

Introdução

Somos pessoas. Com Kant, afirmamos ser portadores de dignidade e reivindicamos respeito. Como ser racional que sou, afirmamos, sou uma pessoa. Como pessoa, constituo um fim em si mesmo. Não posso ser utilizado como simples meio. Como pessoa, compreendo uma dignidade e, assim, não tenho preço.

Assim está posto, e parece, realmente, que assim está bem posto. Hoje, dois séculos depois de Kant, a linguagem da filosofia moral assimilou seus ensinamentos e nos reafirma possuidores de dignidade e merecedores de respeito. Na linguagem jurídica, a compreensão de uma "dignidade da pessoa humana" está presente em praticamente todas as Cartas constitucionais. Os cidadãos assimilaram o linguajar e também proclamam dignidade e exigem respeito. Tudo parece muito claro, e chegamos a estar convencidos de que assim realmente é e de que assim, realmente, deve ser.

Nossa compreensão de dignidade e respeito, porém, se turva, quando um filósofo como Peter Singer afirma que alguns animais não-humanos como chimpanzés, golfinhos e, quem sabe, até porcos, são pessoas. Nossa dignidade, pensamos, está comprometida. O respeito que reivindicamos, devemos compartilhá-lo.

A inquietação inicial que a proposição nos causa é atenuada por bons argumentos que tentam nos convencer de que continuamos a sós. E, passado o impacto inicial, deduzidos todos os argumentos, analisadas as possibilidades e, até, as conseqüências, queremos crer que tudo não tenha passado de um engano. Mas, realmente, cremos?

A partir e à luz destas preocupações é que foi desenvolvido este estudo. Ocupando a posição central, está a plausibilidade da proposta de Singer de extensão do conceito de pessoa a animais não-humanos.

Inicialmente, dedicou-se atenção à compreensão do conceito de pessoa em John Locke, que Singer acolhe e a partir da qual sustenta a sua tese. Depois, examinou-se a proposição de Singer, sua matriz conceitual e as suas repercussões.

O passo seguinte foi dado no sentido de examinar algumas possibilidades afirmadas por Martin Heidegger e por Alasdair MacIntyre no que diz respeito à compreensão da vida animal não-humana. A razão da escolha por estes dois filósofos reside em que eles representam, neste particular aspecto, dois pólos absolutamente distintos e aos quais convergem, também, distintas linhas de pensamento a respeito de como pensar o humano e o não-humano, a partir de uma compartilhada animalidade.

Assentadas estas bases, andou-se no sentido da delineação de uma perspectiva própria, o que foi realizado na ciência de que, no domínio da antropologia filosófica, a categoria de pessoa não pode ser pensada para além do humano e de que a própria compreensão de pessoa, quer quando negação, quer quando afirmação, se Ronald Dworkin estiver certo, pode estar permeada por certa ambigüidade.

A possível ambigüidade, no caso, não se apresentou como obstáculo intransponível. Ainda que se possa pretender ambígua a expressão "pessoa", enquanto conceito é inegavelmente necessária. E retornamos, então, à dignidade e ao respeito. Aberta permanece a seguinte questão: necessária para quem?

O conceito de pessoa em John Locke

Eis a definição de pessoa proposta por Locke e, até hoje, recorrentemente examinada em filosofia: "um ser pensante, inteligente, dotado de razão e reflexão, e que pode considerar-se a si mesmo como um eu, ou seja, como o mesmo ser pensante, em diferentes tempos e lugares" (Locke, 1986, p. 318). A conceituação de pessoa proposta por Locke concede destaque, portanto, à autoconsciência, à capacidade de "reconhecer-se a si mesmo, agora, como o mesmo eu que era antes; e que essa ação passada foi executada pelo mesmo eu que reflete, agora, sobre ela, no presente" (Locke, 1986, p. 318).

Locke distingue os conceitos de "homem" e de "pessoa". A identidade de um homem é nada mais que "a participação da mesma vida, continuada por partículas de matéria constantemente fugazes e que, nesta sucessão, estão vitalmente unidas ao mesmo corpo" (Locke, 1986, p. 314). A identidade do homem, portanto, em nada pode ser radicada que não naquilo em que vem radicada nos demais animais, ou seja, "em um corpo adequadamente organizado em um instante qualquer". O homem, desse modo, é um organismo biológico; é um corpo.

Então, para Locke, nascemos homens. Podemos nos tornar pessoas. Da bem sucedida combinação entre o homem e a pessoa, surge o homem moral, o homem que reflete sobre si, que se reconhece como um eu no tempo e no espaço, que é capaz de perceber-se como responsável por suas ações passadas e de refletir sobre suas ações futuras.

