, pelo que a *dignitas* deixa de ser mais um dentre os valores a ela incorporado e passa a ser uma qualidade única que designa o que é próprio e adequado ao homem enquanto ser racional.

Na última obra que escreveu, intitulada *De Officiis* (Dos Deveres), Cícero discorre sobre o que é exigido do ser humano e, particularmente ao que aqui interessa, sobre os deveres imputados ao homem pela sua especial natureza racional, em contraste com a natureza das bestas. Pode-se entender que a obra trata, em larga medida, sobre o que se deve fazer para se atingir a *humanitas* em sua plenitude. Seguindo a tradição filosófica grega, Cícero entende que o que distingue o homem dos demais seres é o uso da razão e, tendo em vista ser essa a natureza humana (posse e uso da razão), existiria, segundo ele, uma teleologia do agir humano baseada na racionalidade intrínseca do homem que aponta, portanto, ao cultivo da razão, em direção ao ideal da *humanitas*.

⁷ Traduzido do original em língua italiana.

⁸ Traduzido do original em língua italiana.

Ainda sobre as influências do pensamento de Cícero, acredita-se que ele tenha sido fortemente influenciado pelo filósofo estoico Panécio de Rodes (185 – 110/109 BCE), através de cujas obras teria tido contato com a visão propriamente estoica de uma natureza humana baseada na razão inerente comum compartilhada por todos os seres humanos. A influência da filosofia estoica permite que o autor dê maior ênfase à universalidade da *humanitas* do que seria possível a partir de uma absorção pura e simples de um ideal de educação e formação humana fortemente etnocêntrico.

Os dois parágrafos do *De Officiis* em que se estabelece com mais clareza a relação conceitual entre ser humano, natureza humana e dignidade se encontram no seu livro I (Sobre a Honra), nos parágrafos 105 e 106; *in verbis*:

Mas é essencial a toda investigação acerca do dever que mantenhamos diante de nossos olhos, o quanto, pela natureza, é tão superior o homem em relação ao gado e a outras bestas: elas não possuem pensamento algum, exceto pelo prazer sensual, e a isso buscam impelidas por todos os seus instintos; mas a mente do homem é cultivada pelo estudo e meditação. Disso, observamos que o prazer sensual é deveras desmerecedor da dignidade do homem e que devemos desprezá-lo e livrarmo-nos dele; [...] E se apenas lembremo-nos da excelência e da dignidade da nossa natureza, iremos perceber o quão errado é deixar-nos abandonar aos excessos e vivermos em luxo e volúpia, e o quão certo é viver em austeridade, abnegação, simplicidade e sobriedade. (CICERO, Livro I, par. 105-106).⁹

Cícero introduz, talvez pela primeira vez na história do Ocidente, uma ideia de dignidade relacionada à própria natureza humana. Dignidade, portanto, como o que tornaria o homem distinto dos outros animais e lhe daria um *telos* específico, a busca do ideal da *humanitas*. Interessante notar que, no original em latim, a primeira menção traduzida como “dignidade” é, na verdade, o vocábulo *praestantia*, que nesse contexto significa “preeminência” ou “superioridade”. De fato, as ideias utilizadas são muito próximas, a ponto de serem os dois termos traduzidos pela mesma palavra em versões da obra traduzidas para outras línguas. Contudo, a semântica de *dignitas* é mais rica, dado o seu uso em um sentido diverso em registros anteriores na língua latina ao momento em que Cícero escreve e, mesmo, concomitantemente a aquele momento. E, enquanto *praestantia*, no sentido empregado, podia, na língua latina, designar a excelência e qualidade superior de qualquer ente genérico, o uso da *dignitas* é exclusivo dos seres humanos. Ademais, no

⁹ Traduziu-se para o português a versão em língua inglesa traduzida do original em latim. A versão utilizada é a que se encontra listada nas referências bibliográficas.

trecho citado, o uso da *dignitas* é notável por ser bastante inovador, uma vez que, até aquele momento, o vocábulo só havia sido registrado como sendo empregado em contextos associados à honra pessoal e à respeitabilidade pública dos homens pelos seus feitos, no sentido explicado acima.

Apesar da inovação em relação a usos anteriores, frise-se que Cícero não trata de uma dignidade humana universal e intrínseca, como se tratará na modernidade. É uma dignidade especial do humano, que pode ou não ser respeitada ou realizada, a depender do exercício e estímulo a práticas culturais greco-romanas.

Mesmo com o caráter inovador da construção, percebem-se, aqui, permanências dos sentidos originários de *dignitas*. Talvez o que foi dito anteriormente sobre o significado de *dignitas* enquanto padrão de autorrespeito possa se encaixar com facilidade na dignidade universalizável de Cícero. De fato, pode-se atender mais ou menos à dignidade, de acordo com a forma de portar-se e agir. Ela é, portanto, alienável e não absoluta, admitindo perdas e gradações. Mas muda-se algo fundamental: em Cícero, todo ser humano tem, potencialmente, capacidade de adquirir dignidade. A introdução da racionalidade universal transforma radicalmente a busca da dignidade, que passa de jogo de soma zero a um valor que depende de engajamento individual em atividades culturais dialógicas – leitura, estudo e argumentação.

Na Antiguidade tardia, o advento da teologia cristã consolidou, em definitivo, o papel atribuído à dignidade enquanto qualidade que designava o caráter especialíssimo da natureza humana.

2.2 Da dignidade humana cristã à kantiana

Em razão da enorme influência que o *De Officiis* teve como obra de filosofia moral para os pensadores da patrística católica, assim como, de um modo mais amplo, a assimilação de ideias da filosofia moral estoica ao pensamento dos teólogos da Igreja, a ideia de dignidade enquanto aquilo que designava a especial natureza do homem foi sendo fixada no cânone do pensamento Ocidental.

Com o desenvolvimento paralelo do conceito de “pessoa”, originado pelo vocábulo latino *persona*, constrói-se uma conexão entre a *persona* e a *dignitas*, através

de um adensamento teórico do termo *persona*, que passa a incorporar, para além de significações jurídicas e religiosas, também um forte conteúdo moral, e perdem força os usos relacionados à pessoa enquanto máscara, enquanto imagem e simulacro da aparência de uma personagem. Consolida-se um sentido de *persona* como ente individuado. Evidentemente, o caráter moral da pessoa, sua agência racional, sua autoconsciência, estão fortemente ligados ao que Cícero denominou de “dignidade da nossa natureza” e, portanto, a uma visão estoica sobre a natureza humana, baseada em uma razão universal.

Mauss (2003, p. 390-1), ao comentar acerca do processo de adensamento do sentido da *persona* por intermédio da filosofia moral estoica, pontua que:

Tudo soará de outro modo entre os clássicos latinos e gregos da moral (século II a.C. a século IV d.C.): πρόσωπον [prosopon] será tão-somente *persona* e, o que é fundamental, acrescenta-se cada vez mais um sentido moral ao sentido jurídico, um sentido de ser consciente, independente, autônomo, livre, responsável. A consciência moral introduz a consciência na concepção jurídica do direito. Às funções, honrarias, cargos e direitos, acrescenta-se a pessoa moral consciente.

Nesse contexto, coube ao Cristianismo formular o que Mauss (2003) chama de “base metafísica segura” para a pessoa. Para tanto, a patrística apropria-se do *logos* grego, um termo polissêmico por excelência, para representar o caráter divino da natureza humana. Inicialmente *logos* poderia significar, a depender do contexto: “palavra”, “discurso”, “argumento”, “linguagem”, “retórica”, “plano” ou mesmo “razão”. O filósofo Fílon de Alexandria (25 BCE - 50 CE) foi um dos primeiros a realizar a união entre o *logos* e a divindade, afirmando que o *logos* era a criação divina mais próxima de Deus, ocupando o papel de mediador entre o divino e a cadeia das demais coisas existentes. Na doutrina cristã, a relação entre o *logos* e o divino aparece diretamente onde, no Evangelho de João, Jesus é identificado diretamente com o *logos* em João 1:1 “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus”, em que “verbo” é a tradução do original grego *logos* (Λόγος).¹⁰

Não cabe aqui adentrar os pormenores acerca do desenvolvimento do conceito de pessoa, mas é importante apontar que, no contexto das disputas sobre a natureza de Cristo e a natureza da Divina Trindade no Cristianismo primitivo, a doutrina católica estabeleceu o uso do termo “pessoa” para designar todas as figuras

¹⁰ Sobre a apropriação do *logos* grego pela teologia cristã, cf. MARTIN; BARRESI, 2006, p. 43-6.

da Trindade.¹¹ Esse uso estabeleceu, por analogia, a designação da criatura humana também como pessoa.

A equiparação entre as pessoas divinas e a pessoa humana refletiu um aspecto fundamental da antropologia cristã – o postulado de que o homem é, ao mesmo tempo, criado à imagem e semelhança de Deus (*imago dei*) e, através do batismo, se torna similar ao criador (*similitudo*). E o que aproximava o homem de Deus era exatamente a sua razão, que o tornava especial dentre o resto da criação divina, e dava sentido a uma perspectiva antropocêntrica de mundo. A dignidade da pessoa humana, então, se justificaria pelo seu especial lugar na hierarquia da criação, como ser que mais intimamente compartilhava do *logos* divino do Criador.

O filósofo Boécio (480-524 CE) foi quem deu a mais famosa e perene definição do que seria a “pessoa”. Boécio, ao discutir o problema da individuação (uma questão lógica) no contexto da Trindade, definiu pessoa como “substância individual de natureza racional”. A definição deve ser compreendida a partir de um pano de fundo em que o autor buscava aplicar rigorosamente os preceitos da lógica aristotélica a formulações teológicas que, naquele momento, disputavam a hegemonia no mundo cristão. Portanto, quando Boécio define a pessoa como substância, está atribuindo à existência do ente um caráter fundamental na realidade, uma irreduzibilidade metafísica a outros entes ou propriedades. Quando diz que a substância é individual, se refere à relação aristotélica entre forma e matéria, em que uma forma específica de organizar a matéria dá à substância o seu caráter próprio e específico, a constituição de uma unidade coerente e indivisível a partir de uma quantidade material amorfa. A natureza racional vai se referir justamente ao que seria a essência dessa substância, a que é o fundamental na sua particularidade em relação a todas as outras substâncias.¹²

O excuro acerca da definição de Boécio é necessário para que se perceba que o problema central da teologia cristã do medievo, no que diz respeito a sua antropologia, passa a ser um estudo mais aprofundado da natureza humana, o que leva a um refinamento teórico dos significados e implicações éticas e teológicas da

¹¹ Para uma discussão mais detida sobre o desenvolvimento do conceito de pessoa no contexto do pensamento cristológico primitivo, cf. STANCIOLI, 2011, cap. 1.

¹² Cf. MARENBNON, 2016, Anicius Manlius Severinus Boethius.

especialidade (dignidade) da razão humana enquanto o que distingue o homem do resto da criação divina.

A tradição filosófica medieval, escolástica, é bastante rica no que concerne a desenvolvimentos sobre a dignidade humana e, em razão das limitações e dos objetivos do atual trabalho, não cabe exaurir as referências e particularidades de cada um.

Alguns dos autores ligados ao pensamento teológico da Igreja Católica a tratar, direta ou indiretamente, do tema da dignidade humana foram: Alcuíno de Iorque (735-804); Anselmo de Cantuária (1033-1109); Bernardo de Claraval (1090-1153); a abadessa Hildegarda de Bingen (1098-1179); Ricardo de São Victor (c. 1110-1173); Alexandre de Hales (c. 1185-1245); Tomás de Aquino (c. 1224-74) e Guilherme de Ockham (c. 1285 - c. 1349).¹³

Embora não seja possível discorrer sobre cada um dos autores, frise-se que há temas comuns em vários deles. Um panorama geral dá conta de que, a partir da noção de dignidade como um conceito de valorização da especialidade do homem racional em relação a outras criaturas, desenvolveu-se a noção de livre arbítrio, ou da liberdade fundamental da pessoa humana em agir ou não conforme a sua natureza divina. A dignidade passa a ser entendida, então, como um atributo intrínseco ao homem, decorrente da sua própria especial natureza. Mas, de forma comparável ao que se discutiu sobre o autorrespeito, que implicava a noção da *dignitas* meritória tratada no início do capítulo, alguns autores chegam a afirmar que a dignidade concedida por Deus poderia ser perdida caso o homem não se comportasse de acordo com a sua natureza racional. Para os teólogos cristãos, esse comportamento adequado representava viver uma vida afastada do pecado, de acordo com os dogmas e prescrições da Santa Madre, o que possibilitaria à criatura humana transcender, em alguma medida, a sua condição de ser de carne e osso, miserável, fraco e decaído, e se aproximar do divino, imaterial.

Essa dualidade do homem, que é corpo de carne (baixo) e alma imaterial (elevado), ilustra bem os paradoxos da dignidade humana como era compreendida pela escolástica medieval: a dignidade é intrínseca à criatura humana, que é a mais

¹³ Todos as datas listadas são da era comum, ou era cristã. A compilação foi elaborada principalmente a partir de IMBACH, 2012, p. 64-71.

perfeita das criações divinas, pois foi feita à imagem e semelhança do Criador e, em movimento autorreflexivo, de um olhar para dentro de si, poderá encontrar as respostas que busca sobre como viver uma vida boa, afastada do que é pecado. Ao mesmo tempo, o pecado – que aqui pode ser entendido como tudo aquilo que afasta de Deus – é constitutivo da experiência humana. O homem é livre inclusive para pecar e decidir por uma vida bestial. Isso confere à dignidade humana, na teologia medieval cristã, uma associação fundante com a liberdade. Por óbvio, não se trata de uma moralidade inclusiva que aceita o desvio, mas reconhece-se que a possibilidade do desvio é constante e necessária, pois a realização completa da dignidade, enquanto um potencial intrínseco, só tem valor porque existe o contraste, real e palpável, entre o homem que escolhe a vida ascética dos santos e mártires e o homem pecaminoso que entrega a sua vida aos prazeres baixos da carne (IMBACH, 2012, *passim*).

A extensa obra de Tomás de Aquino permite vislumbrar como a articulação dos temas da natureza humana, do autoconhecimento, do livre arbítrio e do pecado conduziu a um enorme adensamento filosófico sobre o tema da dignidade. Para Tomás de Aquino, a natureza racional do homem é prova de que o intuito do criador foi que a criatura fosse criada a sua imagem e semelhança (AQUINO, 2010, q. 93, art. 4). Através de processos de autoconhecimento e autoestima, o homem poderia imitar Deus e transcender a sua condição miserável. Tomás de Aquino postula que o modo de ser das pessoas é o mais digno que existe, pois elas existem por si próprias, têm autodomínio e agem de forma independente, pois capazes de pensar e querer (AQUINO, q. 29, art. 1). A especial dignidade do homem residiria na sua capacidade de livre arbítrio e o exercício desse livre arbítrio para se aproximar de um ideal de vida o mais próximo de Deus.

Algo a se ressaltar sobre o período são as discussões acerca do alcance de tal dignidade. A noção desenvolvida por Cícero, embora limitada pelo seu objetivo explícito de retratar as condições sociais de sua época, ao menos potencialmente poderia abranger qualquer ser humano. Afinal, a razão seria extensível a todos.

Naquele contexto, a expansão do Império Romano acaba sendo justificada, também, pelos benefícios que povos “menos civilizados” ou “bárbaros” teriam ao compartilhar dos valores da cultura romana. Em certo sentido, mesmo os bárbaros

poderiam ter dignidade, desde que submetidos e aculturados à civilização romana. O desenvolvimento histórico do denominado *Ius Gentium*, ou, regras e preceitos jurídicos aplicáveis a todos que não fossem romanos, aos estrangeiros em suma, contribuiu para ampliação do círculo moral, ao considerar que mesmo aqueles que não compartilhassem os valores romanos teriam algum direito, ou mereceriam alguma proteção.¹⁴

O desenvolvimento do *Ius Gentium* ganha ainda mais importância no contexto medieval, com a fragmentação do poder político e a ausência da autoridade estatal na Europa Ocidental. O *Ius Civile* submerge, e o *Ius Gentium* aflora, acrescido pelo que a própria Igreja estabelece como regras comuns às comunidades cristãs, através do Direito Canônico. A noção teológica de dignidade humana tratada pela escolástica católica, embora de alcance bastante amplo – bastava ser batizado e viver como bom cristão para compartilhar plenamente da dignidade humana – não chega a uma verdadeira universalidade, pois o outro não cristão não estaria, necessariamente, incluído. De fato, o problema da justificativa do que se poderia chamar de “guerra justa” passa pela consideração de que povos não cristãos não estariam sujeitos às mesmas proteções conferidas à cristandade, e a guerra de conquista poderia ser considerada justa (entendida, aqui, como de acordo com o direito natural divino) se o seu objetivo fosse a conversão dos gentios à fé cristã.¹⁵

Claramente, quando do início do movimento de expansão ultramarina europeu nos séculos XV-XVI, a teologia escolástica sobre a dignidade humana encontra os seus limites no confronto com uma alteridade tão radical quanto a que os povos nativos da América representaram para os colonizadores europeus. A resposta dos colonizadores ao desafio foi, *contrario sensu* a uma interpretação mais universalista da dignidade, frequentemente o aniquilamento moral e físico dessas alteridades.

Afirma-se que a dignidade escolástica encontra os seus limites não apenas pelo momento histórico de decadência em que se encontrava enquanto movimento intelectual e filosófico, mas também pelo fato de que se sobrepuseram a discussões puramente teológicas imperativos políticos e econômicos mais urgentes. A Igreja era

¹⁴ A formulação clássica do *Ius Gentium* no Direito Romano encontra-se nas *Institutas* de Gaio. Cf. GAIO, 1904.

¹⁵ Cf. MIETH, 2012, p. 74-5.

chamada pelas potências coloniais europeias a emprestar a sua autoridade moral para dar legitimidade à empreitada colonizadora, que envolveu a dizimação dos povos nativos americanos e a escravização de inúmeros negros africanos para trabalharem na empresa colonial.

Com o esgotamento da reflexão puramente teológica sobre a questão da dignidade humana, um próximo momento significativo surge com o Humanismo renascentista.

Um certo cuidado é necessário ao se tratar do Humanismo renascentista, porque é comum haver uma fusão conceitual da forma particular do que se chamou de humanismo no Renascimento dos séculos XIV-XVI e demais movimentos filosóficos ditos humanistas que vieram posteriormente. Embora certamente haja paralelos, o humanismo renascentista não representou, como por vezes se presume, uma quebra radical com a visão teológica prevalente no medievo sobre a natureza humana e a sua dignidade. Os filósofos e pensadores renascentistas certamente não rejeitavam o Cristianismo e nem os elementos fundamentais da visão religiosa acerca do homem e sua natureza. Seria mais preciso afirmar que os pensadores renascentistas, deparados com a visão teológica de um homem dual, em constante sofrimento e luta a partir da tensão entre a sua natureza ambivalente — um pouco divina um pouco terrena —, com um certo nojo e ojeriza do seu próprio corpo, preferiram focar as suas descrições sobre o homem mais naquilo que era digno a discorrer sobre a sua miséria.

A própria ideia contida na denominação “renascimento” implica redescoberta, reapreciação da obra e potencial humanos. O primeiro impulso se deu com um reinteresse, entre círculos artísticos e intelectuais das cidades-Estado do norte da Itália, pelo legado cultural da Antiguidade clássica, ainda no século XIV. Ocorreu o contato com textos e obras há muito esquecidos, dentre as quais está, justamente, a de Cícero, e outros autores que trataram da *humanitas*. Esse contato proporcionou, para muito além de discussões intelectuais preciosistas acerca da cultura greco-romana, que o homem renascentista fosse insuflado pela percebida grandiosidade e excelência do que o homem já fora capaz de produzir no passado. Isso, sem dúvida, teve como efeito o desenvolvimento de uma visão otimista em relação ao homem e as suas possibilidades de transformação do mundo.

A transição entre a visão verdadeiramente ambígua da natureza humana que marcou o medievo e o antropocentrismo otimista do Renascimento é bem ilustrada por um texto do poeta e filósofo renascentista Francesco Petrarca (1309-1374 CE), no qual o autor trata da questão da dualidade da natureza humana. Petrarca, mesmo reconhecendo a miséria e os infortúnios que acometem a existência humana, afirma que isso não deve fazer com que se esqueça das várias coisas na vida que seriam agradáveis e trariam felicidade ao homem. O autor chega, inclusive, a reclamar da visão, predominante em seu tempo, excessivamente pessimista sobre a existência terrena do homem, ao afirmar que, sobre as coisas agradáveis e que proporcionariam felicidade, ninguém nunca havia escrito. A partir daí, Petrarca passa a um elogio da condição humana, a começar pela sua natureza divina, por ter sido criado à imagem e semelhança do seu criador, pelos muitos talentos e dons do homem, de tudo que fora capaz de criar e produzir. O autor, então, “enumera as coisas belas que existem no mundo que nos dariam prazer, e menciona as características admiráveis do corpo humano” (STEENBAKKERS, 2012, p. 88). Petrarca chega a asseverar que a dignidade do homem é mesmo maior que a dos anjos, pois Deus se tornou homem, e não outra criatura. Steenbakkers (2012, p. 88), analisando o trecho descrito, afirma que:

O otimismo moderado de Petrarca deixa transparecer a atitude inquisitiva e enérgica dos primórdios do humanismo renascentista. Tal otimismo se mistura com uma perspectiva profundamente cristã sobre a ambiguidade da condição humana, com a semelhança com Deus e a encarnação de Cristo com os pilares últimos da excelência e da dignidade do homem.¹⁶

Resta claro que o Humanismo renascentista é, pelo menos em um primeiro momento, incapaz de romper com a tradição medieval, embora o louvor feito ao homem por filósofos renascentistas passe, cada vez mais, a conter elementos que apontam para uma valorização do corpo humano, da postura ativa do homem ante o mundo, na sua busca por conhecimento e nas suas realizações materiais e intelectuais. A dignidade do homem ficaria demonstrada não somente pela sua possibilidade em alcançar uma existência mais elevada após a sua passagem pela Terra, o que se daria primordialmente pela contemplação e autorreflexão, segundo a tradição cristã medieval, mas, também, pelas experiências e ações do homem no mundo em que vive, aqui e agora.

¹⁶ Traduziu-se do original em língua inglesa.

Assim, nota-se um aspecto por vezes subestimado no Humanismo renascentista, que é a ênfase dada ao poder transformador da ação humana. A escolástica tendia a desprezar tudo que dissesse respeito ao corpo, por considerar que a dimensão corpórea do homem era desimportante para a realização da sua dignidade. A dignidade cristã era ligada fortemente à alma racional humana. Agora, tem-se também *enorme admiração pelo engenho humano e a sua capacidade de dominar a natureza, pelo que se estende à ação racional humana a mesma dignidade antes conferida à razão enquanto fonte da reflexão e da aproximação com Deus.*

Dos pensadores renascentistas que trataram o tema da dignidade, destaca-se Giovanni Pico Della Mirandola (1463-1494 CE), que apresentou uma conceituação bastante inovadora, não tanto por introduzir novos elementos à noção de dignidade, mas pela ênfase específica que dá a certas ideias associadas ao conceito e pela articulação dessas ideias.

A questão da dignidade humana não era uma preocupação central de Mirandola. A sua agora famosa formulação acerca do tema aparece apenas na primeira parte de um texto curto, e originalmente sem título, elaborado para servir de discurso de abertura em um debate público sobre temas filosófico-teológicos no qual o autor pretendia tomar parte. Por razões políticas, o debate nunca aconteceu e, como Mirandola morreu precocemente, a obra foi publicada apenas postumamente e, mesmo assim, somente em 1557, mais de 50 anos após a sua morte.¹⁷

Na obra póstuma, que foi intitulada *Oratio de hominis dignitate* (Discurso sobre a dignidade do Homem), o autor apresenta, no esteio de outros autores renascentistas, uma visão bastante laudatória sobre o homem. A sua originalidade está no fato de que, ao contrário de outros pensadores, a dignidade do homem, para Mirandola, *não se deve a sua natureza racional*. Ou, embora reconhecendo que a racionalidade seja uma característica que torna o homem especial, Mirandola parece apontar a razão mais como a consequência do que faz o homem digno do que a sua fonte. Em uma versão idiossincrática da cosmogonia cristã, o autor afirma que Deus, ao criar o mundo, deu a cada criatura propriedades específicas e, ao final, quando todas as propriedades existentes já haviam sido distribuídas, quis que existisse alguém capaz de compreender a obra divina e apreciar a beleza da criação e, para

¹⁷ STEENBAKKERS, 2012, p. 91.

essa finalidade, criou o homem. Mas, como todas as propriedades já haviam sido distribuídas, Deus decidiu que ao homem, enquanto criatura a qual não teria nada de propriamente seu, seriam dadas, em miscelânea, tudo o que pertencia individualmente a cada e toda coisa.

Assim, Mirandola atribui ao homem um caráter indeterminado, pois não nasce com uma função ou papel pré-definido na ordem divina. *E é essa indeterminação, associada ao livre arbítrio (razão) para que o homem escolha o que quer se tornar, o que define a dignidade do homem.*

Sem necessariamente abandonar as bases teológicas cristãs, Mirandola defende que o que é verdadeiramente digno e especial na natureza humana é, paradoxalmente, o fato de o homem não ter sido criado com uma natureza dada e pré-determinada. O homem é, nas suas palavras, “árbitro e soberano artífice” de si mesmo, detentor de uma liberdade radical pelo que “não está [o homem] confinado por nenhum limite” (MIRANDOLA, 1998, p. 4-5).¹⁸

É uma ideia verdadeiramente nova. Dentro do contexto de valorização do poder da ação do homem para transformar a realidade, Mirandola volta esse poder de ação ao próprio homem, que é capaz de conduzir o seu próprio desenvolvimento e moldar o seu ser.

Não obstante, saliente-se que a formulação do autor não é neutra em relação às várias formas de vida que o homem pode forjar para si. Mesmo em sua formulação mais singular, a dignidade do homem renascentista ainda está assentada em bases eminentemente cristãs. As formas mais elevadas de vida, segundo Mirandola, seriam aquelas devotas ao uso da razão e ao conhecimento contemplativo da realidade, em contraposição a formas mais baixas, vegetativas ou brutas, que poderiam conduzir, inclusive, ao rebaixamento do homem a algo indigno, a um ser que, em casos extremos, chegaria mesmo a perder seu caráter de humano.¹⁹

Segundo Miller (1998, introdução, p. xv-xvi), Mirandola não coloca o homem fora da ordem natural divina, mas, ao contrário, lhe confere um caráter único dentro dessa ordem:

¹⁸ Traduziu-se versão em língua inglesa do texto original em latim. As informações sobre a tradução encontram-se na referência bibliográfica da obra citada, ao final do trabalho.

¹⁹ STEENBAKKERS, 2012, p. 92.

O contexto da afirmação da liberdade do homem feita por Pico mostra que ele estava pensando, sobretudo, na liberdade moral, na habilidade de dar-se a si próprio o caráter ou conjunto de hábitos morais que se queira escolher. O homem pode transformar-se a si próprio em um bruto, ao escolher a vida dos sentidos, ou ele pode escolher a contemplação sobrenatural, através da qual o homem compartilha da vida de Deus. Ainda assim, Pico não está sugerindo que o homem esteja fora da estrutura e ordem definidas pela criação; em vez disso, dentro dessa ordem, o homem escolhe a sua própria natureza moral.²⁰

Apesar da sua leitura eclética das fontes filosóficas e a formulação de uma visão da natureza humana e sua dignidade bastante original, a influência da concepção de Mirandola se daria mais com base em uma leitura retrospectiva de estudiosos do Renascimento séculos depois da publicação do texto do que como impacto sobre os seus contemporâneos.

Esse fato pode ser comprovado pela constatação de que a dignidade, enquanto conceito de valor ético fundamental ou qualificador da particularidade da natureza humana, se torna pouco presente no discurso dos filósofos da modernidade pós-renascentista. O desenvolvimento de teorias políticas e sociais a partir desse momento em grande parte prescindem de referências à dignidade enquanto valor fundante ou legitimador. Em alguns autores do período, nota-se até certa hostilidade à ideia, como se verifica na obra da tradição hobbesiana do contrato social e na de Rousseau.²¹

Mesmo a tradição do direito natural jusracionalista tendeu a dar pouco valor à dignidade enquanto fundamento da noção de direitos individuais subjetivos que se desenvolvia. Nesse particular, o apelo à ordem natural das coisas, ou do que seriam as inclinações naturais dos homens - em contraste com comportamentos ou valores antinaturais -, e o poder da razão em descobrir tal ordem natural tornam desnecessário o recurso à dignidade para fundamentar preceitos jurídicos.²²

²⁰ Traduzido do original em língua inglesa.

