

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*
MESTRADO EM DIREITO E INOVAÇÃO**

FELLIPE GUERRA DAVID REIS

**A DIMENSÃO AXIOLÓGICA DA PESSOA E AS PRETENSÕES ANIMALISTAS:
um ensaio sobre o conceito bioético de pessoa e os direitos dos animais não-humanos.**

**JUIZ DE FORA
2015**

FELLIPE GUERRA DAVID REIS

**A DIMENSÃO AXIOLÓGICA DA PESSOA E AS PRETENSÕES ANIMALISTAS:
um ensaio sobre o conceito bioético de pessoa e os direitos dos animais não-humanos.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito e Inovação, da Universidade Federal de Juiz de Fora como pré-requisito parcial a obtenção do grau de Mestre em Direito, na Área de concentração Direitos Humanos e Inovação, sob orientação do Prof. Dr. Bruno Amaro Lacerda.

**JUIZ DE FORA
2015**

À minha sempre presente família,

AGRADECIMENTOS

Agradecer, para mim, significa reconhecer os pressupostos: admitir que sem determinadas pessoas nada haveria de acontecer como aconteceu; nada seria como foi. Por isso começo por Aquele que me sustentou; Aquele que abriu as portas, aterrou os caminhos e alargou as fronteiras. Ele me deu o Direito quando o Direito não era o que eu queria. Ele me deu esse Mestrado quando este ainda não existia. Ele me deu as ideias... todas elas! A Deus: o grande pressuposto.

Agradeço também a minha família. Eles são para mim, como a dedicatória lampeja, o centro de tudo. Agradeço à minha mãe, minha bússola, por apontar para o lugar correto quando se está muito aflito para ter rumo; aos meus avós, minha rede, por me darem segurança para pular quando não se sabe onde está o chão; aos meus irmãos, as diferenças que me somam, por me inspirarem e me fazerem querer desconcentrar e dividir. À minha Claudia, minha alma gêmea, por ser sempre aquilo que eu preciso que ela seja: provedora, conselheira, amiga, mãe...;

Ao Vinicius, por ter acompanhado de perto todas as etapas e percalços. Por ter vibrado nas conquistas e entendido as (muitas) ausências. À Giselda e à Priscila por terem compartilhado comigo, por terem me acolhido e incentivado;

À Thaís, por ter me emprestado o ouvido por horas a fio; por ter me dado confiança e acreditado no meu trabalho; por ter estado sempre comigo nestes últimos anos nas principais decisões e, especialmente, por ser uma fonte de inspiração;

Ao Professor Doutor Bruno Amaro Lacerda, minha eterna admiração e gratidão por ter me aceitado como orientando; por ter me dado valiosas ideias; por ter me tranquilizado quando eu precisava de calma; por ter sempre estado à disposição quando eu precisava de um guia;

Aos Professores do Programa de Pós-Graduação em Direito e Inovação da Universidade Federal de Juiz de Fora por terem me apresentado um universo além daquele que conhecia. Especialmente, agradeço ao Professor Doutor Flávio Henrique Silva Ferreira por ter compartilhado e me encantado com sua pesquisa, além disso pelo carinho paternal e pelo entendimento com os meus percalços.

Aos Professores Doutores Kelly Cristine Baião Sampaio e Denis Franco Silva, meus guias durante a Graduação, por terem sido fundamentais para as minhas escolhas e pela minha busca pela academia.

Vocês foram os meus pressupostos e, por isso, sou eternamente grato.

“Que o homem é a mais nobre das criaturas pode ser inferido do fato de que nenhuma outra jamais contestou essa pretensão.”

-- G. C. LICHTENBERG

RESUMO

REIS, Fellipe Guerra David. **A dimensão axiológica da pessoa e as pretensões animalistas: um ensaio sobre o conceito bioético de pessoa e os direitos dos animais não-humanos.** 2015. 86f. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2015.

Saber quem é a pessoa caracteriza-se como um problema filosófico que ocupa pensadores desde a antiguidade clássica. Contemporaneamente, o conceito emerge como ponto central na solução das questões bioéticas, surgidas com os avanços tecnológicos, sobre as possibilidades e limites da intervenção na vida humana. Contudo, o debate não ficou adstrito aos membros da espécie *homo sapiens*, mas, indo além, culminou no surgimento de um verdadeiro movimento, a partir da década de 70 do século XX, em prol do reconhecimento de animais não-humanos como titulares de direitos e dignidade inerentes ou mesmo na sua consideração como pessoas, tal qual os seres humanos. Assim, se se parte de um conceito intimamente conectado com soluções de questões humanas para se justificar determinado argumento pró-animais, logo estes argumentos terão relevante impacto exatamente para aquelas soluções, pelo menos tendo-se em vista a coerência e sistematicidade das ideias trabalhadas. Neste contexto, o presente trabalho tem como objetivo último analisar as pretensões animalistas quanto à possibilidade de se estender, direta ou indiretamente, o estatuto pessoal a seres não pertencentes à espécie humana, bem como as consequências desta extensão. Partindo-se de uma discussão quanto as bases histórico-filosóficas sobre o conceito de pessoa e sua relação com a ideia de dignidade e direitos fundamentais, se afirma a necessidade de ir além do aspecto ontológico, concebendo o conceito em sua dimensão axiológico-normativa como trabalhando por A. Castanheira Neves. Assim, a pessoa é entendida em seus aspectos existencial, ético e relacional, erigindo-se como ente que, sendo detentora de um valor inerente, titulariza direitos que promovem esse valor. Com base em tais ideias, investiga-se os argumentos dos principais autores animalistas diagnosticando-se o interesse em se conceber animais como pessoas para, posteriormente, se enfrentar o objetivo posto, isto é, averiguar se, de uma perspectiva axiológico-normativa da pessoa, notadamente quanto a exigência de reciprocidade no reconhecimento deste status, os animais não-humanos podem assim ser considerados existindo deveres diretos de justiça para com eles; ou, ao contrário, se pela inexistência de direitos destes seres, se existe apenas deveres indiretos perante eles.

Palavras-chave: Conceito de pessoa; Dignidade; Direitos fundamentais; Animais não-humanos; Bioética

ABSTRACT

Knowing who the the person is presents as a philosophical problem since the classical autors. Nowadays, the concept emerges as a central point in the solution of bioethical issues, brought about by technological advances, on the possibilities and limits of intervention in human life. However, the debate was not attached to members of the *homo sapiens* species, but, going beyond, culminated in the emergence of a real movement from the 70s of XX century, in favor of recognition of non-human animals as right holders and as beings with an inherent dignity or even their admission as people, like humans. Thus, if one parts of a concept closely connected with solutions to human affairs to justify certain argument pro-animals, so these arguments have a significant impact exactly on those solutions, at least if one seeks the consistency and the systematic analysis of the ideas. In this context, the present study aims to analyze the animalistic claims as to the possibility of extending, directly or not, the personal status to non-human animals, and the consequences of this extension. Beginning with a discussion about the historical and philosophical foundations of the concept of person and its relationship to the idea of dignity and fundamental rights, the study states the need to go beyond the ontological aspect, conceiving the concept in its axiological-normative dimension as pointed out by professor A. Castanheira Neves. So the person is understood in its existential, ethical and relational aspect, elevating as one who, being the owner of an inherent value, holds rights that promote this value. Based on these ideas the arguments of the leading animalists authors are investigated identifying the interest in conceiving animals as persons. Posteriorly faces the primarily goal, i.e., ascertain whether from a axiological-normative sense especially regarding the requirement of reciprocity in recognition of the personal status, non-human animals can be considered as persons existing direct duties of justice towards them; or, on the contrary, by the nonexistence of animal rights, if there is only indirect duties before they.

Keywords: Concept of person; Dignity; Fundamental rights; Non-human animals; Bioethics

SUMÁRIO

| | | |
|--------------|---|-----------|
| 1 | INTRODUÇÃO..... | 10 |
| 2 | [SER] HUMANO E [SER] PESSOA: CORPOREIDADE E SUBJETIVIDADE NA BIOÉTICA CONTEMPORÂNEA | 13 |
| 2.1 | Pessoa, Dignidade e Direitos Humanos – uma conexão necessária | 13 |
| 2.2 | A pessoa na contemporaneidade – entre separacionistas e substancialistas..... | 21 |
| 2.2.1 | Separacionistas: autodeterminação e prazer como determinantes para o estatuto pessoal | 22 |
| 2.2.2 | Substancialistas e o apego à tradição | 27 |
| 3 | PESSOA COMO UM CONCEITO ÉTICO: A DIMENSÃO AXIOLÓGICA EM A. CASTANHEIRA NEVES | 31 |
| 4 | A QUESTÃO DOS ANIMAIS NÃO HUMANOS: DE DIREITOS À PERSONALIDADE | 39 |
| 4.1 | O Utilitarismo de Peter Singer | 41 |
| 4.2 | O Deontologismo de Tom Regan | 48 |
| 4.3 | A atual multiplicidade de ideias..... | 54 |
| 5 | A CONVERGÊNCIA DE IDEIAS: PESSOA, DEVERES E SENTIMENTOS QUANTO AOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS | 61 |
| 6 | CONCLUSÃO | 75 |
| | REFERÊNCIAS..... | 77 |

1 INTRODUÇÃO

A partir da década de 70 do século passado, notadamente com a publicação do Livro *Libertação Animal* do filósofo Peter Singer, a discussão acerca do estatuto moral e jurídico dos animais não-humanos vem se consolidando como vertente teórica relevante nos campos bioéticos e biojurídicos, culminando em um efetivo movimento a favor do reconhecimento destes seres como titulares de direitos fundamentais, de dignidade ou mesmo da sua consideração como pessoa: o movimento animalista. Esta discussão, contudo, é mais relevante do que a primeira vista pode parecer, pois, para se reconhecer animais como sujeitos de direitos – até então humanos –, necessário é desafiar o próprio conceito dos sujeitos que tradicionalmente titularizam estes direitos: o conceito de pessoa.

Por tal razão, o movimento animalista exerce profundas e mais significativas consequências exatamente para os sujeitos humanos do que para aqueles não-humanos, muito embora este fato não venha sendo, pela maioria dos bioeticistas contemporâneos, objeto de análises mais detidas.

Como a pessoa é o ente que histórico-filosoficamente se apresenta como detentora de dignidade e direitos fundamentais, saber quem é este ente, ou quem pode ser considerado pessoa, mostra-se uma questão central tanto para a solução da pretensão animalista quanto para as demais questões bioéticas atuais que envolvem indivíduos humanos em situações limítrofes como aborto, eutanásia, pesquisas com células embrionárias, entre outras.

Desta feita, duas grandes acepções do conceito de pessoa podem ser apontadas: os substancialistas, aqueles que identificam o estatuto pessoal com os seres membros da espécie *homo sapiens sapiens* a despeito da fase de desenvolvimento que se encontrem; e os separativistas, ou aqueles que atribuem o *status* de pessoa àqueles que efetivamente exercem –ou possuem a possibilidade biológica de exercer – determinadas funções como a racionalidade, a autoconsciência ou mesmo a senciência, entendida como a capacidade de sentir prazer e dor. Portanto, como para os primeiros é inconcebível o reconhecimento de seres não pertencentes à espécie humana como pessoas, o movimento animalista necessariamente compartilha de um conceito separativista da pessoa, embora alguns autores não o façam abertamente.

Assim, ao se partir da perspectiva separativista da pessoa para englobar os animais não-humanos, alegando-se que determinadas espécies possuem as capacidades ditas relevantes, se está, conseqüentemente, negando o estatuto pessoal a determinados seres

humanos que ainda não possuem, possuem limitadamente ou perderam tais capacidades: fetos, recém-nascidos, deficientes mentais e pacientes comatosos, o chamado argumento dos casos marginais.

Neste contexto, o objetivo *imediato* do presente trabalho é verificar a possibilidade de concessão do estatuto pessoal – do *status* de pessoa – a animais não-humanos, tangenciando-se algumas consequências desta concessão para determinados indivíduos membros da espécie humana. *Mediatamente*, contudo, necessário é se proceder uma análise crítico-descritiva das principais teorias animalistas atuais no intento de se verificar, realmente, o interesse na concessão de tal estatuto pessoal (direta ou indiretamente) ao se defender os direitos dos não-humanos.

Justifica-se, assim, a relevância do presente trabalho no fato de a questão animal estar sendo, muitas vezes, analisada desconexa e assistematicamente, sem se dar conta de todas as suas implicações: garantir o *status* de pessoa ao animal não-humano importa na garantia de direitos a eles inerentes, sua consideração como detentores de interesses legítimos na ordem socialmente posta e, inclusive, sob uma ótica contratualista, como participantes – ativos – do pacto social, além de outras tantas implicações para indivíduos humanos que, ao não se enquadrarem como pessoas – na acepção separativista do termo – não seriam titulares de direitos ou interesses legítimos a serem tutelados.

No que toca a conformação do presente objeto à Linha de Pesquisa Direitos Humanos e Inovação, tem-se que conferir um *status* pessoal aos animais, como dito, para além de importar consequências (morais e jurídicas) para os sujeitos humanos não pessoalizados, implica em reconhecer aos animais não-humanos direitos fundamentais na mesma medida que se os reconhece reciprocamente entre os seres humanos. Isto quer dizer que ter-se-á deveres diretos de justiça para com o animais, demandando-se que se estenda a eles a tutela dos atuais “direitos humanos”, como decorrência lógica da própria filosofia e política contemporâneas. Pensar diferente disso, ou importaria em uma grave incoerência sistemática ou então na necessidade de se repensar toda a construção filosófico-político-jurídica da sociedade contemporânea. A inovação, assim, encontra-se não só na análise do ponto de vista animalista e no diagnóstico do interesse em estender tal *status* para além dos sujeitos humanos, algo até então filosoficamente impensado, mas também, sob uma perspectiva global, nas consequências de tal atribuição para além dos animais não-humanos.

Dada a complexidade do tema pelas suas profundas ramificações, adotar-se-á uma metodologia *compreensiva* para a solução do problema, ou seja, primeiramente a questão principal será decomposta em questões menores que serão objeto de análises e conclusões

próprias, posteriormente as conclusões chegadas serão unidas, costurando-se as ideias abordadas.

Assim, no primeiro capítulo far-se-á inicialmente uma abordagem histórico-filosófica do conceito de pessoa e sua íntima relação necessária com a ideia de dignidade e direitos (humanos) fundamentais; posteriormente, uma descrição crítica das principais vertentes bioéticas sobre o conceito ontológico de pessoa – os substancialistas e os separativistas – demonstrando-se a insuficiência de ambas em tutelar e resguardar amplamente a pessoa como ente portador de dignidade e direitos inerentes.

A par da relação histórica entre pessoa-dignidade-direitos, bem como da insuficiência de um conceito meramente ontológico de pessoa, será construído um conceito axiológico-normativo de pessoa com base na teoria do professor António Castanheira Neves, buscando-se entender a relação dita necessária entre pessoa, dignidade e direitos sob uma ótica diversa daquela até então trabalhada na tradição filosófica.

As conclusões atingidas nos dois primeiros capítulos servirão de referencial teórico para as análises que se seguem, isto é, as análises dos objetos mediato e imediato do presente trabalho.

Cumprir destacar que não se mostra possível, se se pretende uma análise da questão dos animais não-humanos de maneira sistematicamente coerente, fugir da tradição histórico-filosófica sobre o conceito de pessoa e sua relação com a dignidade e com os direitos fundamentais. Isto traduz-se no necessário antropocentrismo da discussão inicial, vez que o ser humano é o ente tradicionalmente considerado pessoa por ser detentor de um valor inerente e, portanto, portador de direitos. Ademais, mesmo os autores animalistas não conseguem se esquivar do paradigma antropocêntrico, pois valem-se a todo momento da comparação entre o humano e não-humano, para, ressaltando-se as semelhanças entre eles, estender aos últimos o mesmo tratamento moral e jurídico dos primeiros.

A par disso, no terceiro capítulo irá ser buscada a resposta para o problema mediato do presente trabalho, isto é, o de verificar se as principais teorias animalistas contemporâneas, apesar da pluralidade e pouca conexão de seus argumentos, intentam efetivamente a atribuição do estatuto pessoal a animais não-humanos pela via direta ou indireta, ou seja: diretamente afirmando-os como pessoas; ou indiretamente atribuindo-lhes dignidade e direitos fundamentais. Para tanto, será feita uma descrição crítica dos argumentos dos principais autores pró-não-humanos – Peter Singer, Tom Regan, Cass Sunstein, Gary Francione, Martha Nussbaum e Steven Wise –, verificando-se suas incongruências internas enquanto teorias filosóficas e, especialmente, confrontando estes argumentos com os

referenciais teóricos construídos nos capítulos antecedentes, em especial a relação necessária entre pessoa, dignidade e direitos. Neste sentido, o referencial teórico servirá como a base para se efetuar o diagnóstico da intenção animalista em se ampliar o *status* de pessoa para abarcar seres não-humanos.

Finalmente, no último capítulo, verificar-se-á o objeto imediato do presente trabalho, isto é, a possibilidade de consideração de animais não-humanos como pessoas sob o aspecto axiológico-normativo do conceito, através da comparação das conclusões animalistas atingidas no capítulo anterior novamente com os referenciais teóricos construídos nos dois capítulos iniciais. Ademais, não se mostrando possível a atribuição de direitos e, como consequência, de deveres diretos de conduta – no sentido da exigibilidade desses deveres – para com os animais não-humanos, se verificará se estes seres são, em certa medida, tocados por deveres morais indiretos, ou, de outro modo, se existe para com eles a necessidade de alguma consideração moral pelos agentes morais humanos ou se, ao contrário, a relação humana perante eles é amplamente livre e discricionária.

Busca-se, assim, confirmar a hipótese para o problema mediato de que os autores animalistas intentam efetivamente a atribuição do estatuto pessoal aos animais não-humanos; bem como – e especialmente – a hipótese para o problema imediato de que não se mostra possível a concessão do *status* de pessoa a estes seres, sob pena de se negar os paradigmas histórico-filosóficos socialmente arraigados quanto o conceito de pessoa, a dignidade e os direitos (humanos) fundamentais, além de importar em profundas – e sensíveis – consequências para os indivíduos humanos.

2 [SER] HUMANO E [SER] PESSOA: CORPOREIDADE E SUBJETIVIDADE NA BIOÉTICA CONTEMPORÂNEA

Est hoc nomen persona ad significandum aliquos dignitatem habentes.

-- TOMÁS DE AQUINO¹

O conceito filosófico de pessoa está no cerne dos debates bioéticos e biojurídicos contemporâneos² especialmente quando se discute intervenções biomédicas na vida humana ou, ainda, quando se trata da questão do estatuto moral dos animais não humanos. A relevância é tal, a ponto de se poder afirmar, como o faz Enrico Berti, que “a medicina salvou a vida da ética, como a ética salvou a vida da filosofia” (tradução própria)³. Se assim o é, pergunta-se, então, o por quê. Em outras palavras: qual o motivo e em que medida a discussão, de bases eminentemente filosóficas, quanto ao conceito de pessoa – *quem é pessoa* – possui relevância para a solução das questões bioéticas atuais surgidas com os avanços tecnológicos?

A resposta para tal indagação jaz, necessariamente, na relação entre o conceito de pessoa, a ideia de dignidade e o fundamento dos direitos humanos.

Antes de se prosseguir, contudo, cumpre ressaltar que não se pretende esmiuçar no presente trabalho o percurso histórico-filosófico do conceito de pessoa, mas apenas adentrar nas bases que fundamentam sua relação com a ideia de dignidade e, conseqüentemente, de direitos humanos⁴.

2.1 Pessoa, Dignidade e Direitos Humanos – uma conexão necessária

¹ *Suma Teológica*, 2001, p. 529.

² PALAZZANI, Laura. *Os significados do conceito filosófico de pessoa e suas implicações no debate atual sobre o estatuto do embrião humano*, 2007, p. 98-99.

³ “la medicina è salvato la vita all’etica, che l’etica ha salvato la vitta alla filosofia”. BERTI, Enrico. *Soggetti di Responsabilità*, 1993, p. 13.

⁴ Para um aprofundamento do percurso histórico do conceito de pessoa na filosofia, cf.: PALAZZANI, Laura. op. cit., p. 94-98; GONÇALVES, Diogo Costa. *Pessoa e Direitos de Personalidade*, 2008. p. 19-38.

O conceito filosófico de pessoa⁵ remete à *psyché* – a noção de alma – socrática⁶, mas foi através da teologia⁷, mais especificamente das controvérsias acerca da doutrina da Trindade e da Encarnação no século IV que o termo ganhou os contornos filosóficos vistos hodiernamente⁸.

Como religião monoteísta, o cristianismo necessitava resolver as controvérsias trinitárias, isto é, a existência de um Deus único na figura de três pessoas distintas: Pai, Filho e Espírito Santo. Uma influente solução veio com Santo Agostinho:

Quanto à questão presente, acreditemos que o Pai e o Filho e o Espírito Santo são um só Deus, que criou e governa todas as coisas; que o Pai não é o Filho, e que o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho, mas são Trindade de Pessoas em relação mútua, e são unidade na igualdade da essência.⁹

Tem-se, pois, com a teoria agostiniana da trindade a pluralidade de pessoas unidas por uma mesma e única essência: Deus, Cristo e o Verbo são uma unidade na substância divina que compartilham.

Em outro aspecto, agora sob o prisma da teoria da encarnação de Cristo, mas novamente apoiando-se na ideia de unidade, Agostinho alude à pessoa como unidade entre o humano e o divino na natureza dual – Deus que se fez homem – de Cristo¹⁰: “Nas realidades que ocorrem no decurso do tempo, a suprema graça é o facto (sic) de o homem estar unido a Deus em unidade de pessoa”¹¹.

Assim, com base nas ideias de Agostinho, mais especificamente sobre a natureza dual de Cristo, é que o primeiro conceito filosófico de pessoa é formulado por Severino

⁵ A própria etimologia do termo pessoa é controversa. “Alguns autores derivam a palavra do latim *persona* (originalmente, uma máscara cômica ou trágica, depois “caráter” e “papel” que o autor representava num drama) e *personare* (que indicava a ressonância acústica da voz do ator por trás da máscara); outros remontam ao grego *pròsopon* (“máscara” ou, mais exatamente, “face, “rosto” ou “o que se esconde por trás dos olhos”); e há os que invocam o etrusco *phersu* (nome aplicado à imagem etrusca de um dançarino mascarado)”. PALAZZANI, Laura. *Os significados do conceito filosófico de pessoa e suas implicações no debate atual sobre o estatuto do embrião humano*, 2007, p. 93-94.

⁶ SÉRVULO DA CUNHA, Mariana Paolozzi. *Notas sobre a noção de pessoa no medievo cristão*, 2014.

⁷ ZIZIOULAS, J. D. *Being as Communion*, 1997. p. 27.

⁸ PALAZZANI, Laura. op. cit.; SÉRVULO DA CUNHA, Mariana Paolozzi. op. cit.

⁹ AGOSTINHO, Aurélio. *De Trinitate*, 2008, IX, 1.1.

¹⁰ Neste sentido, cf.: PALAZZANI, Laura. op. cit, p. 94.

¹¹ AGOSTINHO, Aurélio. op. cit, XIII, 19.24.

Boécio¹² em seu tratado *De duabus naturis*: “Pessoa é a substância individual de um ser racional”¹³.

A partir de Boécio, Tomás de Aquino investiga e aprofunda o conceito de pessoa¹⁴ – já a nível filosófico – relacionando-o com a ideia de *dignidade*. Assim, como Agostinho, a trindade é composta por três pessoas em uma mesma substância divina; e, como Boécio, pessoa constitui-se por um ser *racional*, tem-se que, diferentemente dos demais seres da natureza, o homem, através de sua racionalidade, compartilha da *dignidade* das pessoas divinas¹⁵. Dito de outro modo: por ter sido o conceito filosófico de pessoa cunhado para designar entes constituídos de dignidade¹⁶ – Pai, Filho e Espírito Santo; e tendo sido o ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, o indivíduo humano é dotado de dignidade na medida em que se aproxima, mesmo que imperfeitamente, da dignidade das pessoas divinas¹⁷.

Ademais, por ser capaz de apreender diferentes objetos e contextos, uma vez que goza de uma *inteligência* racional, é dada ao homem a *liberdade* de escolha – livre-arbítrio –, possibilidade esta que não está ao alcance dos outros seres que são unicamente condicionados pelas forças da natureza. A racionalidade humana é, portanto, o princípio de sua liberdade¹⁸.

Como ser autônomo e responsável o homem é um fim em si e dotado de dignidade¹⁹.

Assim, muito embora a questão da individualidade já fosse trabalhada na filosofia antiga de Platão e Aristóteles – mais neste do que naquele – a ideia subjacente residia mormente na efemeridade do indivíduo e na perenidade da espécie²⁰. Por outro lado, a partir do cristianismo, busca-se preservar a subsistência do indivíduo e sua originalidade de modo permanente: não existe réplica da minha pessoa e jamais existirá, mesmo depois de cessada minha existência²¹.

¹² PALAZZANI, Laura. *Os significados do conceito filosófico de pessoa e suas implicações no debate atual sobre o estatuto do embrião humano*, 2007, p. 95.

¹³ “*Persona est rationalis naturae individua substantia*” BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus. *PL*, 1847, III; ML, 64, 1343 C.