Após assentar o conceito de pessoa e distingui-lo do conceito de homem, Locke destaca que pessoa é um "termo forense reservado para as ações e seus méritos; pertence, pois, somente aos agentes inteligentes e que sejam capazes de conceber uma lei, e de felicidade e infortúnio" (1986, p. 331).

A pessoa concebida por Locke, portanto, pertence ao domínio racional, agindo para buscar a felicidade e evitar o infortúnio; por esse agir, a pessoa é reconhecida enquanto homem e enquanto ser inteligente que, no presente, reflete e raciocina sobre si mesmo e é capaz de se perceber no passado, de se reconhecer no presente e de se conceber no futuro. Encaminha-se, assim, a "pessoa" de Locke, para a esfera da moral. A pessoa, por ter consciência, se desvela a si própria e se "descobre como sendo o mesmo si mesmo que realizou tal ou qual ato há vários anos e por conta do qual é agora feliz ou desgraçado" (Locke, 1986, p. 330). Em outras palavras:

Esse ser inteligente, sensível à sua felicidade e à sua desgraça, tem que admitir que há algo que é seu si mesmo, pelo qual se preocupa e que quer ser feliz; tem que admitir que esse si mesmo haja existido em uma duração continuada por mais de um instante e que, portanto, é possível que possa existir, como existiu, durante meses e anos vindouros, sem que se tenham que colocar limites fixos à sua duração, e que, em virtude de esse si mesmo ter consciência, pode ser o mesmo si mesmo continuado no futuro (Locke, 1986, p. 330).

Tomo a palavra pessoa como o nome para designar o si mesmo. Onde quer que um homem encontre aquilo que ele chama de seu si mesmo, outro pode dizer que se trata da mesma pessoa... Essa personalidade não se estende, ela mesma, para além da existência presente acerca do passado, por força da consciência, que se preocupa e é responsável pelos atos passados, e os reconhece e se os imputa a si mesma com o mesmo fundamento e a mesma razão que o faz a respeito dos atos presentes (Locke, 1986, p. 331).

Em seus escritos sobre filosofia política, Locke externou grande preocupação com a possibilidade de alguém integrar o domínio de outrem. Assim a sua clássica afirmação: "Cada homem tem uma propriedade particular em sua própria pessoa; a esta ninguém tem direito senão ele mesmo." (2003, p. 38). E mais: "Todo homem nasce com dois direitos básicos: primeiro, o direito à liberdade para a pessoa, sobre a qual

ninguém mais goza de poder, cabendo só a ele próprio dispor dela livremente" (2003, p. 131). Ao mesmo tempo em que pretende afirmar a intangibilidade da pessoa, Locke reafirma a distinção deste conceito em relação ao conceito de homem.

O "homem nasce com direito à liberdade de sua pessoa". A pessoa, porém, não nasce com o "homem". A qualidade de pessoa deve ser adquirida; é um *status* a ser alcançado. O homem desenvolve-se para a pessoa; do ser humano passa-se ao ser inteligente, racional e responsável, que se reconhece como um "si mesmo" em diferentes tempos e lugares. Do homem chega-se à pessoa responsável por seus atos e que, como tal, se reconhece no presente e no passado e da mesma forma é reconhecida por outras pessoas.

Peter Singer e a extensão do conceito de pessoa a animais não-humanos

Peter Singer, em sua obra mais conhecida, *Ética prática*, antes de explicitar sua compreensão do conceito de pessoa, expõe duas diferentes acepções em que é utilizada a expressão "ser humano". Num primeiro sentido, "ser humano" significaria unicamente "ser membro da espécie *Homo sapiens*" (Singer, 2002, p. 96). Em outra acepção, 'ser humano' significaria apresentar "indicadores de humanidade" (Singer, 2002, p. 96). Tais indicadores seriam, dentre outros, principalmente "consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se com os outros, preocupação com os outros, comunicação e curiosidade" (Singer, 2002, p. 96). Para Singer, é nesta segunda acepção que, ao elogiarmos alguém, afirmamos estar diante de "um verdadeiro ser humano" (Singer, 2002, p. 96).

Considerando que as duas situações não se equivalem (pertencer à espécie *Homo sapiens* é diferente de apresentar indicadores de humanidade), Singer propõe a substituição da expressão ser humano por duas expressões distintas. A primeira, "membro da espécie *Homo sapiens*", correspondente ao primeiro uso da expressão ser humano; a segunda, "pessoa", correspondente ao segundo uso da expressão ser humano (Singer, 2002, p. 96).