²¹ Para Thomas Hobbes (1588-1679 CE) o valor do homem equivaleria ao seu preço, ao quanto se pagaria pelo poder que o indivíduo possui, uma caracterização que aproxima o homem de qualquer outro objeto. Já para Jean-Jacques Rousseau (1712-1788 CE), o homem moderno e civilizado de sua época, capaz de usar a razão e a linguagem, não possuía nada de digno, pelo contrário, uma vez que viveria em um estado de coisas "antinatural". Apenas o homem em seu ideal e inalcançável estado de natureza, independente e imperturbável, poderia ter alguma dignidade. Para ambos os autores, o conceito de "dignidade humana" não constitui uma ideia fundante nas suas teorizações sociopolíticas. Cf. HOBBS, 2016, parte I, capítulo 10, par. 16. & VERBEEK, 2012, p. 119-120.

²² Para teóricos como Hugo Grócio (1583-1645 CE) e John Locke, proponentes da ideia de direitos naturais, o ponto de partida para uma compreensão do que seria a "Lei Natural" foi uma certa visão acerca da natureza humana, autointeressada e racional, sem que tenham se referido a uma ideia de dignidade humana. Cf. WESTERMAN, 2012, *passim*.

O relativo abandono do conceito de dignidade conforme a filosofia e a ciência modernas vão se desacoplando, cada vez mais, das ideias religiosas como sua base de legitimação, demonstra a forte carga religiosa que a noção de dignidade humana carregava, particularmente relacionada ao pensamento teológico do Catolicismo. Autores que buscaram se distanciar da tradição teológica frequentemente naturalizaram a condição humana, tentando explicá-la com referências a inclinações naturais concretamente verificáveis do homem ou a um estado de natureza prévio à formação das comunidades políticas.

Somente com Immanuel Kant (1723-1803 CE) há uma verdadeira ruptura da ligação entre dignidade humana e a necessidade de se reconhecer um caráter de criatura divina ao homem. A conceituação kantiana traz a dignidade para o centro da reflexão filosófica no contexto do Iluminismo e, dada a influência do pensamento kantiano na modernidade, pode-se dizer que Kant foi o responsável pela concepção moderna da dignidade humana como um dos fundamentos da normatividade.

Kant, no seu *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), propõe uma filosofia moral baseada em uma razão transcendental, uma condição metafísica pela qual o conhecimento moral e sensível seria possível. Através dessa razão, era dado a quem a possuísse internalizar a lei moral universal, formalizada através do imperativo categórico kantiano. Com isso, Kant defende que a fonte da normatividade é a própria autonomia desses agentes morais (pessoas), capazes de agir eticamente. Kant dispõe que, em razão da sua autonomia moral, as pessoas seriam especiais em relação aos demais entes. Enquanto tudo teria um preço, um valor de troca no comércio de bens, a pessoa não teria preço, pois o seu valor seria absoluto e imponderável em relação a qualquer outra coisa. Para Kant, o que designava esse valor absoluto das pessoas enquanto agentes morais autônomos seria a sua dignidade (*Würde*), que determinava que estas eram fins em si mesmas, e que, ao contrário de outros objetos, não poderiam ser instrumentalizadas (objetificadas) para atender a fins outros que não os delas próprias.

Analisando as consequências da conceituação kantiana, tem-se que o processo de afirmação da dignidade individual implicaria necessariamente a obrigação moral de se reconhecer a dignidade de todas as demais pessoas enquanto agentes morais, em virtude do Imperativo Categórico. Nesse sentido, pode-se dizer

que é uma conceituação de dignidade com um potencial radicalmente universalista e igualitário, pelo menos em comparação com teorizações anteriores. O círculo moral kantiano é certamente mais apto a romper limitações como o pertencimento a certa comunidade étnica, política ou religiosa.²³

Além disso, Kant torna a dignidade da pessoa humana um bem indisponível. Se não era possível atribuir-lhe preço, não cabia à pessoa vender a sua dignidade ou abandoná-la, em troca do que quer que fosse. Na concepção kantiana, portanto, a dignidade passa a ser intrínseca à pessoa, sem que haja possibilidade de perdê-la.

Ainda, a relação estrita entre autonomia moral e dignidade é incontornável na filosofia kantiana. O homem não deveria mais buscar o seu valor e fundamentar a sua ação moral em fontes a ele externas, como Deus, o Estado, a Natureza ou mesmo a Ciência. A autonomia, a capacidade de agir moralmente por conta própria servindo-se da razão, fundamentava a dignidade da pessoa, e a dignidade impunha o reconhecimento da igual autonomia de todos os demais agentes morais.

Rosen (2012, p. 30), ao sintetizar a dignidade kantiana, afirma que:

O mais importante, para Kant, é que dizer que algo possui dignidade não significa atribuir um valor substancial a essa coisa, mas sim dizer que ela tem um valor de um tipo particular – intrínseco, incondicional, e incomparável. Apenas uma coisa, entretanto, realmente possui esse valor intrínseco, incondicional e incomparável: a moralidade, e a humanidade, tão quanto ela seja capaz de moralidade. A dignidade da lei moral torna os seres humanos – que a personificam – merecedores de respeito.²⁴

Por fim, a autonomia moral significava, para o Direito, uma proposta de refundação. Se só seria moralmente cogente aquilo que fosse fruto da autonomia pessoal, o Direito, tomado como ordem normativa irresistível, só seria válido ao expressar o duplo caráter da pessoa humana enquanto legislador universal e enquanto sujeito às leis universais. O Direito, ademais, seria o instrumento para a proteção da autonomia dos agentes morais. Em outras palavras, a dignidade da pessoa humana era tida como princípio estruturante de qualquer ordem jurídica (KANT, 2003, p. 76-9).

²³ Embora a proposta Kantiana seja, a princípio, universalizável a qualquer ser humano, é preciso frisar que o filósofo compartilhava valores e preconceitos comuns aos europeus de sua época, particularmente em relação à inferioridade racial de grupos étnicos não europeus. Sobre a visão racial de Kant, cf. KANT, 2013, p. 55-72.

²⁴ Traduzido do original em língua inglesa.

Contudo, mesmo Kant, ao usar o termo “dignidade”, é contraditório. Em passagens de outra obra, *A Metafísica dos Costumes* (1797), ao empregar o termo dignidade, Kant parece usá-lo em um sentido que equipara a dignidade a um *status* específico, da nobreza, ou dos cidadãos de determinado Estado (KANT, 2003, p. 157-59) Além disso, o filósofo também associa a dignidade a uma forma apropriada de se portar e a uma virtude exigida de cada indivíduo. Em determinada passagem, Kant urge que as pessoas não se comportem de maneira servil ou pusilânime, porque isso seria contrário à dignidade humana (KANT, 2003, p. 276-77).

Apesar da centralidade, no pensamento kantiano, de uma ideia de dignidade enquanto um valor absoluto universalmente atribuído a todos os agentes morais, é dúbio se esse sentido se sobrepõe àquele que toma a dignidade como um status conquistado pelo indivíduo que se porta de maneira honrada, e que mantém o autorrespeito. Essa aparente contradição sugere algumas questões como: se a dignidade é um valor baseado em uma qualidade intrínseca das pessoas, qual é a relevância moral de comportar-se dignamente? Em que sentido comportar-se de forma servil faz com que se perca dignidade? Há alguma relação entre as duas dignidades, entre a *dignidade do homem honrado* e a *dignidade intrínseca das pessoas*? São perguntas de difícil resposta, e que atestam a persistência na sociedade e cultura europeias de um sentido de dignidade-honra, da dignidade enquanto o que destaca e separa príncipes e nobres do restante da massa humana, e que se mostraria, aparentemente, incompatível com a proposta kantiana.

Ademais, a dignidade kantiana, embora universalizável a todos os agentes morais, parece excluir da sua abrangência seres humanos que não são, de uma maneira ou de outra, agentes morais. Crianças muito pequenas e pessoas com graves deficiências cognitivas, por exemplo, não seriam dignos e, portanto, passíveis de objetificação. Deparando-se com esse problema, autores que sucederam Kant e que compartilham da sua filosofia moral sustentam que o fato de algo não ter dignidade como agente moral não implica a possibilidade de que sejam tratados como objeto. Argumentam que as pessoas seriam necessariamente guiadas a tratar esses “objetos humanos” (no sentido kantiano) e mesmo outros objetos não humanos de acordo

com princípios morais universalmente aceitáveis.²⁵ Outra linha de argumentação seria a de que não possuir a dignidade específica de agente moral não significa não ter dignidade alguma. Se o termo “dignidade” é empregado para denominar o especial valor de algo ou alguém, poder-se-ia considerar que seres humanos, mesmo quando não sendo agentes morais, teriam alguma dignidade pelo simples fato de serem humanos.

Após a formulação kantiana, não houve, filosoficamente, discussões sobre o significado de dignidade que tenham aprofundado questões relativas a quem seriam os sujeitos dignos, e sobre a relação entre os vários sentidos de dignidade aplicáveis a um mesmo tipo de objeto. Não se pode dizer que o conceito desapareceu ou deixou de ser preocupação de filósofos morais e/ou políticos, mas os desenvolvimentos posteriores não intentaram nenhuma reformulação radical.

O filósofo alemão Friedrich Von Schiller (1759-1805 CE), contemporâneo de Kant, tentou reconciliar a dignidade kantiana, um conceito moral, com a dignidade enquanto conceito estético, e defendeu que agir com dignidade significava portar-se de forma graciosa (SCHILLER, *apud* ROSEN).²⁶ Por graça, Schiller entende uma maneira própria de se comportar, marcada pela compostura e tranquilidade diante dos dissensos psicológicos internos aos seres humanos, entre desejos e impulsos e a vontade de cumprir deveres morais e agir de maneira correta. Schiller foca em um sentido de dignidade também tratado por Kant, mas que acabou sendo relegado a segundo plano em virtude da primazia da dignidade como “qualidade intrínseca”. A dignidade de ter a lei moral dentro de si convive com a dignidade de ativamente portar-se de acordo com ela, de maneira harmônica, ao enfrentar impulsos e inclinações que frequentemente impelem a ações contrárias à lei moral.

Segundo Rosen (2012, p. 34):

Para Schiller, graça e dignidade são aspectos da ação ou porte. Elas figuram em uma descrição da agência humana que (como a de Kant) contrasta as características e desejos naturais dos seres humanos [...] com as demandas da moralidade que vêm da vontade (*der Wille*) racional, moral. [...] A pessoa graciosa é alguém que não apenas faz a coisa certa, mas que o faz sem qualquer tipo de luta interna ou processo doloroso de escolha. Se o nosso

²⁵ Sobre a questão do valor e status moral de seres não autônomos pelo prisma de uma ética kantiana, cf. KOORSGARD, Christine. *Fellow Creatures and our Duties to Animals*. Tanner Lectures on Human Values, 24: 77-110. Disponível em: < http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/k/korsgaard_2005.pdf > Acesso em 20 out. 2016.

²⁶ ROSEN, 2012, p. 34.

caráter está espontaneamente em harmonia com as exigências da moralidade, nós somos bons sem ter que superar qualquer resistência interna.

Contudo, as aspirações Schiller para uma dignidade vista como um valor estético foram atropeladas pelo impacto da Revolução Francesa (1789-1799 CE). O processo revolucionário colocou a ideia da dignidade da natureza humana para centro do campo da política, em um contexto no qual a afirmação da existência de uma igualdade natural e intrínseca de todos os homens era a pedra de toque do discurso de derrubada do Antigo Regime.

Não obstante a disponibilidade de formulações com viés potencialmente igualitário, seja a de Cícero, influenciada pelos estoicos, seja a de Kant, que colocou todos os agentes morais como igualmente dignos, o discurso da dignidade humana não aparece explicitamente como fundamento das declarações de direito produzidas pelas revoluções burguesas dos séculos XVII-XVIII. As teorias de direitos naturais influenciaram diretamente as ideias revolucionárias, o que fica claro ao se ler, por exemplo, na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789 CE), aprovada pela Assembleia Nacional Francesa, que os direitos ali declarados derivam de “princípios simples e incontestáveis”, ou, então, na Declaração de Independência dos Estados Unidos da América (1776 CE), que a igualdade e os direitos do homem ali elencados derivam de “verdades autoevidentes”. Justamente o que lhes parecera simples, incontestável e autoevidente é o fato de que os seres humanos são criaturas especiais e únicas, dignas, embora a fundamentação baseada na dignidade tenha ficado esquecida no contexto revolucionário.

De todo modo, Rosen (2012, p. 41) constata que, dado o registro histórico encontrado no século XIX, a “dignidade humana” permaneceu em uso corrente, mas parece ter se condensado em um significado único, quase equivalente a um “humanitarismo pio”. Nesse contexto, os apelos à dignidade se convertem em um discurso moral vago, cabível em situações nas quais o tratamento dispensado a certos grupos de pessoas violaria um mínimo ético da humanidade cujas linhas definidoras não se encontravam tão claras.²⁷

²⁷ Uma situação que, surpreendentemente, é semelhante a do cenário jurídico brasileiro da atualidade. Ao que tudo indica, o apelo à dignidade humana, pelo que se pode depreender da análise jurisprudencial e da produção manualesca, serve apenas como um recurso retórico para enfatizar posicionamentos dos mais diversos, nunca tornando claro qual é o conteúdo desse mínimo ético que estaria sendo violado quando se diz que houve violação da “dignidade humana”. Sobre exemplos do

Após análise do longo percurso da ideia de dignidade pelo medievo e na Modernidade, verificam-se linhas de continuidade de longa duração e poucas rupturas drásticas, pelo que algumas conclusões provisórias são possíveis:

(I) A dignidade humana, em todas as suas variantes historicamente detectadas, seja tida como denotação de status social elevado, seja tida como um valor intrínseco e absoluto da natureza humana, ou mesmo como um padrão de comportamento apropriado a um status elevado/valor intrínseco, não foi, em nenhum momento, uma valorização da corporeidade humana. Pelo contrário, o tema do contraste do homem com as demais bestas é recorrente na definição do que seria um comportamento digno ao homem. Deixar-se seduzir pelos prazeres sensuais, pelos desejos, sempre foi considerado (de formas diversas) um rebaixamento da condição elevada do homem. Interessante notar que, durante e após o Renascimento italiano dos séculos XIV-XV, a visão antropocêntrica de mundo levou a movimentos artísticos, científicos e filosóficos de valorização do corpo humano. Contudo, a ideia de dignidade frequentemente pareceu antitética aos valores dos humanistas naturalista da modernidade, grupo que é bem representado pelos chamados “iluministas radicais”.²⁸

O processo de naturalização do homem passou por formulações que negaram a especialidade do corpo humano em relação a outros corpos naturais. Todos os corpos de seres vivos poderiam ser considerados máquinas biológicas, com mecanismos explicáveis de funcionamento. Se só há a matéria, com a negação da alma imaterial cristã, onde estaria a dignidade da máquina humana, mais uma dentre as tantas existentes na natureza?

Uma relação mais direta entre a corporeidade e a dignidade humana só ficará em evidência com discussões contemporâneas acerca de um direito de liberdade de uso do próprio corpo e a proposição de um ideal de liberdade morfológica, associada ao movimento transumanista.²⁹

uso do conceito de dignidade como elemento meramente retórico no discurso forense no Brasil *cf.* LIMA MARQUES, Cláudia; LIXINSKI, Lucas. Treaty Enforcement by Brazilian Courts: reconciling ambivalences and myths? *Brazilian Yearbook of International Law*. 4 (1): 138-69.

²⁸ Para uma discussão sobre o surgimento de uma preocupação com a dimensão corpórea da pessoa na modernidade, *cf.* STANCIOLI, 2011, cap. 4.

²⁹ Sobre os temas em questão, *cf.* STANCIOLI; CARVALHO, 2011. & SANDBERG, 2013.

(II) Nota-se que o que se denomina “dignidade humana” frequentemente se relaciona à caracterização do ser humano enquanto pessoa. Razão, linguagem, cultura, compostura, altivez, resiliência, etc., todos os aspectos relacionados à dignidade em diversos contextos relacionam-se à personalidade. Como bem coloca Rosen (2012, *passim*), embora o fato tenha ficado obscurecido depois do advento da dignidade kantiana, ao longo da história registram-se diversos usos do termo “dignidade” para se referir a objetos não humanos, com o sentido de apreciar-lhes a excelência, na forma de qualidades inerentes de valor ético ou mesmo estético. Assim, os seres humanos, apreciando-se a si próprios e buscando a sua dignidade, encontraram a personalidade como aquilo que é excelente e tem qualidades éticas. Ou, ao contrário, rejeitaram tudo aquilo que viam como obstáculos a uma existência pessoal: a incapacidade de agir moralmente, a debilidade física e mental, a dependência servil, etc. Kant radicalizou essa operação com a singularização de um único aspecto da existência pessoal – a autonomia moral – como digno. Em razão da enorme influência da concepção de dignidade kantiana na modernidade tardia, colocou-se cada vez mais em evidência que essa concepção proporcionaria a exclusão de parcela não insignificante da humanidade do círculo moral de seres dignos.

Essa relativa coerência dentro da história intelectual do conceito da dignidade humana (de associar dignidade com personalidade) é quebrada de forma explícita, pela primeira vez, no contexto das declarações internacionais de direitos humanos na segunda metade do século XX.

2.3 Convergências e separações: sentidos conflitantes de dignidade na contemporaneidade

Talvez o principal marco para essa referida transformação conceitual tenha sido a Declaração Universal dos Direitos do Homem (daqui em diante DUDH), de 1948, um documento internacional elaborado no momento imediatamente posterior à formação da Organização das Nações Unidas (ONU), após o término da Segunda Guerra Mundial, que tem como escopo arrolar Direitos Humanos (daqui em diante DH) básicos reconhecidos por todos os povos e nações.

O contexto de elaboração do documento é o sentimento de que a humanidade, em geral, e o Ocidente, em particular, atingira um estágio de bancarrota moral. A revelação do que ocorrera durante o Holocausto, e de muitas outras atrocidades cometidas pelos combatentes do conflito que acabava de terminar, entravam em completa contradição com os valores da modernidade ocidental e, no momento de construção de uma nova ordem mundial, a dignidade humana foi retomada como fundamento axiológico do rol dos DH postulados na DUDH.

O desenvolvimento apontado dentro da conceituação da ideia de dignidade é bastante compreensível. Diante do quadro de violência e horror extremos experimentados durante a Segunda Guerra Mundial, uma maneira de impedir que a experiência não se repetisse foi postular uma ordem normativa que representasse uma realidade em antítese ao que fora efetivamente vivido.

Assim, não há uma quebra de sentido no que toca ao uso da dignidade na DUDH, em relação ao passado. Há, na verdade, uma ampliação da abrangência da dignidade, concebida enquanto status especial do ser humano em relação a outros seres, que passa a designar um atributo inerente a qualquer membro do que a DUDH denomina “família humana”, independentemente de qualquer outra distinção.

Contudo, a abrangência dessa nova dignidade intrínseca e universal acaba por não ser tão evidente, dadas as ambiguidades terminológicas presentes na DUDH e, também, no documento fundador da ONU, a Carta das Nações Unidas, de 1945, no tocante a quem seriam os sujeitos dignos. No preâmbulo da Carta, lê-se que:

Nós, os povos das Nações Unidas, resolvidos [...] a reafirmar a fé nos direitos fundamentais do homem, na dignidade e no valor do ser humano, na igualdade de direito dos homens e das mulheres, assim como das nações grandes e pequenas [...] e para tais fins [...] resolvemos conjugar nossos esforços para a consecução desses objetivos (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, Carta das Nações Unidas, 1945).³⁰

Entretanto, no texto da DUDH, aprovada meros três anos depois pela Assembleia Geral da ONU, as referências à dignidade se ligam alternativamente

³⁰ O texto citado foi extraído da versão oficial traduzida para o português por ocasião da promulgação da Carta das Nações Unidas pelo Brasil. O ato jurídico de promulgação é o Decreto Nº 19.841, de 22 de outubro de 1945. É interessante destacar que a tradução brasileira contém uma escolha curiosa de ao optar-se por traduzir o que aparece em língua inglesa como *human person* como “ser humano”. O curioso não é a confusão em si, comum a ponto de motivar o presente trabalho, mas sim o fato de que há um correspondente mais próximo na língua portuguesa, a expressão “pessoa humana”.

tanto à “pessoa humana” quanto ao “ser humano” e a “todos os membros da família humana”.³¹

Poder-se-ia supor que o emprego pouco cuidadoso da terminologia tenha sido acidental, pois as diferenças terminológicas são relativamente sutis e, na linguagem comum, quase inexistentes. De modo que no momento de elaboração dos documentos não seria desarrazoado imaginar que às alternâncias terminológicas não tenha sido dada muito importância.

Contudo, há relatos de que os membros da comissão responsável pela elaboração de uma proposta do que inicialmente se convencionou chamar “Carta Internacional de Direitos” tinham alguma compreensão das distinções terminológicas em jogo, e que a opção por um ou outro termo tenha sido frequentemente fruto de debates entre os delegados envolvidos no processo de elaboração. Glendon, em obra que faz um relato histórico das discussões da comissão que elaborou a DUDH, nota que um dos primeiros pontos de debate foi sobre qual seria a natureza humana, questão essa que seria, na visão de muitos dos delegados, indispensável para que fosse possível definir quais os valores mais importantes a serem garantidos na forma de direitos (GLEDON, 2001, p. 35-36) . Em dado momento, a representante dos Estados Unidos da América (EUA) e presidente da comissão, Eleanor Roosevelt (1884-1962 CE), se manifesta sobre a discussão, referindo-se ao que chama de primado do “indivíduo”, enquanto um dos comissários, o filósofo libanês Charles Malik (1906-1987 CE), faz uso do termo “pessoa humana” para defender uma posição parecida com a dela. Embora, aparentemente, a posição de ambos seja parecida sobre a questão, Glendon (2001, p. 42) observa que:

Ela [Roosevelt] havia falado do primado do “indivíduo”, enquanto ele [Malik] preferira usar o termo *pessoa* para enfatizar a dimensão social da personalidade e evitar conotações de uma autonomia radical e autossuficiência. (“Não existem Robinson Crusóés,” ele disse.) Essa noção mais larga, a de personalidade, como veremos, acabaria por ter uma grande influência na declaração [...].³²

Ou seja, é improvável que questões terminológicas como essa tenham passado despercebidas, especialmente por que a discussão sobre o que são direitos

³¹ A DUDH traz 5 referências à dignidade: duas no preâmbulo, uma no artigo primeiro, uma no artigo 22 e uma no artigo 23, parágrafo segundo.

³² Traduzido do original em língua inglesa.

humanos pressupõe um consenso mínimo sobre o que é o “humano”. A figura humana resultante desse consenso, por sua vez, influencia quais serão os interesses mais fundamentais a serem priorizados por uma carta universal de direitos. Nesse particular, a divisão ideológica da comissão que elaborou a DUDH, entre delegados provenientes de países capitalistas (tendentes a priorizar liberdades individuais) e provenientes de países comunistas (tendentes a priorizar direitos sociais e econômicos), combinada com desentendimento culturais entre perspectivas ocidentais e orientais, dificultou tremendamente que se obtivesse consenso em uma questão que se suporia, a primeira vista, trivial (GLENDON, 2001, p. 37-42).

Entretanto, é interessante notar que uma comissão organizada pelas Nações Unidas para discutir as bases teóricas de direitos humanos universais, formada por acadêmicos, historiadores e filósofos, dentre eles o filósofo francês Jacques Maritain (CE 1882-1973 CE), forte defensor de uma ética baseada na natureza humana como fonte da Lei Natural, produziu um relatório no qual se conclui que havia base comum entre as várias culturas humanas para o estabelecimento de direitos humanos universais (GLENDON, 2001, p. 77).

A comissão concluiu que seria possível chegar-se a um acordo entre culturas no que diz respeito a certos direitos humanos básicos que seriam “implícitos” à natureza do homem enquanto indivíduo e enquanto membro da sociedade, derivados de um direito fundamental a vida (GLENDON, 2001, p. 77).

A existência de um consenso entre culturas distintas – e os limites práticos para esse consenso – talvez tenha ficado mais evidente com as discussões sobre a inclusão de um conceito fundamental à compreensão da natureza humana na cultura filosófica chinesa, a ideia de *ren*, um termo que não encontrou tradução exata em conceitos filosóficos ocidentais. Por *ren* entende-se a “consciência empática pelo outro”, a noção de que a natureza humana inclui, necessariamente, um viver para o outro e pelo outro. Ainda quando do debate O delegado chinês sugeriu a inclusão de *ren*, ao lado da *razão* como um traço fundamental da natureza humana conforme definida no primeiro artigo da DUDH. Apesar da sugestão chinesa ter sido aceita, decidiu-se traduzir a ideia de *ren* na DUDH simplesmente apondo ao final da frase “[Todos os seres humanos] são dotados de razão [...]” o termo *consciência*. A total inadequação do emprego de um termo mais afeto à posse de uma capacidade

mental específica para traduzir uma palavra indicativa de “toda uma visão de mundo e modo de vida” demonstra bem os limites do consenso que pôde ser alcançado com a DUDH (GLENDON, 2001, p. 66-68).³³

Por fim, um ponto a ser ressaltado é que já nas discussões prévias à aprovação da proposta que viria a se tornar a DUDH, aparecem certas controvérsias em relação à fonte da dignidade da pessoa humana. A redação do artigo primeiro da proposta da DUDH apresentada à Comissão de Direitos Humanos das Nações Unidas para apreciação afirmava que os seres humanos são dotados *por natureza* de razão e consciência (GLENDON, 2001, p. 144). Alguns delegados se propuseram a retirar a expressão, o delegado brasileiro propôs acrescentar ao texto a afirmação de que “todos os seres humanos são criados à imagem e semelhança de Deus.” (GLENDON, 2001, p. 146), e o dissenso só foi resolvido omitindo-se qualquer referência à natureza ou divindades, deixando-se em aberto a questão de qual seria a fonte da liberdade e da dignidade humanas.

O ponto é que, naquele momento e até aquele momento histórico, as distinções entre “ser humano” e “pessoa”, e sobre qual seria a “natureza humana” e a sua relação com o que quer que fosse exatamente a “dignidade” teriam pouca relevância prática. Como bem argumenta Rosen (2009, p. 184), a elaboração da DUDH e a inclusão do conceito de dignidade representou um momento peculiar na história do conceito de dignidade, pois, em razão das circunstâncias específicas da época, foi possível uma conciliação de duas visões bastante distintas acerca do significado da dignidade da pessoa humana:

[...] eu quero chamar a atenção para duas concepções morais bastante diferentes, ambas quais, eu afirmo, operam no discurso da dignidade e direitos moderno. Não apenas elas [ambas as concepções] oferecem fundações bastante diferentes para o conceito de dignidade – o que não seria muito ruim se o efeito for aquele de um consenso de sobreposição – mas elas também dão respostas bastante diferentes para a questão de quem (ou o que) possui dignidade e qual é o conteúdo (na forma de direitos?) a posse da dignidade abarca.³⁴

Rosen (2009) sustenta que a adoção da “dignidade” como pedra fundacional dos direitos humanos universais e, também, como princípio absoluto de

³³ Não obstante, é importante ressaltar que o texto final acabou incluindo no artigo primeiro uma expressão que não estava presente na proposta original, a expressão “espírito de fraternidade”. Apesar da “fraternidade” ser um valor marcadamente Ocidental, a referência a um espírito fraterno como atributo fundamental do homem foi uma aparente concessão ao conceito de *ren*. Cf. GLENDON, 2001, p. 146-7.

³⁴ Traduzido do original em língua inglesa.

várias das ordens jurídicas constitucionais estruturadas após a Segunda Guerra Mundial – por influência da Lei Fundamental de Bohn [*Grundgesetz*], de 1949, que estabeleceu a constituição da Alemanha Ocidental – representou um consenso em torno de um conteúdo mínimo sobre o que representava a dignidade humana.³⁵ Tal consenso foi possível, pois havia, nas duas grandes concepções acerca da dignidade humana em jogo, uma área forte de sobreposição: o ser humano merece respeito, e deve haver um padrão universal de conduta (especialmente no que tange aos Estados) que proteja todos os seres humanos contra tratamentos degradantes e humilhantes a sua condição específica.

Contudo, como argumenta Rosen (2009), embora o consenso tenha sido possível naquele momento histórico determinado, logo foi possível verificar as tensões entre os sentidos diversos em que o termo dignidade humana passou a ser empregado em documentos normativos, particularmente no contexto dos avanços técnico-científicos da biomedicina na segunda metade do século XX.