¹⁴ Para a definição de Tomás de Aquino, cf.: *Suma Teológica*, 2001, q. 29, a. 3: “*persona [...] significant id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*”; q. 29, a. 3, ad. 2: “*omne individuum rationalis naturae dicitur personae*”.

¹⁵ SÉRVULO DA CUNHA, Mariana Paolozzi. *Notas sobre a noção de pessoa no medievo cristão*, 2014.

¹⁶ TOMAZ DE AQUINO. op. cit., I, q. 29, a. 4.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ NICHOLAS, Marie-Joseph. *Introdução à Suma Teológica*, 2001, p. 51.

¹⁹ Ibidem, p. 51.

²⁰ SÉRVULO DA CUNHA, Mariana Paolozzi. op. cit..

²¹ Ibidem.

O indivíduo torna-se questão central a partir do marco cristão: passa-se de uma antiga visão cosmocêntrica para uma visão antropocêntrica, isto é, “da assimilação do homem “a” tudo para uma afirmação de centralidade, univocidade e dignidade originais do homem como subjetividade”²².

O pensamento moderno rompe com a tradição tomista até então sedimentada atingindo o cerne da formulação do conceito de pessoa, isto é, sua vinculação à ideia de substância. Ao questionar-se a respeito da sua existência sem um corpo e sem a mente, René Descartes²³, fundador do pensamento moderno, concluiu ser impossível conceber-se sem esta, mas não sem aquele; isto é, a sua existência enquanto sujeito dependia não de sua existência corpórea, mas sim de sua capacidade para a racionalidade na medida em que esta é a que apreende o externo, incluído neste seu corpo. Assim, o dualismo corpo-mente cartesiano postula que corpo e mente são duas coisas distintas, substâncias distintas. Consequentemente, a pessoa humana seria tão somente identificada com a sua capacidade de raciocínio – *res cogitans* – enquanto o corpo e a matéria em geral, são somente *res extensa*²⁴. Neste sentido, o corpo é sujeito de apropriação e dominação como o resto do mundo, o ser humano “possui” um corpo e não “é” um corpo.

Tal reducionismo cartesiano conduz, objetivamente, a uma negação da própria ideia de dignidade inerente na medida em que, sob qualquer prisma, não se pode conceber um conjunto de elementos – moléculas, células, órgãos, características, etc. – como detentores desta dignidade²⁵. Assim, como bem afirma Roberto Andorno, “se não reconhecemos algum tipo de elemento espiritual na configuração de cada indivíduo, é extremamente difícil, se não impossível, de sustentar a ideia de dignidade” (tradução própria)²⁶.

Ainda na tradição moderna da crise especulativa do conceito de pessoa²⁷, Immanuel Kant, apesar de negar a base ontológica deste, uma vez que separa o ser humano no “sistema da natureza” da pessoa considerada como detentora de uma “razão ético-prática”²⁸, afirma que na medida em que somente o homem é capaz de moralidade, isto é, ser sujeito de uma

²² PALAZZANI, Laura. *Os significados do conceito filosófico de pessoa e suas implicações no debate atual sobre o estatuto do embrião humano*, 2007, p. 94.

²³ Sobre o contexto histórico angustiante que influenciou tanto a arte barroca europeia quanto a filosofia cartesiana, cf.: SHERWIN, Richard. *Visualizing Law in the Age of the Digital Baroque*, 2011.

²⁴ ANDORNO, Roberto. *The paradoxical notion of human dignity*, 2001, p. 159.

²⁵ *Ibidem*, p. 159.

²⁶ “In fact, if we do not recognize any kind of spiritual element in the configuration of each individual, it seems extremely difficult, if not impossible, to support the idea of human dignity”. ANDORNO, Roberto. *op. cit.*, p. 160.

²⁷ PALAZZANI, Laura. *op. cit.*, p. 96.

²⁸ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2007.

razão prático-moral, ele possui um valor intrínseco, absoluto e, portanto, não pode ser simplesmente meio, mas constitui-se um fim em si mesmo²⁹. A isso Kant chama de *dignidade*, um valor não emprestado ou atribuído, mas inerente³⁰.

Cumprir destacar, neste ponto, dada a especial relevância do pensamento kantiano na bioética contemporânea que, ao contrário do que entende Andorno³¹, Kant não estabelece uma noção metafísica de pessoa com base em um exercício efetivo de autonomia, antes faz um juízo valorativo da pessoa, estabelece uma noção moral: o ser humano é pessoa por ser o único ser – aqui na Terra – capaz para a moralidade, portanto, é um fim em si e, além, um fim terminal³².

Neste sentido, afirma Friedo Ricken:

O seu valor absoluto está baseado em que ele como sujeito de todo o fim possível é ao mesmo tempo o sujeito duma boa vontade *possível*; pois este não pode, sem contradição, ser posposto a nenhum outro objeto. A humanidade tem dignidade na medida em que é capaz para a moralidade³³.

A noção valorativa kantiana de dignidade independe, deste modo, de um efetivo exercício da autonomia, mas da sua possibilidade única na espécie humana³⁴.

Assim, como não é possível derivar um estatuto moral com base em qualidades cognitivas ou quantidade de tais qualidades sem um princípio moral suplementar e independente desta noção metafísica³⁵, Kant escapa da falácia naturalista, isto é, derivar exigências morais de propriedades descritivas de um ser e, ainda, de um decisionismo, que decide infundadamente que determinadas qualidades descritivas são suficientes para designar um ser como digno e, por conseguinte, portador de direitos³⁶.

A ideia kantiana de pessoa é, neste contexto, um critério valorativo³⁷ (ético): o ser humano é pessoa como sujeito de uma razão moral prática³⁸, por ser capaz de moralidade³⁹; e

²⁹ KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*, 2003.

³⁰ RICKEN, Friedo. “*Ser Humano*” e “*Pessoa*”, 2006.

³¹ ANDORNO, Roberto. *Bioética y dignidad de la persona*, 2012.

³² Fim terminal como a ideia de um superlativo de um fim último por sua capacidade de resistir à natureza, diferentemente de outros seres que estão exclusivamente inseridos na natureza. Neste sentido, cf.: HÖFFE, Otfried. *O ser humano como fim terminal: Kant, Crítica da faculdade do juízo §§82-84*, 2009.

³³ RICKEN, Friedo. op. cit., p. 75.

³⁴ Neste sentido também: D’AGOSTINO, Francesco. *Bioética*, 2006, p. 258.

³⁵ BEAUCHAMP, Tom L. *The failure of theories of personhood*, December, 1999.

³⁶ RICKEN, Friedo. op. cit., p. 73.

³⁷ Ibidem, p. 73

³⁸ KANT, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*, 2003.

³⁹ Idem. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, 2007.

portanto, detentor de uma dignidade inerente. Neste sentido é um fim último. Além, quando o ser humano, pela sua *liberdade*, libera-se do “despotismo dos desejos”⁴⁰, torna-se um fim terminal⁴¹.

Apesar da influência do pensamento kantiano, a modernidade seguiu desafiando a estabilidade do conceito filosófico de pessoa sendo este algumas vezes tangencialmente tratado pela fenomenologia de Edmund Husserl⁴² e no existencialismo de Heidegger⁴³, ambos sob um aspecto eminentemente intersubjetivo.

Contemporaneamente, o personalismo francês encabeçado por Mounier segue a tradição de reduzir a importância do conceito ou mesmo ignorá-lo completamente⁴⁴. A pessoa é posta no centro da realidade – ignorando-se uma fundamentação teórica – sendo enxergada apenas concretamente, como “atividade⁴⁵” ou “atitude”⁴⁶. Essa tradição personalista não se sustentou, como reconhece Enrico Berti⁴⁷ e Paul Ricoeur – este um “ex-personalista” – voltando-se, novamente, para a necessidade de definição de um conceito – em si – de pessoa⁴⁸.

A partir da perspectiva histórica do conceito de pessoa, pode-se, então, estabelecer a primeira relação proposta inicialmente, isto é, deste com a ideia de dignidade: seja do ponto de vista tomista fundamentado em Boécio de que a dignidade é um atributo inerente ao ser humano enquanto substância racional compartilhada com as pessoas divinas; ou, como Kant, a dignidade inerente pela capacidade para a moralidade dos seres humanos, a dignidade é um atributo da pessoa.

Ainda que se questione, como faz Andorno⁴⁹, a fundamentação do conceito de dignidade através de uma noção metafísica – de alma de Platão e Aristóteles; ou, como quer a tradição cristã, em Deus; ou mesmo através de um potencial exercício de autonomia, com Kant – a dignidade é um conceito arraigado socialmente, uma *endoxa* na terminologia de

⁴⁰ HÖFFE, Otfried. *O ser humano como fim terminal: Kant, Crítica da faculdade do juízo* §§82-84, 2009, p. 34.

⁴¹ Ibidem. Vide nota 32 supra.

⁴² Sobre a fenomenologia husserliana cf.: KELKEL, Arion L.; SCHÉRER, René. *Husserl*, 1982; HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, 2006; ALES BELLO, Angela. *Introdução à Fenomenologia*, 2006;

⁴³ Sobre o existencialismo de Heidegger cf.: REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia*, 2005.

⁴⁴ PALAZZANI, Laura. *Os significados do conceito filosófico de pessoa e suas implicações no debate atual sobre o estatuto do embrião humano*, 2007, p. 97; REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. op.cit.

⁴⁵ BERTI, Enrico. *Soggetti di Responsabilità*, 1993, p. 19.

⁴⁶ RICOEUR, Paul. *Approaching the Human Person*, 1999.

⁴⁷ BERTI, Enrico. op. cit., p. 19.

⁴⁸ RICOEUR, Paul. op. cit., p 45.

⁴⁹ ANDORNO, Roberto. *Bioética y dignidad de la persona*, 2012.

Aristóteles usada por Berti⁵⁰, isto é, algo difundido na opinião pública – notadamente após os eventos da 2ª Grande Guerra – como atributo inerente da pessoa humana⁵¹.

A questão que se põe, então, não é mais sobre a relação entre pessoa e dignidade, mas se tal relação é mesmo necessária ainda hoje, isto é, a despeito de se reconhecer a gênese correlata de ambos os conceitos, é ainda necessário vinculá-los? Para responder a tal indagação é preciso avançar um pouco e adentrar a relação dos conceitos mencionados com a ideia de direitos humanos. A relação que se construirá é, portanto, não linear, mas cíclica.

A noção de direitos humanos nasce de um relativo consenso doutrinário acerca de uma natureza humana basilar fundamentada na ideia de dignidade do homem⁵². Contudo, o pensamento contemporâneo, na tentativa de fundamentá-los sob diversos pontos de partida filosóficos – positivismo jurídico, historicismo, marxismo, personalismo, etc., pontos estes muitas vezes antagônicos e contraditórios – acabaram por gerar um esfumaçamento e enfraquecimento da ideia original, isto é, da dignidade inerente, o que Carlos Massini Correias chama de dispersão dos enfoques⁵³.

Somado a isto, tem-se hodiernamente uma tendência inflacionária de tais direitos. Uma sucessão de “gerações” ou “dimensões” que cada vez mais se distanciam de uma lógica última fundamentadora em direção a uma tutela causal e genérica de difícil sistematização⁵⁴.

Quanto a isto afirma Massini Correias:

Com efeito, se com o conceito de “direitos” intentamos subsumir liberdades, reivindicaciones, aspiraciones legítimas, deseos utópicos, debates da moral pessoal para com os animais, unidades instintivas e ideais conservacionistas, não se pode restar dúvidas da vagueza, indefinição e – por conseguinte – inutilidade prática que se verá condenado este conceito⁵⁵ (tradução própria).

Tudo isso culminou no total menosprezo por parte de alguns de um fundamento último destes direitos, a ponto de se dizer, como Norberto Bobbio, que não é relevante

⁵⁰ BERTI, Enrico. *Atualidade dos Direitos Humanos*, 2006; BERTI, Enrico. *Soggetti di Responsabilità*, 1993.

⁵¹ Neste sentido cf.: SEIFERT, Josef. *Dignidad humana: dimensiones y fuentes en la persona humana*, 2002, p.17-37.

⁵² MASSINI CORREAS, Carlos I. *Los Derechos Humanos en el pensamiento actual*, 1994, p. 170.

⁵³ *Ibidem*, p. 170.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 173.

⁵⁵ “En efecto, si bajo el concepto de “derechos” intentamos subsumir liberdades, reclamos, aspiraciones legítimas, deseos utópicos, deberes de moral personal para con los animales, pulsiones instintivas e ideales conservacionistas, no pueden quedar dudas acerca de la vaguedad, indefinición y – por conseguinte – inutilidad práctica a que se verá abocado ese concepto”. *Ibidem*, p. 176.

fundamentá-los, mas tão somente protegê-los na maior medida possível⁵⁶; que os direitos nascem quando necessitam nascer⁵⁷; ou, como Santiago Nino, de que tais direitos não passam de “invenções” humanas⁵⁸.

Entretanto, mesmo que se concorde com Bobbio sob um aspecto unicamente positivista dos direitos humanos, não se pode ignorar que o modo pelo qual eles se manifestam no contexto internacional não é com ele condizente. Isto porque, estes direitos evocam seu contexto original – a dignidade inerente do ser humano⁵⁹. E neste sentido é que se apresentam os Tratados Internacionais e as Leis Constitucionais de Estados democráticos: a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 que afirma em seu preâmbulo a dignidade inerente dos membros da família humana⁶⁰, fundamento este repetido pelos Pactos Internacionais de Direitos Cívicos e Políticos e de Direitos Sociais, Econômicos e Culturais, ambos de 1966⁶¹; no artigo 5º, 2 da Convenção Americana de Direitos Humanos de 1969⁶²; ou como no artigo 1.1 da Lei Fundamental da República da Alemanha de 1949⁶³; e no artigo 1º, III da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, que afirma a dignidade humana como o próprio fundamento da República⁶⁴.

Dignidade está, portanto, intrinsecamente conectada à disciplina dos direitos humanos a ponto de não se poder escapar da afirmação de Ronald Dworkin de que qualquer um que afirma levar os direitos a sério aceita a “vaga mas poderosa ideia de dignidade humana”⁶⁵.

Sob outro prisma, os direitos humanos também estão intimamente relacionados ao conceito de pessoa, pois é ela que se apresenta como ente que titulariza tais direitos humanos fundamentais, isto é, como sujeito de direitos. Como trazido no Preâmbulo dos Pactos Internacionais de 1966 citados supra ou mesmo na Convenção Americana de Direitos

⁵⁶ BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*, 2004, p. 24.

⁵⁷ Ibidem, p. 6.

⁵⁸ NINO, Carlos Santiago. *Ética y Derechos Humanos*, 1989, p. 13.

⁵⁹ Para Andorno esse reconhecimento é, a nível político e jurídico, unânime. ANDORNO, Roberto. *The paradoxical notion of human dignity*, 2001, p. 152.

⁶⁰ ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, 1948.

⁶¹ Idem. *Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos*, 1966.

⁶² CONVENÇÃO AMERICANA SOBRE DIREITOS HUMANOS: Pacto de San José da Costa Rica, 1969.

⁶³ “Art. 1 (1): *Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt*”. “A dignidade humana será inviolável. O seu respeito e protecção será dever de toda autoridade estatal” (tradução própria). ALEMANHA. *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*, 1949.

⁶⁴ BRASIL. *Constituição Federal de 1988*.

⁶⁵ DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*, 1977, p. 198.

Humanos de 1969, garante-se à *pessoa* direitos como vida, integridade pessoal, liberdade e personalidade jurídica.

Deste modo, os três referidos conceitos – pessoa, dignidade e direitos humanos – são atualmente indissociáveis. Sua mútua relação é não só histórica e interdependente, mas necessária. Não se mostra correto – ou mesmo possível – referir-se à pessoa sem atribuir a este ente uma dignidade inerente ou, ainda, sem pensar na sua atuação no cenário jurídico internacional como sujeito titular de direitos. Não é também coerente, referir-se à dignidade de determinado ser sem concedê-lo *status* de pessoa e, conseqüentemente, portador de direitos; ou, ainda, atribuir direitos fundamentais a determinados seres sem se pensar na dignidade inerente como fundamento destes e no *status* pessoal de tais seres.

Em suma, como afirma Robert Spaemann:

Com Boecius o conceito de pessoa se tornou um *nomen dignitates*, portanto, um conceito com conotação axiológica. Com Kant, que opera a ligação entre dignidade e autonomia, ‘pessoa’ se torna um conceito central na fundamentação dos direitos humanos⁶⁶ (tradução própria).

Tem-se sedimentada, portanto, as bases que ressaltam a importância do conceito de pessoa para a solução das questões bioéticas atuais: *a quem* se atribuirá os tais direitos básicos que limitam ou mesmo restringem a ingerência – muitas destas possibilitadas pelos avanços tecnológicos – sobre determinados seres detentores de uma dignidade inerente⁶⁷?

2.2 A pessoa na contemporaneidade – entre separacionistas e substancialistas.

Com os avanços biotecnológicos ocorridos a partir da segunda metade do século passado, como dito, retoma-se a discussão – antes restrita à filosofia metafísica e agora com o auxílio das ciências médicas e biológicas – sobre quem é, a nível ontológico, a pessoa. Assim, o conceito torna-se o centro do debate bioético e biojurídico.

Contemporaneamente, os esforços teóricos para se construir um conceito ontológico de pessoa podem ser divididos em duas grandes vertentes distintas⁶⁸: aqueles que identificam-

⁶⁶ SPAEMANN, Robert. *Personas: acerca de la distincion entre “algo” y “alguien”*, 2010.

⁶⁷ Neste sentido cf.: CESCÓN, Everaldo. *O conceito funcional de pessoa na bioética secular*, 2013; e MAHOWALD, Mary Briody. *Person. Encyclopedia of bioethics*, 1995.

⁶⁸ Neste sentido, cf.: PALAZZANI, Laura. *Os significados do conceito filosófico de pessoa e suas implicações no debate atual sobre o estatuto do embrião humano*, 2007, p. 100; e CESCÓN, Everaldo. *op. cit.*, p. 191-192.

no com o conceito filosófico original de Boécio, isto é, pessoa é uma substância individual de um ser racional, os substancialistas; e aqueles que, como o dualismo cartesiano, segregam a corporeidade da subjetividade, ou seja, o indivíduo como corpo de sua personalidade, os separacionistas⁶⁹.

O que se põe, portanto, é a análise das duas posições teóricas e suas consequências lógico-dedutivas no intuito de se verificar qual e em que medida elas se prestam a responder a questão última posta, isto é, de um ponto de vista sistemático, qual cumpre o papel de efetivamente descrever ontologicamente quem é a pessoa.

2.2.1 Separacionistas: autodeterminação e prazer como determinantes para o estatuto pessoal

Os separacionistas, primeiramente, apoiam-se na premissa da não correlação necessária entre o corpo e a titularidade de um status pessoal⁷⁰. Assim, a existência de um corpo não implica automaticamente na pertença a uma condição moral – e jurídica – de pessoa: “[Há] uma separatividade (em princípio) e a separação (de fato) entre o conceito de pessoa, por um lado, e o ser humano e a própria vida humana, por outro”⁷¹. Neste sentido, então, mostram-se como uma vertente reducionista, na medida em que podem existir seres humanos que, por não serem portadores de determinadas características, não serão considerados pessoas.

Fundamentado na separação entre corpo e mente de Descartes, uma vez que o corpo é meramente *res extensa* e, por conseguinte, objeto de apropriação como qualquer outro, ele não seria, pois, suficiente para justificar a qualificação moral de determinado ente como pessoa. Desta feita, a pertença de um indivíduo à espécie humana (ou qualquer outra) não possuiria relevância, *a priori*, para o estatuto pessoal.

A atenção volta-se, assim, para o momento de aquisição da característica diferenciadora: alguma medida de racionalidade. Somente a partir da aquisição desta

⁶⁹ A escolha do termo separacionistas se deu em razão de sua afinidade com a dimensão filosófica basilar das teorias que compõe tal pensamento, isto é, a separação cartesiana entre corpo e mente. Este termo foi utilizado por Laura Palazzani (*Os significados do conceito filosófico de pessoa e suas implicações no debate atual sobre o estatuto do embrião humano*, 2007) e Everaldo Cescon (*O conceito funcional de pessoa na bioética secular*, 2013). Entretanto, tal vertente teórica também foi denominada de *personistas* por Jesús Ballesteros (*¿Derechos? ¿Humanos?*, 2003).

⁷⁰ PALAZZANI, Laura. *Cuerpo y sujeto en bioética*, 2004.

⁷¹ Idem. *Os significados do conceito filosófico de pessoa e suas implicações no debate atual sobre o estatuto do embrião humano*, 2007, p. 100.

característica é que o indivíduo pode ser considerado como detentor de um *status* moral especial e portador de dignidade e direitos inerentes. Ontologicamente, portanto, o indivíduo humano *torna-se* pessoa quando da aquisição da capacidade para a racionalidade ou, antes, quando da aquisição dos pressupostos biológicos que tornam-na possível, isto é, o sistema nervoso central ou o córtex cerebral.

Neste ponto os posicionamentos separacionistas segregam-se em dois (principais) caminhos distintos: de um lado aqueles que condicionam o status de pessoa à aquisição da autoconsciência, um efetivo exercício de racionalidade, sob uma matriz eminentemente *contratualista*; e, de outro, aqueles que condicionam a aquisição da subjetividade com os pressupostos biológicos necessários para ter interesses relevantes – experimentar o prazer e evitar a dor – através da formação do sistema nervoso central, sob uma perspectiva *utilitarista*⁷².

Dentre aqueles ditos contratualistas, como H. Tristram Engelhardt, um de seus principais expoentes⁷³, as pessoas são aquelas que constituem a comunidade moral secular e, portanto, necessitam ter autorreflexão e autoconsciência para figurar como agente moral. Em outras palavras: a pessoa mostra-se como um ente que, sendo livre, é capaz de agir moralmente e apreciar – justificar – suas ações⁷⁴. Neste mesmo sentido, John Harris estabelece como critério para a personalidade a capacidade de autoconsciência: “qualquer ser autoconsciente, minimamente inteligente, será uma pessoa”⁷⁵. Reconhece-se, pois, a importância de um conceito ontológico de pessoa, mas nega-se a atribuição de tal status por critérios de pertença a determinada espécie – no caso a *homo sapiens*. “As pessoas, não os seres humanos são especiais”⁷⁶:

⁷² É possível identificar como faz Laura Palazzani (*Os significados do conceito filosófico de pessoa e suas implicações no debate atual sobre o estatuto do embrião humano*, 2007, p. 101-102) alguns posicionamentos de vertente separacionista – na medida em que também segregam o momento da corporeidade da aquisição da subjetividade – diferentes dos citados (utilitaristas e contratualistas). Estes fundamentam o início da pessoa humana em momentos intermediários como no décimo quarto dia da concepção, defendido por N.M.Ford, pela perda da totipotencialidade das células; quando da implantação do embrião na parede uterina por ser esta uma condição necessária para o desenvolvimento da pessoa; ou ainda quando da formação do córtex cerebral como condição biológica para a racionalidade, tal qual defendido por Maurizio Mori (*A moralidade do aborto*, 1997). Tais posicionamentos não serão esmiuçados pela sua pouca vinculação ao tema central do trabalho, isto é, a questão dos animais não humanos e pela sua pouca força teórica em comparação aos já citados.

⁷³ Conforme: CESCÓN, Everaldo. *O conceito funcional de pessoa na bioética secular*, 2013.

⁷⁴ ENGELHARDT JR, H. Tristram. *Fundamentos da Bioética*, 2008.

⁷⁵ HARRIS, John. *The Concept of the Person and the Value of Life*, 1999, p. 293-308.

⁷⁶ ENGELHARDT JR, H. Tristram. op. cit., p. 169.

Essa preocupação moral, deve-se observar, tem seu foco *não nos humanos, mas nas pessoas*. O fato de uma entidade pertencer a uma espécie particular não é importante em termos morais seculares gerais, a menos que essa pertença resulte no fato de essa entidade ser, realmente, um agente moral competente⁷⁷.

Assim, os contratualistas, fundando-se na teoria de John Rawls – que aponta a moral como sendo um conjunto de normas que concordariam os agentes por trás do véu da ignorância para reger a interação destes agentes racionais dentro da sociedade⁷⁸ – reconhecem o estatuto pessoal somente a agentes racionais, uma vez que possuem a capacidade para agir moralmente⁷⁹.

Com isso, duas conclusões podem ser tiradas: a) quaisquer formas de vida com autoconsciência e a capacidade para um agir moral, seriam considerados pessoas; caso animais não humanos ou – em uma dedução *ad absurdum* – na existência de vida extraterrestre aptos à tais capacidades, estes também seriam pessoas; portanto, gozariam de uma tutela especial em razão de sua dignidade inerente; b) ao contrário, são excluídos por essa ausência de racionalidade e impossibilidade de um agir moral, o quarteto humano: fetos, bebês, deficientes mentais e pacientes em coma sem possibilidade de recuperação⁸⁰. Estes são humanos, mas não pessoas⁸¹; conseqüentemente, estes entes não desfrutarão do tratamento especial conferidos às pessoas pela sua participação na comunidade moral secular, não havendo que se falar em uma atribuição inerente de respeito e salvaguarda, ou seja, de sua dignidade. Engelhardt salienta que isto não implicaria na não atribuição de direitos estes últimos entes. A comunidade moral secular *poderá* conceder-lhes determinada tutela em razão de sua *potencialidade*, isto é, pela sua possibilidade de vir a ser pessoas (ou por terem-na sido). Neste sentido, estes entes “não são membros da comunidade moral, mas *objetos* de sua beneficência”⁸².