Em seguida, Singer salienta que os "indicadores de humanidade" (marcos distintivos de uma "pessoa") estão presentes na definição de pessoa proposta por John Locke: "um ser pensante e inteligente dotado de razão e reflexão, que pode se ver como tal, a mesma coisa pensante, em tempos e lugares diferentes". Desta definição, destaca Singer que as elementares mais importantes seriam a racionalidade e a autoconsciência (Singer, 2002, p. 97). E é nesta acepção que afirma deva ser compreendido o conceito de pessoa.

Singer, portanto, ao mesmo tempo em que acolhe a definição de pessoa proposta por Locke, destaca, como os aspectos mais importantes do conceito, a racionalidade e a autoconsciência.

A partir destas distinções iniciais, segue-se a polêmica exposição de Singer segundo a qual "alguns animais não-humanos são pessoas" (Singer, 2002, p. 126) e que "a criança com profundas deficiências mentais e o bebê recém-nascido", embora sejam, inquestionavelmente, "membros da espécie *Homo sapiens*", não são pessoas, porquanto não são "autoconscientes" tampouco têm "senso de futuro ou capacidade de relacionar-se com os outros" (Singer, 2002, p. 96).

Singer tem consciência do inusitado de sua exposição, que "parece estranho chamar um animal de pessoa" (2002, p. 119). Argumenta, porém, que "essa estranheza pode não ser mais que um sintoma do nosso hábito de manter a nossa espécie extremamente separada das demais" (2002, p. 119) e que, quando afirma que alguns animais não-humanos são pessoas, está afirmando, na realidade, que "alguns animais são seres racionais e autoconscientes, dotados de consciência de si enquanto entidades distintas que têm um passado e um futuro" (2002, p. 120).

Em *Repensar la vida y la muerte: el derrumbre de nuestra ética tradicional*, Singer reafirma sua adesão ao conceito de pessoa proposto por Locke. Após comentar que o popular verso que diz "todo coração humano é humano" reúne os dois sentidos em que se pode utilizar a expressão "ser humano", afirma:

Ainda que possa ser pedante corrigir uma expressão poética, a transcendência ética de distinguir entre os dois sentidos se poderia expressar dizendo que nem todo coração humano é humano e que alguns corações não-humanos são humanos. O coração do bebê anencefálico Valentina era um coração de um membro da espécie *Homo sapiens*, mas independentemente de quanto tempo tenha vivido Valentina, seu coração nunca bateu mais rápido nas vezes em que sua mãe entrou no quarto, porque Valentina nunca pode sentir emoções de amor ou preocupação por nada. O coração da gorila Koko, pelo contrário, não é um coração de um membro da espécie *Homo sapiens*, mas é um coração capaz de relacionar-se com outros e de mostrar amor e preocupação por eles. No segundo sentido da expressão "ser humano", o coração de Koko é mais humano que o de Valentina (Singer, 1997, p. 203).

Para Singer, bem compreendidas estas diferenciações conceituais, integrariam o rol de pessoas não-humanas, com certeza, todos os monos superiores (chimpanzés, bonobos, gorilas e orangotangos) e, muito provavelmente, as baleias, os golfinhos, os elefantes, os cães e os porcos. E conclui:

Nosso isolamento acabou: A ciência nos tem ajudado a compreender a nossa história evolutiva, assim como a nossa natureza e a de outros animais. Livres dos limites da conformidade religiosa, agora temos uma visão nova de quem somos, com quem estamos aparentados, o caráter limitado das diferenças entre nós e outras espécies e a maneira mais ou menos acidental como surgiu a fronteira entre "nós" e "eles" (Singer, 1997, p. 181).

Locke, de quem Singer acolhe o conceito de pessoa, certamente não concordaria com a sua extensão a animais não-humanos. Embora afirme que os animais não-humanos "têm algumas idéias e não são meras máquinas" e que, por isso, "não podemos negar-lhes que tenham algo de racionais", acrescenta que essas idéias não passam de "idéias particulares, tal como são recebidas pelos sentidos" (Locke, 1986, p. 139). E mais: "Estão encerrados dentro desses estreitos limites, e não têm a faculdade de ampliar essas idéias por nenhum gênero de abstração." (Locke, 1986, p. 139). A capacidade de abstração, para Locke, pode ser dada como marco distintivo perfeito entre homens e animais não-humanos. Os animais não-humanos "carecem completamente do poder de abstração, e a posse de idéias gerais é o que marca uma distinção completa entre o homem e os animais" (Locke, 1986, p. 139). A capacidade de abstração "é uma excelência que, de modo algum, é alcançada pelas faculdades dos animais" (Locke, 1986, p. 139). E assevera:

É evidente que não podemos observar nos animais nenhum indicativo de que façam uso de signos gerais para expressar idéias universais; donde temos motivos para imaginar que carecem da faculdade de abstrair, ou de formar idéias gerais, já que carecem do uso de palavras ou de quaisquer outros signos de ordem geral (1986, p. 139).