Por um lado, seguindo a linha da tradição kantiana (com influência, também, das ideias heterodoxas de Mirandola), há a concepção da dignidade como um valor que impõe respeito à autonomia moral da pessoa humana. Essa visão da dignidade, que Rosen (2009, p. 187) denomina de “liberal-humanística”, *propõe que a dignidade não é nada mais do que o valor que oferece um fundamento para a proteção da agência racional humana, da sua autonomia.*

Em outras palavras, para os defensores dessa visão, a dignidade humana é um conceito que pode chegar a por vezes a ser inútil, pois o que se está a defender é o respeito à autonomia das pessoas, um princípio que pode ser expresso de uma maneira mais clara do que com uma referência tortuosa à dignidade.³⁶

Por outro lado, outra visão sobre a dignidade humana, com esteio na tradição do pensamento católico sobre o tema, se opõe veemente a essa visão voluntarista. Segundo o pensamento que Rosen (2009, p. 187) denomina de “teísta”, a dignidade humana estaria no fato de o ser humano ser uma criatura especial,

³⁵ A Lei Fundamental de Bohn (*Grundgesetz* em língua alemã), documento elaborado originalmente em 1949 como a constituição da República Federal da Alemanha, estabelece em seu artigo 1º, (1), que a dignidade humana é inviolável e que a sua proteção (da dignidade) será o dever de toda a autoridade estatal. Por limitação linguística do autor, foi consultada a versão em língua inglesa disponibilizada no sítio eletrônico do Parlamento da República Federal da Alemanha, em: <https://www.bundestag.de/blob/284870/ce0d03414872b427e57fccb703634dcd/basic_law-data.pdf>. Acesso em: 20 out. 2016.

³⁶ Sobre uma suposta inutilidade do conceito de dignidade, cf. MACKLIN, 2003.

independentemente de qualquer consideração sobre capacidades de agência do indivíduo.

Segundo Rosen (2009, p. 187-188):

Certamente, as concepções liberal-humanística e teísta acerca da dignidade humana (ao menos, no que diz respeito a esta, na sua forma moderna, católica) acabaram por concordar sobre vários temas, ao aceitarem certos direitos centrais, sociais e políticos, para seres humanos adultos – os direitos associados com o autogoverno democrático e uma igualdade social básica – mas, no que tange a questões de ética biológica e médica – questões como aborto, suicídio, moralidade sexual, experimentação médica e engenharia genética – simplesmente não há base comum para acordo. De um lado, **seres agentes racionais são vistos como os seres com valor, e o que se deve proteger é, fundamentalmente, a sua agência autônoma; de outro, tem-se a negação de que a escolha humana poderia de alguma forma suplantar o valor intrínseco e inviolável que se atrela a toda “vida humana”** (grifou-se e sublinhou-se).³⁷

A tensão delineada é, em outros termos, entre uma visão de dignidade *humana em sentido lato*, que entende que qualquer manifestação de vida humana é digna por possuir um valor intrínseco, e uma visão de dignidade da *humana em sentido restrito*, que entende que o que há de especialmente valioso no ser humano são as capacidades racionais e de agência moral que possibilitam uma vida pessoal, e que busca proteger e fomentar os aspectos da natureza humana que possibilitam essa emergência, principalmente a agência racional, sumarizada na ideia de autonomia pessoal.

Percebe-se agora, com maior clareza, como a indistinção conceitual entre “ser humano” e “pessoa humana”, a primeira vista sutil, possui repercussões práticas bastante explícitas.

No campo das tecnologias de reprodução humana, por exemplo, já se tornou possível a realização de parte do processo reprodutivo humano em laboratório, com o congelamento de gametas e embriões humanos e a fertilização *in vitro*. A depender da concepção de dignidade adotada, surgem respostas antitéticas a questões sobre a adequação ética de práticas que, por exemplo, levam à criação de embriões humanos fora do ambiente intrauterino. A forma de tratar esses embriões humanos seria diferente a depender da definição se seriam ou não parte da “família humana” e, logo, possuidores de uma dignidade humana inerente. Ao contrário, parece evidente que embriões humanos não são pessoas, e que não encontrariam proteção por uma dignidade que proteja apenas capacidades de agência moral.

³⁷ Traduzido do original em língua inglesa.

No que tange a intervenções biotecnológicas no outro extremo do espectro vital humano, são desenvolvidas técnicas e aparatos tecnológicos capazes de estender artificialmente a vida de pacientes que, em um passado não tão remoto, já teriam sido considerados mortos. Em muitos casos, passa-se a ter pacientes tecnicamente vivos, apresentando batimentos cardíacos e movimentos respiratórios auxiliados por aparelhos, mas em que se verifica a morte encefálica, situação na qual são perdidas permanentemente as funções de todo o encéfalo ou da sua parte superior (a depender da definição adotada).³⁸ Incapazes de qualquer atividade cognitiva ou afetiva, esses seres humanos sem atividade encefálica certamente não apresentam mais marcas fortes de personalidade, mas são, seguramente, manifestação de um processo vital humano em curso. A forma de tratar esses pacientes também seria diferente, a depender da visão de dignidade adotada.

Porém, o desenvolvimento que deu maior urgência a que se busque uma resolução para a tensão apresentada foi a descoberta da molécula do ácido desoxirribonucleico (DNA), sua estrutura e funcionamento.

O DNA é a molécula base do código genético dos seres vivos do planeta, e, a partir da sua descoberta, passa a ser compreendido como o repositório de informações sobre todos os processos vitais que constituem a singularidade de determinado ser vivo. A partir do momento em que se torna real a possibilidade de as pessoas humanas alterarem o seu próprio código genético, torna-se factível a modificação da própria natureza humana.

O problema que surge nesse contexto é de outra ordem em relação aos apontados nos parágrafos anteriores. Compreendendo-se a dignidade, em princípio, como um status normativo especial que se confere a um determinado ente humano; nesse sentido, alterar a configuração básica que identifica biologicamente esse ente poderia, potencialmente, afetar as bases em que se sustenta a sua dignidade.

Tem-se, então, até agora, duas ordens de questões bioéticas fundamentais que teriam respostas diversas a depender da visão de dignidade adotada: a primeira diz respeito à forma de tratar entes biologicamente humanos, mas que não poderiam ser considerados pessoas em seu atual estado. São situações como as dos embriões

³⁸ Cf. YOUNGNER, Stuart. The Definition of Death. In: STEINBOCK, Bonnie. *The Oxford Handbook of Bioethics*. p. 285-303.

humanos usados em pesquisas científicas ou em desenvolvimento no útero materno, e também como a dos seres humanos que perderam a capacidade de agência, seja pela morte encefálica ou em virtude de deficiências mentais gravíssimas. A segunda questão se relaciona à proteção da integridade genética dos seres humanos, como indivíduos e como espécie, em situações como a clonagem e as possibilidades abertas com o desenvolvimento de diversas técnicas de engenharia genética.

Pode-se vislumbrar, ainda, uma terceira ordem de problemas, na qual o contraste entre as diferentes visões sobre a dignidade fica evidente e que, talvez, acrescente uma camada maior de complexidade à resolução da tensão.

Trata-se dos conflitos surgidos em situações nas quais os agentes, sem que haja prejuízos específicos a terceiros, são proibidos de agir de determinada maneira em razão, apenas, da ação em questão ser considerada atentatória à dignidade humana.

Aqui, acresce-se uma camada de complexidade, pois não se trata, apenas, de proteger qualquer manifestação de vida humana, em acordo com a perspectiva teísta apresentada.

Retoma-se um sentido de dignidade associado a um padrão comportamento digno em um sentido mais amplo, para impor restrições ao agir autônomo da pessoa.

É possível traçar as origens desse sentido de dignidade à Antiguidade clássica, às exigências que a dignidade como status social distinto colocavam ao indivíduo que a possuía, determinando a proibição de condutas incompatíveis com o seu status social elevado, sob pena de perder essa dignidade por processos de desonra e humilhação públicas.

Entretanto, a fundamentação jurídica e política para tais restrições, em um contexto de sociedades democráticas e laicas, parece se fundar não em valores estéticos ou nobiliárquicos, propriamente, mas na articulação, pela comunidade política, de posições morais de amplo consenso público que se impõem às preferências individuais. Tais posições morais seriam fruto de uma visão coletiva sobre como se definem os membros daquela comunidade e o que funda os laços de solidariedade estabelecidos no pacto sociopolítico. Dentro dessa linha de argumentação, mesmo uma ação que afetasse apenas o seu próprio autor poderia ser

considerada tão atentatória aos valores fundantes da ordem social, que seria legítima a sua interdição pela autoridade pública, sob pena de colocar em risco o próprio “tecido social” que une a comunidade. Poder-se-ia argumentar, também, que ser humano traria não apenas direitos, mas também obrigações, em relação a si e a outros seres humanos. Uma dessas obrigações seria a de se comportar-se de forma apropriada a um padrão objetivo de conduta estipulado pela dignidade do homem, envolvendo, potencialmente, a proibição a uma ampla gama de conduta que possam ser caracterizadas como degradantes, vexatórias e reificantes. Trata-se de um dever do indivíduo para/com a própria comunidade humana, uma vez que a sua violação acabaria por afetar, ainda que de forma reflexa, o status moral elevado dos outros seres humanos (BEYLEVELD; BROWNSWORD, 2001, p. 31-8).³⁹

O sentido de dignidade que apela a padrões objetivos de conduta não é, de todo modo, incompatível com a dignidade “teísta” de se tratou. A tradição católica da dignidade também defende a proibição de condutas “autodegradantes”, com a diferença que a base seriam argumentos teístas, como, por exemplo o de que o voluntarismo excessivo é contra a Lei Natural, pois a pessoa humana não se autopertence, ela é uma criatura divina, e é a vontade de Deus que prevalece sobre os interesses privados individuais.⁴⁰ De todo modo, há um consenso acerca da possibilidade da imposição de limites morais à liberdade de ação humana em situações nas quais se atenta contra uma imagem pré-concebida de como a pessoa humana deve se comportar e como ela deve ser, em razão da sua dignidade intrínseca.

Percebe-se que as três ordens de problemas listados permanecem sem uma solução incontroversa, no atual momento. Há um impasse gerado por disputas morais normais em sociedades democráticas, em torno de concepções distintas sobre a natureza humana que, por um lado, valorizam mais as liberdades individuais, e, por outro, que valorizam mais a preservação de valores comunitários e de identidades culturais coletivas. Mas o impasse é certamente agravado pela falta de

³⁹ BEYLEVELD, Deryck; BROWNSWORD, Roger. *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*. Oxford: OUP, 2001. p. 31-38.

⁴⁰ Um argumento que pode ser extraído da concepção de dignidade humana teísta defendida por Jacques Maritain, por exemplo. Cf. MARITAIN, Jacques. *The Rights of Man and Natural Law*. New York: Gordian Press, 1971.

precisão técnica no uso do conceito de dignidade, pois se permite que ele seja usado para a defesa de posições opostas.

Uma saída seria exigir uma articulação clara e coerente das visões de dignidade em oposição, para que se possa entender exatamente o que está em jogo ao se adotar uma ou outra.

2.4 Conclusão: duas visões sobre a dignidade humana

Feitas tais considerações, é possível enxergar com bastante clareza a formação de dois campos distintos no debate sobre a dignidade.

De um lado, tem-se uma visão da dignidade que poder-se-ia chamar de (I) *dignidade do ser humano como um dado*, com o seguinte conteúdo conceitual:

(1) **A dignidade humana é um valor intrínseco aos seres humanos.** Todo “ser humano” – entendendo o conceito de forma bastante ampla – é um ente digno e especial, seja por ter sido criado à imagem e semelhança de um Criador divino ou, em uma vertente naturalista do mesmo argumento, por fazer parte de uma espécie biológica com atributos únicos, em virtude de uma excepcionalidade da sua configuração genética. Aqui, a dignidade humana estaria relacionada a uma natureza humana própria e especial.

(2) **A dignidade humana exige o respeito ao indivíduo humano e, também, à integridade da natureza humana.** Em princípio, tem-se aqui o conteúdo comum entre as duas visões de dignidade, referente ao respeito que terceiros (outros indivíduos e o Estado) devem a cada indivíduo, que exigiria que terceiros se abstivessem de comportamentos atentatórios às liberdades individuais e à integridade física, psíquica e moral do ser humano. Entretanto, a base comum logo desaparece ao se constatar que por “indivíduo humano” podem estar abrangidos embriões, fetos, pessoas com graves deficiências cognitivas ou em estágio de morte encefálica. A exigência de respeito estende-se à integridade de uma natureza humana, que poderia ser definida como aquilo que tradicionalmente foi enxergado como *dado* (em oposição a *constructo*) dentro da condição humana: a configuração genética, a morfologia, o funcionamento corporal, o espectro emocional e as capacidades cognitivas.

(3) **A dignidade humana impõe a cada indivíduo humano um padrão de conduta compatível com a sua natureza humana.** Se a dignidade humana representa um reconhecimento da condição especial e elevada do ser humano dentro da hierarquia de entes que existem, em contrapartida exige-se dos seres humanos que se comportem de forma compatível com esse status elevado. Determinar quais ações violam esse padrão de conduta objetivo exige a interpretação do conteúdo de conceitos associados de forma genérica à perda de dignidade, como “degradação”, “humilhação”, “servilidade”, que são lidos e interpretados de acordo com cada contexto sociocultural específico. Dois famosos exemplos concretos de casos levados à apreciação jurídica em que, justamente, esse aspecto da dignidade conservadora foi empregado é, primeiro, o caso da proibição do arremesso de anões, ocorrido na França, e o da proibição de *peep-shows*, na Alemanha.⁴¹ Não cabe aqui entrar nos pormenores dos casos (já bastante debatidos na literatura jurídica), mas vale frisar que em ambos houve a proibição de práticas pessoais consensuais pelo argumento de que estariam, supostamente, em violação de um padrão de conduta objetivo que interditaria às pessoas comportamentos degradantes e humilhantes a elas próprias.

Por outro lado, ter-se-ia o que poderia ser denominada de (II) *dignidade do ser humano como constructo*, com o seguinte conteúdo conceitual:

(1) **A dignidade humana reconhece o valor do ser humano enquanto condição de possibilidade para a emergência da personalidade.** Não há que se falar em valor intrínseco da pessoa humana, pois a personalidade é, como já se afirmou, fenômeno dinâmico e transitório. Reconhecendo o especial caráter do ser humano como condição necessária para a emergência da personalidade, são protegidas e fomentadas aquelas capacidades humanas que possibilitam tal emergência: autoconsciência, cognição, racionalidade linguística, etc.

(2) **A dignidade humana impõe o respeito à pessoa humana, a sua autonomia e aos seus projetos de vida boa.** Aqui também se garantem as liberdades individuais contra a intervenção de terceiros e uma ampla proteção contra a imposição de tratamentos considerados degradantes e humilhantes. Porém, a diferença em relação a outra concepção de dignidade discutida anteriormente, é a

⁴¹ Para uma discussão do caso de arremesso de anões, cf. BLEYVELD; BROWNSWORD. Human Dignity..., *cit.*, p. 25-27. Para uma discussão sobre o caso dos *peep-shows*, cf. KADIDAL, Shayana. Obscenity in the Age of Mechanical Reproduction. *Journal of Comparative Law*, 44 (1996), 44: 353-385.

ênfase dada à dignidade como fundamento de um direito geral ao livre desenvolvimento da personalidade. O direito ao livre desenvolvimento da personalidade (formulação específica dessa ideia surgida no ordenamento jurídico alemão) proíbe que a autoridade pública (e qualquer terceiro, de modo geral) crie embaraços injustificados à ação pessoal autônoma, tendo em vista que tais embaraços são frequentemente empecilhos à realização de projetos de autorrealização pessoal.⁴² A ideia de um direito ao livre desenvolvimento da personalidade talvez seja, hoje, a melhor tradução jurídica da visão de dignidade vislumbrada por Mirandola no século XV, do homem como “árbitro e soberano artífice de si mesmo”. Contudo, é importante não confundir respeito à autonomia com respeito a preferências e caprichos. Autonomia refere-se à identidade prática do ser humano, às razões e valores que constituem uma personalidade individual única. Entende-se decisões autônomas como aquelas que são feitas de acordo com os valores constitutivos de cada pessoa, com seus hiperbens⁴³.

(III) A dignidade humana exige que todos os projetos de vida boa sejam considerados socialmente com a mesma estima. Essa ideia representa um contraste com a imposição de padrões de conduta com base em moralidades públicas suprajurídicas e potencialmente autoritárias. Com base na teoria de Honneth (2003), contrapõe-se à noção de uma moralidade tradicional estática à dinamicidade de processos de luta por reconhecimento. Dentro das esferas de reconhecimento tratadas pelo autor, a terceira e última representa um estágio posterior ao reconhecimento de uma igualdade jurídica a todas as pessoas. A terceira esfera de reconhecimento exige que, para além de um convívio social baseado em um regime de tolerância em relação ao outro, que todos efetivamente considerem os mais diversos projetos de vida dos outros como tão igualmente valorosos (dignos!) quanto os seus próprios.⁴⁴ Em uma releitura da dignidade enquanto status elevado, exigir-

⁴² Sobre o conceito jurídico de livre desenvolvimento da personalidade, no contexto do Direito Português e Europeu, cf. PINTO, Paulo Mota. O Direito ao Livre Desenvolvimento da Personalidade. In: *Portugal-Brasil – ano 2000, Studia Juridica*. nº 40. Coimbra: Coimbra Editora, 2000. p. 149-246.

⁴³ A noção de “hiperbens” a que já se referiu na introdução do trabalho, é introduzida por Taylor ao se discutir um aspecto central da modernidade, o papel da autonomia pessoal na construção identitária realizada por cada indivíduo. Sem referências valorativas impostas aprioristicamente, o indivíduo incorpora os valores que lhe afetam e constituem a sua identidade, os hiperbens. Cf. TAYLOR, 1997, cap. 3. Também sobre o tema da identidade prática da pessoa humana, Cf. KORSGAARD, 1996.

⁴⁴ Embora HONNETH não empregue diretamente o termo “dignidade” ao construir a sua teoria do reconhecimento, o conceito parece perfeitamente aplicável. Cf. HONNETH, 2003.

se-ia que fossem estabelecidas condições sociais para o autorrespeito com a igual consideração de todas as pessoas como portadoras de particular e especial mérito, em virtude das suas escolhas autônomas.⁴⁵

A coexistência entre duas visões antagônicas de dignidade que, embora estejam em constante tensão nos contextos ético-jurídicos de aplicação e interpretação, são ambas *internamente* coerentes, faz concluir que, a princípio, a resposta à indagação sobre a qual se iniciou o presente capítulo é ao mesmo tempo sim e não.

É certamente possível conceber que o princípio da dignidade implique, sucintamente, o respeito à expressão das personalidades e a garantia das condições de possibilidade para que elas possam ser expressas, sem que isso garanta uma proteção à integridade da natureza humana.

Por outro lado, reconhece-se que no atual status quo é não há pessoa que não seja humana, e que há um sentido de dignidade humana — tão plausível quanto uma perspectiva da dignidade como puramente pessoal —, que pretende proteger uma visão de *humanidade* que os seres humanos têm de si próprios enquanto espécie e comunidade.

Por outro lado, nota-se que um conceito de dignidade propriamente da pessoa humana, e não da natureza humana, encontra legitimidade axiológica no fato básico e autoevidente que a pessoa é um elemento fundacional das ordens ético-jurídicas. Sem agentes morais não há que se falar em sistemas que prescrevem normas de conduta.

Já a dignidade como dado, fundada na natureza humana, precisaria buscar a sua legitimidade alhures. Antes de concluir pela primazia da personalidade sobre a humanidade, portanto, será preciso enfrentar os pressupostos da visão da dignidade do ser humano como um dado.

Se fará isso, primeiro, analisando o conceito de natureza humana e verificando em que medida ele pode informar axiologicamente um conceito de dignidade. A atualizando o quadro conceitual pertinente à discussão: natureza humana, ser humano, pessoa e personalidade.

⁴⁵ Essa proposta também se aproxima da concepção de Waldron sobre o problema do significado da dignidade nas ordens jurídicas contemporâneas. Cf. WALDRON, 2012.

3 DA NATUREZA HUMANA À PESSOALIDADE OU: DO NATURAL AO MORALMENTE NORMATIVO

No capítulo anterior concluiu-se que, embora seja plausível conceituar a dignidade humana como uma dignidade do ser humano enquanto pessoa, permanece igualmente plausível defender a dignidade humana como uma dignidade de um dado organismo humano ou, em outras palavras, uma dignidade da natureza humana.

Portanto, sem que se esclareça melhor qual é a relação entre os conceitos de *ser humano*, *natureza humana*, *pessoa* e *personalidade*, não será possível discutir o problema sem incorrer em equívocos.

O presente capítulo tem como objetivo esclarecer essas relações conceituais e, para tanto, será discutido o sentido em que se emprega a expressão *natureza humana* nos contextos ético-jurídicos, as consequências ético-normativas que poderiam ser extraídas do *natural*, em um sentido mais geral, e da *natureza humana*, mais especificamente.

Ao se considerar um emprego pós-essencialista do termo *natureza humana*, ficará claro que não há normatividade moral possível a ser extraída da *natureza*, e que a dignidade humana se refere necessariamente ao ser humano enquanto pessoa, esclarecendo-se que ser humano e pessoa não são, de todo modo, entidades distintas.

Contudo, o limite do argumento se encontra na imbricação forte entre a natureza humana e a personalidade, e a possibilidade de superar essa imbricação.

Antes, porém, é preciso limpar o quadro conceitual empregado.

3.1 Essencialismo e Natureza Humana

Evocar a ideia de “natureza humana” em contextos ético-normativos revela os pressupostos de uma forma específica de se pensar um problema recorrente na história das “interrogações humanas fundamentais”, relacionadas, segundo Wolff (2013), a questões sobre os limites do nosso saber e ao que devemos fazer.

Wolff (2013, p. 24-5) assevera que a indagação primordial, que permite subsequentemente extrair conclusões acerca das outras duas, é aquela que pergunta

“o que é o homem?”. Segundo o autor, a resposta a essa pergunta, construída pelo discurso filosófico em diversos momentos históricos, remete a figuras de humanidade a qual irá basear sistemas de conhecimento e sistemas morais derivados das suas implicações metafísicas e éticas.

Note-se, então, que a pergunta primordial não é propriamente “qual é a natureza humana?”, e que não se trata, também, de duas formulações diferentes para uma mesma questão.

De fato, pressupor a existência de uma natureza humana já é um encaminhamento próprio para a resposta a que se quer dar à pergunta. Isso porque o termo *natureza*, empregado na locução, é filosoficamente significativo.

O emprego do termo *natureza* como um predicado aplicável a determinados objetos tem suas raízes na filosofia aristotélica, e a preocupação do projeto filosófico de Aristóteles (384-322 BCE) com a tarefa da definição enquanto finalidade primeira da perquirição racional do conhecimento.⁴⁶ Nesse contexto, entender a natureza de algo traz uma conotação fortemente epistemológica, implica buscar uma resposta à pergunta fundamental ao processo de apreensão da realidade em suas muitas singularidades (WOLFF, 2013, p. 24).

Para a filosofia aristotélica, dessarte, responder à indagação fundamental “o que é o ser humano?” implica definir a essência humana. A essência seria o atributo ou conjunto de atributos de um objeto que o tornariam singular em relação a outros objetos, o que o objeto é por necessidade ontológica, caso contrário a sua identidade seria diversa.

A natureza da coisa não é mesmo do que a sua essência. Dentro do esquema filosófico discutido, a natureza funciona mais como método do que propriamente como finalidade do processo. Definir o objeto, chegar até a sua essência, envolve classificá-lo a partir de atributos que conectam naturalmente o objeto. Exemplificando, os seres humanos, como as aves e os mamíferos, são viventes. Ser vivente, portanto, faz parte da essência de seres humanos, aves e mamíferos, muito embora dizê-los viventes não é o suficiente para defini-los em toda

⁴⁶ A questão engloba conceitos de Aristóteles com pertinência a discussões em pelo menos três áreas da sua vasta obra filosófica e científica: a epistemologia, a metafísica e as ciências naturais. No que concerne à discussão desenvolvida neste capítulo, interessará particularmente os temas tratados no livro da Metafísica.

a sua especificidade. O que é *natural*, portanto, são os atributos de origem metafísica, que conectam as realidades singulares existentes e permitem defini-las. Em outros termos, segundo a analítica aristotélica, o método para se dizer a essência do ser humano – para responder à pergunta “o que é o ser humano?” – seria investigar a *natureza* humana.

Desse modo, indagar-se sobre a natureza humana não é parte, propriamente, da formulação da pergunta fundamental, nos termos colocados por Wolff, mas já de um tipo de resposta, dentre múltiplas possíveis. Ao supor-se que a resposta exija uma referência a uma *natureza*, é provável que pressuponha-se uma concepção do mundo natural como composto por essências.

Wolff (2013), por sua vez, busca a resposta à pergunta fundamental analisando quatro construções filosóficas ocidentais que constituem as distintas *figuras de humanidade*, analisando cada figura a partir de dois parâmetros categoriais dicotômicos que permitiriam aproximar e distinguir as várias figuras em seus traços básicos. Segundo Wolff (2013), as figuras podem ser (I) essencialistas ou antiessencialistas e (II) monistas ou dualistas.

(I) Por essencialismo entende-se uma visão particular da realidade como formada ou não por essências, categorias fixas e imutáveis que subjazem ao sensível e que orientariam a apreensão da realidade. Por exemplo, supor justamente que haja uma natureza própria do ser humano, que permitiria encaixar com precisão qualquer ente como sendo ou não humano, é uma posição essencialista. Ao contrário, supor, por exemplo que “ser humano” não existe da mesma forma que o elemento químico “ouro” existe é assumir uma posição antiessencialista em relação, pelo menos, ao ente humano.

(II) Por monismo entende-se uma visão que entende que um determinado ente – o ser humano, no caso – é uno em termos da sua composição. Especificamente no que se refere às *figuras de humanidade*, as visões monistas encontradas na filosofia Ocidental afirmam ou a completa fisicalidade do ser humano ou, em visões absolutamente idealistas, a completa imaterialidade do ser humano. O dualismo, ao contrário, dispõe a dualidade da composição do homem, imaginando-o como uma união entre substâncias de natureza distintas, como corpo e alma, natureza e cultura, mente e cérebro, etc.

Para situar mais adequadamente como a ideia de natureza humana se inseriu dentro dessas categorias, convém perpassar as figuras de humanidade identificadas por Wolff.

Em um recorte temporal, as quatro figuras esquematizadas pelo autor correspondem à Antiguidade Clássica, à era do avanço moderno das ciências naturais na Europa (séculos XVI-XVIII), à era da criação das ciências humanas positivistas, a partir do século XIX, e à contemporaneidade recente, a partir da segunda metade do século XX. Tratar-se-á brevemente de cada figura com foco no que as aproxima e as distancia umas das outras.

Historicamente, a primeira figura verdadeiramente influente sobre a natureza humana foi a formulada por Aristóteles. Como já se mencionou, Aristóteles concebeu o homem a partir de uma essência específica, singularmente marcada pela posse da razão e a propensão para a política.

A concepção aristotélica, caracterizada através das categorias supracitadas, é monista, pois o ser humano seria um objeto totalmente integrado aos demais objetos do mundo natural, os quais seriam compostos pela união entre corpo e alma, matéria e forma, em que a *forma* não é concebida como uma substância diversa da matéria, mas como propriedade da matéria organizada de determinada maneira. Trata-se também de visão essencialista, uma vez que definia o homem em termos da posse de propriedades fixas e imutáveis. A taxonomia aristotélica construía abstratamente os elementos fundamentais de uma espécie natural – a sua essência – e, através do exercício do *logos* racional, enquadrava os indivíduos vivos nas categorias construídas. A ideia fundamental é a de que “ser humano” é um dado ontológico fundido à tessitura da realidade natural e, desse modo, inalterável e imune a transformações. O campo de trânsito entre o humano e o não humano é definido em limites rígidos: há aquilo que é irrelevante para a definição do que é o objeto (o acidental) e o que é absolutamente determinante (o essencial). É preciso frisar, no entanto, que embora a figura aristotélica seja monista e naturalista, o ser humano não é tido como um vivo comum e sem qualquer privilégio na ordem natural, pelo contrário. O ser humano é o vivo modelo, a partir do qual todos os demais são definidos (afinal, é o único capaz da atividade racional de investigar, classificar e definir). Na cosmologia aristotélica, há uma hierarquia entre os vivos

do mundo natural, e o homem está no centro, abaixo dos deuses, mas acima das demais bestas (WOLFF, 2013, *passim*).

A segunda figura foi a do homem cartesiano, composto por uma alma pensante imaterial, cognoscente, ligada a um corpo natural, pertencente à realidade objetivamente cognoscível. A figura cartesiana é dualista, pois fraciona a composição do ser humano em dois – alma imaterial e corpo material –, e também essencialista, uma vez que assume a existência de uma substância pensante (o Ego Cartesiano), fixa e imutável, que se liga a um corpo natural. Descartes coloca a configuração peculiar do homem entre o “infinito e o finito”: infinito, pois consegue conceber a ideia de infinitude do Criador divino, e finito pois também é parte da natureza sujeita às leis da mecânica (WOLFF, 2013, *passim*).