A vertente contratualista que em um primeiro momento aparenta ser bastante atrativa (ou mesmo aceitável) do ponto de vista moral, na medida em que propicia respostas fáceis para questões complexas – como aborto, eutanásia, pesquisas com células embrionárias, etc. – respostas estas independentes de questões biológicas e físicas, é bastante criticável do ponto

⁷⁷ ENGELHARDT JR, H. Tristram. *Fundamentos da Bioética*, 2008, p. 173.

⁷⁸ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, 2000. Seção 2.2.

⁷⁹ A atribuição do status de pessoa, portanto, é metafísica e não biológica. Prescinde-se de dados biológicos sobre quando a vida se inicia e quando termina, ou quando surge determinado sistema no desenvolvimento do indivíduo humano.

⁸⁰ ENGELHARDT JR, H. Tristram. op. cit., p. 174.

⁸¹ Ibidem, p. 174.

⁸² Ibidem, p. 181.

de vista lógico-sistemático. Como teoria funcionalista que é, os separacionistas contratualistas, vinculam a aquisição da personalidade ao exercício de determinada função, a autoconsciência. Entretanto não se mostra razoável que tal função figure como uma hipótese abstrata:

[a autoconsciência] não pode ser separada do sujeito ontológico, que é condição de sua existência possível (porquanto a função se torna uma realidade em consequência, sobretudo parcial e acidental, da existência ontológica, como pré-condição indispensável, de uma pessoa humana total⁸³.

Desta feita, como o exercício de determinada função pressupõe a existência de um sujeito – ontológico – capaz de exercê-la, incoerente dizer quem seja a pessoa exatamente com base nestas características. Consequentemente, não seria logicamente possível *fundamentar* ontologicamente a pessoa com base nestas teorias.

Ademais, mesmo que se ignore a incoerência lógica presente, os resultados da sua aplicação, através de um raciocínio dedutivo, se mostram sensivelmente díspares da realidade moral secular contemporânea. Primeiro, se é verdade que é condição necessária a pertença à categoria de pessoa a coincidência entre indivíduo e função, então indivíduos temporariamente privados da consciência – anestesiados, embriagados, adormecidos – também não seriam pessoas⁸⁴, o que claramente não condiz com a realidade moral.

Além, se fetos e bebês não são pessoas, possuindo o mesmo status de potencial pessoa, e o aborto é moralmente justificável – com base nesta teoria –, então nenhuma razão moral seria suficiente para limitar sua prática em bebês recém-nascidos. Não se trataria, pois, de infanticídio, mas efetivamente de “aborto pós-nascimento”⁸⁵. Ademais, se se pensa em um ser humano com demência senil, por exemplo, segundo a lógica contratualista este indivíduo não poderia ser considerado pessoa – fora pessoa, mas já não o é –, portanto, estaria sujeito a um tratamento de beneficência e não em virtude de uma merecida tutela em razão de uma dignidade inerente. Estas conclusões, mais do que a anterior, se mostram completamente díspares da moralidade – secular ou não – contemporânea⁸⁶.

⁸³ PALAZZANI, Laura. *Os significados do conceito filosófico de pessoa e suas implicações no debate atual sobre o estatuto do embrião humano*, 2007, p. 106.

⁸⁴ Ibidem. p. 106-107.

⁸⁵ Cf.: GIUBILINI, Alberto; MINERVA, Francesca. *After-birth abortion: why should the baby live?*, 2012.

⁸⁶ Sobre isso cf: EIJDEN, Serge Vanden; MARTINOVICI, Dana. *Neonatal euthanasia: A claim for an immoral law*, 2013; VERHAGEN, AA Eduard. *The Groningen Protocol for newborn eutanásia: which way did the slippery slope tilt?*, 2013; CAMOSY, Charles. *Concern for our vulnerable prenatal and neonatal children: a brief reply to Giubilini and Minerva*, 2013.

Se o ser humano é capaz de perceber seres pertencentes à sua natureza como diferentes de outros seres e objetos inanimados⁸⁷, não é necessário grande esforço científico para constatar que indivíduos humanos nos primeiros ou últimos estágios da vida são percebidos como seres semelhantes, com uma vivência tal como a própria, independentemente da simpatia ou antipatia⁸⁸ do observador. Desta feita, a postura contratualista falha ao tentar descrever ontologicamente a pessoa ao vinculá-la a um efetivo exercício de autoconsciência.

A posição utilitarista por sua vez, como vertente separacionista que é, também segrega o corpo da subjetividade. Entretanto, diferentemente da vertente contratualista, ela identifica o limite para imposição de um estatuto pessoal não com a existência da autoconsciência, mas com a possibilidade de percepção pelo indivíduo do prazer e da dor⁸⁹ – é neste sentido uma teoria consequencialista welfarista, vez que identifica o bem-estar como o único fator moralmente relevante⁹⁰. Tal possibilidade (e não a efetiva percepção) se dá com a neurogênese. Assim, do ponto de vista utilitarista, o indivíduo torna-se moralmente relevante, ainda na fase embrionária, quando seu sistema nervoso central se desenvolve.

Nota-se, entretanto, que para o utilitarismo de Peter Singer, por exemplo, o conceito ontológico de pessoa não é relevante *per se* – tanto que a definição do autor de pessoa em muito se assemelha à definição contratualista – mas, sob uma perspectiva teórica calcada em Jeremy Bentham e John Stuart Mill, a pessoa *torna-se* moralmente mais relevante por se mostrar capaz de experimentar o prazer e a dor e possuir autoconsciência⁹¹. Assim, qualquer ser, pessoa ou não-pessoa, é moralmente relevante por ser senciente, mas a pessoa é moralmente mais relevante na medida em que não só experimenta o prazer e a dor, mas também por ser capaz de racionalidade, por possuir desejos e aspirações futuras:

Não é uma arbitrariedade afirmar que a vida de um ser autoconsciente, capaz de pensamento abstrato, de planejar o futuro, de ações complexas de comunicação e assim por diante, é mais valiosa do que a vida de um ser que não possui estas capacidades. [...] O mal da dor, em si, não é afetado pelas

⁸⁷ Conforme a fenomenologia de Edmund Husserl, denominando tal percepção de entropatia: um ato *sui generis*, prévio e imediato que acompanha o ato perceptivo. Neste sentido, cf: ALES BELLO, Angela. *Introdução à Fenomenologia*, 2006, p. 63-64.

⁸⁸ Ainda segundo a fenomenologia husserliana, simpatia ou antipatia são atos psíquicos posteriores à empatia ou entropatia. Aqueles são atos psíquicos e não perceptivos. Cf.: ALES BELLO, Angela. op. cit., p. 66.

⁸⁹ PALAZZANI, Laura. *Os significados do conceito filosófico de pessoa e suas implicações no debate atual sobre o estatuto do embrião humano*, 2007, p. 103.

⁹⁰ Tom Regan reconhece outros fatores moralmente relevantes, mas dá maior peso ao argumento do bem-estar. Neste sentido cf.: REGAN, Tom. *The case for animal rights*, 1983.

⁹¹ SINGER, Peter. *Ética Prática*, 1994. Cap. 4.

características do ser que a sente; mas o valor da vida é afetado por essas características⁹².

Neste contexto, o utilitarismo se aproxima do contratualismo por sua postura reducionista em relação à pessoa na medida em que afirma a existência de indivíduos humanos que não são pessoas – fetos, recém-nascidos, comatosos e enfermos mentais⁹³ – e, conseqüentemente, compartilha das críticas já apontadas. Contudo, uma nova crítica surge: o bem-estar, embora seja um fator moralmente relevante para as teorias da Ética Normativa, não pode ser considerado como o único fator moralmente relevante devendo ser analisado em conjunto com outros como a igualdade, a culpabilidade, a justiça, o merecimento, o mérito, entre outros⁹⁴. Assim, ainda que se siga a tradição da ética consequencialista, o utilitarismo mostra-se, no mínimo, insuficiente e, tal como o contratualismo, sucumbe ao intentar fornecer um conceito ontológico aceitável de pessoa na medida em que se atém a aspectos fenomenológicos e não propriamente ontológicos.

Se, da perspectiva citada, os separacionistas se mostram como uma concepção reducionista da pessoa, sob outro prisma se mostram expansionistas, pois autorizariam conceder o status pessoal a outros seres não humanos (terrestres ou não) desde que possuam a capacidade para a moralidade⁹⁵ e, neste ponto, jaz a grande diferença entre utilitaristas e contratualistas: no tratamento ético conferido a animais não humanos, ponto este que será analisado posteriormente, em seção específica.

2.2.2 Substancialistas e o apego à tradição

Oposta à concepção separacionista da pessoa, os substancialistas – como Robert Spaemann, Roberto Andorno e Laura Palazzani – regressam ao conceito originalmente formulado por Boécio e aprimorado por Tomás de Aquino⁹⁶ – pessoa é a substância individual de natureza racional – para identificá-lo ontologicamente com o indivíduo humano, membro da espécie humana.

A ideia de substância, neste sentido, é entendida como a individualidade específica de alguma coisa; a substância individual é o sujeito distinto que subsiste em si, pertence a si e

⁹² SINGER, Peter. *Libertação Animal*, 2010, p. 32-33.

⁹³ Cf.: SINGER, Peter. *Ética Prática*, 1994, p. 85 e 127.

⁹⁴ KAGAN, Shelly. *Normative Ethics*, 1998; Sobre a insuficiência do Bem-Estar como único fator moralmente relevante, cf. também: ZAMIR, Eyal e MEDINA, Barak. *Law, morality, and economics: integrating moral constraints with economic analysis of law*, 2008.

⁹⁵ ENGELHARDT JR, H. Tristram. *Fundamentos da Bioética*, 2008, p. 175.

⁹⁶ Ver nota 14 supra.

não é inerente a nada mais. Funções e atividades diferenciam-se da condição ontológica real do indivíduo pela permanência desta independente daquelas: qualidades ou determinações são “de” alguém ou alguma coisa, uma questão ontológica primeira⁹⁷. Assim:

É a substância assim entendida que possibilita explicar a unidade (no espaço) e a permanência (no tempo) da identidade do ser humano. O homem não se reduz a um “feixe de fenômenos” [...] entendido dessa maneira, o homem se dissolveria numa multiplicidade de características e se fundiria com a natureza processual dos atos; ou seja, ele não seria um “ser”, mas o seu próprio “fazer”⁹⁸.

A natureza racional, por sua vez, não se confunde ou condiciona a substância individual, mas apenas identifica a pessoa como *pertencente* a uma natureza específica: a natureza racional, a alma intelectual⁹⁹ – que a diferencia do resto do mundo natural. Assim, a pessoa não é reduzida a atos de consciência ou racionalidade, estes são apenas atos *da* pessoa, que por sua natureza racional, é apenas *descrita* na sua totalidade¹⁰⁰. Diferentemente dos separatistas, aqui o conceito tem um caráter ontológico e não meramente fenomenológico¹⁰¹.

Enquanto condição ontológica real, as funções de um indivíduo não são com ele confundidas – as funções são “da” pessoa e não “a” própria pessoa –, o que torna possível, portanto, reconhecer o estatuto pessoal em seres humanos em “condições de potencialidade ou privação, não-atuação, momentânea ou permanente, devido à situação incompleta de desenvolvimento (no caso do embrião) ou à presença de fatores, internos ou externos, que impedem essa manifestação”¹⁰². O ser humano, em qualquer fase do seu desenvolvimento, já é pessoa desde sua concepção, mesmo que não tenha manifestado (ou tenha limitadamente ou totalmente perdidas) as suas propriedades.

Portanto, o ser pessoa substancialista é uma condição ontológica que não pode ser adquirida ou diminuída gradativamente, o referencial ontológico permanece, preexistindo às suas características¹⁰³.

Neste sentido, ao identificarem ontologicamente o indivíduo humano com a pessoa, os substancialistas reconhecem a dignidade inerente e a medida de proteção e salvaguarda à

⁹⁷ PALAZZANI, Laura. *Os significados do conceito filosófico de pessoa e suas implicações no debate atual sobre o estatuto do embrião humano*, 2007, p. 111-112.

⁹⁸ Ibidem, p. 112.

⁹⁹ No sentido da teoria hilemórfica aristotélica cf.: PALAZZANI, Laura. op. cit., p. 113.

¹⁰⁰ ANDORNO, Roberto. *Bioética y dignidad de la persona*, 2012, p. 78-79.

¹⁰¹ Ibidem.

¹⁰² PALAZZANI, Laura. op. cit., p. 113-114.

¹⁰³ Ibidem. *passim*.

pessoa conferida aos zigotos, embriões, fetos, recém-nascidos, comatosos, deficientes e a todos os seres humanos em todas as fases de sua existência. Escapa-se, portanto, das derivações lógico-dedutivas que comprometem o posicionamento separativista citado, ou seja, o não reconhecimento de membros da espécie humana como pessoas pela não existência ou perda da capacidade racional.

Ademais, não há que se falar no reconhecimento de seres não pertencentes à espécie *homo sapiens* como pessoas, como fazem os separacionistas com os animais não humanos e (eventualmente) seres extraterrestres, vez que faltar-lhes-ia a substância individual de natureza racional inerente aos seres humanos¹⁰⁴.

Embora lógica e filosoficamente mais coerente, a teoria substancialista não se mostra imune à críticas.

Primeiramente, não é razoável em dias atuais simplesmente propor novamente o conceito clássico boeciano – especialmente pela dependência deste, como dito, da noção de alma aristotélica – desconsiderando-se as evoluções científicas, notadamente nos campos da antropologia e filosofia, ocorridas nos séculos que separam o conceito da contemporaneidade¹⁰⁵.

Além disso, e tal fato apresenta-se como mais relevante, se é verdade que se pode resgatar integralmente as ideias filosóficas clássicas e medievais como originalmente formuladas, então todos os atos de objetificação e instrumentalização do ser humano – como a escravidão, por exemplo – ocorridos desde o medievo cristão deveriam ter sido deslegitimados pela própria vinculação do conceito com o indivíduo humano e com a ideia de dignidade inerente. Historicamente, contudo, isso não ocorreu.

Dito de outro modo: se o conceito (ontológico) de pessoa já possuía uma conotação axiológica pela relação com a ideia de dignidade e isto não se mostrou suficiente para se proteger os indivíduos humanos das inúmeras formas de tratamentos indignos que se seguiram desde sua formulação, então ou a importância do conceito está sendo superestimada ou, ao contrário, apensar de relevante, ele não se mostra suficiente.

Como anteriormente se demonstrou, a relação entre pessoa e dignidade (e posteriormente com Kant, direitos) se apresenta como algo tanto filosófica como socialmente

¹⁰⁴ Robert Spaemann admite a possibilidade de reconhecimento de seres extraterrestres como pessoas se os exemplares maduros da espécie dispusessem de racionalidade e autoconsciência. Neste caso, contudo, todos os membros da espécie seriam tidos como pessoas e não somente os exemplares maduros. SPAEMANN, Robert. *Personas: acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, 2010, p. 236.

¹⁰⁵ BERTI, Enrico. *Atualidade dos Direitos Humanos*, 2006, p. 151.

arraigado e internalizado, portanto, não há que se falar na não importância do conceito. Desta feita, necessário então que se volte para a segunda premissa – a insuficiência de um conceito meramente ontológico – de modo que se tenha um conceito que seja efetivamente capaz de descrever e ao mesmo tempo tutelar a pessoa em sua completude.

3 PESSOA COMO UM CONCEITO ÉTICO: A DIMENSÃO AXIOLÓGICA EM A. CASTANHEIRA NEVES

O ser do homem não se transforma por si mesmo imediatamente em exigência de dever-ser, mas só mediadamente através do reconhecer e do querer do próprio homem

-- WERNER MAIHOFFER¹⁰⁶

Se, do ponto de vista ontológico original o conceito de pessoa vincula-se à ideia de dignidade e, dentre as teorias que se propõem a descrevê-lo a que mais coerentemente cumpre tal papel é a vertente substancialista, disso não deriva, necessariamente, que o apelo a esta descrição seja suficiente para garantir ao indivíduo humano a tutela necessária para protegê-lo em sua totalidade, como demonstrado historicamente. Apenas através da descrição do ser do homem, não se deriva automaticamente o dever-ser para com ele¹⁰⁷.

Mostra-se então necessário ir além do ponto de vista meramente ontológico, colocando a pessoa como uma categoria ética que é, como já tangenciado pela teoria kantiana¹⁰⁸. Dito de outra forma: se ontologicamente a pessoa é refletida no indivíduo humano em todas as fases de sua existência, desde a concepção até sua morte, independentemente da manifestação – ou potencial manifestação – de sua natureza racional, eticamente, contudo, isso não é suficiente.

Não se pretende, com isso, ignorar ou menosprezar a relevância da definição ontológica, como faz, por exemplo, Eugenio Lecaldano¹⁰⁹ – até porque, tal reflete todo o

¹⁰⁶ citado por CASTANHEIRA NEVES, António. *Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do Direito* – ou as condições da emergência do direito como direito, 2002, p. 865.

¹⁰⁷ Ibidem.

¹⁰⁸ Vide referência supra, página 16, nota 28.

¹⁰⁹ “a noção de pessoa não corresponde a nada do que se coloca ou a nível substancial ou ao nível da descrição da vida individual biológica. [...] O reconhecimento de uma classe de seres como pessoas é fruto de uma escolha e decisão ética, bem como totalmente artificial e não natural será o critério com base no qual os pertencentes a esta classe serão considerados pessoas.” (tradução própria) “[...] *la nozione di persona non corrisponde a nulla che si colloca o a livello sostanziale o a quello della descrizione della vita individuale biologica [...] Il riconoscimento di una classe di esseri come persone è dunque frutto di una scelta e decisione etica, così come del tutto artificiale e non naturale sarà il criterio in base al quale gli appartenenti a questa classe saranno considerati persone*”.

LECALDANO, Eugenio. *Dizionario di bioética*, 2015, p. 445.

percurso histórico-filosófico de se conhecer e descrever a substância humana –, mas apenas de, a partir dela, reenquadrar o conceito dentro da real dimensão que ocupa – como *endoxa*: a pessoa como um fim em si, limite último de ingerências, detentora de dignidade e direitos inerentes.

Para tanto, utilizar-se-á a teoria de António Castanheira Neves sobre as condições de emergência do direito, em especial a condição ética, primeiramente retraçando-se as linhas de uma definição ética de pessoa e, posteriormente verificando-se as bases antropológicas que justificam a relação entre indivíduo humano e esta definição.

Ao se questionar sobre o problema universal do direito, isto é, do por quê da sua existência (necessária) no mundo humano, A. Castanheira Neves elenca três condições constitutivas de emergência do direito como tal: a condição mundanal; a condição antropológico-existencial; e a condição ética¹¹⁰.

A condição mundanal traduz-se da premissa básica: “o mundo é um e os homens são muitos”¹¹¹. Neste contexto, os homens não só habitam o mundo, transformando-o segundo suas intenções¹¹², mas comungam-no uns *com* os outros e *através* dos outros: a primeira se dá exatamente pela unicidade pluralmente participada do mundo enquanto a segunda pela mediação no acesso à condição de mundo, ou seja, só se tem acesso aos bens do mundo através dos outros, na medida em que não se supre, por si, todas as potencialidades oferecidas pelo mundo¹¹³.

A condição antropológico-existencial por sua vez, é a síntese da dialética entre homem e comunidade. Se os homens comungam do mundo, eles o fazem como homens, portanto, saber quem é este ente – em um sentido antropológico – é relevante. Desta feita, três são as características que definem-no:

a) sua *inespecialização*, entendida como a capacidade humana de adaptação ao meio em contraste com a alta especialização dos demais seres animais; e sua *abertura para o mundo*, uma vez que o homem se vê como excêntrico ao mundo, livre e distante do mundo;

¹¹⁰ CASTANHEIRA NEVES, António. *Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do Direito* – ou as condições da emergência do direito como direito, 2002.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 841

¹¹² Intenções na visão de Castanheira Neves entendidas como: intenção vital – entendida como a natureza que o homem assimila e transforma pelo trabalho; intenção instrumental – artefatos, técnicas e obras que o homem produz; e, finalmente, em uma intenção simbólica, os sentidos culturais para a manifestação de si e na interação comunicante. Cf.: CASTANHEIRA NEVES, António. *op. cit.*, p. 842.

¹¹³ *Ibidem*, p. 841-844.

b) sua *condição de possibilidade*, isto é, na medida em que o homem é inespecífico e aberto ao mundo, ele o transcende, erigindo-se como um ser que *pode-ser*: ao colocar a realidade como substância diferente da própria, o homem reconhece sua autonomia perante ela, conhecendo e interrogando-a, sendo, portanto, sujeito perante um objeto; por tal razão, o homem possui a possibilidade de não reagir à realidade (tanto do mundo como de si próprio) diferentemente dos demais seres animais, dizendo-lhe *não* – em uma possibilidade crítica –, *pondo-lhe exigências* – possibilidade constitutiva – e de *intencionar seus fundamentos* – em uma possibilidade metafísica¹¹⁴;

c) Em razão do seu poder-ser, o homem se vê como finito e relativo em relação à infinitude e absolutividade da sua potencialidade, intencionando e direcionando-se para a realização desta potencialidade. Assim, traduz essa plenitude que vem da realização de suas potencialidades em *valores*, os “sentidos fundamentantes com que o homem compreende e assume os projectos de sua realização histórica [...]”¹¹⁵. Os valores, por sua vez, implicam, na necessidade de um *dever-de-ser* para consigo e para com os outros, culminando, portanto, na condição axiológico-normativa do homem¹¹⁶.

Além disso, a existência comunitária também constitui a condição antropológica na medida em que não só se retira dela os pensamentos, sentimentos e decisões quotidianos, mas também – e especialmente – por ser através dela que se mostra possível desenvolver as potencialidades humanas. A condição comunitária é, assim, a *condição vital* de realização da vida humana, uma condição propriamente ontológica.

Por fim, a condição ética é a última elencada por Castanheira Neves como constitutiva do direito e essa sim, diz respeito à pessoa e seu valor ético. Portanto, será ela a de maior pertinência para a solução que se propõe no presente trabalho.

Para o autor, todas as condições previamente elencadas são, sem dúvidas, condições para a possibilidade de uma pessoa – do ser do homem uma pessoa – sem esgotar, contudo, seus fundamentos. Além daquelas, a transposição do ser do homem a uma categoria de pessoa necessita superar o ponto meramente antropológico para adentrar o aspecto da *coexistência ética*: “a pessoa só existe num mundo que se constitua como mundo de pessoas – ou seja, pelo seu reconhecimento como tal na coexistência”¹¹⁷. Em outras palavras: antes de conhecer o homem enquanto pessoa, é preciso primeiro reconhecê-lo como tal.

¹¹⁴ CASTANHEIRA NEVES, António. *Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do Direito* – ou as condições da emergência do direito como direito, 2002, p. 846-847.

¹¹⁵ Ibidem, p. 848.

¹¹⁶ Ibidem, p. 847.

¹¹⁷ Ibidem, p. 864.

Se, no conceito tradicional de pessoa originalmente desenvolvido por Boécio e aprofundado por Tomás de Aquino a pessoa é a substância individual de natureza racional que, por sua liberdade e subjetividade (irrepetibilidade) é dotada de dignidade, não se tem necessariamente um compromisso pessoal capaz de impedir a objetificação do ser humano – como fim em si e não coisa – necessário, portanto, um salto do ontológico para o axiológico. Assim, como dignidade não é um conceito ontológico, mas axiológico, a pessoa para Castanheira Neves também o é: enquanto individualidade é uma entidade antropológica, a pessoa é uma *aquisição axiológica*.

Assim sintetiza o autor:

Os outros não me *reconhecem* só porque *sou*, como quer que ontologicamente seja (seja embora sujeito e livre), pois de novo se terá de afirmar que isso não impedirá a esse meu “ser” um domínio que me degrade a mero objecto – só ao reconhecerem-me como pessoa, os outros imputam a esse meu *ser* um *valor*¹¹⁸.

O *reconhecimento*, assim, vai além da questão ontológica. O status de pessoa nasce de um reconhecimento do ser como titular de um valor, portanto, diferente da visão boeciana original, mesmo tendo esta uma conotação axiológica pela sua vinculação à dignidade. De outro modo: enquanto na acepção de Boécio e São Tomás ser pessoa precedia a atribuição de um valor – dignidade –, isto é, porque se era, detinha-se um valor; em sua acepção axiológica, se é pessoa exatamente e imediatamente pela atribuição de um valor a um ser, este sim, uma existência ontológica anterior.

Entretanto, mesmo que impute à pessoa um valor, disso também não deriva necessariamente um *dever-ser* para com ela. Novamente com Maihofer, este só se apresenta mediante um *reconhecer e querer* do próprio homem.

Primeiramente, então, necessário é delimitar os limites desse reconhecimento.