Fica evidenciado, portanto, que, para Locke, os animais não-humanos não atenderiam aos pressupostos necessários para a adequação ao conceito de pessoa. O animal não-humano, embora possa ser racional e possuir idéias, "não compara suas idéias senão com respeito a certas circunstâncias sensíveis expostas pelos objetos mesmos" (Locke, 1986, p. 137), não possui capacidade de abstração e, logo, não pode conceber-se a si próprio, como ser pensante, em diferentes tempos e lugares.

É de se salientar, ainda, que, conforme o exposto anteriormente, a pessoa é constituída, para Locke, a partir do homem. E não é somente a "idéia de um ser pensante e racional o que constitui a idéia de um homem, mas também a idéia de um corpo formado de certo modo e unido a esse ser" (Locke, 1986, p. 317). Ou, em outras palavras:

Estou seguro de que qualquer homem que visse uma criatura feita e formada como ele, ainda quando não houvesse ela dado sinais de que possuía mais razão que um gato ou um papagaio, não deixaria de chamá-la homem; da mesma forma, quando escutasse um gato ou papagaio raciocinar, discursar ou filosofar, não lhes chamaria de modo diverso que não gato e papagaio, nem lhes tomaria por outra coisa que não gato e papagaio; do primeiro, diria que é um homem irracional; dos segundos, diria que são um gato e um papagaio racionais e muito inteligentes (1986, p. 316).

Em nosso tempo, Ronald Dworkin, embora sem expressa referência a Singer, admite a possibilidade de que, em sentido filosófico, alguns animais não-humanos sejam considerados pessoas. "Suponhamos", diz ele, "que se descubra que os porcos são muito mais inteligentes e emocionalmente complexos do que os zoólogos hoje acreditam, e que alguém então pergunte se um porco deve ser considerado uma pessoa" (Dworkin, 2003, p. 30). E, após afirmar a possibilidade de que a questão seja analisada sob o prisma filosófico e sob o prisma prático, conclui que "filosoficamente, poderíamos acreditar que os porcos são pessoas" (2003, p. 30). De toda sorte, assevera, a exemplo do que ocorre nas discussões sobre o feto ser ou não pessoa, "seria inteligente deixar de lado a questão, não por se tratar de uma questão irrespondível, mas por ser demasiado ambígua para ser útil" (Dworkin, 2003, p. 30).

Entre nós, a proposição de Singer tem suscitado considerações divergentes.

Alvaro Valls, ao comentar a proposta de extensão do conceito de pessoa a animais não humanos, afirma que a questão é "filosoficamente fundamental" e que "Peter Singer tem o grande mérito de colocá-la com muita clareza" (Valls, 2002). Depois, relembra Kant e a consolidação da idéia de dignidade da pessoa (que, diversamente das coisas, não tem preço) e destaca que "esta dignidade, porém, não pode depender exclusivamente da herança biológica, do fato de pertencermos a uma espécie (*Homo sapiens*), e não sermos, por exemplo, chimpanzés" (Valls, 2004, p. 125-134). Alguns anos antes, Valls já havia demonstrado preocupação com a possibilidade de que nossa idéia de respeito estivesse edificada "um tanto quanto sobre nuvens", indagando "afinal de contas, em que se fundamenta essa nossa dignidade, esse respeito que reivindicamos?". E mais: "Não seríamos, de um novo modo, racistas, os racistas da raça ou espécie humana?" (Valls, 2004, p. 125-134).

A concepção de pessoa adotada por Singer é, segundo José Nedel, "empírico-psicológica", deduzindo a definição a partir de atributos pelos quais se expressa a personalidade, tais como a racionalidade, a consciência e a capacidade de sentir dor ou prazer, em oposição à concepção ontológica, que reconhece o *status* de pessoa a partir da própria estrutura ontológica do homem (Nedel, 2004, p. 237). E complementa: "Dentre os seres naturais somente o ser humano tem merecido a qualificação de pessoa; os outros animais, mesmo os superiores entre eles, como os grandes macacos, não têm sido considerados pessoas, por falta de consciência reflexa perfeita" (2004, p. 237). A proposta de Singer, deste modo, constituiria um "nivelamento por baixo" que "retira do ser humano o privilégio de sua singularidade absoluta entre todos os viventes naturais, na contramão da grande tradição ocidental" (Nedel, 2004, p. 238). Destaca Nedel que "a intenção de Singer é boa: visa a promover a defesa dos animais", salientando que, "para isso, entretanto, não é mister atribuir-lhes a condição de pessoas nem direitos. Animal racional não é sujeito de direitos, segundo a velha e boa tradição filosófica e jurídica" (2004, p. 240).