A influência do dualismo de Descartes (1596-1650 CE) sobre a filosofia ocidental foi tremenda. A concepção de que a mente é algo completamente diferente do corpo e que, em razão disso, o pensamento e o livre-arbítrio não estão cerceados por qualquer regra aplicável à mecânica natural dos corpos, talvez tenha sido (e ainda seja pelo senso comum!) a teoria da mente mais aceita até o desenvolvimento de análises baseadas em dados neurobiológicos, já em meados do século XX. A teoria da mente cartesiana, chamada de “O Fantasma na Máquina” pelo filósofo inglês (e seu crítico) Gilbert Ryle (1900-1976), representa uma ruptura com o monismo aristotélico. Utilizando-se da imagem conjurada por Ryle, investigar a natureza humana não era mais tarefa para o naturalista, como o era para Aristóteles, uma vez que essa natureza é um “fantasma”, imaterial e inacessível. Sujeita à investigação está apenas a “máquina” por ele controlada, um corpo mecânico como qualquer outro, à mercê da causalidade.

A terceira figura se apresenta com o desenvolvimento das chamadas ciências humanas, a partir do século XIX. Se o pensamento cartesiano representou uma divisão clara entre sujeito (cognoscente) e objeto (cognoscível), a criação de disciplinas científicas que tinham o homem como objeto exige uma reformulação dessa fronteira. As ciências humanas não têm por objeto a investigação dos aspectos fisionômicos e fisiológicos do corpo humano, obviamente. Esse objeto (o corpo natural) já estava disponível ao cientista cartesiano. O que agora se pode investigar é o “sujeito sujeitado” às estruturas cuja influência no seu comportamento lhe escapam

ao exame autoconsciente. O sujeito fala, mas não conhece as estruturas fundamentais que informam a gramática e a sintaxe (linguística); vive em sociedades, mas ignora a influência que os fatos sociais possuem em relação ao seu comportamento (sociologia), possui cultura, mas desconhece o que a sua cultura tem de próprio e o que compartilha com outras manifestações culturais (antropologia); vive em um dado local em um dado momento, mas não percebe os fatores que fizeram com que chegasse até ali (história), etc. Deste modo, essa figura refuta a existência de uma essência ou natureza humana, pois, se há algo de essencial, essencial as próprias estruturas em si, alheias ao indivíduo.

O ser humano das ciências humanas nascentes não é uno, pelo contrário, é altamente fragmentário. A pergunta sobre o que é o homem torna-se, em alguma medida, obsoleta. Pode-se perguntar como vivem os homens em sociedade, como se parecem e se diferem as diversas culturas humanas, etc., mas não o que é o homem, propriamente. Nas palavras de Wolff (2013, p. 77), a questão, portanto, não é, ou não é mais “O que é o homem?”, mas “qual plano de inteligibilidade se depreende deste ou daquele recorte da experiência das realidades humanas?”.

A figura (ou “não figura”, dada a sua dissolução disciplinar) de humanidade das ciências humanas é, assim, também dualista, como o era a cartesiana. O dualismo, contudo, é de caráter diverso. Enquanto o homem cartesiano divide-se entre sujeito (alma/mente) e objeto (corpo), o homem das ciências humanas representa, primeiro, uma cisão entre dois tipos de objeto: o corpo, enquanto objeto de um grupo de ciências naturais, que, a despeito de seus diferentes focos metodológicos, constituem uma unidade do conhecimento construída em torno de leis universais; e a vida simbólica do ser humano, enquanto objeto de um grupo de ciências humanas, as quais não possuem unidade clara e representam, cada qual, um conhecimento fragmentário sobre a realidade e as experiências humanas. Por outro lado, há a cisão entre o sujeito consciente, capaz de atividade científica, e o “sujeito sujeitado” – iludido pela crença na sua própria liberdade e autoconsciência, mas, na verdade, sujeitado a diversas estruturas que o conformam e o determinam.

A quarta figura apresentada é a do homem totalmente naturalizado, construído pelas ciências naturais contemporâneas, as neurociências, a biologia evolutiva, a etologia, a primatologia e a paleoantropologia, principalmente a partir

da segunda metade do século XX. Wolff (2013, p. 107-109) aponta que, em contraposição à figura anterior, que adotara uma explicação do homem como sujeito sujeito pelas estruturas inconscientes da realidade – estruturas culturais, linguísticas, psíquicas, sociais, etc. –, a nova figura funda-se em um paradigma cognitivista, segundo o qual os fenômenos mentais humanos podem ser explicados como processos computacionais de tratamento de informações pelo cérebro.

O resultado é uma figura que poderia ser denominada de *animal neuronal*, um homem totalmente naturalizado – refutando-se o dualismo das duas figuras que o antecederam –, de modo análogo ao homem aristotélico. Contudo, diferentemente da figura aristotélica, o homem enquanto animal neuronal não possui uma essência definidora que o distinga dos demais seres vivos. O animal neuronal também não encontra um lugar próprio e especial em qualquer hierarquia de seres vivos, pois ele é um vivente natural como qualquer outro, sem determinação que o separe dos demais. Wolff (2013, p. 114) afirma que:

Segundo esse novo conceito, o homem é um ser de natureza, como todos os outros; é um animal, nem mais nem menos. Não só o homem não tem essência [...], mas não tem sequer um *próprio* – e é esta a originalidade dessa nova figura. Pela primeira vez, ciências estudam o homem mesmo, postulando que nenhuma de suas propriedades o distingue fundamentalmente de outros seres naturais ou até de certos seres artificiais.

Frise-se, ademais, que o *animal neuronal* é uma figura antiessencialista, pois justamente um dos pressupostos da sua construção é o evolucionismo biológico, que está em franca oposição ao fixismo biológico adotado nas ciências naturais de modelo aristotélico. A relação entre fixismo biológico e essencialismo metafísico é clara (WOLFF, 2013, p. 116):

O fixismo biológico funda-se no essencialismo metafísico, mas isso porque, inversamente, o essencialismo mesmo se modela num pressuposto biológico fixista. O homem tem forçosamente uma essência, e esta é, por hipótese, única, eterna e necessária. O naturalismo contemporâneo, neodarwinista, é, por seu lado, evolucionista.

A figura do “animal neuronal”, portanto, é monista (o homem é apenas matéria) e antiessencialista (não há uma definição ontológica subjacente de ser humano que permita separá-lo, com absoluta precisão, de outros seres não humanos). O ser humano, assim definido, não possui “natureza humana” alguma, pois nega-se a possibilidade de uma essência imutável, muito embora abram-se perspectivas para um processo de questionamento profícuo acerca de a quem mais pode-se estender o rótulo de *humano como nós*.

Segundo Wolff (2013, p. 115-119), o estabelecimento dessa figura rompe pelo menos duas fronteiras distintas no que diz respeito aos limites da humanidade. A primeira é a fronteira que separa o *homo sapiens* de outros homínídeos, seus antepassados agora extintos. A visão prevalente na paleoantropologia durante bastante tempo foi a de que as características que fazem o *Homo sapiens* especial e particular teriam surgido, todas elas, após a separação das linhagens evolutivas entre o homem moderno e os seus parentes mais próximos, os macacos. Assim, a particularidade do *Homo sapiens* estaria preservada na medida em que apenas ele teria evoluído certos caracteres biológicos, não encontrados em nenhuma outra espécie. Contudo, descobertas recentes (a dizer, nos últimos cinquenta anos) levam a crer que houve outras espécies de homínídeos que antecederam o *Homo sapiens* e até mesmo outras que com ele conviveram (como os Neandertais) que certamente poderiam ser denominadas como “humanas”, ao se comparar a similaridade entre os caracteres biológicos. Além disso, a tese de que as diferenças verificadas entre o *Homo sapiens* e as várias espécies de macacos atuais foram estabelecidas após a divergência entre as linhagens evolutivas não se sustenta cientificamente. Os resultados sugerem, por exemplo, que a transmissão de informações por via comportamental, através do ensino e do aprendizado (transmissão cultural), um traço usualmente tido como próprio do *Homo sapiens*, talvez não se encontre com tanta frequência nos macacos (e também em outros seres vivos) pelo fato de a transmissão hereditária pela via genética ser mais eficiente ao se lidar com um conjunto de informações mais restrito. Ou seja, a conclusão de que “capacidade para cultura” deriva de um traço evoluído exclusivamente pelo *Homo sapiens* é falso, enquanto o mais correto seria supor que, dada a expansão da quantidade de informações comportamentais evolutivamente úteis acumulada pelas populações de *Homo sapiens*, tornou-se mais eficiente a sua transmissão de forma cultural, especialmente por via da linguagem.

A segunda fronteira rompida é aquela entre a humanidade e a animalidade. Como afirma Wolff (2013, p. 119):

Perguntar o que é o homem é menos perguntar *qual* espécie de animal ele é (como se ele pudesse ser definido por determinada diferença precisa em relação aos outros) do que considerá-lo simplesmente como um animal (pois não pode ser definido com maior precisão); é também perguntar o que significa, do ponto de vista da evolução, a posse de tal órgão ou tal

capacidade, que ele pode, eventualmente, compartilhar com determinada outra espécie “animal”. [...] Em vez de interrogar-se sobre uma diferença humana, conviria a cada vez colocar a questão geral: que ganho adaptativo representa essa capacidade para a espécie vivente, seja ela qual for, que a possui? Ou às vezes, mais precisamente: que vantagens dá esse comportamento pela disseminação dos genes responsáveis por seu aparecimento? Ou ainda, inversamente: por que tal comportamento parece inadaptado às condições ambientais?

De fato, o homem, enquanto objeto de investigação científica, torna-se um vivente que pode ser explicado por meio das mesmas técnicas e metodologias de pesquisa aplicáveis aos demais animais e seres vivos.

Entretanto, isso não significa que, ao se adotar a figura do animal neuronal, ignoram-se as particularidades, por exemplo, das capacidades cognitivas e linguísticas humanas em relação a outros seres. Na verdade, isso significa apenas que essas particularidades serão explicadas da mesma forma que são explicadas as particularidades de estruturas biológicas de outros animais não humanos em relação aos humanos.

Perpassando as figuras de humanidade propostas por Wolff não se faz qualquer juízo de valor comparativo em termos de qual delas seria absolutamente melhor ou pior, do mesmo modo que não se afirma que o aparecimento sucessivo de novas figuras se deu por processo de paulatino refinamento da reflexão filosófica sobre a questão.

O que importa é compreender as premissas filosóficas assumidas em cada caso e analisar as consequências da adoção de uma ou outra figura nos campos relevantes. Aqui, se cuida, primeiro, de situar a ideia de natureza humana dentro do contexto de respostas possíveis à indagação fundamental acerca do que é o humano e, segundo, verificar a adequação dessa ideia, considerando as premissas que subjazem a ela, aos pressupostos axiológicos da ordem normativa a que se busca atrelá-la.

Evidencia-se que a definição de uma *natureza humana* é um tipo de resposta à indagação sobre o que é o humano que pressupôs, necessariamente, a concepção de que o ente humano possui uma essência. Tanto Aristóteles quanto Descartes optaram por respostas desse tipo, embora com formulações diversas quanto ao caráter metafísico da essência. As duas alternativas não essencialistas incluíram, no caso da figura das ciências humanas, o deslocamento das formas essenciais de dentro do humano para a exterioridade, naquilo que constitui as

estruturas da realidade, ou, no caso da figura paradigmática das ciências cognitivas contemporâneas, negar por completo o essencialismo e buscar explicações baseadas na teoria da evolução biológica.

Contudo, mesmo com o antiessencialismo marcado da figura do *animal neuronal*, ainda se percebe, por parte de alguns autores no discurso científico atual, um apego à ideia de que existiria uma natureza humana, apego esse baseado, paradoxalmente, em uma reconfiguração do conceito de espécie biológica como essência.

Esse discurso é notável na obra de alguns autores do campo de pesquisas científicas a que se convencionou chamar de Psicologia Evolucionista, os quais, embora adotem o paradigma cognitivista que deu origem à figura do animal neuronal, recorrem ao conceito de natureza humana como ferramenta explicativa para a regularidade que entendem como quase universal de certas adaptações biopsíquicas nas populações de *Homo sapiens*.⁴⁷

A figura de humanidade que pode ser reconstruída pela análise do discurso sobre a natureza humana dos psicólogos evolucionistas que adotam o conceito é, primeiro, fortemente monista, recorrendo a explicações baseadas em modelos teóricos das biologia evolucionista para entender como o *Homo sapiens* adquiriu as estruturas biopsíquicas que atualmente possui e a qual função elas serviriam. Entretanto, as conclusões desse que há um conjunto de adaptações biopsíquicas único e próprio do *Homo sapiens*, que consistiria em base estável para afirmar que é esse conjunto que constitui a “natureza humana”.

Contra essa visão, Buller (2005) esclarece que a defesa de uma natureza humana por parte de alguns psicólogos evolucionistas se baseia em concepções equivocadas sobre o significado biológico do termo espécie.

O conceito de espécie biológica entendido como *tipo natural*, ou seja, que toma o conceito de espécie como um existente essencial da realidade, a exemplo do modo como existiriam os elementos químicos e as moléculas, conduz ao equívoco de

⁴⁷ Refere-se a alguns autores da área da psicologia evolucionista, como David Buss, Donald Brown, John Tooby, Leda Cosmides, e Steven Pinker que apropriam-se da ideia de natureza humana para denominar a regularidade de traços adaptativos psicológicos encontrada nas populações de *Homo sapiens*. Steven Pinker, em livro de divulgação científica de grande repercussão, defendeu a existência de uma natureza humana como adaptações biopsíquicas presentes em todos os indivíduos adultos e saudáveis da espécie humana. Cf. PINKER, Steven. *The Blank Slate: the modern denial of human nature*. London: Penguin Books, 2002. 528p.

supor que o que define a espécie é um conjunto de propriedades fixas as quais todo ente a que pretenda afirmar que pertence àquela espécie deve possuir (BULLER, 2005, p. 248-9). De fato, ao se definir, por exemplo, o que é uma molécula de água, tratando-se de um tipo natural, qualquer ente que não possua as características do que se entenda por uma molécula de água – dois átomos de hidrogênio ligados a um átomo de oxigênio em determinada arquitetura molecular – não será considerado uma molécula de água. Aplicando o mesmo raciocínio a uma determinada espécie biológica (inclusive à humana), resta evidente desde logo que há certos indivíduos que são tidos como da espécie que não possuirão algumas das propriedades tidas como essenciais para a sua caracterização.

Diante de tal dilema, a solução lógica seria afirmar que os entes que não apresentam as propriedades essenciais não pertencem à espécie, mas tal solução seria, para o caso da espécie humana, altamente insatisfatória. Como as propriedades universais do *Homo sapiens* se relacionam, na concepção de psicólogos evolucionistas, a adaptações biopsíquicas que apenas os *Homo sapiens* possuem, entes que são tidos como indubitavelmente humanos em outros contextos linguísticos – bebês recém-nascidos e pessoas em estado vegetativo permanente, por exemplo – seriam excluídos da espécie caso a proposta fosse formulada dessa forma.

A saída encontrada por alguns defensores da ideia de espécie biológica como tipo natural é realizar, dentre os indivíduos que compartilham a natureza humana, a distinção entre indivíduos normais, que apresentam as propriedades universais da espécie, e indivíduos anormais, que não apresentam as mesmas propriedades da em razão de alguma interferência, erro ou falha ocorrida durante o seu processo normal de desenvolvimento do orgânico.

Tal distinção remete aos conceitos aristotélicos de ato e potência e, de maneira análoga, concilia-se a existência de indivíduos humanos que factualmente não possuem os traços distintivos humanos com o argumento de que o indivíduo anormal seria todavia humano pois possuiria o mesmo “plano estrutural básico” da espécie (seria substância humana em potência, diria Aristóteles), mas “forças de interferência” teriam impedido que os mecanismos causais naturais produzissem um indivíduo em acordo com o “estado natural universal da espécie” (ou que a substância humana em potência se realizasse como substância humana em ato, e

viesse a possuir os predicados essenciais da natureza humana, diria Aristóteles) (BULLER, 2005, pp. 429-30).

Contudo, como bem nota Buller (2005, p. 438-41), tal concepção de espécie biológica mostra-se completamente incompatível com o conhecimento científico sistematizado pelas ciências biológicas acerca do conceito. Biologicamente, o conceito de espécie define-se a partir da verificação de populações de indivíduos biológicos entre as quais ocorrem cruzamentos com frequência o suficiente para garantir a viabilidade da continuidade do fluxo gênico entre elas. Portanto, em um dado momento, uma mesma espécie pode possuir diversas populações distintas (grupos separados geograficamente) entre as quais ocorre, com maior ou menor frequência, interações reprodutivas (cruzamentos) que representam fluxos de intercâmbio entre os *pools* genéticos de duas populações.⁴⁸ Enquanto forem possíveis os cruzamentos entre duas populações, pode-se dizer que ambas pertencem à mesma espécie. Se, eventualmente, uma das populações se torna reprodutivamente isolada da outra, cessando assim o fluxo gênico entre elas, é provável que, após sucessivas gerações, aumente a divergência entre o *pool* genético de cada uma das linhagens a ponto de não tornar-se inviável o fluxo gênico entre elas através de cruzamentos. A verificação deste fato, a inviabilidade do fluxo gênico entre duas populações reprodutivamente isoladas, é que permite definir a ocorrência de ramificação genealógica das populações em espécies diferentes.

Note-se que esse conceito de espécie biológica não recorre a um conjunto de propriedades essenciais que um organismo deva possuir para pertencer a determinada espécie, pois o foco é a viabilidade de intercruzamentos entre populações. O fato de haver variação genotípica e fenotípica entre organismos não é algo, por si só, relevante para a classificação.

A diferença crucial entre um conceito de espécie biológica enquanto tipo natural e enquanto aferidor da viabilidade de intercruzamentos entre populações fica evidente ao se tomar o caso de um hipotético evento de extinção de espécie de acordo com cada conceito. Segundo Buller (2005, p. 441):

⁴⁸ Por *pool* genético refere-se ao total de diversidade genética encontrada em uma população ou espécie. Cf. National Institutes of Health. National Human Genome Research Institute. *Talking Glossary of Genetic Terms*. Consultado em 10 de fev. de 2017. Disponível em <<https://www.genome.gov/glossary>>.

[...] de acordo com a visão de que as espécies são tipos naturais, se a espécie A e a espécie B possuem as mesmas características essenciais, então elas são a mesma espécie. Mas isso não está de acordo com as práticas de classificação biológica. De acordo com a classificação biológica, se todos os humanos deixarem de existir hoje, o *Homo sapiens* estaria extinto. Se, após milhões de anos, criaturas que fossem exatamente como nós viessem a vagar pelo nosso planeta, criaturas que se encaixassem a uma “descrição precisa e detalhada” tirada de um livro de anatomia humana básica, e que se comportassem como nós em todos os aspectos, ainda assim essas criaturas não seriam *Homo sapiens*.⁴⁹

Havendo consenso acerca de fatos básicos da realidade, precipuamente no que diz respeito ao reconhecimento da evolução biológica das espécies e de que a mente humana é, se não idêntica ao cérebro, uma forma de representar fenômenos que emergem de um cérebro em funcionamento, percebe-se que negar a existência de uma natureza humana não significa, necessariamente, negar o fato, empiricamente verificável, que entre as populações de *Homo sapiens* há características biopsíquicas compartilhadas derivadas de estruturas que se encontram *hardwired* no código genético dessas populações em virtude da sua história evolutiva comum.⁵⁰

As posições do debate (cientificamente orientado) não são binárias, envolvendo ou reconhecer a existência da natureza humana, baseada na universalidade de estruturas anatômicas e módulos biopsíquicos, ou negar a existência da natureza humana, afirmando que o ser humano é totalmente determinado por fatores socioculturais.

A posição defendida aqui é mais nuançada, pois nega-se que haja uma natureza humana no sentido de propriedades universais de uma espécie biológica, substituindo essa formulação pela constatação de que *as populações de Homo sapiens hoje existentes possuem uma história evolutiva peculiar, que permitiu a ampla disseminação, entre quase todas elas, de uma gama de estruturas adaptativas anatômicas e psicológicas comuns.*

Isso não significa, de todo modo, que o atual ponto do processo evolutivo em que se encontram as populações de *Homo sapiens* representa algum tipo de “ápice”. A teoria da evolução não propõe uma teleologia, apenas mecanismos

⁴⁹ Traduzido do original em língua inglesa.

⁵⁰ Por *hardwired* indica-se uma relação fortemente determinada entre as características do indivíduo e o que se encontra programado na sua constituição biológica. Assim, se uma característica humana (morfológica ou comportamental) estiver *hardwired* ao código genético, a sua ocorrência independe de outros fatores que não o estado dos genes.

explicativos, de modo que o atual *status quo* evolutivo da espécie é tão contingente como o que já existiu em qualquer outro momento.

A tendência em atribuir-se objetivos finalísticos à natureza, e a de se tomar como verdadeira a concepção de que o estágio evolutivo em que o *Homo sapiens* se encontra é único e especial constituem, talvez, o ponto fulcral para se atacar a fragilidade dos argumentos que buscam fundamentar a normatividade ético-jurídica na natureza humana.

3.2 Natureza Humana e Normatividade Moral

Admitindo que por *natureza humana* se queira dizer, simplesmente, o conjunto das características encontradas na maioria dos indivíduos adultos e saudáveis da espécie humana, é de se perguntar como é possível extrair dessa constatação factual contingente e puramente descritiva consequências normativas tão drásticas quanto aquelas que são dela usualmente derivadas.

Como já se discutiu no capítulo anterior, o conceito de dignidade humana, na forma como é empregado hodiernamente nos discursos éticos e jurídicos, fundamenta a atribuição pela qual consideram-se os seres humanos como tendo um valor intrínseco que lhes confere um status único na ordem das coisas, aquele de sujeito de direitos.

Perquirir sobre quem é o ser humano a que se confere tal status é relevante, uma vez que, excluindo-se teorias baseadas no Direito Natural, não resta autoevidente o que fundamenta esse tratamento especial dado aos seres humanos.

Na seção anterior tratou-se de destrinchar melhor a distinção entre indagar-se sobre o que é o humano e assumir como premissa que haja uma natureza humana essencialista. Argumentou-se que não se pode sustentar a existência de uma natureza humana com base no conceito biológico de espécie, e que, concomitantemente, a simples eliminação do conceito de natureza humana traz outros problemas, uma vez que restaria apenas uma constatação empírica de que há características biopsíquicas que comumente são encontradas nas populações de *Homo sapiens*, havendo, não obstante, membros da espécie que não possuem algumas dessas características e membros de outras espécies que possuem algumas delas.

Em outras palavras, se o emprego ético-jurídico do termo “ser humano” (e congêneres) para designar o ente dotado de dignidade remete aos que possuem natureza humana enquanto essência, a ideia desmorona, pois é insustentável a defesa de um essencialismo biológico; se tal emprego remete simplesmente a membros da espécie *Homo sapiens*, torna-se um caso arbitrário de especismo, pois não se explica a relevância moral de se pertencer ou não a determinada espécie.

De acordo com Buchanan (2011, p. 125-6), a utilização da natureza humana como fundamento de regras ou princípios morais reflete uma postura que o autor denomina de essencialismo normativo, a crença segundo a qual seria possível extrair normas morais substantivas unicamente a partir da reflexão sobre a natureza das coisas.

Tal postura é altamente problemática, por postular uma conexão intrínseca entre o que é natural e o bem moral. Uma primeira objeção à adoção do essencialismo normativo seria o emprego de uma definição pouco precisa do que se entende, nesse caso, como *natural*.

Discutiu-se na seção anterior a relação entre o emprego da locução *natureza humana* e a premissa metafísica de que a realidade é composta por essências fixas e imutáveis. O contexto em que agora se discute o sentido em que se emprega o termo *natural* não é propriamente o mesmo, embora haja correlações importantes.

O filósofo inglês John Stuart Mill (1806-1873) ao debater exatamente o que se diz ao se falar em *natureza* ou no *natural*, descobre dois sentidos bastante diversos: uma primeira ideia é o contraste entre o que se encontra na realidade como intocado pela ação intencional humana, o que é dado, portanto, em contraste com o que é artificial ou cultural. Essa distinção remete à divisão clássica encontrada na filosofia grega entre *physis* e *nomos*, o que existe como dado natural e as normas que os seres humanos convencionam para si. Assim, nesse primeiro sentido, dizer que algo é antinatural significa simplesmente afirmar que a ação humana atuou para produzir determinado resultado. O segundo sentido encontrado por Mill é o que contrasta o que existe na realidade do mundo sensível, ao qual se aplicam as leis da física, com aquilo que está além da realidade natural. Em outros termos, nesse segundo sentido opõe-se o natural ao sobrenatural. Tanto em um ou em outro sentido, conclui Mill, não faz sentido supor que o *natural* possua uma ordem ou teleologia interna que faça

crer na existência de uma integridade do natural a ser protegida e respeitada (MILL, 1985, *passim*).

Infere-se, portanto, que o essencialismo normativo toma o primeiro sentido de *natural* descrito por Mill e conclui que o dado, que existe previamente à intervenção de qualquer agência humana, é fonte de normas morais.

A relação desse sentido de natural com o de *natureza* empregado na locução *natureza humana* torna-se mais clara ao se ressaltar que o essencialismo aristotélico afirma que os objetos do mundo natural (da *physis*) possuem uma teleologia própria, intrínseca à sua essência. Logo, do *natural* se derivariam normas morais em razão da teleologia intrínseca encontrada na *natureza* das coisas. Assim, um exame da *natureza humana* permitiria vislumbrar uma teleologia própria, intrínseca, do existente humano. Tal teleologia poderia ser, evidentemente, traduzida em normas morais de conduta.

Contudo, mesmo admitindo por um momento que seja plausível a hipótese do essencialismo normativo, é necessário perquirir de que advém a autoridade moral que o essencialismo normativo confere à natureza. Os defensores dessa proposição argumentam que a complexidade inerente à organização da natureza, com uma teia intrincada e harmônica de organismos vivos interconectados uns aos outros, faz crer que a natureza possui uma sabedoria própria, em grande medida inescrutável à razão humana. Essa caracterização da natureza como possuindo uma sabedoria interna, portanto, daria autoridade moral ao *natural*, uma vez que mesmo que o ser humano não consiga compreender a razão de ser de um determinado estado de coisas naturalmente dado, é de se supor que a natureza é sábia, e que o estado natural de coisas representaria um modelo a ser respeitado e seguido.

O problema mais evidente com a caracterização da natureza como detentora de uma sabedoria incomensurável é a sua patente falta de comprovação empírica. Tomando como base o conhecimento científico sobre os mecanismos internos de funcionamento do mundo natural, sabe-se que a natureza não possui agência intencional, e que o seu principal mecanismo de ação é a evolução biológica. Supor que o que resulta da evolução biológica é necessariamente algo o qual a moralidade humana consideraria como um bem (algo digno de proteção e respeito) é

ignorar diferenças fundamentais entre a forma de funcionamento da seleção biológica e o que determina a adoção de valores morais pelos seres humanos.

A evolução não se preocupa com o bem-estar ou com a autorrealização individual, e não seleciona adaptações biológicas com base no que se considera certo ou errado. A evolução biológica consiste, basicamente, em dois fenômenos: a descendência e as modificações. Por descendência entende-se a sucessão vertical hereditária entre organismos que geram outros organismos e a eles transmitem suas características genóticas, formando uma linhagem de organismos. Por modificação entende-se a variação, através das gerações em uma mesma linhagem, da frequência de determinado genótipo em uma dada população biológica. A variação da frequência de genótipos depende, primeiro, do fenômeno da mutação gênica, através do qual um gene pode sofrer uma alteração randômica que modifica a sua configuração, influenciando, possivelmente, o aparecimento de novos fenótipos. Segundo, também a recombinação cromossômica ocorrida durante o processo de divisão celular necessário para a reprodução e geração de novos organismos afeta a variação da frequência de genótipos. O que causa a variação da frequência de genótipos entre sucessivas gerações é a seleção natural de alguns genótipos em detrimento de outros. Genótipos que influenciem fenótipos mais bem adaptados ao ambiente em que vivem os organismos dão a eles vantagens competitivas (de sobrevivência e, conseqüentemente, reprodução) e, em razão disso, serão transmitidos com maior frequência às gerações seguintes (BULLER, 2005, p. 17-37).