Não se trata efetivamente de se recorrer a uma teoria do reconhecimento, mas tão somente daquela intuição primeira, “a experiência mais imediata do olhar e do sentido”¹¹⁹. Portanto, daquilo que Husserl chamou de entropatia ou empatia: como ato inicial, imediato e involuntário, de percepção e apreensão de um indivíduo humano em relação a outro como membro da mesma espécie e como diferentes de outros seres e objetos inanimados¹²⁰. Assim,

¹¹⁸ CASTANHEIRA NEVES, António. *Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do Direito* – ou as condições da emergência do direito como direito, 2002, p. 864-865.

¹¹⁹ Ibidem, p. 865.

¹²⁰ Conforme já delineado nas notas 85 e 86. ALES BELLO, Angela. *Introdução à Fenomenologia*, 2006, p. 65.

ao se reconhecer uma existência tal como a própria, os indivíduos humanos mutuamente se personalizam.

Por outro lado, o querer da atribuição de um valor tem na condição antropológico-existencial sua possibilidade: sendo o homem um sujeito que pode-ser e que, portanto, intenciona a sua plenitude; e os valores são aquelas bases através do qual o homem compreende e assume os projetos da sua realização histórica; o valor “querido” da pessoa é exatamente aquele que recusa a sua objetificação, que a compreende como livre e indisponível, como um fim em si, portanto, como a dignidade da pessoa¹²¹.

Emerge, neste ponto, um *plus* na questão do reconhecimento: não basta que o haja, este necessariamente deve ser recíproco¹²²:

os outros só me podem reconhecer como pessoa se eu os reconhecer também a eles como pessoas. [...] Somente um ser de dignidade pode conferir sentido de dignidade (ou dignificação) ao seu acto de reconhecimento e esse ser de dignidade, por seu lado, apenas o é pelo reconhecimento dos outros. O “reconhecimento” que o escravo, tido como animal ou coisa, faz do senhor é simplesmente obediência: o que o senhor encontra nesse reconhecimento não passa de uma expressão do seu próprio domínio material sobre o escravo. O reconhecimento é assim um diálogo ético – um diálogo de pessoas¹²³.

Retoma-se, assim, a vinculação da pessoa com o valor dignidade. Diferentemente da fundamentação tomista original fundada na dignidade das pessoas divinas, sob um aspecto eminentemente ontológico, agora a relação que se põe é estritamente axiológica: adquire-se o status pessoal quando os seres se reconhecem *mutuamente* como detentores de uma existência tal como a própria; e, como condição de possibilidade da busca pela plenitude, como detentores de dignidade.

Embora, como demonstrado anteriormente, haja uma estreita conexão entre a pessoa e a atribuição de direitos humanos fundamentais, pode-se deduzir, com base no conceito axiológico de Castanheira Neves, que o não-querer do próprio homem seria razão suficiente para não se atribuir – ou mesmo se retirar – direitos da pessoa. Essa lógica, entretanto, não é possível de se sustentar. Explica-se: a) se o querer do homem diz respeito aos valores que cultiva para a persecução de sua plenitude enquanto ente que pode-ser; b) se a coexistência social, do ponto de vista antropológico-existencial, é condição vital, ontológica do próprio

¹²¹ CASTANHEIRA NEVES, António. *Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do Direito* – ou as condições da emergência do direito como direito, 2002, *passim*.

¹²² *Ibidem*, p. 866.

¹²³ *Ibidem*.

homem, pois só intersubjetivamente, através do outro, o homem tem acesso aos bens do mundo; e c) o mundo continua sendo uno enquanto os homens são muitos; portanto, ao não querer a atribuição de direitos – e consequentemente deveres correlatos – o homem estaria negando sua possibilidade de *vir a ser* e mais, estaria indo de encontro a sua própria existência ontológica enquanto *ser no mundo*. Como conclui Castanheira Neves citando Hannah Arendt, “o verdadeiro, o capital e o último direito fundamental do homem (homem-pessoa) é o ‘direito ao direito’”¹²⁴.

Se não se pode relativizar o querer do homem, seria plausível então voltar-se para o aspecto do reconhecimento inerente ao conceito de pessoa como categoria ética afirmando-se que ou pode não se reconhecer alguns seres humanos – a depender de raça, sexo, religião, etc. – como pessoas; ou, ao contrário, se ampliar esse reconhecimento, estendendo-o a animais não humanos, por exemplo, em razão de compartilharem ou não de uma vivência tal como a própria. Essa crítica também não é passível de se sustentar por duas razões:

a) Sob o aspecto unicamente do reconhecimento como experiência do olhar e do sentido, não é possível se “forçar” a discriminação de determinados seres humanos na medida em que, tal reconhecimento é ato imediato e involuntário, fruto de uma intuição original que faz com que o ser capte uma vivência tal como a própria ao primeiro contato. De outro modo, embora se possa estabelecer entropatia com animais não-humanos, vez que são seres vivos – possuem vida corpórea e psíquica, segundo Husserl – não são captados como detentores de uma existência tal qual a humana, esta com uma vida corpórea, psíquica e espiritual. Assim, mesmo que se queira discriminar ou ampliar o reconhecimento, esse ato de ampliação ou redução seria um ato voluntário posterior ao efetivo reconhecimento, vez que este se dá imediata e intuitivamente, ao primeiro contato com o outro ser¹²⁵.

b) Além, ainda que se diga diferentemente do reconhecimento mencionado, fundando-o de forma diversa, é necessário que se tenha em conta o seu *plus* dito acima: a necessidade de reciprocidade do reconhecimento. Se se recusa o reconhecimento como pessoa a determinadas “classes” de seres humanos, nega-se, consequentemente, o próprio reconhecimento como tal. Ou se se reconhece animais não humanos, por exemplo, como pessoas, não se trata, pois, de um efetivo reconhecimento recíproco já que estes são incapazes de reciprocidade, na medida em que não só não podem reconhecer seres humanos como uma

¹²⁴ CASTANHEIRA NEVES, António. *Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do Direito* – ou as condições da emergência do direito como direito, 2002, p. 871.

¹²⁵ Para os atos de consciência cf.: HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, 2006; e KELKEL, Arion L.; SCHÉRER, René. *Husserl*, 1982.

vivência tal como a própria, como também e especialmente não são capazes de uma conduta ética – no sentido de Castanheira Neves – para com o outro, atribuindo-lhe dignidade.

Portanto, a pessoa é aquela reconhecida como tal por seus pares, uma aquisição axiológica que vai além da sua ontologia, com a atribuição de um valor: dignidade. Desse reconhecimento – axiológico – deriva um querer em se atribuir um dever-ser para com a pessoa, na medida em que este querer é mesmo uma condição necessária para o próprio ser daquele que reconhece. Logo, o conceito de pessoa é assim não meramente axiológico, mas também *normativo*. Tem-se novamente, embora sob bases distintas das anteriormente citadas, a relação entre pessoa, dignidade e direitos (humanos).

Destaca-se, contudo, que embora exista uma conexão necessária entre pessoa, dignidade e direito, disso não deriva que este último possa atribuir status pessoal unicamente segundo seus critérios positivos¹²⁶. Isto porque, o direito responde à pessoa – ou mesmo à própria condição ontológica do ser humano – e não o contrário. Exatamente pela condição antropológica de um poder-ser do homem deriva-se um dever-ser para com ele, mas não o contrário.

Por todo o dito, definidos os critérios da pessoa enquanto *aquisição axiológico-normativa*, insta verificar, ainda, a ontologia por trás do conceito, ou seja, quem pode ser considerado pessoa. Em última instância: aqueles entes que *podem-ser* e que são capazes de estabelecer entre si um *diálogo ético*.

Se o ser pessoa deriva de um reconhecimento mútuo de um ser como detentor de um valor querido pela sua potencialidade de, sendo aberto ao mundo e capaz de transcendê-lo, direcionar-se à busca de sua plenitude, logo um ser que se encaixe nesses critérios deverá ser reconhecido com uma vivência tal como a humana. Esta, por óbvio, é a condição fundamental para a própria estrutura na qual todo o conceito de pessoa – e sua relação com dignidade e direitos – se apoia: o ser humano – sua condição antropológico-existencial e ética – é a condição (ontológica) radical para se abstrair e construir a categoria de pessoa e, em última instância, o próprio direito.

Neste sentido, a concepção axiológico-normativa é similar àquela substancialista que identifica a pessoa com o ser humano, entretanto, ela vai além desta, identificando sob novas bases antropológicas e filosóficas, a necessidade de um dever-ser para com o homem-pessoa por sua própria condição de existência (ontológica).

¹²⁶ Neste sentido, Denis Franco Silva e Giovana F. Peluso Lopes (*XXIII Encontro Nacional do CONPEDI/UFSC*, 2014.) afirmam que se deve deixar a cargo do legislador a atribuição de quem deve ou não ser considerado pessoa.

Desta feita, a partir de um conceito axiológico-normativo nos moldes do construído, duas inferências podem ser depreendidas:

a) o reconhecimento (dialógico) só se sustenta através do *princípio da igualdade*, na ética igualação entre as pessoas – todas as pessoas são iguais – vez que não se pode falar em uma relação normativa – dever-ser – entre desiguais¹²⁷;

b) como expressão da inafastável integração comunitária, se impõe também o *princípio da responsabilidade*: pelo simples fato de ser pessoa, ela se vê investida não só de direitos, mas também de deveres tão originários quanto aqueles enquanto participante de uma comunidade de pessoas – esta necessária para a própria condição humana¹²⁸. Nesta última inferência jaz o que deve-se entender por justiça:

A intenção, e a exigência, normativamente integrante e dinâmica, do reconhecimento de cada um perante os outros e da responsabilidade de cada um perante os outros na coexistência em um mesmo todo comunitário constituído por todos¹²⁹.

Tem-se, portanto, os marcos norteadores da análise propostas no presente texto, isto é, a questão de um estatuto pessoal para animais não humanos: a) a vinculação histórica e necessária entre pessoa, dignidade e direitos; b) a insuficiência, a despeito da relevância, de um conceito meramente ontológico de pessoa; c) o ser pessoa na dimensão axiológico-normativa e sua novel relação (também necessária) com a ideia de dignidade e os direitos, respeitando-se, assim, as noções socialmente arraigadas – as *endoxa*;

¹²⁷ CASTANHEIRA NEVES, António. *Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do Direito* – ou as condições da emergência do direito como direito, 2002, p. 866-867.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 866-867.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 868.

4 A QUESTÃO DOS ANIMAIS NÃO HUMANOS: DE DIREITOS À PERSONALIDADE

Mas, ficarão de fora os cães[...]

-- LIVRO DE APOCALIPSE, CAP. 22, VERSO 15.

A preocupação com os animais¹³⁰ não-humanos certamente não é nova. Porfírio, filósofo neoplatônico (234-305 d.C.), já defendia os interesses dos animais sob o fundamento de que sendo seres racionais¹³¹, os animais são merecedores de justiça tal qual os seres humanos¹³². Após ele, Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes, Hume, Kant e Bentham também se debruçaram, ainda que de forma não exaustiva, sobre o tratamento moral devido aos animais não humanos, mas foi apenas com George Nicholson em 1797¹³³ que uma maior atenção foi dada para com a conduta devida à este seres. Como uma exortação ao vegetarianismo, Nicholson dedicou toda uma obra ao tema afirmando que os “seres inferiores¹³⁴” deveriam ser tratados pelos seres humanos tal como estes gostariam de o ser e, portanto, não poderiam ser usados como alimento:

Quão inconsistente é a sua conduta com o princípio fundamental da pura moralidade e verdadeira bondade [...] *o que quer que quereis que outros vos façam, fazei vós também a eles.*

[...]

Nenhum homem estaria disposto a ser comida de bestas [animais], ele não deve, portanto, predá-las¹³⁵. (tradução livre).

¹³⁰ Não se ignora que o termo animal pode se referir também aos seres humanos enquanto membros do Reino Animalia. Entretanto o termo será usado no texto de acordo com o senso comum para se referir apenas aos animais não-humanos. Assim, tanto a expressão completa “animais não-humanos” quanto apenas “animais”, designarão os mesmos seres.

¹³¹ A racionalidade dos animais em Porfírio era determinada, de acordo com a doutrina estoica, externamente pelo uso da voz/linguagem e internamente pela habilidade mental apenas quantitativamente diferente da humana. Cf.: PORFÍRIO. *Containing His Four Books On Abstinence from Animal Food; His Treatise On the Homeric Cave of the Nymphs; and His Auxiliaries to the Perception of Intelligible Natures*, 1823, III-3; III-7, p. 94-101.

¹³² PORFÍRIO. op. cit., III-12, p. 107.

¹³³ NICHOLSON, George. *On the Conduct of Man to Inferior Animals: &c*, 1797.

¹³⁴ Expressão utilizada pelo referido autor.

¹³⁵ “How inconsistent is your conduct with the fundamental principle of pure morality and true goodness [...] whatever ye would that other should do unto you, do ye even so unto them. [...] No man would willingly become food of beasts, he ought not therefore to prey on them”. NICHOLSON, George. op. cit., p. 225.

Com base nas ideias de Nicholson, bem como de Charles Darwin e Bentham, o professor inglês Henry S. Salt, na virada do século XIX, passa a defender deveres diretos de conduta para com os animais, não por caridade ou piedade, mas efetivamente por simples justiça, já que os animais possuem tal qual os humanos, várias emoções e faculdades que se mostram como qualidades de uma verdadeira personalidade¹³⁶.

Após Salt, o professor italiano Cesare Goretti, seguindo uma tradição filosófica europeia continental com Kelsen, defende a qualificação de animais não humanos como sujeitos de direitos por possuírem uma capacidade intelectual apenas gradativamente diferente da humana, mas essencialmente similar: a capacidade para o sofrimento¹³⁷. Deste modo, embora reconheça a incapacidade dos não-humanos em chegar a uma concepção sobre o direito em si, podem – e devem – ser inseridos na normatividade pela sua *utilitas*, isto é, pela finalidade econômica que possuem para os humanos: sua capacidade laborativa¹³⁸.

Iniciativas como a de Salt e Goretti, contudo, se mostraram isoladas¹³⁹. Apenas na década de 70, com a publicação do livro *Libertação Animal* do filósofo australiano Peter Singer, que a questão dos animais não-humanos foi trazida para a contemporaneidade¹⁴⁰, inaugurando-se (efetivamente) o posicionamento animalista¹⁴¹ ou, pra dizer com Tom Regan¹⁴², aquele professado e defendido pelos membros da “Nação do Direito Animal” quanto ao tratamento moral, os direitos ou mesmo o *status* pessoal dos animais não-humanos.

A questão dos animais é, assim, um dos principais temas bioéticos discutidos na contemporaneidade sendo responsável pelo surgimento de uma vasta – e pouco conexa – bibliografia. Neste contexto, o que se pretende no presente capítulo é exatamente a análise crítica das duas principais teorias animalistas – de Peter Singer e Tom Regan – bem como de algumas linhas periféricas – de Gary L. Francione, Steven Wise, Martha Nussbaum, Cass R. Sunstein – no intento de se verificar seus principais argumentos e sua coerência frente às bases filosóficas sob as quais se erguem o tema.

¹³⁶ SALT, Henry S. *The rights of animals*, 1900, p. 206-222.

¹³⁷ Cf.: GORETTI, Cesare. *L'animale quale soggetto di diritto*, 1928, p. 1 e 9.

¹³⁸ Ibidem, p. 9.

¹³⁹ LACERDA, Bruno Amaro. *Pessoa, dignidade e justiça: a questão dos direitos dos animais*, 2012, p. 2.

¹⁴⁰ Neste sentido cf.: LACERDA, Bruno Amaro. op. cit., p. 2; e HURSTHOUSE, Rosalind. *Ethics, Humans and Other animals*, 2000, p. 12.

¹⁴¹ Na terminologia de Francesco D'Agostino (*Bioética*, 2006, p. 245).

¹⁴² REGAN, Tom. *Nação do Direito Animal*, 2006, p. 9-10.

4.1 O Utilitarismo de Peter Singer

Peter Singer foi, como dito, um dos grandes responsáveis pelo afloramento contemporâneo da discussão acerca dos animais. Com base nas ideias utilitaristas de Bentham e John Stuart Mill, Singer constrói sua teoria sobre dois princípios morais fundamentais: o princípio da Utilidade – também chamado de princípio da Maior Felicidade; e o princípio da Igual Consideração de Interesses.

O primeiro princípio, como fundamento da moralidade, postula que “as acções estão certas na medida em que tendem a promover a felicidade, erradas na medida que tendem a produzir o reverso da felicidade”¹⁴³. Logo, as consequências, e tão somente elas, é que importam para o cálculo utilitário e, conseqüentemente, como único padrão fundamental da ética. Por tal razão diz-se ser uma doutrina consequencialista. Assim, uma ação será moralmente correta quando as consequências que dela derivam sejam capazes de produzir uma maior utilidade em comparação a outras possibilidades.

O segundo princípio trazido por Singer como base para sua teoria para a libertação animal, baseia-se na expressão de Bentham de “que todos contem como um e ninguém mais do que um”¹⁴⁴. Muito embora a igualdade não tenha sido aprofundada por Bentham e Mill, figurando como um princípio implícito em ambas as teorias¹⁴⁵, Singer interpreta os dizeres de Bentham na seguinte formulação universal:

Ao aceitar que os juízos éticos devem ser formulados de um ponto de vista universal, estou a aceitar que os meus próprios interesses, só porque são os meus interesses pessoais, não podem contar mais do que os interesses de qualquer outra pessoa. Assim, a minha preocupação natural em defender os meus interesses tem de se alargar, quando penso eticamente, aos interesses alheios¹⁴⁶.

Ademais, só se pode haver uma comparação precisa entre cálculos utilitários na medida em que as circunstâncias envolvidas neles, sejam iguais, isto é, não é possível

¹⁴³ MILL, John Stuart. *Utilitarismo*, 2005. 2-2, p. 48.

¹⁴⁴ Tal dizer não se encontra expresso na obra de Bentham conforme afirma Marco Guidi (GUIDI, Marco EL. “Everybody to count for one, nobody for more than one”. *The Principle of Equal Consideration of Interests from Bentham to Pigou*, 2008.), mas é atribuído a ele por Stuart Mill em sua obra “Utilitarismo” (op. cit. p. 102-103).

¹⁴⁵ GUIDI, Marco E.L. op. cit.; cf. neste sentido também: MILL. John Stuart. op. cit., p. 9.

¹⁴⁶ SINGER, Peter. *Ética Prática*, 1994, p. 14.

comparar – precisamente – a utilidade de um agir moral frente outro com base em conjunções diversas.

Então, sob os fundamentos principiológicos apontados, a questão que resta ainda ser definida é: qual será o critério para o cálculo utilitário? Ou, em outras palavras, o que contará para se efetuar uma igual comparação de interesses. Singer novamente recorre à Bentham¹⁴⁷ para afirmar que o único critério aceitável é a senciência – a capacidade de sentir prazer e dor –, sendo qualquer outro uma forma discriminação arbitrária tal como o racismo e o sexismo:

Se um ser sofre, não pode haver justificação moral para recusar ter em conta esse sofrimento. Independentemente da natureza do ser, o princípio da igualdade exige que ao seu sofrimento seja dada tanta consideração como ao sofrimento semelhante – na medida em que é possível estabelecer uma comparação aproximada – de um outro ser qualquer. Se um ser não é capaz de sentir sofrimento, ou de experimentar alegria, não há nada a ter em conta. Assim, o limite da senciência (utilizando este termo como uma forma conveniente, se não estritamente correta, de designar a capacidade de sofrer e/ou, experimentar alegria) é a única fronteira defensável de preocupação relativamente aos interesses dos outros. O estabelecimento deste limite através do recurso a qualquer outra característica, como a inteligência ou a racionalidade, constituiria uma marcação arbitrária¹⁴⁸.

Deste modo, sendo a capacidade para experimentar o prazer e a dor o único fator moralmente relevante, o autor afirma que, na medida em que os animais não-humanos também são capazes de experimentar tais sentimentos, ou, de outro modo, são seres sencientes, a não atribuição de valor moral – e direitos correlatos – para além da barreira da espécie humana, nada mais é do que uma reprovável forma de especismo, uma (injustificável) discriminação a favor da espécie humana¹⁴⁹.

Há que se ter atenção, contudo, ao fato de que Singer não estabelece uma igualdade *formal* entre todas as formas de vida sencientes, a ponto de se afirmar que todos os seres capazes para o prazer e a dor devem figurar de igual maneira no cálculo utilitário. Caso

¹⁴⁷ “Poderá existir um dia em que o resto da criação animal adquirirá aqueles direitos que nunca lhe poderiam ter sido retirados senão pela mão da tirania. Os franceses descobriram já que a negrura da pele não é razão para um ser humano ser abandonado sem mercê ao capricho de um algoz. Poderá ser que um dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a forma da extremidade do *os sacrum* são razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível ao mesmo destino. Que outra coisa poderá determinar a fronteira do insuperável? Será a faculdade da razão, ou talvez a faculdade do discurso? Mas um cavalo ou cão adultos são incomparavelmente mais racionais e comunicativos do que uma criança com um dia ou uma semana ou mesmo um mês de idade. Suponhamos que eram de outra forma - que diferença faria? A questão não é: Podem eles *raciocinar*? nem: Podem eles *falar*? mas: Podem eles *sofrer*?” (tradução própria). BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, 1907. Cap. XVII, nota 122.

¹⁴⁸ SINGER, Peter. *Libertação Animal*, 2010, p. 24.

¹⁴⁹ *Ibidem*, *passim*.

contrário poder-se-ia afirmar que entre uma vida humana e a de um peixe ambas teriam igual valor na ponderação de interesses. Singer expressamente refuta essa possibilidade não com base no mal da dor, até então seu único fator moralmente relevante, mas também no valor da vida¹⁵⁰.

Como anteriormente afirmado (capítulo 3) o autor compartilha de uma concepção separacionista da pessoa identificando a personalidade com a capacidade para a autoconsciência, logo reconhece seres humanos – fetos, recém-nascidos, comatosos, deficientes mentais – como não sendo pessoa e, ao contrário, seres não-humanos que podem o ser na medida em que possuam tal característica. Desta feita, Singer argumenta que, além da sentiência, alguns animais possuem também autoconsciência – notadamente mamíferos superiores e grandes símios¹⁵¹ – portanto, seriam considerados pessoas.

A pertinência desta distinção entre seres autoconscientes ou não é relevante para a aplicação do princípio da Igual Consideração de Interesses: na medida que um ser autoconsciente é capaz de “pensar em termos de futuro, ter esperanças e aspirações a capacidade para estabelecer relações significativas com outros seres¹⁵²”, o valor da vida para este ser é diferente do valor para outro que não possui tais características. Logo, não é possível um cálculo utilitário (correto) entre seres conscientes e não-conscientes com base exclusivamente no critério da percepção da dor, vez que as circunstâncias envolvidas são desiguais, critério necessário para o cálculo utilitário. Por tal razão, Singer denomina sua vertente como utilitarismo de preferências, pelas preferências dos seres que, além da dor, figuram como moralmente relevantes.

Emerge, assim, uma “hierarquia” na teoria de Singer quanto ao tratamento moral a ser conferido aos seres sencientes – inclusive humanos: primeiro será dado maior valor – não pelo mal da dor em si, mas pelo valor da vida – a um ser autoconsciente na medida de sua consciência, isto é, seres mais conscientes, vez que também são capazes de experimentar prazer e dor, terão maior valor do que os menos; após, se atribuirá valor com base exclusivamente na sentiência. Nas palavras de Singer:

Normalmente, isto significa que, se tivermos de escolher entre a vida de um ser humano e a vida de outro animal, devemos escolher salvar a vida do humano; mas podem existir casos especiais em que o inverso é verdadeiro, porque o ser humano em questão não tem as capacidades de um ser humano

¹⁵⁰ SINGER, Peter. *Libertação Animal*, 2010, p. 34.

¹⁵¹ Cf.: SINGER, Peter. *Ética Prática*, 1994, p. 120-121.

¹⁵² SINGER, Peter. op. cit., 2010, p. 32.

normal. Assim, esta perspectiva não é especista, embora possa parecer à primeira vista¹⁵³.

Tal perspectiva não seria especista – *a priori* – porque não violaria os princípios fundamentais da teoria, já que não se pode comprar interesses desiguais atribuindo-lhes um valor comum.

Com base em tais premissas, o autor conclui que os seres humanos possuem um *dever direto* de conduta para com os animais não-humanos, detentores, por consequência, de alguns direitos fundamentais como a vida e a integridade física, devendo aqueles absterem-se de tratamentos degradantes – capazes de infligir dor –, do controle e, em última instância, de se valerem destes seres como alimento¹⁵⁴.

Insta fazer, neste ponto, uma breve digressão para se cumprir com o compromisso assumido anteriormente (seção 2.2.1) sobre a distinção no tratamento dado aos animais não-humanos pelas concepções contratualistas e utilitaristas de Engelhard e Singer. Muito embora ambos admitam a atribuição de um estatuto pessoal com base no exercício da racionalidade e na autoconsciência, Engelhard refuta a possibilidade de se atribuir personalidade aos animais na medida em que estes são pacientes e não sujeitos morais, isto é, por tais seres não serem capazes de um agir moral e, conseqüentemente, de responsabilidade por tais atos. Assim, tal como John Rawls, Engelhard afirma não a existência de deveres diretos de justiça para com os animais, mas tão somente deveres de beneficência¹⁵⁵, ou, de acordo com Rawls, deveres de compaixão e humanidade¹⁵⁶. Conseqüentemente, não há que se falar em direitos dos animais perante os humanos, vez que estão fora do escopo da justiça, mas tão somente de deveres morais indiretos destes para com aqueles.