Posição semelhante é sustentada por Roque Junges, que afirma estar "de acordo com Singer de que precisamos mudar nossa maneira de tratar os animais" (Junges, 2002, p. 08). Salienta, porém, ser necessária uma "mudança radical de paradigma", que não será alcançada com a

simples aplicação da "categoria antropológica de pessoa aos animais" (Junges, 2002, p. 08). "Pessoa", diz Junges, "é uma categoria antropológica criada pela tradição ocidental para designar aqueles que são merecedores de respeito absoluto" (Junges, 2002, p. 08). Esta categoria "identifica-se com respeito devido, intercambiável com dignidade, significando que o ser humano não pode ser tratado apenas como meio, mas sempre como fim". E complementa, após qualificar a proposta de Singer como "uma simples antropomorfização modernizante dos animais", que "não temos o direito de definir limites para a inclusão de humanos na categoria de pessoa" (Junges, 2002, p. 08). "Se a biologia define que alguém pertence como indivíduo à espécie humana, merece respeito devido à pessoa." (Junges, 2002, p. 08). Sendo assim, a categoria de pessoa é reservada ao ser humano, ao indivíduo pertencente à espécie humana, dotado de dignidade e merecedor de respeito. O humano e o não-humano são "duas realidades diferentes", porque o "ser humano é um ser cultural e, portanto, moral. Por isso, a abrangência e o critério ético para respeitar um e outro é diferente" (Junges, 2002, p. 08).

Ser pessoa como estar na história

Não estamos a sós, afirma Singer. MacIntyre, em um de seus mais recentes textos (*Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*), afirma que, ao contemplarmos o abismo destacado pela tradição filosófica entre homens e animais, estamos ao lado de chimpanzés, lobos e golfinhos.

Raph Ellison introduz seu clássico *Homem invisível* com a seguinte exposição:

Sou um homem invisível. Não, não sou um fantasma como os que assombravam Edgar Allan Poe; nem um desses ectoplasmas de filme de Hollywood. Sou um homem de substância, de carne e osso, fibras e líquidos - talvez se possa até dizer que possuo uma mente. Sou invisível, compreendam, simplesmente porque as pessoas se recusam a me ver. Tal como essas cabeças sem corpo que às vezes são exibidas nos mafuás de circo, estou, por assim dizer, cercado de espelhos de vidro duro e deformante. Quem se aproxima de mim vê apenas o que me cerca, a si mesmo, ou os inventos de sua própria imaginação - na verdade, tudo e qualquer coisa, menos eu (1990, p. 07).

Estaríamos, em relação a algumas espécies de animais não-humanos, abrindo os olhos apenas a nós mesmos? Estaríamos vendo tudo e qualquer coisa, menos "eles"? Estaria a filosofia aceitando que aquilo que tornou Jack, o Urso, um "homem invisível" estivesse tornando, agora, Koko, a Gorila, uma "pessoa invisível"?

Pelo que afirma Singer, sim. Pelo que aponta MacIntyre, também. Dworkin admite que, "filosoficamente", é possível que sim. A tradição ocidental, a seu turno, diz que não. No domínio da antropologia filosófica, igualmente, a resposta só pode ser negativa.

Dworkin, portanto, pode parecer ter razão quando afirma que a questão de saber se um porco pode ou não ser considerado uma pessoa, embora não seja "irrespondível", é "demasiado ambígua". Estará ele correto, porém, quando afirma que essa ambigüidade torna a discussão "inútil"?

Conforme Alan Montefiore, embora "ninguém seja obrigado a ficar bloqueado pelo emprego de uma terminologia particular" e, sempre que as "concepções associadas à palavra pessoa sejam julgadas inaceitáveis, deve ser possível trabalhar o mesmo conceito servindo-se de um outro termo" (Montefiore, 2003, p. 778), a questão, enquanto tal, não pode ser subestimada. Isso porque o termo "pessoa nunca é completamente inocente; alguns o considerariam mesmo como altamente suspeito" (Montefiore, 2003, p. 777).