A evolução, como se vê, é indiferente ao sofrimento e às pretensões morais humanas, pois não há qualquer teleologia que dirija o processo a um estado de coisas melhor - em termos humanos - do que o que existe no presente. Portanto, não se pode afirmar que há uma sabedoria inescrutável na forma como o processo evolutivo é conduzido, apenas mecanismos que podem ser mais bem ou mais mal compreendidos em seu funcionamento.

Bostrom e Sandberg (2008), ao buscar construir uma heurística que permita determinar quais intervenções na biologia humana seriam recomendáveis em face dos mecanismos evolutivos naturais já em ação, denominam as dissonâncias verificáveis entre os objetivos da evolução biológica e os objetivos morais dos seres humanos de *discordâncias valorativas*. Mesmo admitindo que possa haver áreas de

sobreposição entre objetivos da evolução e objetivos humanos (ter uma boa saúde é útil evolutivamente e moralmente desejável, por exemplo), não é difícil imaginar significativas áreas de discordância, como, por exemplo, a possibilidade que técnicas contraceptivas dão para que os seres humanos controlem a sua reprodução. Certamente a evolução não toma como defeituosa a ausência de um mecanismo natural de controle reprodutivo, afinal, essa ausência não torna o organismo humano mal adaptado à sobrevivência e transmissão do genótipo no ambiente em que vive. Entretanto, os seres humanos podem entender que tecnologias que permitam controlar a sua reprodução se coadunam com objetivos morais propriamente humanos, relacionados a concepções de vida boa. Assim, a conclusão a que se chega é que as áreas de sobreposição entre objetivos evolutivos e objetivos humanos são contingentes. Nesse sentido, dos dois cursos de ação possíveis diante de uma discordância valorativa – alterar a natureza humana para atingir objetivos morais ou alterar os objetivos morais para respeitar a natureza humana –, apenas o primeiro seria moralmente aceitável (BOSTROM; SANDBERG, 2008, p. 392-4).

Para além de servir de fonte para normas morais em geral, a crença na sabedoria da natureza implicaria também um dever moral específico de abster-se de tentar alterar aquilo que é dado naturalmente.

Percebe-se que se trata de uma consequência normativa diferente da discutida anteriormente, embora ambas estejam relacionadas. Em um caso supõe-se ser possível extrair normas de conduta de fatos naturais, criando-se padrões naturais/corretos de conduta em contraposição a padrões antinaturais/incorretos, e, no outro, determina-se uma interdição de condutas que visem a manipular o que é dado naturalmente, em razão da sabedoria da natureza. A relação é clara: se o natural é fonte da normatividade moral, alterá-lo é errado, pois significaria adulterar a bússola moral que informa o padrão de correção das condutas humanas.

Entretanto, a proposição de um dever de respeito e reverência em relação ao natural é tão implausível quanto a de que a natureza é fonte de normas morais. Como lembra Mill (1985, p. 464), a história da humanidade não é senão a história da luta do ser humano contra uma natureza hostil, que constantemente o sujeitou arbitrariamente à violência, à dor, à fome e ao frio e outras torturas. Em certo sentido, o tornar-se ser humano representou superar as limitações impostas pela natureza e

criar uma realidade em acordo com finalidades e objetivos humanos. Parece arbitrário e altamente contraditório, portanto, determinar que no ponto atual da história evolutiva da humanidade se decida que, agora, existe um dever moral de respeitar a integridade do que é dado pela natureza.

Feitas essas considerações, fica claro que a natureza, em geral, e a natureza humana, em particular, não servem como fonte de normas morais. Contudo, retomando a distinção entre dois sentidos de *natural* proposta por Mill (1985), ao examinarmos o segundo sentido do emprego daquilo que é *natural*, entendido como sinônimo do que é *real*, seria concebível tomar o *natural* como normativamente relevante.

O segundo sentido de *natural* concebido por Mill (1985, p. 374-375) é exatamente o sentido empregado ao se definir a natureza humana como o conjunto de características verificadas universalmente nos indivíduos adultos e saudáveis das populações da espécie *Homo sapiens*, pois, em ambos os casos, o *natural* refere-se ao que existe e está sujeito às leis que regulam o funcionamento do mundo físico.

Nesse sentido, há uma óbvia relação entre natureza (humana) e normatividade ao se considerar que as normas morais não podem atentar contra limitações impostas pela realidade dos fatos. Por exemplo, sabe-se que os seres humanos, em razão de adaptações psicológicas selecionadas evolutivamente, possuem capacidade apenas limitada de sentir empatia e para agir altruisticamente, principalmente em relação a indivíduos que não sejam membros do mesmo “clã”. Assim, não deve haver uma norma moral que imponha um padrão irrealista de conduta altruísta em relação a desconhecidos, pelo simples fato que essa norma fracassaria miseravelmente no seu objetivo de regular condutas humanas.

Buchanan (2011, p. 123), ao discutir os vários empregos de *natureza humana* no discurso bioético, identifica o que o autor denomina do uso da “natureza humana como um limitador do que é o bem para nós”. Admitindo uma interpretação razoável da proposta aristotélica sobre o significado de natureza, Buchanan (2011, p. 123) argumenta que, ao se constatar, por exemplo, que o ser humano possui natureza racional, conseqüentemente qualquer concepção sobre o bem viver humano deve incluir a possibilidade do exercício da razão. Ou, em outras palavras, seria irrealista

conceber algum tipo de vida boa para o ser humano que não levasse em conta que o uso da razão é um aspecto central da sua natureza.

Porém, consequências normativas desse tipo são de pouco valor substantivo, e servem mais como parâmetros genéricos para reflexões sobre os limites contrafáticos da normatividade do que para definição de regras que determinem condutas obrigatórias ou proibidas.

De fato, como bem observa Buchanan (2011, p. 124) pode ser o caso que os seres humanos, reconhecendo os limites impostos pela sua natureza às possibilidades de vida boa às quais eles realisticamente podem aspirar, queiram alterar a sua natureza de modo a tornar possível a busca de outros bens, os quais os seres humanos entendam que valem a pena serem buscados.

Em conclusão, a ideia de natureza humana essencializada em padrões biológicos é uma fonte inadequada para se derivar valores normativos, dado o fato que frequentemente a persecução de objetivos humanos colide contra os limites naturalmente impostos a sua realização. Do mesmo modo, é equivocada (e cientificamente insustentável) a crença segundo a qual a natureza, entendida em oposição à artificialidade, seja detentora de uma sabedoria intrínseca, que deva ser respeitada como fonte de autoridade moral. Os mecanismos da evolução biológica são indiferentes à moralidade humana, e não visam a atingir os mesmos objetivos.

Mesmo passando a uma compreensão de natureza humana como uma categoria não essencialista, o que daí se consegue extrair de consequências normativas se relaciona aos limites possíveis para a moralidade, dadas as restrições biopsíquicas constitutivas do indivíduo humano. Entretanto, o sentido de “normativo”, nesse caso, tem mais a ver com as leis da natureza do que com a moralidade normativa.

Na próxima seção tentar-se-á demonstrar que o fundamento do tratamento especial dispensado aos seres humanos pelos sistemas ético-jurídicos não pode ser a natureza humana tomada como o conjunto total dos atributos humanos. A justificativa para esse tratamento especial se encontrará em predicados específicos do ser humano que permitem que ele seja pessoa.

3.3 Natureza Humana e Pessoaalidade

No capítulo anterior tentou-se demonstrar que é bastante plausível, dada a evolução histórico-filosófica do conceito de dignidade, a construção de um sentido de que entenda a dignidade humana enquanto uma dignidade da pessoa humana ou, em outros termos, a dignidade do humano enquanto ente existente cujas propriedades biopsíquicas permitem a emergência da pessoaalidade, o ser humano.

Par além do que é meramente plausível, é necessário explicar como efetivamente se articulam os conceitos envolvidos na construção desse sentido. Para tanto, será abordada a noção do “emergentismo” como uma pressuposição metafísica útil à explicação da distinção entre os conceitos de “ser humano” e “pessoa” e à demonstração de que é possível decompor a natureza humana identificando traços e características relevantes para a emergência de fenômenos de pessoaalidade.

Ao final, o objetivo é verificar a possibilidade conceitual de se conceber pessoas não humanas ou se, alternativamente, a pessoaalidade é um fenômeno de tal forma imbricado às idiossincrasias humanas que não é possível concebê-las.

O uso distinto, realizado ao longo deste trabalho, entre os termos *ser humano* e *pessoa* se justifica a partir de uma certa concepção de realidade que poderia ser categorizado como emergentista.

O emergentismo é uma tese metafísica, com consequências epistemológicas e metodológicas, que surge em oposição ao reducionismo.

Pode-se definir o reducionismo como uma tese metafísica – também com consequências epistemológicas e metodológicas – segundo a qual todos os fatos da realidade são redutíveis a fatos atinentes a níveis inferiores de organização da matéria. Por “redutível” entende-se, por exemplo, que os fatos biológicos são derivações de fatos sobre as moléculas bioquímicas que compõem os organismos vivos, o que implicaria, epistemologicamente, que o conhecimento científico sobre como as espécies biológicas evoluem seria dedutível do conhecimento científico sobre como interagem as biomoléculas e, metodologicamente, que a explicação sobre a evolução biológica se dê em termos biomoleculares. Grosso modo, o reducionismo propõe que as propriedades, características e funcionalidades verificadas em

diferentes níveis de organização da matéria não são “nada além” da soma das propriedades, predicados e funcionalidades dos fatos encontrados em níveis inferiores de organização.

O emergentismo é um tipo de antirreducionismo, pois refuta a tese de que os fatos sobre diferentes níveis de organização da matéria sejam redutíveis aos fatos dos níveis anteriores. Por exemplo, o emergentismo talvez entendesse que os fatos sobre a evolução das espécies biológicas são propriedades emergentes de um sistema complexo, composto por vários objetos organizados de uma determinada forma, e que não há redutibilidade da evolução ao nível da biologia molecular, pois conceitos como “adaptação”, “seleção natural” e “pressões ambientais” não designam fatos atinentes a propriedades, características e funcionalidades encontradas no nível de organização molecular.

Tanto o reducionismo quanto o emergentismo aqui discutidos partem de uma premissa *fisicalista*, ou seja, supõem que a realidade seja inteiramente composta de eventos físico-materiais. A diferença é que o emergentismo incorpora a noção de *superveniência*, segundo a qual as propriedades de um objeto material são fixadas juntamente com a fixação das suas propriedades físicas. Kim (2005, p. 558) exemplifica a questão da seguinte maneira:

Imagine-se um escultor trabalhando em uma estátua. É um árduo trabalho físico envolvendo usar um formão em um grande bloco de mármore por semanas a fio. Quando o trabalho físico está terminado, o trabalho dele está terminado; não há a necessidade de trabalho *adicional* de ‘acrescer’ as propriedades estéticas desejadas, digamos, elegância e expressividade, ao pedaço acabado de rocha. O caráter estético de uma escultura está totalmente fixado assim que as suas propriedades físicas estão fixadas; isso é, *propriedades estéticas são supervenientes às propriedades físicas*.⁵¹

A superveniência complementa a premissa fisicalista para dar conta de explicar como propriedades aparentemente não físicas – como a consciência, a moralidade, a cultura – estão estritamente vinculadas a propriedades físicas.

O emergentismo aponta para uma caracterização própria da superveniência fisicalista. Afirma-se que as propriedades supervenientes emergem a partir de arranjos materiais organizados e estruturados de uma determinada maneira e que representam algo de *qualitativamente novo* em relação ao nível de organização anterior do qual emergiu (KIM, 2005, p. 567).

⁵¹ Traduzido do original em língua inglesa.

O reducionismo, embora compatível com a noção de superveniência, afirma que as propriedades supervenientes são propriedades também do nível inferior de organização da matéria, ou seja, que o superveniente não é nada de qualitativamente novo no real. No exemplo da estátua, elaborado por Kim (2005, p. 558) para ilustrar a superveniência, uma visão emergentista afirmaria que a elegância e a expressividade são propriedades novas que emergem de um nível inferior de organização da matéria, e que não se poderia dizer que os átomos que constituem a estátua já são eles elegantes e expressivos; uma visão reducionista afirmaria que elegância e a expressividade são propriedades da estátua redutíveis a propriedades existentes nos níveis anteriores, sendo que o que ocorre é apenas a necessidade de um esquema teórico-conceitual capaz de conectar os diferentes níveis de organização.

Adota-se o emergentismo, em detrimento do reducionismo, pelo fato de que, dados os objetivos do presente trabalho, o emergentismo permite a construção de esquemas explicativos acerca de níveis de organização hierarquicamente elevados da realidade – por exemplo, um corpo humano inserido em um ambiente social – de uma maneira inteligível e sem que seja necessário operar explicações em cascata, reduzindo os fenômenos até os níveis mais básicos da matéria organizada.

Assim, é preciso definir em que termos a relação entre os conceitos de *ser humano*, *natureza humana*, *pessoa* e *pessoalidade* se dá, compreendendo quais são os objetos, quais são as propriedades físicas e supervenientes e quais os mecanismos pelos quais se explicam a emergência dessas propriedades.

Para tanto, adota-se o esquema analítico proposto por Hacker (2007), que define, em termos metafísicos, categorias para se qualificar os objetos materiais que existem no mundo natural. Segundo Hacker (2007, p. 29-30)

Nós concebemos o mundo natural como sendo habitado por coisas materiais relativamente persistentes de muitos tipos diferentes. Esses contínuos espaço-temporais consistem de matéria, ocupando espaço, excluindo outras coisas do mesmo tipo do espaço que elas ocupam, e posicionadas em relações espaço-temporais umas com as outras. Elas vêm a existir, existem por um tempo, e depois cessam. Nós as localizamos relativamente a marcos espaciais e a outras coisas materiais no ambiente as quais elas, e nós, habitamos. Nós as caracterizamos como coisas de um certo tipo, e as identificamos e reidentificamos de acordo com tais caracterizações. [...] As

expressões que nós tipicamente usamos para fazê-lo são, na terminologia técnica derivada de Aristóteles, nomes de *substâncias*.⁵²

Hacker, então, apropriando-se da terminologia aristotélica, determina que substâncias, em um sentido primário, são aqueles “contínuos espaço-temporais ocupantes de espaço” que são coisas individuais concretas de um dado tipo, como, por exemplo, um ser humano particular (Sócrates, por exemplo).

As substâncias primárias são definidas por substâncias secundárias, isto é, substantivos que nomeiam o que é uma dada substância. Assim, se diz que Sócrates (substância primária) é um ser humano (substância secundária).

As substâncias primárias são os objetos básicos de predicação no esquema conceitual proposto por Hacker (2007, p. 31), ou seja, são os objetos que serão qualificados através de várias propriedades especificadas por predicados não substanciais. Em suma, as substâncias primárias não servem para qualificar nada (dizer que algo “é Sócrates” não possui sentido algum), e não se pode dizer que “ser Sócrates” é verdadeiro em relação a nada, apenas como uma frase de identificação de um dado objeto.

Considerando, então, que “ser humano” é uma substância secundária, ela é a resposta à pergunta sobre que tipo de coisa é uma substância primária específica. Ao se dizer “Sócrates é um ser humano”, sabendo-se quais são as propriedades da substância secundária em questão, está-se esclarecendo em que consiste Sócrates em um sentido lógico-gramatical, distinguindo-o de outros objetos classificados como substâncias de outros tipos e permitindo avaliar, diante das mudanças e metamorfoses sofridos por uma substância primária, em que medida tais transformações são compatíveis com a persistência continuada daquela coisa como sendo uma mesma substância, em um sentido primário (relação de identidade) ou secundário (relação de existência). Assim, dado um determinado intervalo temporal, o objeto básico que existe no momento inicial como o ser humano identificado como Sócrates pode deixar de ser Sócrates em um sentido primário (trata-se de um ser humano, mas não um ser humano que seja identificado como sendo Sócrates); ou secundário (o objeto em questão não se trata mais sequer de um ser humano).

Aqui, resta claro que o uso do termo *natureza humana* no contexto desse esquema conceitual refere-se, primeiro, às substâncias pertencentes ao mundo natural,

⁵² Traduzido do original em língua inglesa.

em oposição às substâncias do mundo dos artefatos, e, segundo, a quais predicados específicos que qualificam a substância natural do tipo humana, ou seja, quais são as características que permitirão delimitar especificamente o tipo de substância natural que é o *ser humano* dentro da taxonomia das substâncias naturais que existem.

Feitas tais considerações, é possível determinar, através de uma taxonomia das substâncias naturais, que tipo de substância é um “ser humano”, a partir da atribuição de predicados que definem propriedades que devem possuir um objeto “tipo-humano” (HACKER, 2007, p. 30).

Frise-se que Hacker não propõe o conceito de substância humana como uma proposição empírica. O autor diferencia proposições conceituais e proposições empíricas pela diferença das bases de afirmação do valor de verdade em cada caso. Proposições conceituais são verdadeiras ou falsas julgando-se, aprioristicamente, a sua adequação ou inadequação a regras lógico-formais que estruturam um sistema teórico; proposições empíricas são verdadeiras ou falsas ao se julgar, *a posteriori*, a sua adequação ou inadequação descritiva a um determinado dado da realidade (HACKER, 2007, p. 17-8).

Mas, além disso, as proposições sobre substâncias são verdades conceituais de um tipo específico: verdades conceituais gramaticais analíticas. Ao se declarar, por exemplo, que “gatos domésticos são felinos”, tem-se uma proposição de valor gramático-normativo, pois determina-se uma regra linguística para o uso das palavras envolvidas, *e.g.*, que por *felinos* se entende um descritor que caracteriza objetos, que as referências e predicados aplicáveis aos felinos aplicam-se aos gatos domésticos, etc. Ademais, trata-se de uma proposição analítica, ou seja, “transformável em uma verdade lógica pela substituição de um sinônimo definitivo” (HACKER, 2007, p. 20).

Isso para dizer que o processo pelo qual se atribuem predicados à substância humana funda-se em uma análise dos usos linguísticos do conceito (“ser humano”) nos contextos relevantes para a discussão (discursos filosóficos e científicos).

Hacker (2007, p. 21-28) afirma que houve, no Ocidente, basicamente duas tradições filosóficas distintas sobre o que é o ser humano: a platônica e a aristotélica. A tradição platônica baseia-se na ideia original de Platão sobre a dualidade do ser

humano, dividido em corpo e alma. A aristotélica, a qual já abordamos em outro momento, baseia-se em um monismo naturalista e essencialista.

A tradição platônica foi e continua sendo extremamente influente nos discursos filosóficos ocidentais, particularmente em razão da formulação cartesiana, neoplatônica, que dividiu o ser humano entre um ego/mente imaterial e um corpo mecânico, causalmente conectados.

A linguagem cotidiana que os seres humanos usam para falar de si próprios foi fortemente impregnada pelo dualismo, e mesmo formulações posteriores que tentaram negá-lo poderiam ser consideradas formas “degeneradas” da visão dual, seja por tentarem afirmar que o ser humano é só ego/mente/espírito – como os filósofos idealistas –, seja por tentarem negar a existência da mente – como Hume, Hobbes, os materialistas radicais do Iluminismo, e os representantes das diversas variantes do pensamento behaviorista do século XX, por exemplo. Mesmo o materialismo fisicalista reducionista, expresso em tentativas das ciências cognitivas contemporâneas de identificar estados mentais com tipos de estados cerebrais, por exemplo, seria ainda reflexo da predominância do dualismo neoplatônico que Descartes estabeleceu como a fórmula padrão para se pensar o conceito de ser humano (e seus atributos fundamentais). Segundo Hacker (2007, p. 27):

O que é mais notável sobre esse relato ainda em curso [a história das concepções de ser humano] é o quanto ele ocorreu sob a sombra deixada por Descartes. Pois, grosso modo, respostas à Descartes envolveram rejeitar um ou outro lado da dualidade cartesiana entre substância mental e corpos materiais e a tentativa de redução de um ou outro tipo de propriedade que Descartes havia alocado à mente ou ao corpo. O que é mais importante sobre as visões neo-cartesianas atuais, [...] é a extensão da concepção cartesiana da relação entre a interioridade e o comportamento que permaneceu intacta, apesar do abandono da concepção cartesiana da mente.⁵³

O autor rejeita o dualismo e suas degenerações e segue uma linha na tradição aristotélica, conforme compreendida por Wittgenstein, em sua psicologia filosófica. Wittgenstein teria não apenas “limpado o quadro conceitual” das doutrinas cartesianas e, assim como Aristóteles, “considerava que atributos como a consciência, a percepção, a cognição e a volição são atributos do animal vivente, não das suas partes materiais, como o cérebro”. Além disso, Wittgenstein também negou

⁵³ Traduzido do original em língua inglesa.

o reducionismo da mente tomada apenas como um aspecto do corpo (HACKER, 2007, p. 28).

É importante frisar, no entanto, que Hacker não adere acriticamente à visão aristotélica sobre a natureza da realidade como composta por essências. A concepção de substância essencial, na versão do autor, não diz nada sobre a ontologia do real, como Aristóteles supunha dizer, mas, apenas, encerra uma verdade conceitual analítica, ou seja, traduz regras de uso da linguagem para a definição de objetos e a atribuição de predicados a eles. Assim, o esquema proposto apesar de aristotélico, não é essencialista no sentido que discutimos acima (HACKER, 2007, p. 30).

Nos moldes aristotélicos, portanto, a taxonomia das substâncias naturais empregada obedece a uma ordem hierárquica, a partir de predicções dicotômicas que separam as substâncias, de forma paulatinamente mais específica, de gêneros a espécies.

Os seres humanos seriam, dentro de tal esquema, substâncias tais que pertencentes ao gênero das substâncias animadas, em oposição às substâncias inanimadas. Dentre as substâncias animadas, é possível identificar as sencientes e as não sencientes, pertencendo a substância humana àquele primeiro gênero. Dentre as substâncias sencientes, distinguem-se as conscientes e as inconscientes, sendo os seres humanos parte do gênero das conscientes. Finalmente, dentre as substâncias conscientes, encontram-se aquelas que são racionais e as que são não racionais, e o predicado específico dos seres humanos é a racionalidade.

A definição do que é ser humano empregada por Hacker (2007, p. 37-8) se utiliza de táxons que o autor deriva daquilo que seriam as formas de classificação ordinariamente empregadas pelos próprios seres humanos para diferentes propósitos, sem que se afirme que os táxons empregados são logicamente necessários. Assim, afirmar que as substâncias que possuam os predicados de serem animadas, sencientes, conscientes e racionais são designadas seres humanos é uma conclusão possível após a análise das formas lógico-linguísticas usualmente empregadas em diversos contextos (científicos ou não científicos) nos quais formular uma distinção entre seres humanos e outros seres é relevante.

Não é de se estranhar, portanto, que a definição proposta não seja idêntica a definições que poderiam ser obtidas utilizando-se categorias outras, pertinentes, por exemplo, às ciências biológicas, tais quais “espécie biológica”, “gênero”, “família”, etc., já que os propósitos em ambos os casos são diversos. O objetivo da classificação proposta é tornar mais claros os significados dos conceitos empregados ao se falar dos seres humanos, dos seus predicados e poderes de ação. O objetivo da classificação biológica é permitir uma melhor organização do conhecimento científico sobre os organismos vivos em geral.

Em seguida, embora não se vá adentrar profundamente na análise conceitual de cada uma dos predicados do que seria a substância humana, ao menos um breve relato é necessário para esclarecer o sentido geral de cada termo empregado.

Assim, pode-se dizer que as substâncias primárias são agentes nas relações de causalidade, com poderes passivos e ativos, de fazer coisas e provocar mudanças na realidade e suscetibilidade a serem mudadas e a resistir a mudanças. As substâncias animadas são aquelas que executam processos vitais – coisas vivas –, em oposição às substâncias inanimadas. Dentre as substâncias animadas, há aquelas sencientes, ou seja, capazes de exercer faculdades de percepção do mundo através dos sentidos, que são, por sua vez, faculdades cognitivas. É através da percepção oferecida pelos sentidos que se tem a experiência do mundo, e a realidade perceptível e a realidade cognoscível. A senciência, geralmente associada ao fato de serem semoventes, é o que confere aos animais (todas aquelas substâncias animadas e sencientes, que usualmente também são semoventes) poderes de agência, ativos e passivos. As substâncias sencientes são capazes de um tipo de agência específica, baseada em relações causais descritas não apenas como a possibilidade de que um agente afete ou “aja sobre” um determinado paciente, mas como a possibilidade de que um agente *perfaça um ato* para a produção de um resultado causal. São, portanto, capazes de *performances* de atos e de feitos. Animais sencientes e semoventes frequentemente são conscientes. Por consciência compreende-se o estado mental no qual o animal consegue se dar conta das suas percepções, ou seja, em que o animal é capaz de estar ativamente engajado com itens do seu campo perceptual. Os seres humanos, para além de conscientes, são autoconscientes. O ser humano consegue

refletir sobre o que ele próprio está fazendo, ou sobre aquilo pelo qual está passando, sobre as razões para agir, pensar ou sentir, sobre os seus motivos e motivações, preferências, caráter e relações com outros seres humanos (HACKER, 2007, p. 235-6).

Compondo o quadro dos predicados especificamente humanos, tem-se que:

As habilidades distintivas dos seres humanos são aquelas do intelecto e da vontade. As habilidades relevantes do intelecto são o pensamento, imaginação [...], memória pessoal e factual, raciocínio e autoconsciência (HACKER, 2007, p. 2).⁵⁴

As habilidades intelectuais permitem que o ser humano tenha agência intencional, aquela baseada em razões, razões essas que se relacionam a objetivos e propósitos que os seres humanos criam para si próprios, para muito além dos desejos e inclinações passageiros gerados por estímulos sensoriais.

Tendo estabelecido os predicados básicos da substância ser humano, passa-se a abordar o conceito de pessoa. Sucintamente, define-se pessoa como um predicado categorial que se dá ao ser humano enquanto agente em contextos prático-normativos, em oposição a predicados atinentes, por exemplo, às ciências naturais.

Assim:

Essas capacidades [capacidades intelectuais e volitivas] e o seu exercício dão aos seres humanos o status de pessoa. Enquanto *ser humano* é uma categoria biológica, *pessoa* é uma categoria moral, legal e social. Ser uma pessoa é, dentre outras coisas, ser sujeito de direitos e deveres morais. Não é apenas ser um agente, como outros animais, mas um agente moral, que se coloca em relações morais recíprocas com outrem, com uma capacidade de saber e de fazer o bem e o mal. Como os agentes morais conseguem agir por razões, e conseguem justificar as suas ações com referência a razões, pessoas também respondem pelos seus atos. Ser um ser humano é ser uma criatura cuja natureza é a de adquirir tais capacidades no curso de um processo de maturação normal em uma comunidade de seres de natureza semelhante (HACKER, 2007, p. 4) (grifei e destaquei).⁵⁵

Ou seja, a pessoa não é um conceito que designa uma substância própria, mas, na verdade, é uma forma de *categorizar os seres humanos em contextos prático-normativos*. Assim, na frase “Sócrates é um ser humano”, a relação entre as palavras é diferente da que ocorre na frase “Sócrates é uma pessoa”. No primeiro exemplo, trata-se de uma predicação definidora, ser humano é a resposta à indagação fundamental sobre que tipo de substância Sócrates é; no segundo exemplo, trata-se de uma predicação que descreve uma qualidade de Sócrates que é pertinente apenas

⁵⁴ Traduzido do original em língua inglesa.

⁵⁵ Traduzido do original em língua inglesa.

a uma categorização realizada pelas ciências ético-normativas, semelhante, nesse sentido, a se afirmar “Sócrates é um *Homo sapiens*”.

Apesar de pessoa se constituir em uma categoria de predicação que não está essencialmente ligada à substância humana, seria difícil, se não impossível, haver pessoas não humanas. Segundo Hacker (2007, p. 310-11):

Seres humanos são as únicas pessoas que conhecemos e que provavelmente jamais iremos conhecer. Nosso conceito de pessoa evoluiu, sobretudo, como um conceito aplicável a seres humanos – seres sociais e membros de uma comunidade moral. Resta claro o bastante que esse não é um conceito pertencente às ciências físicas que se preocupam com a matéria em movimento; mas isso não significa que ele pertença a uma ciência das substâncias imateriais. Não é um conceito que encontra seu lugar nas ciências biológicas que estudam o comportamento dos animais em geral. **Ele pertence às ciências morais – ao estudo do homem enquanto um ser moral, social e cultural. E ele [o conceito de pessoa] está em seu lugar próprio no nosso discurso cotidiano sobre nós mesmos e sobre os outros seres humanos como nós** (grifei e desaquei).⁵⁶

Portanto, o conceito de pessoa representa uma verdade conceitual cujas bases lógico-gramaticais se encontram fortemente imbricadas ao conceito de ser humano. O que emerge de um ser humano atuando enquanto pessoa seria o que se denominou de pessoalidade, um predicado útil para explicar fenômenos não substanciais causalmente atribuíveis aos seres humanos na sua ação enquanto pessoas. Os fenômenos os quais poder-se-iam predicar como manifestações de pessoalidade ocorrem ao longo da existência de cada ser humano particular, traçando a sua “rota autobiográfica única pelo mundo”. Neste processo, com a “combinação de uma dotação genética própria, uma capacidade variável de responder à experiência individual, e uma memória” o ser humano adquire uma *personalidade* – “uma combinação única de traços de caráter, tendências comportamentais e ciência de um passado único (pertencente tanto à vida interior quanto exterior) e de projetos para o futuro” (HACKER, 2007, p. 311).⁵⁷

Neste momento é preciso, contudo, verificar os limites do esquema conceitual proposto por Hacker enquanto aplicável à resolução das confusões conceituais entre *ser humano, natureza humana, pessoa e pessoalidade*.