Os argumentos utilitaristas de Singer, embora tenham o mérito de trazer à baila na contemporaneidade a questão animal, não são isentos de críticas. Ao contrário, tal vertente sucumbe tanto à incoerências teóricas internas quanto externas, isto é, quando confrontadas – sob um aspecto material – com bases filosóficas já construídas e arraigadas.

No aspecto interno, o utilitarismo como teoria moral sofre pela possibilidade de derivações inaceitáveis do ponto de vista de uma moralidade geral. Como se centra

¹⁵³ SINGER, Peter. *Libertação Animal*, 2010, p. 34.

¹⁵⁴ *Ibidem*. Cap. 4. Embora reconheça a possibilidade de um animal não-humano ser morto de maneira indolor, já que isto não afetaria o critério por ele posto, a necessidade de se tornar vegetariano para Peter Singer jaz no fato de que a moderna indústria alimentícia é demasiadamente cruel para com os estes animais e somente através de uma postura radical da sociedade em evitar o consumo desses produtos, tal indústria modificará seus padrões de produção.

¹⁵⁵ ENGELHARDT JR, H. Tristram. *Fundamentos da Bioética*, 2008, p. 183-184.

¹⁵⁶ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, 2000, p. 568-569.

unicamente nas consequências das escolhas morais, colocando interesses e valores distintos dentro do mesmo cálculo, a teoria desconsidera os meios para se obter o resultado desejado e, não raras vezes, tais meios se mostram inaceitáveis do ponto de vista moral. Assim, se consideradas todas as variáveis quanto à vida, amizade, satisfação, etc. de determinado indivíduo se chegar a conclusão de que sua morte aumentará a utilidade geral em termos sociais ou mesmo apenas em um aspecto intersubjetivo, tal consequência seria legítima de um ponto de vista utilitarista. Entretanto, em termos de uma moralidade secular geral¹⁵⁷, o homicídio é moralmente reprovável *per se*, independente das consequências ou utilidade que venha a trazer¹⁵⁸. Portanto, não só as consequências são moralmente relevantes, mas também os meios para se atingi-la, algo que as teorias utilitaristas falham em levar em consideração.

Ademais, é possível identificar outro problema interno da matriz teórica de Singer: a hierarquização que faz em razão da autoconsciência de um ser. Ora, se a senciência é o único limite “defensável de preocupação relativamente aos interesses dos outros¹⁵⁹” e que “o estabelecimento deste limite através do recurso a qualquer outra característica, como a inteligência ou a racionalidade, constituiria uma marcação arbitrária¹⁶⁰” e, portanto, especista; logo Singer comete ele mesmo tal odiosa discriminação¹⁶¹ ao afirmar que a vida de um ser autoconsciente é moralmente mais valiosa que a de um ser que não o é. Por estabelecer outro critério para se ter em conta ao proceder um cálculo utilitário, além da capacidade para sentir prazer e dor, eleição esta dita inaceitável, o autor recai no mesmo “preconceito” que intenta tão arduamente desconstruir.

Mesmo que se desconsidere a tentativa de Singer em trazer outro critério, a saber, a autoconsciência, o sofrimento em si, como *fato* empírico é de difícil constatação e descrição. Sabendo-se da existência de situações de hiper ou hipotalgesia ou mesmo analgesia e da dificuldade de sua aferição precisa, não se mostra possível proceder um cálculo utilitário efetivamente igualitário nos moldes propostos pelas teorias utilitaristas, ainda mais tratando-se de seres pertencentes à espécies biológicas diversas¹⁶². O próprio procedimento “matemático” utilitarista mostra-se inviável pela impossibilidade de medição de seus fatores basilares.

¹⁵⁷ Valendo-se do termo utilizado por H. T. Engelhardt (*Fundamentos da Bioética*, 2008, passim).

¹⁵⁸ Neste sentido, cf.: REGAN, Tom. *The case for animal rights*, 1983, Cap. 6.

¹⁵⁹ SINGER, Peter. *Libertação Animal*, 2010, p. 24.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 24.

¹⁶¹ Valendo-se do adjetivo empregado por Bruno Amaro Lacerda (*Pessoa, dignidade e justiça: a questão dos direitos dos animais*, 2012, p. 40) para descrever a posição de Peter Singer.

¹⁶² D'AGOSTINO, Francesco. *Bioética*, 2006, p. 249.

Além, se se nega o sofrimento como fato, assumindo-o como *conceito*, isto é, como um princípio fisiológico, não é igualmente possível interpretar corretamente o sofrimento animal, já que esta interpretação é feita necessariamente sob uma perspectiva antropológica, com base no sofrimento humano possível de ser *descrito*. Isto porque o ser humano é capaz não só da dor como fenômeno fisiológico, mas também da experiência existencial da dor em sentido psicológico, algo que não se pode afirmar possível nos animais não-humanos¹⁶³. Logo, seja como fato ou como conceito, a utilização da senciência como único fator moralmente relevante é de difícil compatibilização com o princípio da Igualdade de Singer.

Por conseguinte, como dito anteriormente (2.2.1), ainda que se pretenda seguir uma perspectiva consequencialista para a construção de uma teoria ética, a perspectiva unicamente calcada no bem-estar, traduzido na senciência, é insuficiente.

Todavia, apesar das falhas internas, já suficientes para questionar a validade do utilitarismo de Singer como hábil para a solução da questão dos animais, resta analisar externamente a teoria, ou seja, se de uma perspectiva conteudística ela se mostra condizente com a tradição filosófica construída acerca da pessoa, da dignidade e dos direitos fundamentais.

A tradição utilitarista hedonista categoriza os seres vivos como meros receptáculos de algo moralmente valioso, o sentimento do prazer ou dor¹⁶⁴. Logo, se um desses receptáculos é destruído, mas seu conteúdo é passado para outro, não há efetivamente qualquer perda em razão da utilidade geral. Com base nesta premissa, o utilitarista Leslie Stephen afirmou que os porcos são os maiores beneficiados pelo consumo de bacon já que, se o mundo fosse composto exclusivamente por judeus, estes animais não existiriam¹⁶⁵. Desta feita, seguindo-se a lógica de Stephen, mostrar-se-ia legítimo retirar a vida de um ser se a utilidade geral é aumentada pela compensação desta “perda” pelos “ganhos” obtidos pelos demais seres da mesma espécie.

O utilitarismo, então, além de desconsiderar os meios para se chegar as consequências almejadas, como dito, facilita o argumento a favor de se retirar a vida de um ser senciência, a despeito da relevância moral de tal sentimento, em razão desta possibilidade

¹⁶³ D’AGOSTINO, Francesco. *Bioética*, 2006, p. 249.

¹⁶⁴ REGAN, Tom. *The case for animal rights*, 1983, p. 208-211. Neste sentido cf. também: HART, H. L. A. *Death and Utility*, 1980.

¹⁶⁵ “Of all the arguments for Vegetarianism none is so weak as the argument from humanity. The pig has a stronger interest than anyone in the demand for bacon. If all the world were Jewish, there would be no pigs at all” STEPHEN, Leslie. *Social Rights and Duties: Addresses to Ethical Societies*, 2002, cap. Ethics and the Struggle for Existence.

Contra o argumento de Stephen: SALT, Henry. *Logic of the Larder*, 1914.

de transferência de utilidade. Isto se dá, efetivamente, pois, como meros receptáculos, os seres sencientes – inclusive os humanos – são desprovidos de um valor intrínseco, inerente. São apenas recipientes para algo efetivamente valioso: o sentimento de prazer e dor.

Para evitar tal derivação do utilitarismo hedonista tradicional, Singer recorre à racionalidade e à autoconsciência:

Os seres racionais e autoconscientes são indivíduos que têm uma existência própria e não podem, em sentido algum, considerar-se meros receptáculos que contêm uma certa dose de felicidade. Possuem, nas palavras do filósofo americano James Rachels, uma vida biográfica e não meramente biológica¹⁶⁶

A autoconsciência, assim, é o critério que deslegitimaria a consideração de determinados seres como meros receptáculos já que, além do prazer e da dor, as preferências desses também devem ser levadas em conta pelo princípio da Igualdade de Interesses. Apesar da crítica já apontada quanto a incongruência interna de Singer ao estabelecer outro critério, a autoconsciência também não se mostraria suficiente para a não consideração de seres como meros receptáculos: apenas o seriam de preferências ao revés de prazer e dor. Portanto, como receptáculos de preferências, se a utilidade total, consideradas as preferências globais, fosse aumentada em razão da destruição de um ou mais receptáculos, logo tal postura seria utilitariamente válida¹⁶⁷. O apego de Singer à racionalidade e autoconsciência, apenas altera (arbitrariamente) o critério, mas não a lógica do cálculo utilitarista.

Assim, como mero receptáculo de sentimentos de prazer e dor ou de capacidades racionais – não sendo possível considerar tais sentimentos ou capacidades como hipóstases abstratas, como já afirmado – o ser ontológico é desprovido de qualquer valor inerente e, portanto, de dignidade. Logo, sendo a dignidade da pessoa uma *endoxa*, algo socialmente arraigado, e sua relação com direitos uma relação necessária, a vertente utilitarista vai de encontro às próprias bases histórico-filosóficas sob as quais se construiu a bioética e o biodireito. Ademais, a coerência lógica de tal argumento seria questionável: não existe valor no ser que sente, mas sim no sentimento; sentimento este somente capaz de ser sentido por esta existência ontológica anterior não detentora do valor. O sentimento “possui” o valor, mas não o ser que necessariamente o sente.

¹⁶⁶ SINGER, Peter. *Ética Prática*, 1994, p. 145.

¹⁶⁷ REGAN, Tom. *The case for animal rights*, 1983, p. 208-209; HART, H. L. A. *Death and Utility*, 1980.

Por todo o dito, os fundamentos utilitaristas de Singer não se mostram competentes para responder à tutela dos animais não-humanos¹⁶⁸.

4.2 O Deontologismo de Tom Regan

Paralelamente à teoria de Singer, a “visão dos direitos” de Tom Regan, também chamada de deontologismo por Eugênio Lecaldano¹⁶⁹, figura como uma das mais influentes teorias animalistas da contemporaneidade, muito embora date de 1983.

A partir da discussão da consciência animal – e seus níveis diferenciados entre espécies – Regan parte para uma desconstrução do pensamento até então existente quanto à questão dos animais não-humanos, isto é, o contratualismo e o utilitarismo, para só então apresentar sua teoria fundamentalmente arraigada na distinção entre agentes e pacientes morais, bem como na noção de deveres diretos e indiretos de conduta. Destarte, uma análise desses fundamentos na visão do autor mostra-se pertinente.

A agência moral consiste na capacidade de indivíduos, em razão de habilidades racionais específicas, de trazer à baila princípios morais quando do direcionamento do seu agir. Dito de outro modo, agentes morais são aqueles que livremente decidem seu agir conforme ou não normas morais, isto é, normas sobre o que moralmente deve ser feito. Em razão dessa possibilidade de um direcionar-se conforme as normas morais, os agentes são considerados responsáveis pelas consequências de seus atos quando estas estão em desacordo com os valores postos. Além, o agir moral não é um agir individualista e hermético, mas antes, na medida em que escolhas de um indivíduo podem acarretar consequências em outro e vice-versa, existe um componente de reciprocidade inerente às escolhas dos agentes morais¹⁷⁰.

Por outro lado, os pacientes morais são aqueles que, pela inexistência das referidas habilidades racionais específicas, seja esta impossibilidade efêmera ou definitiva, são incapazes de ponderar suas possibilidades perante um princípio moral – o que deve ser feito – de modo a direcionar suas condutas. Logo, são dependentes (ou pacientes) das escolhas morais daqueles que as podem fazer: os agentes morais¹⁷¹.

¹⁶⁸ Neste sentido da falha do utilitarismo em geral, cf.: CARRUTHERS, Peter. *La cuestión de los animals: teoría de la moral aplicada*, 1995.

¹⁶⁹ LECALDANO, Eugênio. *Dizionario di bioética*, 2002, p. 55.

¹⁷⁰ REGAN, Tom. *The case for animal rights*, 1983, p. 151-156.

¹⁷¹ REGAN, Tom. *The case for animal rights*, 1983, p. 151-156.

Portanto, os agentes morais seriam apenas aqueles membros adultos e livres de enfermidades psicologicamente debilitantes da espécie humana, enquanto que os pacientes seriam aqueles membros da espécie humana incapazes de agir moral – bebês, deficientes mentais e comatosos – bem como os animais não-humanos¹⁷².

Com base em tais premissas, Regan vale-se da perspectiva contratualista quanto aos deveres envolvendo agentes e pacientes morais para construir seu primeiro argumento teórico relevante: o argumento dos casos marginais, isto é, aqueles envolvendo humanos como pacientes morais e sua igualdade para com animais não-humanos.

Sob uma perspectiva contratualista a existência de deveres diretos é apenas para com os agentes morais – membros da comunidade moral para dizer com Engelhardt¹⁷³ – enquanto que os pacientes seriam titulares de deveres indiretos, isto é, não detentores de um direito correspondente a um dever (direto) para com eles, mas indireto na medida em que os deveres para com eles são em última análise deveres indiretos para com os agentes morais. Desta feita, como não se pode falar em deveres diretos para com uma obra de arte, como *Guernica* de Picasso, tendo-se apenas deveres indiretos para com a humanidade de preservar algo culturalmente valioso, também não se tem deveres diretos para com os pacientes morais¹⁷⁴.

Sendo detentores de apenas deveres indiretos segundo a ótica contratualista, os pacientes morais estariam sujeitos ao tratamento discricionário da comunidade moral, perspectiva esta propensa a absurdos e desconexa da moralidade geral, como dito anteriormente (seção 2.2.1). Com base nesta crítica, bem como na inexistência de diferenças nas características psicológicas entre pacientes morais humanos e não-humanos¹⁷⁵, Regan rechaça qualquer postura de deveres indiretos para com seres sencientes – culminando no princípio do dano – e, paralelamente deixa implícito a necessidade de igual consideração moral entre tais pacientes morais¹⁷⁶. Nas palavras do autor:

Qualquer teoria ética que falha em ter em conta nosso dever *prima facie* direto de não causar dano a agentes morais e pacientes morais não pode ser uma teoria adequada por todo o dito. Necessariamente, portanto, nenhuma

¹⁷² Destaca-se, todavia, que muito embora tal distinção remeta à visão contratualista já citada sobre a pessoa em uma perspectiva separacionista, não pode ser com ela confundida. Não obstante os separacionistas se valerem da agência moral para a atribuição do *status* de pessoa e dos direitos dele decorrentes, cabendo aos pacientes apenas a beneficência dos agentes, a qualificação de um ser como agente ou paciente moral precede ou mesmo independe da sua qualificação como pessoa.

¹⁷³ ENGELHARDT JR, H. Tristram. *Fundamentos da Bioética*, 2008.

¹⁷⁴ REGAN, Tom. *The case for animal rights*, 1983, p. 150-151.

¹⁷⁵ *Ibidem*, Cap. 1 e 2.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 194.

perspectiva sobre deveres indiretos pode comandar nosso consentimento racional¹⁷⁷.

Como a postura contratualista falha, Regan debruça-se sobre aquelas aptas a reconhecer deveres diretos para pacientes morais sejam eles humanos ou não: o utilitarismo. O autor reconhece assim, a senciência – em razão do princípio do dano – como característica moralmente relevante tal como a postura utilitarista. Todavia, muito embora a capacidade para sentir prazer e dor seja algo de *valor intrínseco* dos seres vivos, é preciso ir além desta para se evitar cair na falha utilitarista de enxergar a subjetividade como mero receptáculo de algo efetivamente valioso¹⁷⁸.

Neste contexto, Regan reconhece que os seres são dotados de um valor intrínseco, gradativo, diverso entre as espécies na medida de sua capacidade sensível, entretanto, alguns destes seres detêm também um *valor inerente*, qualitativo e binário, incompatível com gradações¹⁷⁹, vez que são sujeitos-de-uma-vida.

Ser sujeito-de-uma-vida [...] envolve mais do que meramente estar vivo ou meramente ser consciente. [...] indivíduos são sujeitos-de-uma-vida se eles tem crenças e desejos; memória, e uma percepção do futuro que inclui o seu próprio; uma vida emocional, bem como sensações de prazer e dor; preferências-bem-estar- interesses; a habilidade de dar início a uma dada ação em busca de seus desejos e objetivos; uma identidade psicológica para além do tempo; e um bem-estar individual no sentido de que sua vida experiencial ocorra bem ou mal para este ser, logicamente independente de sua utilidade para outros indivíduos, ou de ser alvo dos interesses de outrem¹⁸⁰.

Ser sujeito-de-uma-vida, assim, é uma forma de aproximar agentes e pacientes morais, evitando-se as consequências moralmente inaceitáveis do contratualismo, como

¹⁷⁷ “Any ethical theory that fails to account for our prima facie direct duty not to harm moral agents and moral patients cannot be an adequate theory, all considered. Necessarily, therefore, no indirect duty view can command our rational assent”. REGAN, Tom. *The case for animal rights*, 1983, p. 194.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 235-239.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 235-239.

¹⁸⁰ “To be subject-of-a-life [...] involves more than merely being alive and more than merely being conscious. [...] individuals are subject-of-a-life if they have beliefs and desires; perception, memory, and a sense of the future, including their own future; an emotional life together with feelings of pleasure and pain; preference and welfare-interests; the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time; and an individual welfare in the sense that their experimental life fares well or ill for them, logically independently of their utility for others and logically independently of their being the object of anyone else’s interests.” REGAN, Tom. Ibidem, p. 243.

também uma forma de conferir um valor inerente a um ser, não concebendo-o apenas como receptáculo de algo moralmente relevante¹⁸¹.

Neste contexto, uma vez reconhecido o valor inerente do ser com base no critério estabelecido por pelo autor, uma lógica igualitária emerge: todos os pacientes morais, sejam humanos ou não-humanos que se mostrem como sujeitos-de-uma-vida – notadamente mamíferos e aves – possuem valor inerente, sendo a negação de tal argumento, com base no critério de pertença a determinada espécie, uma discriminação (especista).

Como consequência de tal atribuição de um valor inerente, não gradativo, tais seres são dignos de *respeito* e detentores de *direitos originários* – vida, integridade, liberdade – sendo sua proteção contra qualquer dano e sua igual consideração (ou não discriminação) uma questão de *justiça*. Logo, a postura de Regan se mostra como abolicionista em relação aos animais não-humanos deslegitimando qualquer uso desses pelos seres humanos, uso este caracterizado pelo autor como forma de exergá-los como meio e não fim-em-si tal como deveriam, na medida da igual consideração que merecem por serem sujeitos-de-uma-vida¹⁸².

Ressalta-se, contudo, que nos dizeres do autor, ser sujeito-de-uma-vida é um critério suficiente mas não necessário para se atribuir tal valor inerente. Assim, aqueles seres humanos ou não que não se enquadrem em tal critério, por não possuírem determinadas características – pacientes comatosos, por exemplo, ou mesmo animais menos desenvolvidos – poderiam ser titulares de valor inerente por outro critério, algo não explicado ou trabalhado pelo autor¹⁸³.

Assim, alguns animais não-humanos, pacientes morais, por possuírem capacidades que os enquadrem como sujeitos-de-uma-vida são detentores de direitos exigíveis perante os seres humanos que, por sua vez, possuem *deveres diretos* de conduta para com aqueles, deveres de respeito e justiça.

Tal como o utilitarismo de Singer, o deontologismo de Regan possui incongruências internas que comprometem a coerência de sua teoria, notadamente em dois aspectos: quanto ao dever de assistência e nos casos em que o autor autoriza o afastamento de direitos¹⁸⁴.

O dever de assistência mostra-se como consequência do princípio do respeito:

¹⁸¹ REGAN, Tom. *The case for animal rights*, 1983, p. 243-248.

¹⁸² Ibidem, *passim*.

¹⁸³ Ibidem, p. 246.

¹⁸⁴ JAMIESON, Dale. *Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights*, 1990.

O princípio do respeito, como princípio de justiça, requer mais de que [apenas] não causemos dano para que o resultado ótimo seja produzido para todos os afetados pelas consequências; ele também impõe o dever *prima facie* de assistir aqueles que são vítimas de injustiça pelas mãos de outros¹⁸⁵.

De acordo com tal dever, portanto, os agentes morais possuem o dever direto, por uma questão de justiça de proteger aqueles detentores de um valor inerente de injustiças praticadas por outros. Com base nesta premissa, poder-se-ia argumentar, como uma objeção comum à ideia de que animais possuem direitos¹⁸⁶, de que os agentes morais tem um dever direto de proteger os animais contra seus predadores naturais, como o próprio Regan reconhece¹⁸⁷. Para evitar tal consequência, o autor afirma que o predador – no caso trabalhado por ele, um lobo – não viola direitos ao caçar sua presa, vez que apenas agentes morais tem deveres de conduta, pois podem ser responsabilizados por seus atos. Logo, sendo o animal predador um paciente moral, não incorre em qualquer injustiça para com sua caça¹⁸⁸.

Todavia, a resposta de Regan complica ainda mais sua coerência teórica. Explica-se: os agentes morais possuiriam o dever de assistência para com outros seres (agentes ou pacientes) vítimas de injustiça pelas mãos de outros agentes, logo, em caso de uma tentativa de homicídio, por exemplo, os agentes expectadores do ato teriam o dever direto de interferir para evitar o mal que viria a ser causado pelo agente agressor; entretanto, se o mal que vier a ser causado o for por um paciente moral, não haveria qualquer dever de assistência já que estes não podem violar direitos, portanto, caso um indivíduo venha a ser atacado por um animal, não há qualquer dever de assistência ou interferência por parte dos agentes expectadores¹⁸⁹.

Ademais, quando trata das possibilidades de supressão de direitos, Regan acaba por afirmar que os direitos dos seres humanos prevalecem sobre o de animais não-humanos. Utilizando-se o exemplo de um salva-vidas em que encontram-se quatro indivíduos humanos e um não-humano – cachorro – de pesos similares, o autor afirma que diante da necessidade de se aliviar o peso da embarcação superlotada, o cachorro deve ser atirado ao mar vez que se

¹⁸⁵ “The respect principle, as a principle of justice, requires more than that we not harm some so that the optimific results may be produced for all affected by the outcome; it also imposes the *prima facie* duty to assist those who are victims of injustice at the hand of others.” REGAN, Tom. *The case for animal rights*, 1983, p. 249.

¹⁸⁶ JAMIESON, Dale. *Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights*, 1990, p. 351.

¹⁸⁷ REGAN, Tom. op. cit., p. 284-285.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 284-285.

¹⁸⁹ Neste sentido: JAMIESON, Dale. op. cit., p. 351-352.

retirar uma vida humana mostra-se como um mal maior¹⁹⁰. Entretanto, é logicamente difícil conceber tal justificativa na medida em que todos os indivíduos da embarcação são dotados de *igual valor inerente*. Logo, a preferência por humanos seria injustificável com base na teoria deontológica.

Em razão de tais inconsistências internas, como bem afirma Dale Jamieson¹⁹¹, nota-se que a vertente teórica de Regan restou perdida entre um utilitarismo e um deontologismo puros.

Partindo-se, pois, para uma análise material da teoria deontológica apresentada, ao se conferir um valor inerente e direitos (fundamentais) a seres detentores de determinadas características que os fazem sujeitos-de-uma-vida, Regan acaba por afirmar, mesmo que evite o uso do termo, a dignidade de tais seres e, conseqüentemente, atribui a eles o estatuto pessoal, isto é, considera-os pessoas. Argumentar o oposto seria, como já demonstrado anteriormente, desconstruir toda a base histórico-filosófica que envolvem os três conceitos: pessoa, dignidade e direitos. Ao atribuir o estatuto pessoal, entretanto, mesmo que indiretamente, o autor comete o mesmo equívoco das vertentes separacionistas – inclusive o utilitarismo de Singer – de identificar a pessoa com o exercício de determinadas capacidades, isto é, aquelas presentes na descrição do que é ser sujeito-de-uma-vida: memória, percepção de futuro, vida emocional, etc. Como afirmado, o ser pessoa necessariamente independe do efetivo exercício (gradativo ou não) de capacidades, vez que estas pressupõem uma existência ontológica anterior.

Ademais, na medida em que existem humanos que não podem ser considerados sujeitos-de-uma-vida por não preencherem o critério estabelecido, isto é, possuírem as capacidades elencadas, não seriam detentores de valor inerente e, portanto, estariam fora do escopo do direito e da justiça, algo também já dito inaceitável, vez que o indivíduo humano é a própria base, a condição ontológica radical, sob a qual a estrutura pessoa-dignidade-direitos se ergue. Portanto, qualquer teoria que falhe em reconhecer esta premissa, cai na negação de valores morais socialmente arraigados.

Ainda que se ignore todo o dito quanto aos problemas inerentes à teoria deontológica, a concepção de “níveis” distintos de pessoas como acaba por defender Tom Regan, mostra-se inaceitável do ponto de vista material, pois poderia ensejar discriminações entre classes de indivíduos humanos já superadas historicamente como o racismo e o sexismo.