Neste contexto, a proposição de Singer afigura-se plausível. Ele, por certo, ao afirmar que alguns animais não-humanos são pessoas, tinha ciência da pouca probabilidade de que sua proposição fosse aceita de forma natural e que, provavelmente, seria tida por "ambígua". Também tinha ciência de que posições em sentido oposto não escapariam ilesas à mesma cogitada ambigüidade. E mais: estava convencido de que a proposta de extensão do conceito de pessoa a alguns animais não-humanos era perfeitamente coerente com seus posicionamentos quanto a temas correlatos, tais como aborto e eutanásia. Singer não fez, conforme sustenta Junges, uma "simples antropomorfização modernizante dos animais". Ele próprio deixa claro que, quando afirma que alguns animais não-humanos são pessoas, está apenas afirmando a existência, para além da espécie humana, de "seres racionais e autoconscientes, dotados de consciência de si enquanto entidades distintas que têm um passado e um futuro". Não está, portanto, estendendo a animais não-humanos conceitos privativos do homem. Está apenas destacando que, segundo novos e críveis postulados biológicos, etológicos e filosóficos, racionalidade e autoconsciência não são realidades limitadas ao domínio humano.

A proposta de Singer, então, apresenta-se como coerente e representa uma boa e defensável possibilidade de construção do pensamento moral a respeito da forma como devem ser vistos os membros de outras espécies animais que, como nós, têm racionalidade e autoconsciência. A proposição de Singer situa-se no extremo daquilo que Hans Jonas denomina "*shock* darwiniano". Este choque, que, segundo Jonas, "foi especificamente ocidental-cristão e uma vingança contra a unilateralidade histórica", mostra-se como uma necessária correção do "extremo anterior de um abismo absoluto entre a essência humana e a essência animal e, inclusive, entre o ser humano e natureza em geral, abismo que foi aberto pelo dogma judeu da Criação, pela metafísica grega e - incluindo ambos - pelo transcendentalismo cristão" (Jonas, 1998, p. 41). Jonas, é verdade, não concordaria, de todo, com a proposição de Singer. Concederia, porém, talvez, diante da constatação, por exemplo, de que alguns "animais não-humanos são capazes de ocultar informações e de dar sinais falsos acerca de objetos e acontecimentos de seu entorno" (Hauser e Nelson, 1991 [NÃO CONSTA NA BIBLIOGRAFIA], p. 189), que aquilo que chamava de "transanimalidade" (afirmada na capacidade de elaborar ferramentas, imagens e tumbas) não seria exclusividade da espécie humana.

Mesmo que coerente e defensável, a proposição de Singer não é capaz de se subtrair a algumas críticas, principalmente por ser composta a partir da matriz utilitarista que, nos moldes por ele propostos, poderia conduzir, por exemplo, à situação descrita por Dworkin: "Filosoficamente, poderíamos acreditar que os porcos são pessoas, mas que os seres humanos não têm nenhuma razão para tratá-los do mesmo modo como tratam uns aos outros" (Dworkin, 2003, p. 30).

Uma alternativa à proposta de Singer é apresentada por Tom Regan. Em vez de "pessoa", ele propõe qualificar alguns animais não-humanos como "sujeitos-de-uma-vida". Estes seriam, na formulação de Regan, "capazes de experimentar desejos e preferências, de ter recordações, de agir intencionalmente e de experimentar emoções" (Regan, 1998, p. 28). Distanciando-se da construção utilitarista de Singer não apenas na nomenclatura proposta, Regan sustenta que todos os sujeitos-de-uma-vida são portadores de direitos e, a partir da concepção kantiana, todos são merecedores de igual respeito, sendo incorreta sua utilização como simples meios. Analisando o rumoroso caso Baby Fae, sustenta que, "como nós, Goobers era alguém, um indivíduo distinto. Era o sujeito que experimentava uma vida, cuja qualidade e cuja duração importavam para ele, independentemente da utilidade que ele tivesse para nós" (Regan, 2002, p. 113). E, "sendo sujeito-de-uma-vida", Goobers ocupava uma "posição moral firme. Não creio que você exista para mim como recurso e também não creio que eu exista para ser seu recurso" (Regan, 2002, p. 113). E sentencia:

Eu apelaria a esse mesmo preceito para defender minha oposição ao uso do coração de uma Bebê Fae saudável para salvar a vida de um Goobers. Ela não existia como um recurso dele. Mas eu insistiria em um tratamento igual para Goobers. Ele também não existia como recurso dela (2002, p. 114).

MacIntyre, em *Dependent Rational Animals*, embora reconheça que alguns animais não-humanos possuem atributos de pré-linguagem, crenças e razões para atuar, não se refere a eles como pessoas. Porém, ao recusar a proposta segundo a qual os animais não-humanos, os neonatos humanos e os humanos incapacitados somente poderiam ser incluídos na esfera de moralidade a partir de uma "expectativa de obtenção de benefícios" e que nossas restrições morais, em relação a eles, estariam adstritas apenas e tão-somente às nossas "simpatias afetivas" (MacIntyre, 1999, p. 136), aponta positivamente para a possibilidade.