Assim, por exemplo, suponha-se o questionamento acerca do caráter humano ou não humano de um dado organismo vivo, uma criança recém-nascida, pertencente biologicamente à espécie *Homo sapiens*, mas que não possua o predicado

⁵⁶ Traduzido do original em língua inglesa.

⁵⁷ Traduzido do original em língua inglesa.

“racional” conforme definido conceitualmente. Essa criança não seria ser humano? Afinal, em vários sentidos da linguagem ordinariamente empregada por nós (moral, legal, o das ciências biológicas), o objeto material em questão seria considerado humano.

A resposta que poderia ser oferecida a essa questão passa pela compreensão da dinâmica de transformações pelas quais pode passar a substância sem perder os seus atributos essenciais. Substâncias individuais naturais animadas (ou seja, viventes) frequentemente passam por fases de desenvolvimento. Seres humanos, por exemplo, passam pelas fases de desenvolvimento intrauterino, infância, maturidade e velhice. Esses nomes são conceitos de fase de uma única substância, ou seja, significam “uma coisa de um determinado tipo passando por uma fase através da qual todas as coisas daquele tipo precisam passar caso sobrevivam longo o bastante para tanto” (HACKER, 2007, p. 38).⁵⁸ Conceitos de fase não são conceitos de substância, uma vez que eles necessariamente se referem a uma mesma substância.

Como se mencionou, uma das regras lógicas da proposta de Hacker é que, se um nome designa uma substância secundária, não se pode dizer que aquele nome adjetiva ou descreve a substância primária ao qual ele se relaciona. Afirmar “Sócrates é um ser humano” é dizer o que Sócrates é (e o que ele não é, por exclusão); trata-se de uma declaração de caráter gramático-normativo, como já dito. Se, em vez disso, se afirmasse que “Sócrates é uma criança”, não se estaria declarando o que Sócrates é em um sentido substancial, mas apenas descrevendo uma propriedade específica de Sócrates, *ergo*, que ele é um objeto humano que atualmente se encontra na fase de desenvolvimento típica pela qual passam todos os seres humanos, a infância. Nota-se, também, que a mesma lógica se aplicaria a descritores do tipo “é filósofo”, “...é alto”, “...é bom”, etc.

Por outro lado, se mudássemos o exemplo para perquirir se um organismo vivo, em estado vegetativo persistente - inconsciente e não racional, portanto - classificado como pertencente à espécie biológica *Homo sapiens*, é ser humano, talvez a resposta fosse outra.

⁵⁸ Traduzido do original em língua inglesa.

Isso porque, primeiro, enquanto a infância é uma fase do desenvolvimento natural dos seres humanos, encontrar-se em estado vegetativo permanente não é. Segundo, o arcabouço categorial utilizado admite que os objetos materiais, ao mesmo tempo em que persistem ao longo do tempo, também podem se degenerar, ou seja, se transformar ou sofrer mudanças a ponto de perderem algumas ou todas as suas características *essenciais*, as quais definem o objeto como a substância que ele é.

Contudo, a resposta a essa aparente contradição entre a definição de ser humano obtida pelo esquema proposto por Hacker e o que se entende como ser humanos em outros contextos – no caso da análise de um ser humano em estado vegetativo permanente – não é considerar o conceito como equivocado, mas, apenas, reconhecer que o caso exposto elucida um dos limites do modelo conceitual adotado. Toda conceituação substancial serve como categoria de classificação de uma gama de casos *normais* em que os objetos materiais englobados se encontram, o que supõem a existência de casos *anormais*, para os quais o conceito é, em maior ou menor grau, imprestável. Admite-se, assim, que:

O conceito de substância (coisa) é um dos conceitos categoriais *mais* generalizantes, e assim como outros conceitos desse tipo ele é excessivamente vago e flexível. Nossos conceitos categoriais generalizantes não são como variáveis em um cálculo formal, que assumem um intervalo de valores precisamente definido como os seus valores de resposta. Pelo contrário, eles tendem a ser elásticos, e não rígidos, apresentam sinais de desgaste próximo às suas bordas, e não são precisamente circunscritos. (HACKER, 2007, p. 40).⁵⁹

É possível estender a crítica ao uso de exemplos imaginados ou tirados de fantasias de ficção científica (algo comum em debates filosóficos sobre a identidade pessoal, por exemplo) como forma de reflexão sobre critérios de identidade pessoal:

Nós não podemos esclarecer o uso normal de uma palavra, jogar luz sobre o conceito que ela expressa, direcionando o olhar para o seu uso anormal – para a sua aplicação controversa e problemática a casos extremos que nunca ocorrem. O máximo que podemos esperar descobrir, se formos afortunados o bastante e não ficarmos confusos, são as várias condições de seu colapso (HACKER, 2007, p. 309).⁶⁰

Talvez, então, o aparente problema com o caso do indivíduo *Homo sapiens* em estado vegetativo permanente não seja provar que o conceito de ser humano elaborado por Hacker está equivocado ao resultar em um escopo que resulta na exclusão de um ente que é claramente um ser humano, mas simplesmente que

⁵⁹ Traduzido do original em língua inglesa.

⁶⁰ Traduzido do original em língua inglesa.

nenhum conceito categorial generalizante aplicável ao mundo real será capaz de englobar perfeitamente toda a especificidade linguisticamente concebível.

Por outro lado, um aspecto relevante da relação entre os conceitos de *pessoa* e *ser humano* é exatamente o fato de que ser pessoa fornece um forte fator identificador e reidentificador das substâncias primárias concretas humanas como sendo humanas.

Explica-se: se a pessoa é um conceito que serve para predicar o ser humano na sua condição de agente moral, como vivente em comunidades sociolinguísticas e inserido em uma teia de engajamentos e relações morais e sociais, o fato de um ente humano ter sido pessoa acrescenta à substância humana uma maior camada de resistência à degeneração existencial. Em outras palavras, em casos anormais e extremos, como de alguém que esteja em estado vegetativo persistente, embora o objeto não possua mais os predicados de racionalidade e consciência que definem a substância humana, ainda tem sentido chamá-lo pelos predicados “ser humano” e “pessoa”, em razão da possibilidade de identificá-lo como tal. Certamente o ser humano em questão não possui mais, ele próprio, um senso de identidade, mas, dada a sua inserção em uma teia complexa de relações morais e sociais, ele a continua a ser identificado através das relações e engajamentos que constituiu durante a sua vida pessoal e que possuem permanência no tempo. Em um certo sentido, a existência das relações e engajamentos sociais e morais da pessoa humana se estendem para além do instante temporal em que ela cessa de existir como tal. Isso só é possível pelo fato da existência pessoal, e a sua contínua identificação, pressupor fortemente a alteridade.

Por fim, estando razoavelmente esclarecida a relação entre os conceitos de *ser humano*, *natureza humana*, *pessoa* e *personalidade*, resta debater a possibilidade de conceber pessoas não humanas ou de que substâncias não humanas possam emergir fenômenos que pudessem ser adequadamente descritos como de personalidade.

Como citamos acima, Hacker entende (corretamente) que o conceito de pessoa foi criado e é comumente utilizado propriamente para falar de seres humanos, e que pessoas humanas provavelmente são o único tipo de pessoa que existirá. Porém, o autor conclui que não é impossível, logicamente, a existência de

outras substâncias, não humanas, que possuam os predicados que fundamentam a atribuição do *status* de pessoa aos seres humanos:

Embora nós não tenhamos conhecimento de pessoas que não os seres humanos, o uso desse termo categorial [pessoa] não restringe a sua aplicação apenas a seres humanos. Se existirem outras criaturas possuindo o escopo apropriado de poderes racionais dependentes de linguagem acoplado a uma natureza animal apropriada, então elas também serão pessoas. Ser uma pessoa não é ser um certo tipo de animal, mas, em vez disso, ser um animal de um ou outro tipo com certos tipos de habilidades. A natureza de uma pessoa está enraizada na animalidade, mas transformada pela posse de intelecto e vontade. Então, o conceito de pessoa qualifica um conceito de substância de um animal de determinado tipo, designando o indivíduo do tipo relevante como possuindo (ou sendo de tal natureza como se normalmente o possuísse) um escopo distinto de poderes, uma personalidade, e o *status* de ente moral (HACKER, 2007, p. 313).⁶¹

Todavia, a conclusão é de que, ao menos, a substância em questão deverá ser vivente, entendendo o autor que objetos artificiais não vivos (como andróides) não poderiam, logicamente, ser pessoas. Assim:

É uma questão irrelevante discutir se a ideia de pessoas mecânicas, como artefatos, é inteligível. [...] A questão se centra não no caráter do que é artefato, mas na biologia. Se tipos avançados de vida puderem ser criados artificialmente, então, em princípio, não haveria nada *logicamente* tortuoso com a ideia de animais manufaturados com as dotações necessárias para se tornarem pessoas. Mas a ideia de andróides é bem mais problemática. Tais seres imaginários não são meramente manufaturados, eles são máquinas. Então, eles presumivelmente não crescem, não passam pelas fases da vida [...]. Aqui nós nos afastamos para bem além dos limites da aplicação do nosso conceito do que é uma pessoa. É patente que importa pouco o que digamos, já que as regras para o uso da palavra “pessoa” não se estendem a tais casos (HACKER, 2007, p. 314).⁶²

O que resta, portanto, é verificar se o que se supõe plausível conceitualmente – que possa haver pessoa não humana – corresponde ao que é verdadeiramente possível.

3.4 Conclusão: pessoalidades multirrealizáveis?

O objetivo do presente capítulo foi demonstrar que a base fática que fundamenta a ideia de uma dignidade do ser humano é frágil. A natureza humana, frequentemente apontada como justificativa para o *status* especial conferido aos seres humanos, se tomada como um conceito essencialista (como frequentemente o é, no

⁶¹ Traduzido do original em língua inglesa.

⁶² Traduzido do original em língua inglesa.

discurso ético-jurídico), não é capaz de justificar o porquê de uma dignidade voltada à proteção integral de qualquer manifestação de vida humana.

Mesmo transmutando-se as bases da natureza humana para bases materiais, no conceito de espécie humana, o *Homo sapiens*, o projeto é inviável, pois espécies biológicas, de acordo com o conhecimento científico construído pelas ciências naturais, não podem ser considerados tipos naturais, e o seu emprego como tal é apenas uma maneira de mascarar uma postura essencialista com um lustro de cientificidade.

Tomando-se a ideia de natureza por uma perspectiva materialista, não se sustenta defender que normas morais possam se basear no que é natural (em oposição ao que é artificial), seja por não se encontrar sabedoria alguma nos mecanismos que explicam os processos naturais – particularmente aqueles previstos pela teoria da evolução biológica, seja pela constatação, evidente, de que a história humana é, em grande parte, a história das tentativas do ser humano de superar os desafios e desgraças impostos a ele pela natureza.

O natural, como fonte de normatividade, apenas informa os limites do que é atualmente possível em face das aspirações morais humanas. Contudo, o “natural”, nesse sentido, é sinônimo de “real”, o que implicaria dizer nada mais do que não faz sentido estabelecer regras morais cuja aplicação prática é impossível.

Uma perspectiva mais clara sobre a relação entre ser humano, natureza humana, pessoa e personalidade é a que pressupõe, primeiro, a impossibilidade de reduzir a realidade a essências abstratas, e, segundo, a ocorrência da superveniência de propriedades sociais e morais a partir do mundo físico, particularmente a superveniência entendida como a emergência de propriedades novas que surgem da estruturação e organização da matéria em sistemas complexos.

O modelo conceitual de Hacker, que busca esclarecer filosoficamente o conceito de ser humano e seus predicados fundamentais, mostra-se adequado à tarefa de estabelecer as relações conceituais em questão.

De fato, supondo que o ser humano seja uma substância existente na realidade, a sua natureza humana refere-se à propriedade substancial que, dentre aquelas que são consideradas como propriedades substanciais, a especifica como substância única e distinta das demais, a racionalidade autoconsciente traduzida nos

poderes do intelecto e da vontade. A pessoa, por outro lado, não é um conceito que designa uma substância nem uma propriedade substancial dos seres humanos.

O conceito de pessoa aplica-se a contextos ético-normativos para predicar os seres humanos com um status próprio, atinente às suas capacidades de agência moral. A pessoalidade, portanto, é um predicado que qualifica uma espécie de fenômeno que é propriedade emergente do sistema composto por seres humanos com agência moral vivendo em comunidades sociolinguísticas e interagindo com outros seres humanos do mesmo tipo.

Mesmo reconhecendo-se que, em última análise, só se conhecem pessoas humanas, não se exclui a possibilidade lógico-gramatical de se conceber pessoas não-humanas. Ou seja, dentro das regras estabelecidas para o uso das palavras que formam os conceitos, supondo que possa existir outro tipo de ser vivo senciente com os poderes racionais linguísticos apropriados, esse ser poderia vir a ser uma pessoa.

O pressuposto metafísico dessa ideia é a noção de *multirrealização*. Por *realização* entende-se a instanciação de determinada propriedade em um nível superior de organização da matéria por propriedades de um nível inferior. Por exemplo, ao se falar em pessoalidade como um fenômeno superveniente a propriedades de sistemas complexos envolvendo pessoas humanas, poder-se-ia dizer que todas as vezes em que o fenômeno se manifesta, ele é *realizado*.

Um dos problemas do reducionismo, mais propriamente de um reducionismo identitário, *e.g.* que reduz a explicação de uma propriedade superveniente a uma única propriedade física, é o fato de existirem propriedades que seriam *causalmente heterogêneas*, no sentido de que é possível realizá-las causalmente de diversas formas. Fenômenos que são causalmente heterogêneos são multirrealizáveis.⁶³

A noção de multirrealização faria supor, então, que seria possível obter resultados causais funcionalmente equivalentes a partir de objetos com propriedades físicas diferentes.

Surgem duas questões-problemas: a primeira, em que medida seria possível alterar o animal humano para torná-lo, ao mesmo tempo, um animal que legitimamente poderia ser considerado como não humano mas possuidor dos

⁶³ Sobre o conceito de multirrealização e a sua relação com o emergentismo, *cf.* KIM, 2005, p. 574-6.

poderes de agência moral que determinam a atribuição do predicado de pessoa? A segunda, admitindo-se a superveniência, em que medida a variação entre as propriedades físicas de um animal humano e um não humano influenciam na variação entre as personalidades emergentes em cada caso? E, subsequentemente, faria sentido continuar descrevendo fenômenos assim variáveis sob a mesma designação de “pessoalidade”?

São essas as questões que se tentará elucidar no capítulo seguinte, a partir da discussão do papel dos fatos biogenéticos e, subsequentemente, das técnicas de engenharia genética, na constituição da substância humana e na sua eventual destruição.

4. GENÉTICA, HUMANIDADE E PESSOALIDADE: CONCEBENDO PESSOAS NÃO HUMANAS

Nos capítulos anteriores analisou-se as conexões, similaridades, distinções e predicados dos conceitos de ser humano e de pessoa.

Primeiro, verificou-se que o princípio normativo ético-jurídico da dignidade, utilizado para predicar o ser humano ou a pessoa humana, é compatível tanto com a proteção jurídica do ser humano, tomado como um certo tipo de organismo possuidor de uma certa natureza, ou com a proteção jurídica da pessoa humana, o que implica a proteção de certos aspectos da experiência humana, particularmente os aspectos associados com as condições de possibilidade para a manifestação do fenômeno da pessoalidade.

Segundo, analisou-se o que seria a natureza humana tomada como critério definidor do que é o humano, verificando se essa natureza poderia legitimamente fundamentar o princípio da dignidade. Concluindo que uma concepção essencialista de natureza humana não poderia servir como fundamento de um princípio ético-jurídico como o da dignidade, mas, reconhecendo a existência lógico-gramatical de um objeto que pode ser conceituado como pessoa humana, que justifica o tratamento ético-jurídico como sujeito digno, tornou-se necessária uma reformulação dos conceitos pertinentes (ser humano, natureza humana, pessoa e pessoalidade) para uma compreensão adequada daquilo a que eles se referem.

Determinou-se que a forma mais adequada de entender-se os conceitos e as suas relações é considerar o *ser humano* como uma substância própria, substância entendida como um nome (substantivo) concreto que identifica um tipo de objeto que existe na realidade caracterizados como indivíduos animados (viventes), sencientes, autoconscientes e racionais. A *natureza humana* consiste nesses predicados essenciais (em um sentido lógico-gramatical, não ontológico) que identificam o que é o ser humano. A *pessoa* é um status conferido aos seres humanos por campos linguístico-conceituais que regulam as interações dos seres humanos enquanto agentes racionais e membros de comunidades morais e políticas. Em outras palavras, predica-se o ser humano como pessoa (falando-se em *pessoa humana*, portanto) ao tomá-lo como um indivíduo que, vivendo em comunidades sociolinguísticas, agindo

e reagindo ao mundo e estabelecendo relações interativas com outras pessoas humanas através das suas capacidades racionais, constrói uma autobiografia única que lhe dá um senso de identidade pessoal, identidade essa que permite atribuir à pessoa, por meio de mecanismos de responsabilização moral, o que lhe é devido. Por fim, diz-se que a *pessoalidade* é o aspecto fenomênico que resulta das cadeias causais ativas do ser-humano-enquanto-pessoa, ou, mais precisamente, o termo designa um tipo de fenômeno que emerge de um tipo de sistemas complexos, composto por seres humanos inseridos em meios ambientais propícios a interações sociolinguísticas.

Suficientemente esclarecidas as confusões conceituais, abre-se, então, a possibilidade de discutir os objetivos do presente capítulo.

Hipotetizou-se que, embora os sistemas ético-jurídicos concretos atuais não o admitam, seria viável (e talvez até necessário), desacoplar os conceitos de ser humano e pessoa, no seguinte sentido: não para que haja a extinção da pessoa humana, mas, ao contrário, para que, ao lado dela, possam surgir pessoas não-humanas.

Não se faz, aqui, nenhum juízo de valor sobre a possibilidade de surgirem pessoas não-humanas. Pelo contrário, toda a discussão sobre a impossibilidade de extrair consequências normativas daquilo que é natural (o que existe antes do ser humano criar seus artefatos), foi, em grande parte, a tentativa de demonstrar que não faz sentido algum analisar eticamente ações pessoais pelo fato de produzirem resultados naturais ou antinaturais.

O que interessa à presente discussão é, sabendo que é concebível, dentro do esquema conceitual proposto, que haja pessoas não-humanas, determinar se pessoas não-humanas são efetivamente factíveis no atual estado de coisas, considerado o conhecimento científico sobre a biologia humana e os meios tecnológicos existentes para a sua manipulação.

Uma maneira potencialmente propícia a essa demonstração é o estudo das possibilidades oferecidas por biotecnologias de manipulação e engenharia do genoma dos seres humanos para causar alterações tais na constituição biológica dos seres humanos a ponto de eles se tornarem outra coisa que não humanos, mas concomitantemente permanecendo pessoas.

As razões para se supor, em princípio, que o estudo das biotecnologias genéticas seria capaz de produzir a demonstração que se objetiva são duas, em suma.

A primeira delas está relacionada ao que se pode concluir após a análise de alguns fatos básicos sobre a ciência biogenética, a saber: que é plausível supor que alterações genômicas em organismos humanos podem conduzir à criação de organismos vivos não humanos e pessoais.

Isso porque sabe-se, primeiro, que os genes contém informações que influenciam a constituição de um organismo vivo com os seus predicados particulares. Determinar em que medida se dá a influência dos genes no desenvolvimento de características orgânicas específicas ainda é objeto de discussões no campo das ciências biológicas, mas, em termos gerais, sabe-se que um mesmo gene – *locus* na sequência de um genoma transmissível hereditariamente que afetam os traços de um organismo pela expressão de determinado tipo de proteína e/ou regulação da expressão de determinado tipo de proteína – pode possuir diversos alelos – formas variantes de um mesmo gene -, o que leva indivíduos com os mesmos genes a terem genótipos – mapa dos alelos próprios de um determinado indivíduo biológico - diferentes. Assevera-se que o genótipo influencia o fenótipo – conjunto de traços característicos do indivíduo biológico – mas não que o determina totalmente. É cientificamente demonstrável que a posse de determinado fenótipo depende, para além do genótipo, de fatores ambientais diversos e de influências epigenéticas, que afetam tanto a frequência da expressão gênica quanto o tipo de expressão gênica que poderá resultar de um mesmo genótipo.⁶⁴

Assim, é possível concluir que o genótipo é um limitador das possibilidades fenotípicas de um organismo. Ou seja, a partir de um determinado genótipo, independentemente da variação de fatores ambientais e epigenéticos, é possíveis uma gama de fenótipos limitada. A medida da gama de fenótipos que um organismo consegue desenvolver a partir de um mesmo genótipo é chamada de plasticidade fenotípica.

⁶⁴ A fonte consultada para as informações apresentadas sobre os fatos biogenéticos foi MALOY, Stanley; HUGHES, Kelly (ed.). *Brenner's Encyclopedia of Genetics*. 2nd. ed. Disponível em: <<http://www.sciencedirect.com/sciencereferenceworks/9780080961569>>. Acesso em 20 out. 2016. ISBN: 978-0-08-096156-9.

Desse modo, os fatos conhecidos sobre a estrutura e funcionamento da biogenética permitem afirmar que, se os seres humanos, enquanto substâncias animadas (viventes), possuem os predicados que possuem (senciência, autoconsciência e racionalidade) como predicados que dependem, em última análise, de uma dotação genética própria, admitindo que genótipos diferentes podem levar a resultados fenotípicos senão idênticos similares o suficiente para se afirmar que diferentes genótipos humanos sustentam os mesmos predicados. Além disso, nem toda alteração gênica produzirá alterações fenotípicas. Em organismos diploides e poliploides - com duas ou mais cópias de um mesmo cromossomo no núcleo das suas células - o genótipo pode ser composto por alelos diferentes, e a determinação de qual dos alelos irá atuar - expressando o tipo de proteína correspondente ou regulando a expressão gênica - depende ainda de fatores de dominância e recessividade de cada tipo de alelo. Ou seja, ao mesmo tempo em que não se pode afirmar que determinada alteração no genótipo de um indivíduo humano causará a perda de algum dos predicados tipicamente humanos, pois os genótipos apenas influenciam indiretamente os predicados em questão e genótipos diferentes podem influenciar um mesmo resultado fenotípico, pode-se igualmente afirmar que existem alterações no genótipos humano que, se realizadas, produzirão a influência específica de levar à perda dos predicados em questão.

Note-se que não se pode afirmar, pelos fatos básicos conhecidos, que é possível alterar o genótipo para, por exemplo, resultar na perda das capacidades racionais mantendo-se intacta a autoconsciência. Na verdade, o que se pode dizer, apenas, é que há alterações genotípicas que levarão à perda da racionalidade, mesmo que, com isso, por exemplo, se perca também a consciência, ou que afete-se radicalmente o sistema sensorial.

Por outro lado, sabe-se também que há, no genoma de um dado organismo, um conjunto de genes que poderiam ser chamados de *genes essenciais*, genes que, se ausentes ou defeituosos, levam à inviabilidade de processos metabólicos críticos para a sobrevivência funcional e reprodução do organismo, dadas condições ambientais estáveis e o acesso a nutrientes básicos de determinado tipo. Em contraposição, sabe-se que há genes que, se desativados ou ausentes, não levam a problemas no funcionamento orgânico e reprodutivo normal de um

organismo. O genoma de um organismo, então, é maleável o suficiente para permitir que alterações genóticas parciais resultem em organismos viáveis biologicamente, mas fenotipicamente diversos do organismo original.

Ou seja, conhecendo os fatos gerais que se conhece sobre a biogenética, sabe-se que seria ao menos possível, em princípio, genótipos que influenciem indivíduos biológicos com traços fenotípicos que não sustentariam os predicados necessários para afirmar serem tais indivíduos humanos e, ao mesmo tempo, com os predicados que permitiriam afirmar que tais indivíduos teriam predicados que justificariam o *status* de pessoas.

A segunda razão pela qual se acredita que um estudo sobre tecnologias de manipulação e engenharia genética podem ajudar a demonstrar que pessoas não humanas são possíveis, é o papel central que o fator genômico assumiu nos discursos contemporâneos sobre a natureza humana.

Como bem analisa Sagoff (2005, p. 69-72) desde o momento em que se desenvolveram meios técnicos efetivos capazes de conhecer os fatos e produzir informações sobre a genética dos organismos vivos, em meados da década de 70 do século passado, não tardou para que os discursos morais e políticos passassem a tratar o genoma como um objeto de relevância única na determinação dos atributos e predicados dos organismos vivos, uma visão que passou ser aplicada, também, aos seres humanos. Consequentemente, os meios técnicos – as biotecnologias – capazes de manipular o genoma foram tidas como “monumentalmente poderosas”, diante da possibilidade de alterar os “blocos básicos” constitutivos da vida. Visões teístas, inclusive, não tardaram a associar o exercício desses poderes de manipulação com a imagem de seres humanos “brincando de Deus”, considerando o domínio de criar e alterar seres vivos como exclusivamente divino.

Contudo, já no início dos anos 90 do século passado, os biogeneticistas tentavam alertar o público em geral que a crença inicial nos poderes monumentais da genética se mostraram, após alguns anos de desenvolvimento de projetos científicos na área, em grande parte infundadas. Os cientistas buscavam, então, combater uma crença que se disseminava de forma ampla, denominada de “excepcionalismo genético”. Segundo Sagoff (2005, p. 71):

Nos anos da década de 1990, os estudiosos já haviam minuciosamente criticado as presunções – e as metáforas a elas subjacentes – que encorajaram

as ansiedades e expectativas que foram comuns vinte anos antes. Por exemplo, em 1993, a Força Tarefa sobre Informação Genética e Seguro cunhou o termo “excepcionalismo genético”, para, como escreveu o presidente da comissão, Thomas Murray, “significar, grosso modo, a asserção de que a informação genética é suficiente diferente de outros tipo de informação relacionadas à saúde para merecer proteção especial ou outras medidas excepcionais”.⁶⁵

Ainda segundo Sagoff (2005, p. 71-2), Nelkin e Lindeed, ao analisarem o fenômeno em seu livro lançado à época e intitulado *The DNA Mystique* [A Mística do DNA],

demonstraram como as narrativas e imagens sobre o gene na cultura popular refletem e comunicam uma mensagem que eles denominaram de “essencialismo genético”, que atribui tudo que é importante sobre as pessoas – os seus traços básicos, o seu potencial moral, o seu comportamento em geral – à ação dos seus genomas.⁶⁶

O essencialismo genético a que se referem os autores não é tão distinto ao essencialismo de espécie de que se tratou no capítulo anterior. Na verdade, são iterações específicas de uma tendência geral. Discursos que propagaram uma noção vulgarizada sobre os genes na cultura popular levaram à difusão do essencialismo genético, enquanto o avanço do conhecimento científico sobre a relação entre genética evolutiva e cognição humana levou a uma defesa por parte, principalmente, de alguns psicólogos evolucionistas, da tese cientificamente equivocada de que o conceito da espécie biológica *Homo sapiens* incorporaria um padrão genético particular, repositório de atributos universais que comporiam uma natureza humana.

E, o que se aponta é que houve um descompasso entre o que as ciências biogenéticas vieram a se descobrir sobre o papel dos genes na determinação do fenótipo dos seres vivos e a percepção social desse papel. Enquanto o conhecimento científico apurou-se paulatinamente conforme novas descobertas foram sendo feitas ao longo das décadas dos anos de 1970, 1980 e 1990 do século passado, o uso dos conceitos em domínios sociais não científicos manteve-se (e mantém-se!) ainda conectado, em diferentes graus (a depender do domínio em questão), a ideias que já haviam sido desbastadas do discurso das ciências naturais.

Entretanto, é crucial compreender que, apesar dos essencialismos genético e de espécie se basearem em visões equivocadas do ponto de vista do conhecimento científico, isso não faz com que a difusão dessas ideias em um meio sociolinguístico

⁶⁵ Traduzido do original em língua inglesa.