¹⁹⁰ REGAN, Tom. *The case for animal rights*, 1983, p. 351-353.

¹⁹¹ JAMIESON, Dale. *Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights*, 1990, p. 362.

Em outras palavras: se se mostra aceitável a distinção entre indivíduos possuidores de um valor inerente – a pessoa-homem *vs.* a pessoa-cão, no exemplo do salva-vidas –, logo seria logicamente possível em virtude da coerência sistemática, de se justificar a diferenciação entre pessoas humanas com base em um maior mal passível de ser sofrido por um homem em relação a uma mulher, por exemplo.

Pelos problemas citados, a visão-dos-direitos de Regan, assim, também sucumbe como teoria moral apta a justificar coerentemente o tratamento devido aos animais não-humanos.

4.3 A atual multiplicidade de ideias

Através da repercussão dos pensamentos de Singer e Regan, a questão dos animais não-humanos vem se desenvolvendo no universo acadêmico de forma exponencial, levando ao surgimento de diversas teorias que se propõem a exergá-los como detentores de especial valor moral, portadores de direitos fundamentais ou mesmo de uma dignidade inerente.

Cass R. Sunstein, também autor animalista, vale-se das mesmas bases filosóficas de Peter Singer ao argumentar a favor de um dever de conduta para com os animais não-humanos, isto é, também parte do argumento de Bentham e Stuart Mill para fundamentar um dever de agir moral para com esses seres¹⁹².

Como Singer, Sunstein estabelece a senciência como critério determinante para o agir moral e também, com base em tal critério, uma certa hierarquização entre os seres capazes de sentir prazer e dor – inclusive os humanos – na medida desta capacidade. Ou seja: quanto maior a capacidade de experimentar a dor ou o prazer, maior deverá ser a atenção no agir para com esses animais. Assim diz o autor: “Nesta perspectiva, se as formigas e mosquitos não tem nenhuma reivindicação à preocupação humana – se eles podem ser mortos ao nosso capricho – é porque eles sofrem pouco ou quase nada”¹⁹³.

Contudo, duas diferenças significativas podem ser encontradas entre o utilitarismo de Sunstein e Singer:

a) Primeiramente, Cass Sunstein não imputa um estatuto pessoal a seres não humanos com base em um efetivo exercício de racionalidade para justificar tal hierarquização, antes simplesmente coloca os seres humanos no vértice da pirâmide

¹⁹² SUNSTEIN, Cass R. *Os Direitos dos animais*, 2014, p. 47-70.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 65.

hierárquica. Neste sentido, este autor afirma que a tentativa dos teóricos animalistas em atribuir status de pessoa a animais não-humanos caracteriza tão somente a tentativa de uma ruptura com a atual concepção de animais enquanto propriedade – na dicotomia radical entre pessoas e coisas – vez que eles devem ser considerados como “titulares de muitos dos direitos que os seres humanos são”¹⁹⁴;

b) Sunstein também se afasta de Singer nas consequências – no resultado – do cálculo utilitarista. Em um primeiro momento, enquanto que para este autor, consideradas todas as variáveis, não é possível estabelecer a prevalência do interesse humano sobre o de animais não-humanos sob pena de especismo, aquele admite tal prevalência: “Se os seres humanos correm o risco de doenças transmitidas por mosquitos e ratos, eles têm uma forte justificativa, talvez até auto-defesa (sic), para eliminar ou realocá-los”¹⁹⁵.

Ademais, Sunstein admite o controle humano como sendo (em alguma medida) compatível com o bem-estar animal, pois pode melhorar o resultado do cálculo utilitário levando a um aumento do prazer e/ou fuga da dor, possibilidade esta não reconhecida por Singer, nem por outros filósofos que se valem da sciência como fator moralmente relevante como Gary Francione¹⁹⁶.

Francione, que se auto-intitula um abolicionista real¹⁹⁷ quanto ao tratamento dos animais, afirma que a discriminação daqueles seres e a recusa em trata-los como detentores de direitos pelos seres humanos jaz em um esquizofrenia moral. Isto porque, valendo-se de pesquisas realizadas nos Estados Unidos da América e em países europeus, os indivíduos humanos, em sua maioria concordam que os animais possuem direitos de viver livres de sofrimento da mesma maneira que os seres humanos; afirmam que é errado matá-los por esporte ou para a obtenção de pele; e que os animais são iguais aos humanos em todos os aspectos importantes. Todavia, a realidade da conduta humana para com os não-humanos é diametralmente oposta à demonstrada nas pesquisas, mormente quando se trata do uso de animais – e seu tratamento nas fazendas produtivas – como alimento¹⁹⁸.

Para Francione, esta esquizofrenia tem por fundamento a concepção intimamente arraigada na consciência humana, herdada de Descartes, de que animais possuem o status de coisas, isto é, de propriedade e, portanto, estariam sujeitos à dominação tal como objetos

¹⁹⁴ SUNSTEIN, Cass R. *Os Direitos dos animais*, 2014, p. 63.

¹⁹⁵ Ibidem, p. 65.

¹⁹⁶ Ibidem, p. 65.

¹⁹⁷ FRANCIONE, Gary L. *Animals as Persons*, 2008.

¹⁹⁸ Idem. *Animals – Property or Persons?*, 2004, p. 108-109.

inanimados¹⁹⁹. Desta feita, a proposta do autor é exatamente desafiar tal concepção proprietária atribuindo, direta e objetivamente, aos seres não-humanos o status de pessoa.

A atribuição do estatuto pessoal aos animais se justificaria unicamente pela sciência destes seres, ou seja, unicamente por sua habilidade de sentir prazer e dor. Assim, qualquer outro critério mostrar-se-ia arbitrário e inaceitável²⁰⁰.

Neste sentido, apesar de reconhecer o mérito de Singer e Regan no tratamento da questão animal, Francione afasta-se desses autores por entender que falham ao conceber outros critérios além da sciência que, em última análise, beneficiariam humanos quando na colisão de interesses destes para com os não-humanos. Francione refere-se ao valor da vida usado por Singer como segundo critério para o cálculo utilitário, bem como as capacidades cognitivas para ser considerado sujeito-de-uma-vida em Regan²⁰¹.

Portanto, em razão de serem seres sensíveis, e pela necessidade de uma teoria moral efetivamente conformar com o princípio da Igual Consideração, o autor radicaliza em favor dos não-humanos advogando um tratamento formalmente igualitário²⁰². Embora reconheça a possibilidade de conflitos entre interesses humanos e animais – que chama de falsos conflitos²⁰³ –, Francione aduz que eventuais escolhas a favor dos humanos, não comprometem o argumento abolicionista:

Nossa escolha em matar um animal para salvar a vida de um amigo não significa que é moralmente aceitável matar animais por comida, não mais que nossa justificação em matar um humano demente prestes a matar nosso amigo serviria para justificar o uso de humanos dementes como doadores de órgãos forçados²⁰⁴.

Partindo de um ponto oposto ao de Francione, Steven M. Wise, advogado e professor animalista, defende a titularidade de direitos por alguns animais não-humanos em razão de

¹⁹⁹ Para Descartes, os animais não-humanos diferenciavam-se dos humanos pela ausência de consciência, na medida em que somente estes possuíam alma dada por Deus, mas não aqueles. Para o autor, os animais poderiam ser comparados às “automatas” ou máquinas que se movem feitas por Deus. (*Discourse on the Method of Rightly Conducting one’s Reason and Seeking Truth in the Sciences*, [e-book] Project Gutenberg, 2008. Parte 5, p. 96-98).

²⁰⁰ FRANCIONE, Gary L. *Animals as Persons*, 2008, Cap. 3.

²⁰¹ *Ibidem*, Introdução.

²⁰² *Idem*. *Animals – Property or Persons?*, 2004, p. 121.

²⁰³ *Ibidem*, p. 132.

²⁰⁴ “Our choice to kill the animal in order to save the friend’s life does not mean that it is morally acceptable to kill animals for food, any more than our moral justification in killing a deranged human about to kill our friend would serve to justify our using deranged humans as forced organ donors”. FRANCIONE, Gary L., *op. cit.*, 2004, p. 133.

suas capacidade cognitivas, notadamente a autonomia prática²⁰⁵. Neste sentido, o argumento é deontológico tal qual o de Tom Regan²⁰⁶.

Valendo-se do argumento dos casos marginais, isto é, dos humanos que não possuem (ou possuem de maneira reduzida) tais capacidades racionais – recém-nascidos, deficientes mentais e comatosos – Wise afirma que, se se reconhece direitos para os humanos mesmo na ausência de tais capacidades cognitivas, logo, dever-se-ia reconhecer tais direitos para os não-humanos em razão da capacidade destes ser igual ou mesmo superior a daqueles. Para tanto, o autor estabelece, como outros animalistas citados, uma hierarquia, valendo-se de uma escala de autonomia prática elaborada por Donald Griffin, para comprar os fenômenos mentais dos animais não-humanos. Portanto, indivíduos com maiores capacidades – mormente mamíferos superiores, especialmente símios e aves – são o principal foco do argumento²⁰⁷.

Tal reconhecimento, contudo, segundo o autor, não se mostra como uma tarefa fácil em razão de inúmeros obstáculos – físicos, religiosos, filosóficos, políticos, históricos, econômicos e jurídicos – existentes, em especial a concepção de animais como propriedade²⁰⁸. Em razão destas dificuldades, para se atingir o fim último pretendido deve-se buscar, “um passo de cada vez”, o reconhecimento dos direitos mais básicos tais como a liberdade contra a escravidão e a proteção contra a tortura através da via judicial²⁰⁹ – do common law – construindo-se precedentes.

Como advogado ativista, a principal proposta de Wise é arrolar estratégias para se explorar os procedimentos do common law²¹⁰ desafiando o status de animal como coisa (propriedade) – “quem é merecedor de personalidade jurídica?”²¹¹ – e, em última análise, visando a tutela de tais direitos básicos: notadamente a comparação da escravidão humana com a “escravidão animal”.

Diferentemente das teorias antes citadas que se dividem entre abordagens utilitarista e deontológicas, Nussbaum parte de um referencial distinto para questionar o tratamento devido aos animais não-humanos: a abordagem das competências do economista Amartya Sen. Isto significa que os deveres de justiça para com os humanos e não-humanos perpassaria

²⁰⁵ WISE, Steven M. *Animal Rights, One Step at a Time*, 2004, p. 33-35.

²⁰⁶ Posner afirma que Wise é um jurista-deontológico. POSNER, Richard A. *Animal Rights: Legal, Philosophical, and Pragmatic Perspectives*, 2004, p. 74.

²⁰⁷ WISE, Steven M. op. cit., p. 33-34.

²⁰⁸ Ibidem, passim.

²⁰⁹ Ibidem, p. 27.

²¹⁰ WISE, Steven M. *Animal Thing to Animal Person – Thoughts on Time, Place, and Theories*, 1999.

²¹¹ Idem. *Animal Rights, One Step at a Time*, 2004, p. 29.

uma análise concreta das habilidades e competências desses seres²¹². Em outras palavras, significa que quando todo o possível é feito para se promover as habilidades e competências de um ser, logo este estará recebendo um tratamento justo; quando não, o tratamento deverá ser tido como injusto.

Nussbaum reconhece a pluralidade de concepções de justiça²¹³, algo que, como salienta Bruno Amaro²¹⁴, certamente complica já de início sua abordagem. Entretanto, a autora entende que a abordagem das capacidades – e sua relação com os direitos humanos propostas por Sen – é a que se mostra mais adequada para a solução das questões atinentes à minorias historicamente segregadas: mulheres, negros e, agora, os animais²¹⁵.

Há que se ressaltar, contudo, que a abordagem das capacidades de Amartya Sen é não só apontada como fundamento para os direitos humanos, mas também – e exatamente por isso – está intimamente conectada à ideia de dignidade humana²¹⁶. Portanto, Nussbaum necessita lidar com essa incompatibilidade entre as abordagens:

A abordagem das competências em sua forma corrente parte da noção de dignidade humana e de vida meritória de tal dignidade. Agora, porém, sustentarei que pode ser ampliada para fornecer uma base mais adequada para titularidades animais [...] A intuição moral básica por trás da abordagem diz respeito à dignidade de uma forma de vida que possui tanto profundas necessidades quanto habilidades; seu objetivo básico é atender a necessidade de uma rica pluralidade de atividades vitais²¹⁷.

Nussbaum, então, relativiza o conceito de dignidade para comportar os animais não-humanos. Neste sentido, o indivíduo será considerado como detentor de uma existência digna e conseqüentemente, receptor de um tratamento justo, quando suas habilidades e capacidades estiverem sendo reconhecidas e valorizadas. A autora, assim, com base nas capacidades humanas centrais²¹⁸, lista aquelas que poderiam ser estendidas aos animais não-

²¹² NUSSBAUM, Martha. *Para além de “compaixão e humanidade” – justiça para animais não humanos*, 2008, passim.

²¹³ Ibidem, p. 91.

²¹⁴ LACERDA, Bruno Amaro. *Pessoa, dignidade e justiça: a questão dos direitos dos animais*, 2012, p. 47.

²¹⁵ NUSSBAUM, Martha. op. cit., p. 87-88.

²¹⁶ Neste sentido cf.: SEN, Amartya. *Desenvolvimento como Liberdade*, 2010.

²¹⁷ NUSSBAUM, Martha. op. cit., p. 98.

²¹⁸ Amartya Sen critica a busca de Nussbaum por uma lista de capacidades por: discordar da possibilidade de se estabelecer esta lista sem especificar o conteúdo de cada capacidade que, segundo o autor, pode variar a depender das circunstâncias do caso concreto; bem como pela possibilidade desta diminuir a razão pública (a democracia). Entretanto, concorda que um rol de capacidades pode ser útil em casos de privação de direitos mínimos, em um sentido prático. SEN, Amartya. *Human Rights and Capabilities*, 2005.

humanos: i) a vida, no sentido de direito a dar continuidade a própria vida; ii) a saúde corporal, caracterizada por um direito a uma vida saudável; iii) integridade corporal, traduzida na titularidade contra violações diretas por abuso, violência e outras formas de tratamento prejudicial; iv) sentidos, imaginação e pensamento, entendida para os animais como o direito ao banimento de formas de tratamento cruéis, bem como ao acesso a fontes de prazer – ambientes agradáveis ao sentido, por exemplo; v) emoções, reconhecendo-se que os animais tem emoções similares às humanas e constroem vínculos sociais com bases nestas, os não-humanos possuem o direito ao não isolamento e à imposição do medo; vi) racionalidade prática, em casos concretos em que se possa afirmar sua existência em animais, garante-se a eles a possibilidade de eleição e persecução de seus planos da vida; vii) associação, entendida como o direito à associação com humanos bem como a uma cultura pública que os respeite em sua dignidade; viii) outras espécies, traduzida na demanda de uma formação gradual de um mundo interdependente e cooperativo; ix) controle sobre o ambiente individual, em analogia com o direito de propriedade, o direito ao respeito por seus *habitats*²¹⁹.

Como outros animalistas já tratados, Nussbaum também estabelece um tratamento diferenciado entre os animais não-humanos fundamentando-se na diferença de capacidades entre os seres. Ademais, também coloca os interesses (capacidades) humanos como prevaletentes sobre os dos animais, na medida em que reconhece a possibilidade destes serem utilizados em pesquisas científicas e como alimento pelos humanos²²⁰. O que a autora falha em conceber é exatamente o critério na qual tais capacidades serão sopesadas e qual o peso de cada uma delas quando se vai aferir a justiça em determinado caso concreto. Nesta ausência, não se pode validar com precisão a coerência da teoria proposta.

Destaca-se, contudo, que diferentemente de outras concepções animalistas que apenas destacam um dever direto negativo para com os animais, isto é, uma abstenção de os humanos se comportarem de maneira lesiva, Nussbaum advoga não só tal abstenção, mas também, sob uma perspectiva paternalista, o dever humano de se promover as potencialidades animais de acordo com suas capacidades²²¹.

A abordagem das capacidades, assim, é uma concepção casuísta de justiça, onde esta será definida com base em critérios não definidos, com conteúdos também não definidos e sem qualquer princípio igualitário norteador.

²¹⁹ NUSSBAUM, Martha. *Para além de “compaixão e humanidade” – justiça para animais não humanos*, 2008, p. 117-122.

²²⁰ *Ibidem*, p. 123-125.

²²¹ *Ibidem*, p. 111-114.

Por todo o dito, pode-se afirmar que as vertentes animalistas contemporâneas mostram-se também inaptas a responder a questão dos animais, pois: ou sofrerem de incoerências internas na medida em que não estabelecem critérios definidos para as conclusões pretendidas – como Sunstein, Wise e Nussbaum; ou negligenciam a tradição histórico-filosófica socialmente arraigada quanto o conceito de pessoa e sua relação com a dignidade e direitos, como Francione.

Todavia, a questão que resta ser respondida, contudo, é: onde tudo isso converge? Ou, de outro modo, qual o ponto comum nesta pluralidade de ideias quanto a questão dos animais?

Duas questões parecem surgir:

a) Seja diretamente como Francione, Wise, Singer e Sunstein, ou indiretamente atribuindo direitos como Regan ou atribuindo dignidade como Nussbaum, todos os autores animalistas contemporâneos convergem ao, desafiando o status proprietário, atribuir o estatuto pessoal a animais não-humanos. Tal fato, por si só mostra-se inovador, uma vez que, durante todo o percurso histórico-filosófico do conceito de pessoa, desde a sua formulação com Boécio, não se cogitou a atribuição do estatuto pessoal a não-humanos. Ademais, responde-se, assim, o problema mediato proposto no presente, isto é, o que efetivamente almejam os animalistas é o reconhecimento do estatuto pessoal para os animais não-humanos.

b) Além, para dizer com Tom Regan, se nenhum pensador moral sério aceita a visão que animais podem ser tratados da qualquer maneira, segundo a vontade humana e que, portanto, constrangimentos morais se aplicam no tratamento para com eles²²², aparentemente a sciência animal – o ponto comum mínimo entre os animalistas – mostra-se como um fator moralmente relevante e não deve ser negligenciado.

Sobre a primeira questão, a atribuição do estatuto pessoal a animais não-humanos objeto imediato do presente trabalho, que se tratará a seguir, tangenciando-se, apenas, a segunda como base para um desenvolvimento de um estatuto dos animais realmente coerente.

²²² “No serious moral thinker accepts the view that animals may be treated in just any way we please. All agree that legitimate moral constraints apply to our treatment of them”. REGAN, Tom. *The case for animal rights*, 1983, p. 150.

5 A CONVERGÊNCIA DE IDEIAS: PESSOA, DEVERES E SENTIMENTOS QUANTO AOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS

Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima dos demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma pessoa [...]

-- IMMANUEL KANT²²³.

O argumento animalista propõe-se a ser o único efetivamente universal²²⁴ uma vez que é capaz de compreender que nenhuma razão objetiva existe para a não atribuição do estatuto pessoal aos animais não-humanos, notadamente quando se está diante dos argumentos dos casos marginais. Assim, de acordo com tal argumento, se um recém-nascido, um comatoso ou um deficiente mental são moralmente considerados pessoas em razão dos deveres diretos²²⁵ que se tem para com eles, nenhuma razão objetiva existe para não se atribuir o mesmo status ao animais, já que estes possuem iguais ou maiores capacidades do que aqueles. Neste contexto, o argumento animalista parte de uma perspectiva separativista da pessoa²²⁶.

O que os membros da “Nação do Direito Animal” desconsideram é que não só não se pode tomar como posta e acabada a discussão acerca do conceito de pessoa, relegando-o a um segundo plano do projeto animalista, como também não se pode deixar de considerar, sob um ponto de vista macro, a coerência e as consequências externas ao argumento pró-não-humanos.

O conceito de pessoa, como já afirmado, é um ponto central na bioética contemporânea sendo o grande marco para a discussão acerca das intervenções biomédicas na vida humana como aborto, eutanásia, suporte à vida, pesquisas embrionárias, entre outros.

²²³ KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, 2006, I:127; §1.

²²⁴ D’AGOSTINO, Francesco. *Bioética*, 2006.

²²⁵ Deveres estes entendidos segundo a distinção de Tomasio entre a dimensão jurídica (*iustum*) e a dimensão ética (*honestum*) onde aquela se opera essencialmente sob o aspecto intersubjetivo, pessoa a pessoa, caracterizando-se pela exigibilidade ou coercibilidade, enquanto esta se opera no aspecto individual interno, sem a perspectiva de exigibilidade – os chamados deveres indiretos. Ou ainda, como Pufendorf, deveres diretos são aqueles ditos perfeitos – jurídicos – enquanto os deveres indiretos são os imperfeitos que remetem a uma dimensão moral. Neste sentido cf.: TRUYOL Y SERRA, Antonio. *História de la Filosofía del Derecho y del Estado*, 1975, p. 201.

²²⁶ Conforme exposto na seção 1.2.1 supra.

Assim, recorrer a este conceito para se tratar da questão dos animais impacta profundamente em tais discussões, não podendo ser reduzido, como pretende os animalistas, a um simples preconceito a favor da espécie humana. A relação transcende o mero ponto de vista não-humano, repercutindo, inclusive com maior força, na própria discussão acerca do humano²²⁷.

Considerar a pessoa como aquele indivíduo que efetivamente exercita funções e capacidades específicas sofre, como afirmado, já de início da incongruência lógica de definir ontologicamente a pessoa considerando-se tais funções como hipóstases abstratas, isto é, como tendo uma natureza independente do sujeito que as exercita, algo simplesmente infactível. A racionalidade, autoconsciência ou mesmo a sciência prescindem de um ente ontológico anterior para exercê-las ou experimentá-las, não existindo abstratamente na ausência de tal ente.

Ademais, pensar segundo o dualismo corpo-mente cartesiano, esvazia a pessoa – em toda medida – de um valor inerente, de dignidade. Isto porque, novamente com Andorno²²⁸, é inconcebível atribuir um valor absoluto tal qual a dignidade a determinadas características abstratamente consideradas. Logo, rompe-se com a tradição histórico-filosófica de Tomás de Aquino a Kant, tradição esta socialmente arraigada e positivada em diplomas garantidores de direitos fundamentais, onde a pessoa é identificada como ente que, tendo a possibilidade de ser livre, é dotada de um valor inerente, de dignidade. Por tal razão afirma, Francesco D’Agostino, que o argumento animalista, mormente quanto aos casos marginais, muito mais desvaloriza o humano do que valoriza os não-humanos²²⁹. Em outras palavras: a acepção separativista de pessoa, antes de servir de base para a justificação de um tratamento “justo” para com os animais, reduz o status de determinados indivíduos humanos, sujeitando-os a um tratamento de beneficência, fora dos deveres diretos de justiça e esvaziando-os de uma dignidade inerente.

Desta feita, os separativistas e os animalistas falham ao recorrer aos casos marginais, pois, o dever para com tais pacientes morais humanos não se encontra fundado em deveres indiretos de beneficência, mas, ao contrário, no reconhecimento pelos agentes morais que estes seres humanos, a despeito de sua condição concreta, possuem uma vivência tal como a própria – no contexto de entropatia husserliano – e, portanto, são detentores de dignidade. Neste sentido, afirma Kant:

²²⁷ Cf.: D’AGOSTINO, Francesco. *Bioética*, 2006.

²²⁸ ANDORNO, Roberto. *The paradoxical notion of human dignity*, 2001, p. 159.

²²⁹ D’AGOSTINO, Francesco, op. cit.

Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder [...]²³⁰.

Assim, para se valer do argumento dos casos marginais, seria necessário reconhecer aos não-humanos alguma medida de dignidade.

A despeito da vinculação tomista com as pessoas divinas, a dignidade relaciona-se intimamente com a ideia de liberdade e autonomia. O ser humano é digno, na tradição filosófica, pois possui a capacidade (ainda que potencial) de identificar-se como autônomo ao mundo, extrínseco a ele, afastando-se dos instintos carnis e direcionando seu agir segundo sua vontade. Em última análise, é digno pela própria possibilidade para a moralidade²³¹, isto é, por poder pensar em termos de direitos, justiça e distinções éticas. Neste sentido, afirma Spaemann:

O homem não remete necessariamente todo o entorno a si mesmo, ao próprio desejo; pode também ter em conta de que ele mesmo é também entorno para os outros. Precisamente nesta relativização do próprio eu finito, dos próprios desejos, interesses e objetivos, a pessoa se dilata e se faz algo absoluto [a dignidade]²³² (tradução própria).

Pensada deste modo, a dignidade, para além da sua estreita vinculação com o conceito de pessoa, mostra-se como atributo exclusivo do ser humano, não passível de extensão aos animais pela impossibilidade destes em transcenderem-se de maneira tão absoluta²³³.

A par de tal fato, alguns autores como Michel Meyer e Anamaria Feijó buscam uma relativização do absoluto da dignidade seja construindo uma noção de dignidade simples com base na sciência dos não-humanos²³⁴, seja em uma dignidade oriunda de um respeito enquanto partícipes no sistema da natureza²³⁵. Entretanto, não se mostra coerente relativizar exatamente o valor que expressa o absoluto, o fim terminal para dizer com Kant. Se se mostra

²³⁰ KANT, Immanuel. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, 2006, I:127; §1.