O conceito de pessoa, nos moldes apresentados por Locke, é recusado por MacIntyre. Segundo ele, Locke tenta explicar a identidade pessoal apenas a partir de "eventos ou estados psicológicos", omitindo "um histórico", o que torna a definição sujeita a "problemas insolúveis" (MacIntyre, 2001, p. 365). Segundo MacIntyre, "assim como uma história não é uma seqüência de ações, mas o conceito de ação é aquele de um momento numa história real ou possível, assim os personagens da história não são uma coleção de pessoas" (2001, p. 365). Disso se segue que "o conceito de pessoa é o de um personagem abstraído da história" (MacIntyre, 2001, p. 365).

"O homem é, em suas ações práticas, bem como em suas ficções, essencialmente, um animal contador de histórias" (MacIntyre, 2001, p. 365). A partir desta concepção, MacIntyre propõe seu conceito narrativo de identidade: "sou o que outras pessoas possam, justificadamente, pensar que sou no decorrer de uma história que vai do meu nascimento à minha morte; sou sujeito de uma história que é minha e de ninguém mais, que tem seu próprio significado peculiar" (2001, p. 365).

Podemos, justificadamente, pensar que um animal não-humano com atributos de pré-linguagem, crenças e razões para atuar é uma pessoa? Podemos pensar esse mesmo animal como sujeito de uma história com um significado peculiar? Respostas afirmativas a estas questões conduzem à conclusão de que, adotado o conceito narrativo de identidade proposto por MacIntyre, chimpanzés, golfinhos e lobos, dentre outros, são animais não-humanos abarcados pelo conceito de pessoa.

A partir de MacIntyre, portanto, também é possível chegar a uma leitura que permita a inclusão de animais não-humanos na categoria de pessoa. Permanecemos, porém, se Dworkin estiver certo, na possibilidade de uma "ambigüidade". E retornamos à indagação: Essa pretensa ambigüidade torna a discussão "inútil"?

Vimos, anteriormente, que o conceito de pessoa nunca é completamente inocente. Chega mesmo a ser suspeito. Vimos, também, que é possível, inclusive, trabalhar com o mesmo conceito, valendo-se de outra terminologia. Essas constatações são suficientes para justificar a importância da discussão. MacIntyre oferece mais uma razão:

Na vida estamos sempre sob certas condições. Subimos em um palco que não criamos e nos surpreendemos participando de uma ação que não foi criação nossa. Cada um de nós, sendo protagonista de seu próprio drama, tem papéis coadjuvantes nos dramas de outras pessoas, e cada drama restringe os outros. No meu drama, talvez, sou Hamlet ou Yago, ou, pelo menos, o pastor de porcos que pode um dia tornar-se príncipe, mas, para você, sou apenas um cavalheiro ou, na melhor das hipóteses, um segundo assassino, ao passo que você é o meu Polônio ou meu coveiro, menos seu próprio herói. Cada um dos dramas aplica restrições aos outros, tornando o todo diferente das partes, porém ainda dramático (MacIntyre, 2001, p. 359).

"Cada um dos dramas aplica restrições aos outros [...]." Poucos, atualmente, mostram-se dispostos a sustentar que nossas restrições morais para com neonatos humanos e humanos incapacitados estariam delineadas a partir de uma "expectativa de obtenção de benefícios" ou de "simpatias afetivas". Muitos, porém, aceitam perfeitamente que, com relação a animais não-humanos, ainda que racionais e autoconscientes, as restrições morais estejam assim postas.

Habermas lembra que "ordens morais são construções frágeis, que, de uma só vez, protegem o corpo de lesões corporais e a pessoa de lesões internas ou simbólicas" (2004, p. 47). E mais: "A universalidade das normas morais, que assegura a todos um tratamento igual, não pode permanecer abstrata; ela precisa permanecer sensível para levar em consideração as situações e os projetos individuais de vida de todos os indivíduos" (2004, p. 78).

Para evitar que as normas morais, que já "são construções frágeis", permaneçam abstratas e para torná-las, como entende Habermas, "sensíveis", parece correta a observação de MacIntyre, de que, antes de responder a pergunta "O que devo fazer?", devo saber responder a pergunta "De que história ou histórias estou fazendo parte?" (MacIntyre, 2001, p. 363). Ao que complementa:

É ouvindo histórias sobre madrastas malvadas, crianças perdidas, reis bons, porém imprudentes, lobos que amamentam gêmeos, filhos caçulas que não recebem herança, mas precisam vencer na vida e filhos mais velhos que desperdiçam sua herança numa vida desregrada e vão para o exílio viver com porcos, que as crianças aprendem...qual pode ser o elenco da peça dentro da qual nasceram e como é o mundo lá fora. Privar as crianças dessas histórias é deixá-las sem *script*, ansiosas, hesitantes tanto nas ações quanto nas palavras (MacIntyre, 2001, p. 363).