⁶⁶ Traduzido do original em língua inglesa.

não passe a afetar, fundamentalmente, o significado dos próprios conceitos empregados.

Esse é um ponto que pode ser corroborado tanto como uma asserção geral sobre a relação fundamentalmente normativa entre o sentido dos conceitos e as regras para seu uso, e também, mais especificamente, como uma constatação acerca dos mecanismos que explicam os processos pelos quais os seres humanos se auto-identificam enquanto tais.

Primeiramente, sobre a relação normativa entre o sentido de um conceito e as regras do seu uso, poder-se-ia dizer que, dentro de uma análise filosófica sobre a linguagem, uma perspectiva *normativista* afirma que o sentido das palavras determina as regras de correção sobre o uso das palavras.

Por exemplo, em um sentido mais óbvio, tomando por seres humanos entes que podem ser definidos como “seres humanos”, só se deve dizer que um ente é “ser humano” se ele for “ser humano” (o uso correto do conceito segue essa regra), ou, dizendo de outro modo, só se deve afirmar que um ente não é “ser humano” se não for verdade que ele é “ser humano”. Isso reflete uma conclusão que poderia ser qualificada como banal, a de que as expressões que significam algo possuem condições de correção para serem aplicadas.

No esteio de Wittgenstein (1973, *passim*), afirma-se que as definições para as palavras e o conteúdo dos conceitos emerge do seu uso em contextos socioculturais próprios. A compreensão sobre quais são as regras para o uso dos conceitos, portanto, depende da observação dos fenômenos do seu uso em várias situações sociais específicas nas quais ele se emprega. Porém, um falante competente da língua consegue fazer uso de um determinado conceito sem tal compreensão. Ou seja, mesmo sem conhecer quais são as regras que estabelecem as condições “necessárias e suficientes” para se aplicar o conceito a determinado objeto, um falante suficientemente competente e versado no seu uso em diversas situações, saberá, intuitivamente, identificar objetos novos à sua percepção como pertinentes ou não a determinado conteúdo conceitual.

Portanto, os conceitos que usamos cotidianamente para a nossa autocompreensão como seres humanos constituem as formas do nosso conhecimento sobre o humano. Se o conceito de “ser humano” empregado nos contextos sociais

relevantes – nas mídias de comunicação de massa, no campo de aplicação do Direito e do debate político, por exemplo – ganham o sentido de que “todo ser humano possui um genoma humano”, essa passa a ser uma efetiva prescrição para o uso correto do conceito.

É importante ressaltar que, enquanto a conceituação lógico-gramatical de ser humano que foi discutida no capítulo anterior, com base em Hacker, não tome o “ter genoma humano” como propriedade essencial de um objeto definido como substância humana, o conceito de “ser humano”, na forma como é compreendido no tráfego linguístico geral – aparte daquele corrente nos discursos filosófico-analítico e científico – certamente incorporou esse predicado.

Dito isso, cumpre esclarecer que a relação entre a premissa de que o conceito de pessoa seria, em tese, aplicável a entes não humanos – estabelecida com base na análise lógico-gramatical de Hacker – e a hipótese de que é factível demonstrar empiricamente essa possibilidade lógico-gramatical através da análise de fatos básicos sobre a biogenética humana e dos poderes que biotecnologias de engenharia genética possuem para manipular o genoma humano, não é contraditória.

Embora o conceito de substância humana no projeto de Hacker não suponha que o tipo de substância que o ser humano seja definido pela sua constituição genética, o fato é que nenhuma taxonomia ou esquema de classificação é inerentemente mais ou menos correto. O que é relevante é qual é o objetivo da explicação buscada. Nem sempre a explicação científica será pertinente a todos os domínios da vida social, e explicações de vários fenômenos podem fazer referência, alternativamente, a “atividades e interesses humanos, aos costumes, ao direito, à economia e à história”, e serem tão úteis, dentro dos seus domínios, quanto as explicações baseadas em teorias científicas (HACKER, 2007, p. 48-9).

O que se afirma é que, mesmo aplicando um forte rigor analítico ao conceito de ser humano e a sua relação com o predicado pessoa, não é possível excluir, lógico-gramaticalmente, a existência de pessoas não-humanas. Isso é indicativo de que o uso comum e cotidiano de ambas as palavras – “ser humano” e “pessoa” – embora umbilicalmente conectado, é suscetível de desacoplamento, pelo

menos um que se dê na direção de estender-se a regra de aplicação do predicado “pessoa” a entes não-humanos.

A hipótese a ser trabalhada no presente capítulo é que essa suscetibilidade é empiricamente demonstrável ao se analisar o efeito que a difusão social de informações sobre a biogenética humana e sobre os poderes das biotecnologias de engenharia genética teve e continua tendo nas formas de autocompreensão que as pessoas humanas tem de si própria. Particularmente, tenta-se demonstrar que o léxico biogenético incorporou-se como parte essencial da autocompreensão, pelos seres humanos, da sua identidade humana, e que esse fato torna propício que a criação de pessoas não humanas se dê através da apropriação de fatos biogenéticos pelo discurso ético-jurídico.

Um primeiro ponto, antes de seguir para uma exposição dos fatos específicos sobre a biogenética humana e os poderes biotecnológicos capazes de manipulação do genoma, é ilustrar como e em que medida o léxico biogenético incorporou sentidos de cunho fortemente essencialista ao entrar nos domínios éticos e jurídicos.

A ele.

4.1 O essencialismo genético nos discursos ético-jurídicos

De um modo geral, a crença no essencialismo genético se manifesta nos campos ético-jurídicos de duas formas: a primeira, em declarações normativas que explicitamente identificam o compartilhamento de um genoma “de um mesmo tipo” por todos os seres humanos como fonte da premissa axiológica de que todo ser humano ocupa uma posição especial e única nos sistemas ético-jurídicos, a de pessoa. A segunda forma é a interdição expressa a usos de biotecnologias de engenharia genética que sejam capazes de modificar, irreversivelmente, o que se percebe como o patrimônio genético natural da humanidade.

Começa-se com um dos exemplos mais emblemáticos e que apresenta os dois tipos de manifestações mencionadas, a saber, a Declaração Universal sobre o Genoma Humano e Direitos Humanos (a ser referida como “Declaração”), elaborada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO)

em 1997 e endossada pela Assembleia Geral da ONU em 1998. A Declaração tem como objetivo traçar princípios gerais para atividades médicas e de pesquisa que envolvam conhecer e/ou manipular dados genéticos humanos e a aplicação de direitos humanos como restrições a essas atividades. Lê-se logo no Artigo 1.º da Declaração que

[...] O genoma humano constitui a base da unidade fundamental de todos os membros da família humana, bem como de sua inerente dignidade e diversidade. Num sentido simbólico, constitui o patrimônio da humanidade (UNESCO, 2001, p.5).

Supõe-se na Declaração que o conceito de genoma humano – compreendido como o conjunto de genótipos encontrados nos seres humanos – é o fundamento daquilo que une todos os indivíduos humanos em uma mesma base categorial. O genoma humano, portanto, parece ser entendido como o elemento que sustenta a ideia de natureza humana e entendido como um objeto que é fonte de predicados essenciais e inerentes à dignidade do ser humano.

Além disso, é de se destacar a atribuição, ao genoma humano, do status jurídico de patrimônio (analogamente aos conceitos de patrimônio artístico, cultural ou histórico), o que o tornaria um bem a ser protegido e preservado. Nesse sentido, embora o texto da Declaração não deixe explícito mais do que uma proibição específica à clonagem, contido no seu artigo 11.º,⁶⁷ é elucidativo o comentário de Hectór Gross Espiell, presidente da Comissão Jurídica do Comitê Internacional de Bioética (CIB) da UNESCO, sobre os objetivos do que dispõe o artigo:

As tecnologias derivadas da engenharia genética e da biologia podem levar a práticas, contrárias à dignidade humana, que não devem ser permitidas. [...] [Artigo 11 da Declaração] menciona o exemplo da clonagem de seres humanos com o propósito de reproduzir seres humanos. Mas outras tecnologias estão abrangidas, algumas delas já em uso, como a seleção de embriões com base no sexo ou, em um futuro mais distante, **a criação de quimeras pela transgênese**. (UNESCO, 1999, p. 5, grifei e destaquei).⁶⁸

Um dos temores por trás da proibição da clonagem humana e da criação de quimeras é, justamente, que o conceito de ser humano não se sustente caso passem a existir criaturas que desafiem a lógica de compreender-se o ser humano por

⁶⁷ “Artigo 11.º Práticas contrárias à dignidade humana, tais como a clonagem de seres humanos, não devem ser permitidas. Estados e organizações internacionais competentes são chamados a cooperar na identificação de tais práticas e a tomar, em nível nacional ou internacional, as medidas necessárias para assegurar o respeito dos princípios estabelecidos na presente Declaração.” Cf. UNESCO, 2001, p. 5.

⁶⁸ Traduzido do original em inglês.

meio de seu genoma. A concepção de ideias como clones e quimeras humanos escancara as limitações advindas de uma concepção de ser humano baseada no essencialismo genético, de modo que a proibição dessas práticas se deve ao temor (justificado) do advento de consequências sociais adversas – particularmente no campo ético-jurídico – caso tais seres passem a existir e, subitamente, se perceba que os conceitos usualmente empregados para dar sentido à realidade humana não são mais adequados a ela.

É interessante notar, ainda, que o essencialismo genético adotado na Declaração parece ser uma atualização, correlacionada diretamente com o desenvolvimento das tecnologias de manipulação biogenética, de um essencialismo de espécie, encontrado na Declaração Universal sobre Raça e Preconceito Racial também da UNESCO, adotada certa de 20 anos antes. Como bem observam Beyleveld e Brownsword (2001, p. 38), ao comentar sobre o disposto no artigo 1.º da declaração sobre genoma humano, o que se encontra disposto nesse artigo é análogo ao que dispunha o artigo 1.º da declaração sobre raça, em que se afirmava que todos os seres humanos pertencem à única espécie.

Outro exemplo em que se manifesta uma concepção de essencialismo genômico, agora extraído do Ordenamento Jurídico Brasileiro, se encontra na Lei Federal Nº 11.105/2005, documento normativo conhecido como Lei de Biossegurança, que regula as atividades de pesquisa científica envolvendo materiais orgânicos geneticamente modificados – aqueles que tiveram o seu genoma alterado por meio de biotecnologias –, no Brasil.

A Lei de Biossegurança, em seu art. 6º, dispõe:
Art. 6º Fica Proibido

[...]

III – engenharia genética em célula germinal humana, zigoto humano ou embrião humano; (BRASIL, 2005)

A própria lei, em dispositivo anterior, conceitua “engenharia genética” como atos de modificação intencional de sequências de DNA ou RNA que alteram, portanto, o genoma de um organismo.⁶⁹ Contudo, não se encontram definições para o que seria uma “célula germinal”, o que seria “humano”, o que seria “zigoto” ou o

⁶⁹ “Art. 3.º Para os efeitos desta Lei, considera-se: [...] IV – engenharia genética: atividade de produção e manipulação de moléculas de ADN/ARN recombinante;” cf. BRASIL, 2005.

que seria “embrião”, restando, então, referir-se aos termos como usados na linguagem corrente e científica especializada.

Proíbe-se a alteração das sequências de DNA e RNA encontradas nas células humanas germinativas – os gametas masculino e feminino (e as células das gônadas das quais originam), que, ao fundirem-se no processo de reprodução sexuada, dão origem a um novo organismo humano -, e em organismos humanos no estágio de zigoto – produto unicelular da fusão dos gametas no processo de reprodução sexuada – ou embrionário – organismo humano multicelular em fase imediatamente posterior ao zigoto, na qual passam ocorrer as primeiras etapas do desenvolvimento orgânico humano.

Apesar de não haver justificativa explícita para a proibição, resta a clara impressão que o tabu em torno da alteração biotecnológica do genoma de organismos humanos se dá em razão de alguma crença que supõe que esse tipo de intervenção – biogenética – possui uma natureza fundamentalmente diversa de outras intervenções no corpo humano, justamente a crença no excepcionalismo genético.

Isso porque são proibidas justamente as intervenções em células ou organismos que teriam o potencial de alterar, definitivamente, o genoma humano como um patrimônio comunitário. Intervenções que afetassem o DNA de células humanas adultas de um tecido qualquer não são proibidas porque não trazem o risco de que os genes alterados sejam transmitidos hereditariamente às próximas gerações. Esse risco existe, apenas, se o DNA alterado está ou em células que darão origem à composição genética de um novo organismo (ou seja, gametas e seus precursores gonádicos) ou em células de organismos humanos em fase incipiente de desenvolvimento, uma vez que o DNA alterado será replicado pela divisão celular e se disseminará por uma ampla gama de tecidos do organismo humano em suas fases extrauterinas, inclusive os tecidos gonádicos, de modo que as alterações seriam potencialmente transmissíveis hereditariamente às gerações sucedentes.

A preocupação por trás da proibição da engenharia genética em organismos humanos da Lei de Biossegurança não é tanto com o bem-estar do indivíduo humano que possa ter parte ou a quase totalidade do seu perfil cromossômico alterado, afinal, não se proíbem intervenções dessa natureza por

princípio. A preocupação parece ser mesmo com a manutenção da integridade do patrimônio genético comum da humanidade, que na Lei, assim como na Declaração, são bens jurídicos que devem ser preservados.

Um terceiro exemplo, emblemático, da adoção de uma visão de natureza humana essencializada no genoma, se encontra no trabalho Comissão Presidencial sobre Bioética dos Estados Unidos da América (EUA). A Comissão Presidencial sobre Bioética foi criada no início da administração do Presidente George W. Bush, em 2001, com a missão de assessorar o Presidente sobre questões bioéticas que pudessem emergir como consequência de avanços nas ciências e tecnologias biomédicas.

O primeiro relatório publicado pela Comissão, no ano de 2002, tratou de uma investigação das interseções entre a prática da clonagem humana e o conceito de dignidade humana. Ao discutirem-se as implicações da prática da clonagem para a reprodução humana, argumenta-se que a clonagem para fins reprodutivos poderia gerar uma “nova” eugenia baseada em preferências individuais (em contraposição com os programas eugênicos do século XX, vinculados a imposições de autoridades médicas ou estatais), afirmando-se o seguinte:

A eugenia “positiva” que poderia receber um grande impulso da clonagem humana, especialmente se ela estiver associada a técnicas de modificação genética precisa, não buscaria restaurar a saúde natural de seres humanos doentes. Ao invés, ela buscaria alterar a humanidade [...]. [...] Mas no processo de alterar a natureza humana, nós estaríamos abandonando os padrões pelos quais julgamos se objetivos particulares são bons ou sensatos. Nós nos posicionaríamos de maneira a perder o senso sobre o que é e o que não é humano (THE PRESIDENT’S COUNCIL OF BIOETHICS, 2002, p. 109).

Nota-se, explicitamente, uma associação entre a noção de modificar o genoma humano com uma alteração da natureza humana, e, para além, a vinculação da capacidade moral dos seres humanos de julgarem objetivos como bons ou apropriados ao fato de possuírem um genoma natural, inalterado.

O fenômeno da crença no essencialismo genético, percebido em diversas instâncias, não se deve apenas a uma “ignorância” do público leigo em relação ao conhecimento científico especializado, mas, dentre outros fatores, ao que Dar-Nimrod e Heine denominam de *vieses cognitivos em prol do essencialismo genético* (DAR-NIMROD; HEINE, 2005).

Segundo os autores, percebe-se que as pessoas em geral, ao tomarem conhecimento de algum fato relacionado à genética, como, por exemplo, o fato que uma doença possui determinada base genotípica, tendem a dar um peso

desproporcional à importância do fator genético na produção do resultado, em desacordo com o que os dados fornecidos permitiriam que racionalmente se concluísse. (DAR-NIMROD; HEINE, 2005, p. 800).

Na verdade, os seres humanos fazem uso de uma heurística cognitiva que poderia ser denominado de *essencialismo psicológico*, uma tendência de “essencializar” entidades naturais com as quais o sujeito se depara. “Essencializar”, no caso, significa a operação cognitiva de atribuir aos objetos uma natureza elementar subjacente que causa o objeto a ser da forma como ele é (DAR-NIMROD, HEINE, 2005, p. 801).

Uma pesquisa realizada no Brasil, com crianças e adultos nas cidades de Belo Horizonte (MG) e Brasília (DF), submeteu os participantes a um teste no qual, após ouvirem uma história na qual uma vaca bebê que havia sido separada dos pais logo após o nascimento e adotada por um casal de porcos, perguntou-se se a vaca adotada pelos porcos teria características (físicas e comportamentais) dos pais biológicos (características de vaca) ou dos pais adotivos (características de porco). Em relação a quase todas as perguntas, tanto os participantes crianças pequenas (entre 4 e 5 anos de idade) quanto os adultos associaram as características (físicas ou comportamentais) da vaca adotada com os seus “pais biológicos”. Os pesquisadores concluíram que heurísticas cognitivas de “essencialismo causal” (associando o fato de ter sido gerada por vaca com a consequência de ser essencialmente vaca, no caso), adquiridas desde a infância, influenciam a forma como as pessoas pensam sobre problemas envolvendo a classificação de objetos naturais em tipos distintos (SOUSA, ATRAN & MEDIN, 2002, *passim*).

Contudo, uma exceção significativa aos resultados gerais se verificou: apresentou-se aos participantes a informação de que a vaca adotada havia ficado doente e, como tratamento para a doença, foi preciso trocar todo o seu sangue de vaca, que havia recebido dos pais, por sangue de porco transplantado dos seus pais adotivos. Diante dessa informação complementar, perguntou-se se a vaca, após receber o sangue de porco, seria uma vaca ou seria um porco. Quanto a essa pergunta, os participantes adultos responderam que a vaca continuava sendo vaca em uma proporção muito superior aquela dos participantes crianças. Em tentativa de explicar a razão dessa discrepância, os pesquisadores conjecturaram que

A transfusão do sangue do bebê [vaca] implica que a sua essência foi alterada, e que presunção de permanência [da mesma essência] adquiriu um

novo status ligado ao tipo dos pais adotivos. Corroborando a plausibilidade dessa explicação está o fato de que no Brasil, como em muitos outros lugares, os adultos falam sobre o sangue como se fosse a substância que determina a identidade do tipo familiar: as pessoas são da mesma família porque compartilham do mesmo sangue. [...] Em contraste, os adultos não escolheram as respostas vinculadas aos pais adotivos porque ele já subscreveram a uma noção diferente de essência, uma que provavelmente a identifica com algo em acordo com a informação científica que receberam (SOUSA, ATRAN & MEDIN, 2002, p. 215).⁷⁰

Descontadas as possibilidades de explicações alternativas para o fenômeno, a explicação dada pelos autores parece, de fato, plausível, particularmente a partir da concepção de linguagem e sentido dos conceitos que é adotada no presente trabalho.

Parece ser o caso que o essencialismo genético é um caso particular – especialmente relevante na atualidade, dada a difusão de informações sobre biotecnologias de engenharia genética em diversos campos sociais – de uma tendência humana mais geral de fazer uso de heurísticas cognitivas que atribuem essências a determinados entes como maneira de compreender o mundo objetivo como algo mais estável, ao conferir-lhe certo grau de homogeneidade e imutabilidade, e também de possibilitar a formulação de inferências preditivas acerca do comportamento do objeto “essencializado” no futuro (DAR-NIMROD, HEINE, 2011, p. 800-1).

É preciso demonstrar, então, como os fatos biogenéticos e os poderes biotecnológicos conhecidos podem vir a minar a crença no essencialismo genético, particularmente em relação à compreensão dos predicados da natureza humana.

Tentar-se-á fazer isso em dois passos: primeiro, articulando fatos biogenéticos sobre o caráter eminentemente transgênico dos seres humanos e, segundo, abordando o estado da arte sobre tecnologias de edição gênica que permitem criar organismos quiméricos (híbridos genéticos), demonstrando a viabilidade biológica de organismos desse tipo.

⁷⁰ Traduzido do original em língua inglesa.

4.2 Transgenia e quimerismo: o colapso do essencialismo genético

O uso do termo adjetivo “transgênico” e do substantivo “transgenia” em contextos sociais não científicos frequentemente carrega uma forte conotação pejorativa.

No exemplo mais emblemático, no uso dos termos em debates públicos sobre os riscos à saúde humana associados ao consumo de alimentos transgênicos, não raro opõe-se o que é transgênico ao que é natural, associando-se aos alimentos do primeiro tipo uma gama de malefícios usualmente atribuídos ao que é artificial e fabricado por processos industriais. No caso dos alimentos transgênicos, a repulsa aos produtos alimentares vistos como artificiais é ainda exacerbada pelo temor irracional a um objeto que desafia a classificação segundo heurísticas cognitivas essencialistas, uma vez que trata-se de um organismo geneticamente modificado (OGM), e assim, a princípio, incapaz de ser analisado sem uma reflexão adequada sobre os próprios modelos conceituais empregados.

Contudo, argumenta-se, primeiro, que o transgênico não opõe-se necessariamente ao natural e, segundo, é plausível supor que a natureza humana é como é também em razão de processos transgênicos naturais.

Evidentemente, o uso do termo “transgênico” para referir-se a um organismo vivo cujo genoma foi intencionalmente alterado opõe-se a um certo sentido de natural (aquele que contrasta o natural com o artificial, conforme se discutiu no capítulo anterior), mas nem toda instância de ocorrência do que poder-se-ia razoavelmente denominar de transgenia é produzida artificialmente.

Entendendo-se por “transgenia” uma designação que se dá a fenômenos de transferência lateral (ou horizontal) de material genético entre organismos, em contraposição a fenômenos de transferência vertical de material genético entre organismos (transmissão genética hereditária por mecanismos de divisão celular e reprodução), sabe-se que a transgenia natural, ou seja, sem a intervenção humana, ocorre com alguma frequência.⁷¹

⁷¹ A discussão sobre transgenia que segue utiliza como modelo o que o autor e outros desenvolveram em FONSECA *et al.*, 2012. Evidentemente não se trata simplesmente de cópia do texto referenciado, mas parte dos temas abordados e do material bibliográfico consultado (devidamente citado aqui) são os mesmos do texto citado.

Na verdade, já se afirmou que a transferência gênica horizontal natural (TGH, que se empregará, para todos os efeitos, como sinônimo de transgenia) constitui-se como uma força evolutiva significativa (ANDAM, *et al.*, 2010). Estudos realizados particularmente com organismos procariontes (organismos unicelulares que não possuem membrana celular nuclear) demonstram que a TGH apresenta-se como um fator significativo na adaptação desses organismos a pressões seletivas. Ao contrário do mecanismo de transferência vertical, a TGH permite a transmissão mais eficaz de recursos gênicos. A prevalência de TGH em procariontes é tamanha, que já se propôs que a concepção filogenética de “árvore da vida”, que concebe organismos como fruto de uma linhagem evolutiva ramificada, não é apropriada para imaginar o processo evolutivo desses organismos. Mais adequado seria esquematizar a sua história evolucionária como uma “teia”, um modelo imagético que evoca igual importância entre relações horizontais e verticais (DOOLITTLE, BAPTESTE, 2007).

A prevalência da TGH em organismos procariontes explica-se, primeiro, pelo fato do seu material genético não estar encapsulado em um núcleo celular e o fato do DNA ser solúvel no meio em que vivem, o que facilita sobremaneira trocas interorgânicas, segundo, a existência de material genético “livre” e altamente móvel nas células desses organismos (os denominados plasmídeos), que funcionam como um repositório de poucos genes mais facilmente replicáveis do que os que se encontram na forma cromossômica, e, terceiro, a existência de estruturas especializadas (os denominados *pilus*) que funcionam como “pontes” ou “avenidas” de ligação entre dois organismos procariontes para a troca de material genético.

De fato, a sobrevivência de organismos procariontes, incapazes de reproduzir-se de forma sexuada, depende da TGH. Isso porque, a reprodução assexuada produz organismos sucedentes ao original que são sua exata cópia genética. Ou seja, reproduzir-se assexuadamente leva a produção de linhagens evolutivas com menor variação genética (e genotípica) em comparação com as linhagens que reproduzem-se de forma sexuada. Como maior variabilidade genética implica melhores chances de sobrevivência das linhagens a novas pressões seletivas, linhagens com menor variabilidade estão em desvantagem, do ponto de vista evolutivo. A possibilidade de realizar TGH acaba, de certa forma, suprimindo essa desvantagem evolutiva dos organismos de reprodução assexuada, pois contribui,

primeiro, para que mutações genéticas aleatórias possam ser mais rapidamente e mais amplamente difundidas em uma população do que o seriam pela transmissão vertical, e, segundo, para que adaptações evolutivas alcancem organismos fora da linhagem originalmente adaptada.

Certamente, em organismos eucariontes (que possuem membrana nuclear em suas células), como o caso dos seres humanos, a frequência com que ocorre o TGH é bem menor, pelos fatores mencionados acima. Contudo, não se pode dizer que a não ocorra.

Um dos mecanismos os quais pode, comprovadamente, induzir eventos de TGH em eucariontes é o funcionamento de elementos genéticos móveis no seu genoma. Eucariontes não possuem plasmídeos, como as bactérias procariontes, mas o seu DNA cromossômico também contém elementos móveis, chamados de *transposons*, ou, elementos genéticos transponíveis. Os transposons são sequências de DNA capazes de autorreplicarem e inserirem-se em outros *loci* genômicos ou de produzirem cópias de si próprias para realizar essas inserções.

O que torna a presença de transposons uma evidência da possibilidade de eventos de TGH é o fato que, sabidamente, esses elementos móveis podem inserir-se no DNA de outros organismos. Nos organismos eucariontes os mecanismos que tornam possível a TGH de transposons é, principalmente, a atuação de parasitas celulares. O caso mais emblemático é o dos vetores virais, capazes de transduzir – introduzir o seu material genético – nas células hospedeiras para induzi-la a produzir novos vetores virais. A produção de novos vetores virais envolve, basicamente, a recombinação do DNA hospedeiro com o material genético viral e sua replicação utilizando-se o maquinário celular do hospedeiro para fazê-lo. Nesse processo, é possível que, devido a imperfeições no processo de replicação genética, que os novos vetores virais produzidos incorporem acidentalmente em seu material genético DNA do organismo hospedeiro. Assim, é possível que esse vetor viral, carregando material genético do organismo hospedeiro original, venha a parasitar outro organismo, e, no processo, introduza o material genético do organismo hospedeiro original na linhagem evolutiva do novo hospedeiro.

Contudo, não apenas uma possibilidade acidental, há evidência de que organismos eucariontes desenvolveram relações simbióticas com vetores virais, casos

nos quais o DNA introduzido por vetores virais, que incorpora-se permanentemente ao DNA do organismo.

No caso, há um tipo específico de vírus, os chamados retrovírus, que necessariamente induzem a célula hospedeira a produzir *provirus* – designação do DNA viral integrado ao genoma da célula hospedeira. Assim, o genoma da célula hospedeira incorpora indefinidamente o DNA viral e, caso a célula se divida e se trate de célula germinativa, é possível que a TGH a fixação do DNA retroviral na linhagem evolutiva. Há evidências de que parte significativa dos transposons encontrados no genoma humano atualmente tenha tido origem a partir de eventos de infecção retroviral (BELSHAW *et al.*, 2004). Esses elementos móveis (tratam-se de um tipo próprio de transposons) são denominados de retrovírus endógenos humanos, e consistem em cerca de 8% do total da massa genômica humana (CORDAUX, BATZER, 2009).

O papel dos transposons no genoma humano não foi muito bem compreendido inicialmente, quando do seu sequenciamento no início dos anos 2000, uma vez que esses elementos genômicos não são responsáveis por expressar proteínas, e aparentemente não teriam nenhuma funcionalidade. Contudo, atualmente sabe-se que os elementos móveis contribuem para variabilidade genética das populações biológicas ao gerar *mutagênese insercional* – criação de alelos pela inserção de pares de base adicionais pelos transposons – e mudanças na própria estrutura do DNA (alteram-se os cromossomos, no caso). Um estudo particularmente interessante sobre o tema é o de Chou *et al.* (2002), que demonstra que a atuação de um transposon, que atualmente se encontra presente apenas no genoma do *Homo sapiens*, é responsável pela inativação de uma enzima que pode ter contribuído para a tendência de encefalização – desenvolvimento paulatino de cérebros maiores em proporção ao tamanho do resto do corpo – dos homínídeos ancestrais do *Homo sapiens*. Em quase todos os mamíferos se encontram quantidades significativas da referida enzima, exceto no tecido cerebral, onde a concentração é bem mais baixa que nos outros órgãos do corpo dos animais analisados. A hipótese é que a presença da enzima esteja relacionada a uma inibição ao desenvolvimento orgânico do cérebro, e que a incapacidade do organismo humano de produzir a enzima tenha contribuído para o alto quociente de encefalização comparativamente a outros animais.