²³¹ Neste sentido SPAEMANN, Robert. *Sobre el concepto de dignidad humana*, 1988.

²³² “El hombre no remite necesariamente todo el entorno a sí mismo, al propio deseo; puede también caer en la cuenta de que él mismo es también entorno para otros. Precisamente en esta relativización del propio yo finito, de los propios deseos, intereses y objetivos, se dilata la persona y se hace algo absoluto”. Ibidem, p. 22.

²³³ Neste sentido cf.: SEIFERT, Josef. *Dignidad humana: dimensiones y fuentes en la persona humana*, 2002.

²³⁴ MEYER, Michael. *The simple dignity of sentient life: speciesism and human dignity*, 2001, p. 121-124.

²³⁵ FEIJÓ, Anamaria Gonçalves dos Santos. *A dignidade e o animal não-humano*, 2008, p.140-143.

viável a relativização da dignidade com base em determinadas características ou mesmo pela ótica de uma ética ambiental, nada garante que não se poderá também relativizar a própria noção original de dignidade no que concerne o ser humano em suas diferenças. A dignidade na tradição filosófica figura como um conceito binário, incompatível com gradações, que expressa o valor máximo de um ser enquanto fim em si e não mero meio, além de intimamente relacionada ao conceito de pessoa e com a atribuição de direitos fundamentais.

Todavia, se disse anteriormente que a aceção meramente ontológica da pessoa, apesar de relevante, não é suficiente para garantir um dever-ser para com ela. Necessário, portanto, adentrar o aspecto axiológico-normativo do conceito confrontando-o com a questão animalista.

Primeiramente, há que se ter em consideração o aspecto antropológico-existencial que constitui – embora não esgote – a perspectiva axiológico-normativa da pessoa. Poder-se-ia objetar neste momento que, uma aproximação antropológica não condiz com a proposta de se analisar o status de pessoa dos animais, vez que isto poderia refletir uma parcialidade em favor dos humanos e, conseqüentemente, desfavoreceria os não-humanos. Contudo, como aduz D’Agostino, não se mostra possível afastar-se de um ponto de vista antropocêntrico quando se discute a questão animal – algo que também assola os animalistas na comparação entre sofrimento humano e animal –, pois o paradigma humano é o único ponto de partida aceitável por ser o único capaz de ser conhecido e descrito na sua integralidade²³⁶.

Neste contexto, já sob uma aproximação antropológico-existencial, os não-humanos não se mostram aptos a compartilhar um estatuto pessoal com os humanos notadamente pela sua não abertura para o mundo, isto é, como afirmou-se acima com Spaemann²³⁷, os animais não são capazes de verem-se como excêntricos ao mundo e, portanto, livres tal como os humanos. E esta *liberdade*, é condição fundamental para o ser *ético* de uma pessoa, na medida em que é através dela que o ser se põe como *sujeito* perante um objeto, vislumbrando um futuro e projetos queridos, se ergue como um ser que *pode-ser*. Além, através desta potencialidade conferida pelo poder-ser, os seres humanos assumem os tais *valores* queridos para a realização de seus projetos futuros, algo também não compartilhado por não-humanos.

A questão fulcral que se põe, contudo, é a condição ética para o ser do indivíduo uma pessoa: o *reconhecimento recíproco* entre indivíduos que, estabelecendo um diálogo ético, atribuem-se mutuamente um valor.

²³⁶ D’AGOSTINO, Francesco. *Bioética*, 2006.

²³⁷ Vide nota 233.

Já se afirmou que tal reconhecimento não pode ser alargado para abarcar os não-humanos vez que, como ato imediato e involuntário, estes seres não são vistos como uma vivência tal qual a humana, algo que a maioria dos animalistas involuntariamente reconhecem ao estabelecerem uma hierarquia superior dos interesses humanos frente aos demais. Ademais, ainda que assim não fosse, restaria ausente – de maneira intransponível – o componente necessário para a relação ética da reciprocidade do reconhecimento: os animais não são objetivamente capazes de reconhecer seres humanos como detentores de uma vivência como a própria, menos ainda de conferir-lhes este valor que advém da atribuição do estatuto pessoal, pois não são capazes de alteridade. Neste sentido, afirma Laura Palazzani:

O animal se reporta factualmente ao outro, mas não é capaz de objetivar-se, nem estabelecer uma relação com o outro; o animal não pode reconhecer a alteridade. Neste sentido, não se pode falar (se não antropomorficamente) referindo-se aos animais de amizade, família, de jogo, de direito ou de moral: porque para os animais não existe a relação amigável, familiar, lúdica, jurídica e moral. Não existe o reconhecimento recíproco, condição ontológica da relação²³⁸. (tradução própria)

A *alteridade*, assim, surge como um critério basilar para a reciprocidade em sentido ético. De outro modo: só se mostra possível a atribuição recíproca de valores através de um diálogo de reconhecimento ético por ser o humano capaz de alteridade, isto é, de se colocar no lugar do outro, algo não compartilhado pelos animais não-humanos. Desta feita, qualquer postura para com estes seres será essencialmente unilateral e, portanto, incapaz de figurar como suficiente para se atribuir o estatuto pessoal.

Por outro lado, afirmou-se que diferentemente da visão filosófica tradicional em que se atribui dignidade a um ser ontológico qualificado como pessoa, na postura axiológico-normativa a atribuição do estatuto pessoal se dá exatamente e imediatamente ao reconhecimento recíproco do valor inerente de cada indivíduo, isto é, de sua dignidade intrínseca. Portanto, nesta última acepção o status de pessoa é cronologicamente indistinto da atribuição do valor. Assim, também não se mostra possível neste contexto se atribuir dignidade aos não-humanos sem os reconhecer como pessoas e, como este reconhecimento

²³⁸ “L’animale si rapporta fattualmente agli altri, ma non può oggettivare sé, né stabilire una relazione con gli altri; l’animale non può riconoscere l’alterità. In questo senso non si può parlare (se non antropomorficamente) in riferimento agli animali di amicizia, di famiglia, di gioco, di diritto o di morale: proprio perché tra gli animali non esiste la relazione amicale, familiare, ludica, giuridica e morale. Non esiste il riconoscimento reciproco, condizione ontologica della relazione”. PALAZZANI, Laura. *Introduzione alla biogiuridica*, 2002, p. 271.

necessita ser recíproco, dialógico, tal atribuição não se mostra possível. Objetivamente, se se atribui um valor aos não humanos, o valor a eles conferido será sempre qualitativamente distinto daquele conferido no diálogo ético com os demais seres humanos, portanto qualitativamente distinto daquele valor último e binário chamado dignidade.

Se poderia argumentar neste ponto, utilizando-se – como fazem os animalistas – dos argumentos dos casos marginais, que a reciprocidade do reconhecimento, como condição necessária a atribuição do estatuto pessoal, estaria ausente quando se está diante de recém-nascidos, comatosos ou deficientes mentais. Embora, de fato, reste ausente o componente da reciprocidade nestes casos, a relação com pacientes morais humanos não pode ser igualada a com não-humanos por duas razões:

Primeiro, pela própria questão ontológica por trás do conceito axiológico-normativo, o ser humano, em todas as suas particularidades, é a *condição ontológica radical* de onde se parte para abstrair-se o conceito, isto é, o limite mínimo de ingerências. Assim, negar este pressuposto equivaleria a negar toda a estrutura e relação entre pessoas-dignidade e direitos, na medida que é através da perspectiva antropológica – e somente através dela – que se pode partir para uma abstração quanto a natureza, o valor e os direitos das pessoas. A reciprocidade é critério fundamental para a atribuição do estatuto pessoal quando se está em um diálogo ético entre agentes morais, mas não com pacientes morais membros da espécie humana. Logo, embora não sejam capazes para a reciprocidade, não lhes pode ser negado o status de pessoa.

Segundo, mesmo em estados de privação de determinadas capacidades, seres humanos são reconhecidos, da perspectiva husserliana, como detentores de uma existência tal como a própria daquele que reconhece, fato este não passível de ser estendido a animais não-humanos pela incapacidade destes de, não sendo abertos ao mundo, *vir a serem*. Ademais, retoma-se neste ponto o componente de alteridade esboçado acima. Segundo Castanheira Neves, “a alteridade existe mesmo que o outro seja visto unilateralmente, só no ponto de vista do agente que se lhe dirige, apenas pela perspectiva da autonomia desse agente para quem o outro seria ‘objecto’ (sic) passivo”²³⁹. Assim, sendo o ser humano um ser social por excelência, com profundos sentimentos de empatia pelos demais seres (inclusive não-humanos)²⁴⁰, o componente da alteridade – o se por no lugar do outro – mostra-se sensivelmente mais forte, em razão deste reconhecimento da vivência tal como a própria, quando se está diante de pacientes morais humanos vez que: ou os agentes morais

²³⁹ CASTANHEIRA NEVES, António. *Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do Direito – ou as condições da emergência do direito como direito*, 2002, p. 843.

²⁴⁰ PINKER, Steven. *Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu.*, 2013, p. 768 et. seq.

reconhecem a sua trajetória humana em um recém-nascido; ou mesmo a possibilidade de virem a ser alvo de enfermidades que lhes cause debilidades psíquicas ou leve-os ao coma. Portanto, seja de um ponto filosófico ou psicológico o reconhecimento de pacientes morais humanos é qualitativamente diverso daquele dos não-humanos, não se podendo igualar, como querem os animalistas, a postura para com estes pacientes morais.

Dito isto, pode-se até pensar em uma ampliação da noção de pessoa em seu contexto axiológico-normativo para abarcar outros seres além dos humanos que comunguem de uma existência tal como esta – em sua lógica antropológico-existencial e ética –, mas jamais pode-se reduzir o conceito de modo a não abarcar a existência ontológica humana, novamente, sob pena de se negar toda a estrutura que dela se abstrai.

Sob a sua perspectiva normativa, o conceito de pessoa demanda o reconhecimento imediato de direitos fundamentais e, por conseguinte, *deveres diretos* para o ente assim reconhecido. Desta feita, a relação entre a pessoa e direitos é intrínseca ao próprio conceito, como já afirmado. Se assim o é, mesmo que se pretenda, como Regan, apenas a atribuição de direitos básicos e exigíveis para os não-humanos, se está indiretamente advogando sua aceção como pessoa pelo ordenamento jurídico. Novamente, se de um conceito ontológico de pessoa não deriva um dever-ser para com ela, do ponto de partida axiológico-normativo a pessoa é identificada, necessariamente, sob as bases de seu valor inerente e como detentora de direitos que traduzem este valor em um dever-ser para com ela.

Embora já se possa também afirmar a impossibilidade de atribuição de um status de pessoa a animais não-humanos tendo-se por base o conceito axiológico-normativo, é relevante, ainda, trabalhar as duas consequências de se conceder tal status do ponto de vista animalista: o *princípio da igualdade* e o *princípio da responsabilidade*.

Como afirma Castanheira Neves, o reconhecimento dialógico só se mostra sustentável com base em uma ética igualação entre pessoas, já que não se pode estabelecer uma relação normativa entre desiguais²⁴¹. Neste contexto, a postura animalista – com exceção de Gary Francione – por mais que formalmente estabeleça uma igual consideração dos interesses, acaba por aceitar a dita hierarquização entre as pessoas humanas e as não-humanas colocando os interesses destas abaixo do daquelas. A consequência desta hierarquização – ou da não consideração da igualdade como proposta por Castanheira Neves – inviabiliza também a atribuição de *direitos* (exigíveis) para estes seres, isto é, de um dever direto para com eles.

²⁴¹ Vide nota 125 supra.

Esta impossibilidade de concessão de direitos é corroborada pelo princípio da responsabilidade: se, com a inafastável integração comunitária, os direitos são atribuídos junta e imediatamente com *deveres correlatos*; e, não sendo possível a exigência de deveres por parte dos não-humanos em razão de sua impossibilidade para a alteridade/reciprocidade; portanto, não se pode falar na existência de direitos dos animais exigíveis perante os humanos, muito menos de uma postura paternalista para com eles como quer Marta Nussbaum, sob pena de se violar a própria noção estabelecida de *justiça* traduzida na exigível responsabilidade de uns perante os outros na coexistência em um todo comunitário.

Neste ponto, novamente, mostra-se relevante regressar ao argumento dos casos marginais para se tratar da responsabilidade para com pacientes morais humanos. Embora seja defensável, como dito acima (conclusão 2 do capítulo antecedente), uma certa responsabilidade para com os animais não-humanos com base em sua senciência – questão esta que será tratada mais adiante –, em razão da necessária consideração dos pacientes morais humanos como pessoas e, conseqüentemente, da atribuição de direitos para estes indivíduos, existe, para dizer com Friedo Ricken²⁴², não só uma responsabilidade *para com* eles, mas também e especialmente uma responsabilidade *perante eles*, na medida em que tais direitos são plenamente exigíveis:

Diferentemente de um animal, a criança não é apenas o ser *pelo* qual tenho responsabilidade mas também instância *perante* a qual eu me tenho de responsabilizar; eu sou responsável por, mas não perante um animal, mas sou responsável *por* e *perante* uma criança. A criança pode mais tarde exigir-me contas de como eu assumi a responsabilidade por ela²⁴³.

Pelo exposto, conclui-se que dada a centralidade do conceito de pessoa no debate bioético e biojurídico contemporâneo, a atribuição desse status, sob uma perspectiva separativista, a animais não-humanos exerce significativas conseqüências na própria estrutura filosófica do conceito, bem como em sua relação necessária com a dignidade e com os direitos fundamentais. O diagnóstico deste fato já é algo inovador, como dito, pois desde a sua formulação até o início do movimento animalista com Singer, não se questionava a extensão do conceito de pessoa de modo a abarcar animais não-humanos.

Além, seja do ponto de vista tradicional ou mesmo daquele axiológico-normativo como proposto, não se mostra possível estender o estatuto pessoal a estes seres. Como conseqüência, não se pode conferir-lhes um valor inerente, a dignidade, tal qual a humana ou

²⁴² RICKEN, Friedo. “*Ser Humano*” e “*Pessoa*”, 2006.

²⁴³ *Ibidem*, p. 85.

atribuir-lhes direitos – no sentido estrito da exigibilidade – inexistindo, portanto, os chamados deveres diretos de conduta para com estes animais.

Cumpra-se proceder nesta altura uma (breve) referência a dois posicionamentos jurisprudenciais que reforçam o argumento até aqui construído e traçam as linhas da futura discussão acerca dos sentimentos e deveres para com os animais não-humanos. Muito embora não seja este propriamente o objeto do presente trabalho, tal análise mostra-se relevante, pois reflete a concretude do problema, retirando o debate do plano unicamente teórico-filosófico.

Primeiramente, o *Habeas Corpus* impetrado a favor do chimpanzé Tommy sob o fundamento de que sua manutenção confinado em uma jaula dentro da propriedade de seus “donos” equivaleria a sua prisão²⁴⁴. No caso, julgado pela Suprema Corte do Estado de Nova York nos Estados Unidos da América no dia 4 de dezembro de 2014, o advogado e animalista Steven Wise arguiu que os diplomas que tutelam a posse de animais silvestres por particulares são inapropriados, requerendo que a Corte reconhecesse o chimpanzé como pessoa e, portanto, como titular de direitos, para, assim, conceder sua liberdade²⁴⁵. O Tribunal, contudo, refutou o argumento de Wise, entendendo que doutrinariamente a concessão de direitos está atrelada a atribuição de *deveres e responsabilidades* perante a sociedade, condição esta não passível de ser preenchida por animais não-humanos. Assim afirmou:

Não é preciso dizer que, diferentemente dos seres humanos, chimpanzés não podem se obrigar a quaisquer deveres jurídicos, se submeter a responsabilidades sociais ou ser responsabilizados por seus atos. Em nossa visão, é esta incapacidade de se submeter a quaisquer responsabilidades jurídicas e deveres sociais que fazem com que seja inapropriado conferir para chimpanzés direitos – como o direito fundamental à liberdade protegido pelo Habeas Corpus – que tem sido concedidos a seres humanos.²⁴⁶ (tradução própria).

²⁴⁴ MELO, João Ozorio de. *Quase humano: Tribunal de recursos dos EUA nega Habeas Corpus para libertar chimpanzé*, 2014.

²⁴⁵ NOVA YORK, *Supreme Court, Appellate Division, Third Judicial Department. Habeas Corpus* n° 518336, Nova York: 04 dez 2014, p. 2.

²⁴⁶ “Needless to say, unlike human beings, chimpanzees cannot bear any legal duties, submit to societal responsibilities or be held legally accountable for their actions. In our view, it is this incapability to bear any legal responsibilities and societal duties that renders it inappropriate to confer upon chimpanzees the legal rights – such as the fundamental right to liberty protected by the writ of habeas corpus – that have been afforded to human beings NOVA YORK, *Supreme Court, Appellate Division, Third Judicial Department. Habeas Corpus* n° 518336, Nova York: 04 dez 2014, p. 6.

Destacou-se, ainda, que embora se reconheça a existência de seres humanos menos capazes de se sujeitarem a deveres e responsabilidades (o argumento dos casos marginais), é inegável que os humanos possuem, coletivamente, tal capacidade²⁴⁷.

Neste sentido, o Tribunal do Estado de Nova York confirmou o argumento apresentado anteriormente quanto a correlação necessária entre a atribuição de um estatuto pessoal – e, por conseguinte, de direitos fundamentais – e a imputação de deveres e responsabilidades, rechaçando-se, assim, uma postura a favor de deveres diretos de justiça para com os não-humanos, isto é, deveres exigíveis perante os agentes morais.

O segundo posicionamento se deu em resposta a uma Ação Civil Pública impetrada pelo Ministério Público do Estado do Rio Grande do Sul pleiteando a reparação por danos morais coletivos sofridos em razão do ato de três indivíduos, ocorrido no dia 09 de março de 2005 na cidade de Pelotas/RS, de amarrar uma cadela prenha ao para-choque de um veículo arrastando-a por cinco quarteirões e a desintegrando publicamente. O Tribunal de Justiça daquele estado entendeu que a referida conduta abalou psicologicamente toda a comunidade local e desrespeitou valores sociais que correspondem a um “mínimo padrão civilizatório”²⁴⁸:

São valores [...], onde se inclui o respeito à vida, inclusive quanto a animais próximos às criaturas humanas. (sic) não se podendo aceitar infligir-se a eles tratamento cruel. Aliás, mesmo quanto aos animais destinados a abate, não se pode admitir meios cruéis na sua execução. Que se dirá da pública exibição da desintegração de inofensiva cadela, apenas por diversão? Foi isso que chocou a comunidade sulista, perplexa por cena de todo impensável²⁴⁹.

Assim, embora não se possa falar em deveres diretos para com os animais, se vê afirmado em sede jurisdicional a segunda conclusão animalista do capítulo anterior – embora com consequências mais brandas – de que não se aceita do ponto de vista moral qualquer forma de tratamento para com estes seres, aplicando-se constrangimentos a condutas cruéis e degradantes.

A sciência dos animais não-humanos pode apresentar-se como um fator moralmente relevante sob um duplo aspecto: ou pelo sentimento de empatia, entendido como a projeção altruísta em outro ser, desencadeada por um sentimento de simpatia; ou então pela profunda aversão humana ao sadismo, ou seja, a aversão ao ato de causar gratuitamente a dor

²⁴⁷ NOVA YORK, *Supreme Court, Appellate Division, Third Judicial Department. Habeas Corpus* n° 518336, Nova York: 04 dez 2014, p. 5.

²⁴⁸ RIO GRANDE DO SUL. Tribunal de Justiça. *Apelação Cível n° 70037156205*, da 21ª Câmara Cível. Ministro Relator: Des. Armínio José Abreu Lima da Rosa. Porto Alegre: 11 ago 2010.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 18.

alheia²⁵⁰. Assim, enquanto no primeiro aspecto o ser humano se projeta no ser senciente, compartilhando de sua dor e negando o próprio bem-estar por possuir para com ele certa simpatia, no segundo há uma efetiva valoração negativa da conduta de infligir dor.

Neste sentido, os autores animalistas valem-se tanto da empatia – como Regan ao descrever a consciência animal – quanto da repulsa ao sadismo – como Singer quando descreve, por exemplo, os modos de produção da indústria de alimentos – para justificar e solidificar seus argumentos filosóficos.

Entretanto, tendo-se por base esta predisposição biopsicológica humana para um comportamento parcial quanto aos animais não-humanos, bem como a advertência do psicólogo Steven Pinker de que a empatia pode subverter o bem-estar humano quando exercitada em colisão com a justiça, subversão esta com profundas consequências reais²⁵¹, para se analisar racional e objetivamente a questão animal e os deveres para com eles, necessário é praticar aquilo que Husserl chama de atitude fenomenológica – a *Epochè* – de modo a suspender todos os juízos, crenças e convicções preexistentes acerca destes seres.

Assim, se: não se pode falar em atribuição de deveres diretos para com os animais não-humanos, no sentido de deveres correspondentes a direitos plenamente exigíveis (*iustum*²⁵²); e não se pode negligenciá-los moralmente aceitando-se qualquer forma de tratamento para com eles pelo aspecto psicológico humano; deve-se, então, proceder a uma análise dos *deveres indiretos* de conduta.

Segundo Kant, não existem deveres imediatos (diretos) para com seres não-humanos, estes são apenas indiretos na medida em que, são, em última instância, deveres para com a humanidade, com aqueles seres que são o *fim em si*²⁵³:

Mas como todos os animais existem somente como meio, e não por seus próprios objetivos, já que não possuem autoconsciência, enquanto o homem é o fim [...] segue-se que não temos deveres imediatos para com os animais; nossos deveres para com eles são deveres indiretos para com a humanidade. Como os animais são uma analogia da humanidade, nós observamos os deveres para com a humanidade quando os observamos como análogos a isto, e portanto cultivamos nossos deveres para com a humanidade²⁵⁴.

²⁵⁰ Neste sentido, conferir por todos: PINKER, Steven. *Os anjos bons da nossa natureza: porque a violência diminuiu*, 2013, p. 734-746 e 768-792.

²⁵¹ Ibidem, p. 790.

²⁵² Vide nota 226, supra.

²⁵³ KANT, Immanuel. *Lectures on ethics*, 1997.

²⁵⁴ “But since all animals exist only as means, and not for their own sakes, in that they have no self-consciousness, whereas man is the end [...] it follows that we have no immediate duties to animals; our duties towards them are indirect duties to humanity. Since animals are analogue of humanity, we

No sentido kantiano, portanto, ao respeitar a senciência de um animal, como ser análogo à existência humana, se está implementando as habilidades de se adimplir com os deveres diretos existentes perante os demais seres humanos. Assim, se se pratica atos de crueldade contra animais, danifica-se próprias qualidades amáveis e humanas, qualidades estas que devem ser exercitadas como *virtude*, em função dos deveres (diretos) para com a humanidade.

De maneira análoga, David Hume afirma que, embora não se possa falar em direitos ou justiça para com os animais, os humanos deveriam ser guiados pelas leis da humanidade ao fazer um uso gentil destas criaturas²⁵⁵. Portanto, novamente o que se tem são *deveres indiretos* para com os não-humanos, baseados em deveres morais de conduta sob os quais não recai um direito correspondente, ou seja, aquilo que Rawls afirmou serem deveres de compaixão e humanidade²⁵⁶, fora do escopo da justiça.

Ressalta-se, contudo, que alguns autores como Martha Nussbaum e Rosalind Hursthouse entendem o sentido de deveres diretos e indiretos de maneira diversa da aqui trabalhada. Neste caso, enquanto em Kant haveria efetivamente deveres indiretos perante os animais, pois estes traduzir-se-iam em última instância em deveres para com a humanidade, em Hume e Rawls haveriam deveres diretos para com os não-humanos já que a gentileza, compaixão e humanidade seriam devidas diretamente a eles²⁵⁷. Entretanto, tal acepção da terminologia é equivocada no sentido filosófico. Como afirmado acima, deveres diretos são aqueles propriamente jurídicos no sentido do *justo* e perante os quais repousa uma exigibilidade direta para seu cumprimento; enquanto deveres indiretos seriam aqueles de caráter *ético* (*honestum*²⁵⁸) para os quais não existe direito correspondente, mas apenas regras morais de conduta²⁵⁹.

Desta feita, pode-se concluir que, embora não se possa falar em um tratamento amplamente discricionário destes seres, os deveres que repousam sobre eles são somente estes

observe duties to mankind when we observe them as analogues to this, and thus cultivate our duties to humanity". KANT, Immanuel. , 27:459, *Lectures on ethics*, 1997, p. 212.

²⁵⁵ "I think, is that we should be bound by the laws of humanity to give gentle usage to these creatures, but should not, properly speaking, lie under any restraint of justice with regard to them, nor could they possess any right or property, exclusive of such arbitrary lords". HUME, David. *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* [e-book], 2010, Sec. III, Parte I.

²⁵⁶ Vide nota 157, supra. RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*, 2000, p. 568-569.

²⁵⁷ Cf.: NUSSBAUM, Martha. *Para além de "compaixão e humanidade" – justiça para animais não humanos*, 2008, p. 117-122; HURSTHOUSE, Rosalind. *Ethics, Humans and Other animals*, 2000.

²⁵⁸ Vide nota 226, supra.