Como pode-se perceber, os fatos conhecidos sobre a transgenia indicam que o genoma humano (assim como o genoma de qualquer ente biológico) possui quantidade significativa de transposons na sua sequência, e que é provável que os genomas dos indivíduos humanos viventes atualmente sejam em parte fruto de eventos naturais de TGH, efetivados vetores retrovirais. Isso permite refutar uma primeira noção associada ao essencialismo genético: a de que uma natureza humana que tome o ser humano como único e especial pode ser fundada na posse de um genoma singularmente humano.

Obviamente o essencialismo não presume que o genoma humano teria de ser completamente distinto daquele das demais criaturas para ser a fonte da natureza humana. Em um esquema essencialista admite-se a lógica da separação dos seres em gêneros e espécies, de modo que o que se afirmaria é, simplesmente, a singularidade de parte do genoma humana, a parte definidora do que é especificamente humano e não pertence a nenhum outro ser.

Mesmo supondo que essa seja a assertiva do essencialismo genético, é de se ressaltar que embora a comparação do genoma de dois indivíduos humanos produza, necessariamente, um grau de semelhança maior do que produz a comparação entre o genoma humano e um genoma não humano, a distinção, em ambos os casos, é apenas quantitativa.

O termo “genoma humano” é enganoso, pois faz supor que todos os seres humanos possuam os mesmos genes. Isso não é verdade. Há, de fato, um alto grau de homogeneidade no que toca ao *pool* genético humano – o conjunto de todos os genes encontrados nas populações biológicas c de *Homo sapiens* –, no sentido de que a maioria dos seres humanos possui os mesmos genes, muito embora haja grande variação genotípica. Contudo, como já citado anteriormente, a taxonomia de espécie biológica é, em termos evolutivos, definida pela possibilidade do fluxo de genes e isolamento reprodutivo entre populações, e não em termos do pertencimento a um mesmo *pool* genético. A relação é inversa: tomam-se todas as populações consideradas humanas, dada a possibilidade do fluxo de genes entre elas, e o conjunto de genes presentes no conjunto formado pelos indivíduos das populações relevantes constituem o *pool* genético da espécie.

Ou seja, supondo-se que uma determinada linhagem evolutiva humana tenha, em virtude de um evento de TGH, adquirido um gene único, não encontrado em nenhuma outra população humana, a partir do momento em que esse gene é descoberto ele passa a integrar o *pool* genético da espécie, pois é um gene encontrado em seres humanos. Pelo essencialismo genético, tal situação não encontra resposta adequada: ou o gene em questão não é humano, pelo que deve-se confrontar a questão de como seres considerados humanos podem ter, naturalmente, um genoma não humano; ou o gene em questão é humano, pelo que deve-se confrontar a constatação de que o critério adotado para a definição do que é humano não está nos genes, mas em outro fator ou aspecto que, justamente, determina que qualquer gene tido por aquele indivíduo será humano *porque já se parte dessa pressuposição antes de qualquer análise genética*.

Mesmo admitindo que é possível construir bases de dado que contenham uma amostra representativa de um “genoma referência” dos seres humanos, é preciso atentar que, se os únicos dados disponíveis para uma comparação forem o código genético de um ser vivo qualquer e o genoma humano de referência, o único resultado possível de ser produzido é uma relação estatística entre o código genético individual e o genoma referência. Daí que é evidentemente arbitrário supor que haja uma barreira estatística a partir da qual trata-se ou não de um genoma de ser humano, e porque se afirma que a diferença comparativa é unicamente quantitativa, e não qualitativa.

A análise dos fatos sobre a transgenia também permite afirmar que o temor em relação a seres transgênicos produzidos artificialmente não faz sentido enquanto temor *ao que é transgênico*. Afinal, todos os seres vivos são, em alguma medida, transgênicos, e a transgenia em si, entendida como uma forma específica de transferência de material genético entre organismos vivos, não pode ser considerada, por questão de princípio, como pior, melhor, mais ou menos arriscada do que a transferência de material genético por meio da transmissão vertical hereditária.

Na verdade, poder-se-ia argumentar que o uso intencional de tecnologias de engenharia genética em contextos terapêuticos, por exemplo, deve ser muito menos temível do que a suscetibilidade da espécie a mutações randômicas potencialmente perniciosas à saúde e ao bem-estar humanos.

Técnicas de engenharia genética podem ser definidas como os métodos de causar alterações intencionalmente queridas no genótipo de um organismo. Para fins de clareza, excluem-se da definição os métodos de seleção artificial de organismos em contextos reprodutivos, pois não há, nesses casos, a alteração do código genético de um organismo, apenas o controle do processo de reprodução para produção de um organismo com características fenotípicas desejadas.

A engenharia genética representam, em grande medida, a possibilidade do controle técnico sobre processos de TGH, permitindo promover alterações intencionalmente em prol de objetivos humanos, ao invés de evolutivos.

Contudo, de um ponto de vista técnico, as possibilidades que, de fato, constituem ameaças existenciais ao conceito de ser humano apoiado no essencialismo genético não envolvem, propriamente, a transdução de material genético para uma célula com o uso de vetores virais, como é o caso da técnica CRISPR e outras assemelhadas que usam fragmentos de DNA procarionte para “editar” o DNA de uma célula, recortando uma sequência indesejada e colando uma nova no lugar.⁷²

Fato é, no atual estado da arte, tais técnicas de terapia gênica estão ainda em estágio incipiente e o ponto a ser provado com a demonstração de que é possível “recortar” um gene do DNA humano e “colar”, em seu lugar, um gene extraído de outro animal seria o mesmo, analogamente, ao que é provado pelo fato de que a transgênese natural é um fenômeno recorrente. O que ocorre, em um caso e em outro pode ser descrito da mesma forma, a saber: “DNA humano original foi modificado e passou a ser integrado por um gene introduzido de forma exôgena ao organismo”. Em qualquer caso, coloca-se em xeque o essencialismo genético.

Dentro das possibilidades da engenharia genética, a que representa uma ameaça existencial ao essencialismo genético são as chamadas quimeras. O nome “quimera” é uma alusão ao monstro da mitologia grega, que consistia em uma mistura entre partes de vários animais: cabeça de leão, corpo de cabra e rabo de cobra. No contexto da engenharia genética, “quimera” é um organismo que contém células originárias de seres vivos pertencentes a espécies biológicas diferentes.

⁷² Sobre a técnica CRISPR, cf. TRAVIS, John. Making the cut: CRISPR genome-editing technology shows its power. *Scientific American*, Washington D. C., v. 350, n. 6267, p. 1456-1457, dez. 2015.

Uma distinção necessária é entre a quimera que contém células de uma só espécie (um fenômeno que pode ocorrer naturalmente) e a quimera que contém células advindas de organismos de espécies diferentes (um fenômeno que não se verifica sem a intervenção humana). Tratar-se-á apenas do segundo caso, pois o primeiro não coloca em questão o essencialismo genético (tratar-se-ia de uma quimera essencialmente de um determinado tipo).

O caso das quimeras de duas ou mais espécies, contudo, é inescapável. A partir de meados da década dos anos 2000 começaram a surgir alguns resultados experimentais que demonstravam a viabilidade da criação de quimeras formadas pela injeção de algumas células humanas em organismos não humanos.

Em estudo publicado em 2004, Ogle *et al.*, apresentaram o resultado de um experimento no qual células tronco humanas foram introduzidas em fetos suínos, aos quais se permitiu atingir um certo estágio de desenvolvimento extrauterino para verificação das consequências do quimerismo. Os resultados demonstraram que não apenas as células com DNA humano sobreviveram nos organismos suínos de forma funcional (incorporando-se a tecidos suínos) mas verificou-se a fusão natural entre células humanas e suínas, produzindo células híbridas com características genotípicas e fenotípicas de ambas as células fundidas. Tais células também foram capazes de atuar funcionalmente no organismo (OGLE *et al.*, 2004, p. 550).

Não apenas certos organismos quiméricos são viáveis, mas demonstra-se que células humanas podem integrar-se funcionalmente a tecidos suínos e, mais, em certas circunstâncias pode ocorrer a fusão e a criação de uma células multinucleadas também funcionais verdadeiramente híbridas, parte humana, para suína.

Mais recentemente, Wu *et al.* demonstraram que, usando-se técnicas de edição gênica, é possível produzir quimeras nas quais as células tronco de determinada espécie inseridas em embriões de outra espécie diferenciam-se em órgãos e tecidos específicos. Utilizando-se de técnicas de edição gênica, primeiramente alterou-se a configuração genética de um zigoto de camundongo para remover genes associados ao desenvolvimento do pâncreas. Após o desenvolvimento inicial do zigoto em um embrião, foram introduzidas células pluripotentes de camundongo no embrião, e verificou-se que as células de camundongo rapidamente aproveitaram-se da deficiência genética das células do

rato para diferenciar-se em células especializadas na formação do pâncreas. As quimeras resultantes foram capazes de viver por um período similar à expectativa de vida de camundongos não híbridos. Confirmando a hipótese de que, a princípio, seria possível produzir quimeras viáveis e com integração altamente funcional (formando órgãos, por exemplo), testou-se a viabilidade de produzir quimeras injetando embriões suínos com células humanas pluripotentes e implantando os embriões no ambiente uterino suíno e permitindo o desenvolvimento por cerca de 30 dias. O resultado foi a viabilidade de certo número dos embriões quiméricos e a verificação de algumas (poucas) instâncias de incorporação funcional de células humanas ao feto suíno em desenvolvimento (WU *et al.*, 2017, p. 473-83).

As pesquisas citadas mostram que pessoas não humanas são uma possibilidade não apenas concebível, como ponderou Hacker, mas tecnicamente viáveis através de intervenções biotecnológicas.

Se é possível, teoricamente, desativar genes especificamente ligados ao desenvolvimento de determinado órgão, como demonstrado por Wu *et al.*, e inserir células pluripotentes de outro organismo que assumirão a tarefa de formar o órgão em questão, não há nenhum impedimento técnico, por exemplo, a que se tentem editar células do zigoto de um chimpanzé para desativar genes ligados ao desenvolvimento encefálico e ao aparelho vocal, e inserir no embrião símio algumas células humanas aptas à integrar-se funcionalmente a ele e a formar um cérebro e um aparelho vocal. A quimera resultante certamente não seria humana, mas, possivelmente, poderia desenvolver capacidades de linguagem e agência racional análogas às das pessoas humanas.

Contudo, a questão de se saber se uma quimera como essa seria pessoa não encontra resposta em discussões biotecnológicas. De fato, as limitações técnicas existentes à criação de quimeras potencialmente pessoais não são insuperáveis. Não há nada que faça crer que o seja. Mas, ao contrário, há boas razões para crer que mesmo tensionada às últimas consequências, a relação de dependência conceitual entre a pessoa e o ser humano não será facilmente rompida.

As regras para uso dos conceitos são determinadas pelo seu sentido, e transformações semânticas não são processos lineares e progressivos. No caso, já se

disse alhures que a personalidade – o predicado de ser *pessoa* – não se atribui, como faz crer a dogmática jurídica, mas se conquista.

O que se tentou demonstrar foi que o panorama atual, que conjuga uma enorme dissonância entre o uso ético-jurídico dos conceitos de ser humano e pessoa e o que se pode depreender da análise filosófica lógico-gramatical desses conceitos e avanços biotecnológicos que tensionam os limites dos sentidos mais correntes no tráfego linguístico até um ponto de quase colapso, é insustentável.

CONCLUSÃO

Não raro afirma-se que os trabalhos científicos que de natureza puramente teórica não são verdadeiramente científicos, alegando-se uma falha grave: os controles metodológicos empregados são frouxos a ponto de quase sempre permitirem que a investigação conclua pela validade da hipótese inicial que desencadeia a investigação.

De fato, há uma tendência a tomar a hipótese como conclusão e executar a pesquisa teórica com o objetivo de elaborar uma ligação ao menos plausível entre os dados encontrados e o que já estava concluído de antemão.

Contudo, no presente caso, certamente a conclusão não coaduna-se com uma simples comprovação da hipótese inicial, a de que os sistemas ético-jurídicos utilizam-se de um conceito de ser humano completamente inadequado considerando as funções sistêmicas do princípio normativo da dignidade da pessoa humana, e que, conseqüentemente, o conceito de “ser humano” deverá ser reavaliado para admitir o ingresso no sistema de pessoas não humanas.

Muito embora haja sinais claros de que o sentido em que é empregado o conceito de ser humano pelo discurso ético-jurídico encontra-se bastante fragilizado em face a avanços biotecnológicos recentes, não seria razoável concluir que ele é completamente inadequado. Enquanto os sentidos conceituais empregados ainda são capazes de permitir o funcionamento normal do sistema, o que se mostra como verdadeiramente inadequado são os mecanismos pelos quais reavaliações filosófico-analíticas conseguem influenciar processos de revisão das teias de relações conceituais que estruturam a base do sistema. No caso, entende-se que o que restaram demonstradas duas coisas:

(I) Em razão de um processo de abstração e apreensão de fatos externos ao sistema marcado por um baixo rigor analítico, os sentidos conceituais de “ser humano” empregados pelos discursos ético-jurídicos são pouco precisos e bastante desconexos de conteúdos semânticos introduzidos à área conceitual pelos discursos das ciências naturais, capazes, nesse caso, de fornecer um rico substrato fático a partir do qual contornos conceituais mais sólidos seriam ao menos possíveis;

(II) O atrelamento extremamente rígido entre esse conceito analiticamente frouxo de “ser humano” a duas formulações teórico-conceituais internas ao próprio sistema e que se constituem como dois de seus elementos centrais— a saber, os conceitos de “pessoa” e de “dignidade” — faz com que o sistema seja pouco flexível, e esteja propenso a quebras drásticas a partir de eventos que se mostram como cada vez mais factíveis: o surgimento de entes não humanos aos quais, por analogia, seria possível estender o conceito de pessoa;

(III) Que o sistema continue funcionando adequadamente se deve, então, mais a barreiras normativas que ele próprio impõe à revisão do conceito de “ser humano” do que à inexistência de forças externas que pressionem por essa revisão.

(IV) Mesmo sem realizar qualquer juízo avaliando o quão prudente ou desejável eticamente seria o uso de biotecnologias para criar entes pessoais não humanos, é evidente que o fato de isso já se mostrar tecnicamente viável exige, desde logo, a revisão conceitual referida. De todo modo, lembrando a advertência de Hacker (2007), asseverar uma possibilidade lógico-gramatical não significa que necessariamente eventuais viventes não humanos deverão ser tido como pessoas, até porque, dada a imbricação entre o humano e o pessoal, não é possível garantir que de entes não-humanos emergirá, em todos os aspectos relevantes, uma personalidade de tipo idêntica a que emerge a partir de entes com natureza humana.

(V) A revisão conceitual se faz necessária independentemente do que vier dela resultar para que, pelo menos, os processos técnicos de aplicação e interpretação pertinentes à dignidade e à pessoa humana resultem em decisões mais coerentes e consistentes com os seus sentidos de uso, e para que o sistema como um todo ganhe em previsibilidade e transparência, duas características altamente desejáveis nos ordenamentos jurídicos de caráter democrático.

Por fim, é possível concluir que a dignidade não é um predicado que conecta-se, ultimamente, a um ente qualquer, humano ou não. O cerne da questão volta-se à atribuição do predicado de “digno” mais propriamente a ações. Ações pessoais, ou seja, aquelas em que se exercem os poderes de agência moral, e às quais se vincule intencionalidade direcionada à autorrealização de projetos de vida, são dignas, e, portanto, devem ser protegidas ético-juridicamente. Em contrapartida, a dignidade permite aplicar a condutas o predicado de “indignas”, quando criarem

riscos injustos, desproporcionais e ilegítimos ao fluxo social regular de ações dignas. Assim, por exemplo, um vasto espectro de práticas poderá ser proibido por resultarem em “indignidades”, desde casos mais extremos, como o da tortura, até os mais prosaicos, como a imposição de códigos de vestimenta.

Nesse sentido, a ilusão da dignidade do ser humano é duplamente perniciosa, pois mascara a autonomia semântica do conceito de pessoa e cria uma ontologia desnecessária. A ilusão da dignidade da pessoa – a qual, admite-se, era mantida pelo autor no início deste trabalho – talvez seja igualmente perniciosa, pois, ao se ressaltar a autonomia semântica da pessoa, ignoram-se os fatos fundamentais que fazem da personalidade um fenômeno que ainda só pode ser compreendido como humano.

O foco nas ações, por outro lado, recoloca o problema em outro patamar que permite afastar obstáculos analíticos baseados em tabus ontológicos, e propõe-se a refundar a ordem normativa em bases mais igualitárias. Afinal, não importariam mais à eticidade ou à juridicidade quais os predicados particulares do sujeito a que se imputa a ação, mas, sim, em que medida as ações contribuem para a realização da personalidade.

REFERÊNCIAS

ANDAM, C. P *et al.* Natural taxonomy in light of horizontal gene transfer. *Biology and Philosophy*. v. 37, n. 1, p. 33-39, 2010.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2 ed. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2012. 368p.

BELSHAW, R. *et al.* Long-term reinfection of the human genome by endogenous retroviruses. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, 101(14), p. 4894-4899, 2004.

BEYLEVELD, Deryck; BROWNSWORD, Roger. *Human Dignity in Bioethics and Biolaw*. Oxford: OUP, 2001. 288p.

BOSTROM, Nick; SANDBERG, Anders. The Wisdom of Nature: An Evolutionary Heuristic for Human Enhancement. In: SAVULESCU, Julian; BOSTROM, Nick (Ed.). *Enhancing Humans*. Oxford: OUP, 2008. p. 375-416.

BRASIL. Congresso Nacional. Lei nº 11.105 de 24 de março de 2005. Lei de Biossegurança. *Diário Oficial [da] União, Poder Executivo*, Brasília, DF, 28 mar. 2005. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/lei/L11105.htm>. Acesso em: 20 out. 2016.

BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 678 de 6 de novembro de 1992. Promulga a Convenção Americana de Direitos Humanos (Pacto de São José da Costa Rica). *Diário Oficial da União, Poder Executivo*, Brasília, DR, 9 nov. 1992. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d0678.htm>. Acesso em 20 out. 2016.

BRASIL. Presidência da República. Decreto nº 19.841 de 22 de outubro de 1945. Promulga a Carta das Nações Unidas. *Diário Oficial da União, Poder Executivo*, Rio de Janeiro, RJ, 5 nov. 1945. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1930-1949/d19841.htm>. Acesso em 20 out. 2016.

BUCHANAN, Allen. *Beyond Humanity? The ethics of biomedical enhancement*. Oxford: OUP, 2011. 286p.

BULLER, David. *Adpating Minds: evolutionary psychology and the persistente quest for human nature*. London: The MIT Press, 2005. 550p.

CHOU, H. H. *et al.* Inactivation of CMP-N-acetylneuraminic acid hydroxylase occurred prior to brain expansion during human evolution. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*, v. 99, p. 11736–11741, 2002.

CICERO. *De Officiis: with an english translation by Walter Miller, professor of latin in the University of Missouri*. London: Heinemann, 1913. 456p.

CORDAUX, R.; BATZER, M. A. The impact of retrotransposons on human genome evolution. *Nature Reviews Genetics*, v. 10, n. 10, p. 691–703. 2009.

DAR-NIMROD, Ilan; HEINE, Steven J. Genetic Essentialism: on the deceptive determinismo of DNA. *Psychological Bulletin*. Vancouver, vol. 137, n. 5, p. 800-818, 2011.

DOOLITTLE, W. F.; BAPTESTE, E. Pattern Pluralism and the tree of life hypothesis. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA*. v. 104, 2043-2049, 2007.

DÜWELL, Marcus. Human dignity: concepts, discussions, philosophical perspectives. In: DÜWELL, Marcus *et al.* (Ed.). *The Cambridge Handbook of Human Dignity – Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: CUP, 2012, p. 23-49.

FONSECA *et al.* Human Transgenesis: definitions, technical possibilities and moral challenges. *Philosophy & Technology*. v. 25, n. 4, p. 513-524, mai. 2012. DOI 10.1007/s13347-012-0074-7.

GAIO. *Gai Institutiones or Institutes of Roman Law: with a translation and commentary by the late Edward Poste, M.A.; with an historical introduction by A. H. J. Greenidge, D. Litt. 4th ed. rev. e aum. por E. A. Whittuck*. Oxford: Clarendon Press, 1904. 668p.

GLENDON, Mary Ann. *A World Made New – Eleanor Roosevelt and The Universal Declaration of Human Rights*. New York: Random House, 2001. 314p.

HABERMAS, Jürgen. *The Future of Human Nature*. Cambridge: Wiley-Blackwell, 2003. 127p.

HACKER, P. M. S. *Human Nature: the categorial framework*. Oxford: Blackwell, 2007. 326p.

HOBBS, Thomas. *The Essential Leviathan*. Edição [de] Nancy Stanlick e Daniel Collette. Indianapolis: Hackett Publishing, 2016. 220p.

HONNETH, Axel. *A Luta pelo Reconhecimento: A gramática moral das lutas sociais*. São Paulo: Editora 34, 2003. 291p.

IMBACH, Ruedi. Human Dignity in the Middle Ages. In: DÜWELL, Marcus *et al.* (Ed.). *The Cambridge Handbook of Human Dignity – Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: CUP, 2012. p. 64-73.

JAEGGER, Werner. *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 6 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013. Título original: *Paideia, Die Formung Des Griechischen Menschen*.

KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003. 335p.

_____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 2009. 138p.

_____. *Of the Different Human Races*. In: MIKKELSEN, Jon. *Kant and the Concept of Races*. Albany: Suny Press, 2013. p. 55-72.

KIM, Jaegwon. Supervenience, Emergence, Realization, Reduction. In: LOUX, Michael; ZIMMERMAN, Dean (ed.). *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford: OUP, 2005. p. 556-84.

KOORSGARD, Christine. Fellow Creatures and our Duties to Animals. In: *The Tanner Lectures on Human Values*. v. 24:77-110. Disponível em: <http://tannerlectures.utah.edu_documents/a-to-z/k/korsgaard_2005.pdf>. Acesso em 20 out. 2016.

_____. *The Sources of Normativity*. Editado e introduzido por Onora O'Neill. Com contribuições de G. A. Cohen; Raymond Geuss e Bernard Williams. CUP, 1996. xv. 273p.

LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. New York: Prometheus Books, 1995. 644p. (Great Books in Philosophy).

MACKLIN, Ruth. Editorial: Dignity is a Useless Concept. *British Medical Journal*. 327 (2003): 1419-1420.

MARENBOON, John. Anicius Manlius Severinus Boethius. In: ZALTA, Edward (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2016 ed. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/boethius/>>. Acesso em 20 out. 2016.

MARTIN, Raymond; BARRESI, John. *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. New York: Columbia University Press, 2006. 400p.

MAUSS, Marcel. Uma Categoria do Espírito Humano: a noção de pessoa, a de "eu". In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 367-97.

MIETH, Dietmar. Human Dignity in late-medieval spiritual and political conflicts. In: DÜWELL, Marcus *et al.* (Ed.). *The Cambridge Handbook of Human Dignity - Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: CUP, 2012. p. 74-84.

MILL, John Stuart. Nature. In: *The Collected Works of John Stuart Mill: volume x - essays on ethics, religion and society*. Editado por J. M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1985. p. 373-402.

MILLER, Paul J. W. Introduction. In: MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *On the Dignity of Man*. Traduzido por Charles Glenn Wallis, Paul J. W. Miller e Douglas Carmichael. Indianapolis: Hackett Publishing, 1998. p. i-xxxiii.

MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. On the Dignity of Man. Traduzido por Charles Glenn Wallis. In: MIRANDOLA, Giovanni Pico Della. *On the Dignity of Man*. Traduzido por Charles Glenn Wallis, Paul J. W. Miller e Douglas Carmichael. Indianapolis: Hackett Publishing, 1998. p. 1-34.

OBER, Josiah. Meritocratic and civic dignity in Greco-Roman Antiquity. In: DÜWELL *et al.* (Ed.). *The Cambridge Handbook of Human Dignity – Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: CUP, 2012. p. 53-63.

OGLE, Brenda M. *et al.* Spontaneous fusion of cells between species yields transdifferentiation and retroviral transfer in vivo. *The FASEB Journal*, vol. 18, p. 548-550, mar. 2004.

ONIGA, Renato. *Contro la post-religione: per un nuovo umanesimo cristiano*. Verona: Fede & Cultura, 2009. 222p.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Carta das Nações Unidas*. São Francisco: Organização das Nações Unidas, 1945.

_____. Declaração Universal dos Direitos Humanos. ONU, Paris, 10 de dezembro de 1948.

PEW RESEARCH CENTER. *U.S. Public Wary of Biomedical Technologies to ‘Enhance’ Human Abilities*. Disponível em: <<http://www.pewinternet.org/2016/07/26/u-s-public-wary-of-biomedical-technologies-to-enhance-human-abilities>>. Acesso em: 20 out. 2016.

ROSEN, Michael. Commentary - Dignity Past and Present. In: WALDRON, Jeremy. *Dignity, Rank and Rights*. New York: OUP, 2009. p. 160-96.

_____. *Dignity: its history and meaning*. Cambridge: HUP, 2012. 176p.

RYLE, Gilbert. *The Concept of Mind*. Londres: Hutchinson House, 1949. 334p.

SANDBERG, Anders. Morphological Freedom – Why We Not Just Want It, but Need It. In: MORE, Max; VITA-MORE, Natasha (Ed.). *The Transhumanist Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013. p. 56-64.

SANDEL, Michael. The Case Against Perfection. What’s wrong with designer children, bionic athletes, and genetic engineering. In: SAVULESCU, Julian; BOSTROM, Nick (Ed.). *Enhancing Humans*. Oxford: OUP, 2009.

SOUSA, Paulo; ATRAN, Scott; MEDIN, Douglas. Essentialism and Folkbiology: evidence from Brazil. *Journal of Contagion and Culture*. Leiden, v. 2, n. 3, p. 195-223, 2002.

SAVULESCU, Julian. Human-Animal Transgenesis and Chimeras Might Be an Expression of Our Humanity. In: *The American Journal of Bioethics*. 3(3), 2003, p. 22-5.

STANCIOLI, Brunello. *Renúncia ao Exercício dos Direitos da Personalidade* ou como alguém se torna o que quiser. Belo Horizonte: Del Rey, 2011. 187p.

STANCIOLI, Brunello; CARVALHO, Nara. Da Integridade Física ao Livre Uso do Corpo: Releitura de um Direito da Personalidade. In: TEIXEIRA, Ana Carolina; RIBEIRO, Gustavo Pereira (Org.). *Manual de Teoria Geral do Direito Civil*. Belo Horizonte: Del Rey, 2011. p. 267-85.

STEENBAKKERS, Piet. Human Dignity in Renaissance humanism. In: DÜWELL, Marcus *et al.* (Ed.). *The Cambridge Handbook of Human Dignity – Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: CUP, 2012. p. 85-94.

TAYLOR, Charles. *As Fontes do Self: A construção da identidade moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1997. 670p.

THE PRESIDENT’S COUNCIL OF BIOETHICS. *Human Cloning and Human Dignity: an ethical inquiry*. Washington D. C.: Edição do Autor, 2002. 299p.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: I parte questões 1-43*. 3. Ed. v. I. São Paulo: Loyola, 2010. (Edição bilíngue latim-português).

UNESCO (Representação no Brasil). *Declaração Universal sobre o Genoma e os Direitos Humanos: da teoria à prática*. Brasília: Grupo Editorial Unesco, 2001. 14p.

UNESCO. *Birth of the Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights*. Paris: Division of the Ethics of Science and Technology of UNESCO, 1999.

VAAN, Michiel de. *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*. Boston: Leiden, 2008. 825p.

VERBEEK, Theo. Rousseau and human dignity. In: DÜWELL, Marcus *et al.* (Ed.). *The Cambridge Handbook of Human Dignity – Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: CUP, 2012. p. 117-25.

WALDRON, Jeremy. *Dignity, Rank and Rights*. New York: OUP, 2009. 176p.

WESTERMAN, Pauline. Natural rights versus human dignity: two conflicting traditions. In: DÜWELL, Marcus *et al.* (Ed.). *The Cambridge Handbook of Human Dignity – Interdisciplinary perspectives*. Cambridge: CUP, 2012. p. 108-16.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophic Investigations*. 3rd ed. Traduzido por G. E. M. Anscombe. London: Pearson, 1973, 250p.

WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: de Aristóteles às neurociências*. São Paulo: Editora Unesp, 2012. 335 p.

WU, Jun *et al.* Interspecies Chimerism with Mammalian Pluripotent Stem Cells. *Cell*, 168, p. 473-486, jan. 2017.