²⁵⁹ Neste sentido, cf.: CAMPS, Victoria. *Reflexiones sobre bioética y virtudes públicas*, 2009, p. 181.

indiretos, éticos, que são sim, em sentido kantiano, deveres para com a humanidade na medida em que esta reprova moral e psicologicamente condutas cruéis e desumanas para com eles.

A postura contratualista, assim, apesar de se mostrar equivocada quando no tratamento dos casos marginais humanos – comatosos, recém-nascidos e deficientes – como dito quando da crítica a Engelhardt²⁶⁰, pois negligencia a atribuição do estatuto pessoal com base nos parâmetros axiológicos-normativos traçados, oferece um marco aceitável quando da postura perante animais não-humanos afirmando a existência tão somente de deveres indiretos, retirando-os do escopo da justiça e do direito²⁶¹.

Neste sentido, conclui também Peter Carruthers:

Ainda que o contratualismo reconheça que temos deveres para com os animais, esses deveres são de natureza indireta; surgem por uma lado do respeito dos sentimentos daqueles que se interessam por eles e, por outra, das virtudes ou os defeitos do nosso caráter que revela a forma que tratamos os animais²⁶².

Conforma-se, deste modo, todo o argumento construído para se analisar a questão dos animais: não sendo possível a concessão do status de pessoa pela via direta ou pela via indireta através do reconhecimento de direitos e da dignidade destes seres e, portanto, não havendo que se falar da existência de deveres diretos perante eles; sendo a *senciência* um fator moralmente relevante, os deveres (morais) indiretos são devidos a eles, deveres que traduzem efetivamente um *dever para com a humanidade* em si e apenas indiretamente tocam os não-humanos.

Isto posto, considerando-se os ditos valores eleitos em função da potencialidade humana, valores estes que podem ser afetados pela *senciência* dos animais não-humanos, se pode pensar, como projeto de uma investigação futura, na possibilidade de se categorizar os animais por uma terceira via intermediária, isto é, entre o atual binômio coisa-pessoa.

²⁶⁰ Seção 1.2.1.

²⁶¹ Mark Rowlands entende que o contratualismo oferece as bases para a consideração dos animais como sujeitos de direitos, na medida em que por trás do véu da ignorância, não existiria a racionalidade como critério para o pacto. Esta postura, entretanto, não é a efetivamente compartilhada pelos filósofos contratualistas tradicionais. Neste sentido cf.: ROWLANDS, Mark. *Animal Rights: Moral Theory and Practice*, 2009.

²⁶² “Aunque el contractualismo reconozca que tenemos deberes para con los animales, esos deberes son de naturaleza indirecta; surgen por una parte del respeto de los sentimientos de quienes se interesan por los animales y por otra de las virtudes o los defectos de nuestro carácter que revela la forma en que tratamos a los animales”. CARRUTHERS, Peter. *La cuestión de los animales: teoría de la moral aplicada*, 1995, p. 229.

Muito embora a doutrina civilista pátria considere os animais não-humanos como bens semoventes²⁶³, o Código Civil Brasileiro de 2002 simplesmente os classifica como tendo a natureza jurídica de bens móveis, conforme dispõe o artigo 82: “São móveis os bens suscetíveis de movimento próprio, ou de remoção por força alheia, sem alteração da substância ou da destinação econômico-social”²⁶⁴. Neste sentido, perante o diploma civil que mantém a distinção romanista herdada do Código de Justiniano entre coisas-pessoas²⁶⁵, os animais estão sujeitos a mesma tutela jurídica dos demais bens móveis inanimados.

Neste sentido, dada a amplitude que a questão dos animais não-humanos vem ganhando nas últimas décadas, pode-se mostrar pertinente, de um ponto de vista dogmático, um repensar das categorias civis básicas, como fez o Código Civil Alemão (*Bundesgesetzbuch – BGB*²⁶⁶) e tal como propõe Christine Korsgaard²⁶⁷, categorizando e disciplinando o tratamento destes seres através de um ponto intermediário entre as atuais duas grandes categorias de coisas e pessoas.

²⁶³ Cf. por todos: PEREIRA, Caio Mário da Silva. *Instituições de Direito Civil*, 2005.

²⁶⁴ BRASIL *Lei nº 10.406*, de 10 de janeiro de 2002. Novo Código Civil Brasileiro. Legislação Federal.

²⁶⁵ Neste sentido cf.: AMARAL, Francisco. *Direito Civil*, 2006, p. 315.

²⁶⁶ §90a: “Tiere sind keine Sachen. Sie werden durch besondere Gesetze geschützt. Auf sie sind die für Sachen geltenden Vorschriften entsprechend anzuwenden, soweit nicht etwas anderes bestimmt ist”. “Animais não são coisas. Eles são protegidos por estatutos especiais. Eles são governados pelas disposições que se aplicam as coisas, com as necessárias modificações, exceto por medida de disposição em contrário” (tradução própria). ALEMANHA. *Bürgerliches Gesetzbuch (BGB)*, 2002.

²⁶⁷ KORSGAARD, Christine M. *Kantian ethics, animals, and the law*, 2013.

6 CONCLUSÃO

Inicialmente afirmou-se a necessidade e a pertinência de se partir de um ponto de vista antropológico para se debater a questão dos animais não-humanos, já que a pretensão animalista busca exatamente a igualação destes com os indivíduos que tradicionalmente figuram como sujeitos de direitos: as pessoas humanas.

A partir disso, pode-se concluir inicialmente que sob uma perspectiva histórico-filosófica, o conceito de pessoa surge inegavelmente atrelado à ideia de dignidade humana. E esta, por sua vez, entendida como o valor inerente dos entes que possuem a capacidade para a liberdade e, portanto, constituem-se como fim em si, servem de fundamento para a dogmática dos direitos humanos fundamentais. Logo, os três conceitos: pessoa, dignidade e direitos estão íntima e necessariamente conectados, fato este que, hodiernamente, se mostra como *endoxa* no contexto social, ou, de outro modo, encontra-se arraigado e internalizado socialmente.

Dada a relevância do conceito de pessoa para as discussões bioéticas contemporâneas, exatamente por esta conexão com a ideia de dignidade e a atribuição de direitos fundamentais, saber quem é este ente – ou quem pode o ser – mostra-se per se como uma questão profundamente relevante. Neste sentido, apontou-se as duas grandes vertentes teóricas atuais a respeito de tal conceito a nível ontológico: os *substancialistas*, que, seguindo a tradição filosófica de Severino Boécio, identificam a pessoa com os indivíduos membros da espécie humana; e os *separativistas*, ou aqueles que, seguindo a divisão corpo-mente cartesiana, atribuem o estatuto pessoal somente àqueles que exercem ou possuem a capacidade de exercer determinadas atividades. Além disso, identificou-se as consequências de uma ou outra acepção do conceito.

Constatou-se, entretanto, que apesar de a perspectiva ontológica sobre a pessoa ser relevante, dela não deriva automaticamente a necessidade de um dever-ser para com este ente. Em outras palavras: saber quem é pessoa não conduz a um dever-ser para com ela. Assim, propôs-se, com base na teoria do professor António Castanheira Neves, a pertinência de se ir além de um conceito ontológico adentrando-se o aspecto ético do ente personalizado. Formulou-se então um conceito axiológico-normativo de pessoa entendido como um diálogo ético em que os indivíduos mutua e reciprocamente se reconhecem como pessoas ao atribuírem-se valor – a dignidade. E, desta atribuição, deriva o aspecto normativo do conceito: um dever-ser para com o ente personalizado como própria condição de existência deste diálogo. Construiu-se, portanto sob novas bases, a relação tradicionalmente existente entre pessoa, dignidade e direitos, preservando-se o que se encontra socialmente arraigado.

A par das conclusões chegadas, analisou-se criticamente as teorias dos principais autores animalistas, apontando-se seus problemas internos enquanto teorias ético-filosóficas e suas incongruências perante os referenciais teóricos inicialmente construídos, confirmando-se a hipótese mediata do presente trabalho de que, efetivamente, os teóricos animalistas intentam direta ou indiretamente a atribuição do status de pessoa a animais não-humanos. Ademais, verificou-se a existência de outro ponto comum entre tais autores: a tomada da senciência, entendida como a capacidade dos não-humanos para experimentar o prazer e dor, como um fator moralmente relevante para se ter em conta quando da discussão da postura ética perante estes seres.

Por fim, enfrentou-se o objeto imediato do presente, isto é, a possibilidade de atribuição do estatuto pessoal a animais não humanos, constatando-se que, tanto com base na perspectiva filosófica tradicional quanto, e especialmente, com base no conceito axiológico-normativo, não se mostra possível a concessão de tal status a animais não-humanos sob pena de graves consequências para a estrutura histórico-filosófico-política da sociedade contemporânea, além de se comprometer o tratamento ético-jurídico conferido a determinados seres humanos em situações limítrofes (o argumento dos casos marginais): recém-nascidos, deficientes mentais e comatosos. Dada esta impossibilidade, e como consequência, da não existência de direitos ou deveres diretos de conduta, no sentido de justiça, para animais não-humanos, afirmou-se a existência tão somente de deveres morais indiretos – no aspecto ético apenas – para com estes seres. A necessidade de tal consideração moral dos não-humanos jaz no fato de que o ser humano, psicologicamente, pode ter com aqueles uma relação empática, de alteridade, além de se mostrar intolerante ao sadismo.

Propôs-se, então, como problema para trabalhos futuros, a possibilidade de se repensar as estruturas jurídico-dogmáticas existentes no ordenamento civil pátrio no que toca a dicotomia radical entre coisa e pessoa, sendo talvez relevante, como fez o ordenamento alemão, a criação de uma terceira categoria intermediária para abarcar os animais não-humanos.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Aurélio. **De Trinitate**. Trad. Arnaldo do Espírito Santo et. al. Covilhã: Lusofia, 2008;

ALEMANHA. **Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland**, de 23 maio 1949. Disponível em: < <http://www.gesetze-im-internet.de/gg/index.html>> Acesso em: 05 fev. 2015;

ALEMANHA. **Bürgerliches Gesetzbuch (BGB)** de 02 de janeiro de 2002. Disponível em: <<http://www.gesetze-im-internet.de/bundesrecht/bgb/gesamt.pdf>>. Acesso em: 20 mar 2015;

AMARAL, Francisco. **Direito Civil: Introdução**. 6ª ed., São Paulo: Renovar, 2006;

ANDORNO, Roberto. The paradoxical notion of human dignity. **Rivista internazionale di filosofia del diritto**, Itália, n. 2, 2001;

_____. **Bioética y dignidad de la persona**. Madrid: Editorial Tecnos, 2012;

ALES BELLO, Angela. **Introdução à Fenomenologia**. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. São Paulo: EDUSC, 2006;

BALLESTEROS, Jesús. ¿Derechos? ¿Humanos? In: **Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos**, 2003;

BEAUCHAMP, Tom L. The failure of theories of personhood. **Kennedy Institute of Ethics Journal**, December, n.9, v.4, 1999;

BENTHAM, Jeremy. **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**. Oxford: Clarendon Press, 1907;

BERTI, Enrico. **Soggetti di Responsabilità**: Questioni di filosofia pratica. Itália: Edizioni Diabasis, 1993;

_____. Atualidade dos Direitos Humanos. **Perspectiva Filosófica**, v.1, n.25, 2006;

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004;

BOETHIUS, Anicius Manlius Severinus. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium. **PL**, v. 64, p. 1337-1354, 1847;

BRASIL. **Constituição Federal de 1988**. Promulgada em 5 de outubro de 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 05 fev. 2015;

BRASIL **Lei nº 10.406, de 10 de janeiro de 2002**. Novo Código Civil Brasileiro. Legislação Federal. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/110406.htm>. Acesso em: 20 mar 2015;

CAMPS, Victoria. Reflexiones sobre bioética y virtudes públicas. Entrevista realizada por David Rodríguez-Arias y Juan Antonio Montero. **Dilemata**, nº 1, p.179-182, 2009;

CARRUTHERS, Peter. **La cuestión de los animales**: teoría de la moral aplicada. Trad. José Maria Perazzo. New York: Cambridge University Press, 1995;

CASTANHEIRA NEVES, António. Coordenadas de uma reflexão sobre o problema universal do Direito – ou as condições da emergência do direito como direito. In: **Estudos em Homenagem à Professora Doutora Isabel de Magalhães Collaço**. Vol. 3. Coimbra: Almedina, 2002;

CAMOSY, Charles. Concern for our vulnerable prenatal and neonatal children: a brief reply to Giubilini and Minerva. **Journal of medical ethics**, v. 39, n. 5, p. 296-298, 2013;

CESCON, Everaldo. O conceito funcional de pessoa na bioética secular. **Veritas**, Porto Alegre, v. 58, n. 1, p. 190-203, 2013;

CONVENÇÃO AMERICANA SOBRE DIREITOS HUMANOS – Pacto de San José da Costa Rica, de 22 de novembro de 1969. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D0678.htm>. Acesso em: 05 fev. 2015;

CUNHA, Mariana Paolozzi Sérvulo da. Notas sobre a noção de pessoa no medievo-cristão. **Estudos teológicos**, v. 54, n. 1, p. 117-124, 2014;

D'AGOSTINO, Francesco. **Bioética**. Segundo o enfoque da Filosofia do Direito. São Leopoldo: Editora da Unisinos, 2006;

DWORKIN, Ronald. **Taking Rights Seriously**. Cambridge: Harvard University Press, 1977;

DESCARTES, René. **Discourse on the Method of Rightly Conducting one's Reason and Seeking Truth in the Sciences**, [e-book]. Project Gutenberg, 2008;

EIJNDEN, Serge Vanden; MARTINOVICI, Dana. Neonatal euthanasia: A claim for an immoral law. **Clinical ethics**, v. 8, n. 2-3, p. 75-84, 2013;

ENGELHARDT JR, H. Tristram. **Fundamentos da Bioética**. São Paulo: Loyola, 2008;

FEIJÓ, Anamaria Gonçalves dos Santos. A dignidade e o animal não- humano. In: MOLINARO, C. A. *et al.* (Org.) **A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos**. Uma discussão necessária. Belo Horizonte: Fórum, 2008, p.127-143;

FRANCIONE, Gary L. Animals – Property or Persons? In: SUNSTEIN, Cass R.; NUSSBAUM, Martha C. (Org.). **Animal rights: Current debates and new directions**. Oxford University Press, p. 108-109, 2004;

_____. **Animals as Persons**: Essays on the abolition of animal exploitation. New York: Columbia University Press, 2008;

GIUBILINI, Alberto; MINERVA, Francesca. After-birth abortion: why should the baby live?. **Journal of Medical Ethics**, p. medethics-2011, 2012;

GONÇALVES, Diogo Costa. **Pessoa e Direitos de Personalidade**: Fundamentação Ontológica da Tutela. Coimbra: Almedina, 2008;

GORETTI, Cesare. **L'animale quale soggetto di diritto**. Texto policopiado, Università di Padova, 1928;

GUIDI, Marco EL. “Everybody to count for one, nobody for more than one”. The Principle of Equal Consideration of Interests from Bentham to Pigou. **Revue d'études benthamiennes**, n. 4, 2008. Disponível em: <<http://etudes-benthamiennes.revues.org/182>>. Acesso em: 10 fev. 2015;

HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. Trad. Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997;

HARRIS, John. The Concept of the Person and the Value of Life. **Kennedy Institute of Ethics Journal** 9.4, p. 293-308, 1999;

HART, H. L. A. 'Death and Utility'. **New York Review of Books**, p. 27-32, 1980;

HÖFFE, Otfried. O ser humano como fim terminal: Kant, Crítica da faculdade do juízo §§82-84, **Studia Kantiana**, n. 8, 2009. Disponível em:
<<http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/62>> Acesso em: 02 fev. 2015

HUME, David. **An Enquiry Concerning the Principles of Morals** [e-book], 2010;

HURSTHOUSE, Rosalind. **Ethics, Humans and Other animals: an introduction with readings**. Nova York: Routledge, 2000;

HUSSERL, Edmund. **Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica**. Vol. II. São Paulo: Idéias & Letras, 2006;

JAMIESON, Dale. Rights, Justice, and Duties to Provide Assistance: A Critique of Regan's Theory of Rights. **Ethics**, p. 349-362, 1990;

KAGAN, Shelly. **Normative Ethics**. Boulder/Oxford: Westview Press, 1998;

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007;

_____. **Metafísica dos Costumes**. Trad. Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2003;

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. São Paulo: Iluminuras, 2006;

KELKEL, Arion L.; SCHÉRER, René. **Husserl**. Trad. Joaquim João Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1982;

KORSGAARD, Christine M. Kantian ethics, animals, and the law. **Oxford Journal of Legal Studies**, v. 33, n. 4, p. 629-648, 2013;

_____. Facing the animal you see in the mirror. **The Harvard Review of Philosophy**, v. 16, n. 1, p. 4-9, 2009;

LACERDA, Bruno Amaro. Pessoa, dignidade e justiça: a questão dos direitos dos animais. **Revista Ética e Filosofia Política**. nº 15, vol. 2. Dez. 2012;

_____. Animais como pessoas e 'dignidade animal'. **Scientia Iuris** (UEL), v. 17, p. 49-64, 2013;

_____; CAMPOS, Eduarda Cellis da Silva. Justiça para os animais? Considerações a partir da ética de Ernst Tugendhat. **Revista Interdisciplinar de Direito**, v. 9, p. 231-238, 2012;

LECALDANO, Eugenio. **Dizionario di bioética** [e-book]. Bari: Laterza, 2015;

MAHOWALD, Mary Briody. Person. In: REICH, Waren T. (Org.). **Encyclopedia of bioethics**. IV, 2. ed. New York: MacMillan, 1995;

MASSINI CORREAS, Carlos I. **Los Derechos Humanos en el pensamiento actual**. 2ª Edição. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1994;

MELO, João Ozorio de. Quase humano: Tribunal de recursos dos EUA nega Habeas Corpus para libertar chimpanzé. **Consultor Jurídico**: 08 dez 2014. Disponível em: <
<http://www.conjur.com.br/2014-dez-08/tribunal-eua-nega-habeas-corpus-libertar-chimpanze>>
Acesso em: 15 mar 2015;

MEYER, Michael. The simple dignity of sentient life: speciesism and human dignity. **Journal of social philosophy**, v. 32, n. 2, 2001, p.115-126;

MILL, John Stuart. **Utilitarismo**. Trad. Pedro Galvão. Porto: Porto Editora, 2005;

MORI, Maurizio. **A moralidade do aborto**: Sacralidade da vida e novo papel da mulher. Trad. Fermin Roland Schramm. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997;

NICHOLAS, Marie-Joseph. Introdução à Suma Teológica. In: TOMAZ DE AQUINO. **Suma Teológica**, Trad. Aimom-Marie Roguet et al, v.1, São Paulo: Loyola, 2001;

NICHOLSON, George. **On the Conduct of Man to Inferior Animals: &c.** Londres: Escritório de George Nicholson, 1797;

NINO, Carlos Santiago. **Ética y Derechos Humanos: um ensayo de fundamentación.** Buenos Aires: Ariel Derecho, 1989;

NOVA YORK, Supreme Court, Appellate Division, Third Judicial Department. **Habeas Corpus** nº 518336, Nova York: 04 dez 2014. Disponível em: <<http://decisions.courts.state.ny.us/ad3/Decisions/2014/518336.pdf>>. Acesso em: 15 mar 2015;

NUSSBAUM, Martha. Para além de “compaixão e humanidade” – justiça para animais não humanos. *In*: MOLINARO, C.A.; MEDEIROS, F.L.F.; SARLET, I. W.; FENSTERSEIFER, T. (Org.) **A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos. Uma discussão necessária.** Belo Horizonte: Fórum, 2008

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos.** 10 dez 1948. Disponível em: <http://www.ohchr.org/EN/UDHR/Documents/UDHR_Translations/por.pdf> Acesso em: 05 fev. 2015;

_____. **Pacto Internacional sobre Direitos Civis e Políticos**, 16 dez. 1966. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0592.htm> Acesso em: 05 fev. 2015;

_____. **Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais**, 16 dez. 1966. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D0591.htm> Acesso em: 05 fev. 2015;

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**, Trad. Aimom-Marie Roguet et al, v.1, São Paulo: Loyola, 2001

PALAZZANI, Laura. Cuerpo y sujeto en bioética. **Cuadernos de bioética**, v. 15, n. 53, p. 17-28, 2004;

_____. Os significados do conceito filosófico de pessoa e suas implicações no debate atual sobre o estatuto do embrião humano. *In*: CORREA, Juan de Dios Vial; SGRECCIA, Elio (Org.). **Identidade e Estatuto do Embrião Humano: Atas da Terceira Assembléia da Pontificia Academia para a Vida.** Bauru: EDUSC, 2007;

_____. **Introdução alla biogiuridica**. Giappichelli, 2002

PEREIRA, Caio Mário da Silva. Instituições de Direito Civil - Introdução ao Direito Geral. Teoria Geral de Direito Civil. 21 ed., v.I, Rio de Janeiro: Forense, 2005;

PINKER, Steven. **Os anjos bons da nossa natureza: por que a violência diminuiu**. Trad. Bernardo Joffily e Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2013;

PORFÍRIO. **Containing His Four Books On Abstinence from Animal Food; His Treatise On the Homeric Cave of the Nymphs; and His Auxiliaries to the Perception of Intelligible Natures**. Trad. Thomas Taylor. Londres: J. Moyses, 1823;

POSNER, Richard A. Animal Rights Legal, Philosophical, and Pragmatic Perspectives. In: SUNSTEIN, Cass R.; NUSSBAUM, Martha C. (Org.). **Animal rights: Current debates and new directions**. Oxford University Press, 2004

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000;

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Vol. 6. São Paulo: Paulus, 2005;

REGAN, Tom. **The case for animal rights**. Berkeley: University of California Press, 1983;

_____. Introdução: Nação do Direito Animal. **Revista Brasileira de Direito Animal**, v. 1, 2006;

RICKEN, Friedo. “Ser Humano” e “Pessoa”. **Revista Portuguesa de Filosofia**, n. 62, 2006;

RICOEUR, Paul. Approaching the Human Person. **Ethical Perspectives**, n. 1. 1999;

RIO GRANDE DO SUL. Tribunal de Justiça. **Apelação Cível nº 70037156205**, da 21ª Câmara Cível. Ministro Relator: Des. Armínio José Abreu Lima da Rosa. Porto Alegre: 11 ago 2010;

ROWLANDS, Mark. **Animal Rights: Moral Theory and Practice**. 2ª ed. Nova York: PALGRAVE MACMILLAN, 2009;

SALT, Henry S. The rights of animals. **International Journal of Ethics**, v. 10, 1900;

_____. Logic of the Larder. In: SALT, Henry, **The Humanities of Diet: Some Reasonings and Rhymings**, Manchester: The Vegetarian Society, 1914;

SILVA, Denis Franco; LOPES, Giovana F. Peluso. O conceito de pessoa: em busca da abstração legal. In: **XXIII Encontro Nacional do CONPEDI/UFSC, 2014**, Florianópolis. XXIII Encontro Nacional do CONPEDI/UFSC - Direito Civil. Florianópolis: CONPEDI, 2014. p. 31-52;

SINGER, Peter. **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 1994;

_____. **Libertação Animal**. São Paulo: Martins Fontes, 2010;

SEIFERT, Josef. Dignidad humana: dimensiones y fuentes en la persona humana. In: **Idea cristiana del hombre**. Pamplona: EUNSA, p.17-37, 2002;

SEN, Amartya. Human Rights and Capabilities. In: *Journal of Human Development*, 6:2, 151-166, 2005;

SEN, Amartya. Desenvolvimento como Liberdade. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2010;

SHERWIN, Richard. **Visualizing Law in the Age of the Digital Baroque: Arabesques and Entanglements**. New York: Routledge, 2011;

SPAEMANN, Robert. **Personas**: acerca de la distincion entre “algo”y “alguien”. Trad. José Luis del Barco. 2ª Ed. Ediciones Universidad de Navarra, S.A.: EUNSA, 2010;

SPAEMANN, Robert. Sobre el concepto de dignidad humana. **Persona y Derecho**, n. 19, 1988, p.13-33;

STEPHEN, Leslie. **Social Rights and Duties: Addresses to Ethical Societies**. Library of Alexandria, 2002;

SUNSTEIN, Cass R. Os Direitos dos animais. **Revista Brasileira de Direito Animal**. v. 9, n. 16, 2014;

TRUYOL Y SERRA, Antonio. **História de la Filosofía del Derecho y del Estado: Del Renacimiento a Kant.** Madrid, Biblioteca de la Revista de Occidente, v. 2, 1975;

VERHAGEN, AA Eduard. The Groningen Protocol for newborn euthanasia; which way did the slippery slope tilt?. **Journal of medical ethics**, v. 39, n. 5, p. 293-295, 2013;

WISE, Steven M. Animal Thing to Animal Person – Thoughts on Time, Place, and Theories. **Animal L.**, v. 5, p. 61, 1999;

WISE, Steven M. Animal Rights, One Step at a Time. In: SUNSTEIN, Cass R.; NUSSBAUM, Martha C. (Org.). **Animal rights: Current debates and new directions.** Oxford University Press, 2004;

ZAMIR, Eyal e MEDINA, Barak. Law, morality, and economics: integrating moral constraints with economic analysis of law. **California Law Review**, v. 96, 2008;