A questão, então, se coloca assim problematizada: de que *script* estamos falando? Jack, o Urso, era um personagem que não constava do *script* da história norte-americana e tornou-se um "homem invisível". E Koko, a Gorila, animal não-humano autoconsciente que manifesta desejos e preferências, que possui crenças e age segundo razões, será uma "pessoa invisível"? Vestirá ela uma *persona* que nos estamos recusando a enxergar?

Se respondemos que sim a esta última questão, então reconhecemos que Koko é uma pessoa e que deverá representar seu papel. Se respondemos que não, a dignidade que reivindicamos parece despencar das "nuvens" referidas por Valls.

Admitindo que animais não-humanos autoconscientes, que agem segundo razões e possuem crenças, assim como neonatos humanos e humanos incapacitados mentalmente, são pessoas, que *personas* vestem em nossa história? MacIntyre indica uma possibilidade. São os personagens que "nos permitem descobrir fontes de erros em nosso raciocínio prático que desconhecíamos até então" (MacIntyre, 1999, p. 137). São os personagens capazes de nos mostrar, justamente, como é estar apto a "acessar apenas um mundo empobrecido" ou viver em um "tubo" com menos elasticidade. É um equívoco, segundo MacIntyre, pensar, por exemplo, que humanos com um corpo "horripidamente desfigurado, inflamado, cheio de cicatrizes e purulento, de aspecto horrível e repugnante, cuja imagem se apresente como um obstáculo para dirigir-se ao outro como um ser humano" (MacIntyre, 1999, p. 136) não tenham um papel a representar. E o erro reside, justamente, na constatação de que essas pessoas, ainda que com uma "possibilidade para responder racionalmente ou emocionalmente frustrada", que podem, quando muito, "figurar como objetos passivos de uma benevolência destinada a atenuar seu sofrimento", que são "seres cuja existência possa parecer custosa aos demais", são justamente as pessoas que nos permitem compreender algo essencial: "O significado de estar cuidando de outra pessoa; de ser responsável pelo seu bem-estar." (MacIntyre, 1999, p. 138). Atualmente, não estamos dispostos a concordar com Aristóteles quando ele afirma que devemos nos sentir envergonhados de receber auxílio, por ser sinal de inferioridade (Aristóteles, 2001, p. 80). Talvez estejamos mais próximos de reclamar, como na oração de São Tomás, a "possibilidade de compartilhar o que temos, felizmente, com aqueles que necessitam, e a possibilidade de pedir, humildemente, aquilo de que necessitamos". E, para essa mudança de paradigma, os incapacitados em geral, os com "pouca abertura para clareira do ser", representaram personagens fundamentais.

Koko, nessa hipótese, assim como todos os animais não-humanos capazes de manifestar desejos e preferências, que agem segundo crenças e razões, que têm consciência de sua existência, tem uma máscara e é personagens de uma história. Tanto quanto um ser humano hígido e em pleno gozo de suas faculdades mentais e tanto quanto Baby Fae, são pessoas.

A palavra "pessoa" pode parecer forte demais para ser aplicada a Koko, a um lobo ou a um golfinho. "As palavras são terríveis", conforme asseverou Kierkegaard ao comentar o Evangelho de São Lucas, XIV, 26 ("Se alguém vem a mim e não odeia seu pai, sua mulher, seus filhos, seus irmãos e irmãs e até sua própria vida, não pode ser meu discípulo"), "mas é imperioso ter a lealdade de reconhecer o que está escrito, de confessar-lhes a grandeza, mesmo quando não se tem a coragem de as pôr em prática" (Kierkegaard, 1998, p. 94-95). A nomenclatura, se "pessoa", se "sujeito-de-uma-vida", se "personagem-de-uma-história", não pode nos impedir de confessar a grandeza do que se mostra: O mesmo "conceito" que nos leva a reivindicar, com Kant, dignidade e respeito nos faz olhar para o lado e perceber que, ao contemplarmos o abismo, não estamos a sós. De outra forma, despencamos das nuvens.

"Pessoa", então, parece ser a palavra mais adequada à representação do "conceito". Nisto residiria um dos méritos de Singer. A palavra "pessoa", embora perigosa e mesmo suspeita, é inegavelmente uma palavra forte. Tão forte quanto a dignidade e o respeito subjacentes ao "conceito". Mais forte que, por exemplo, a expressão proposta por Regan. Mais forte, também, que a possível expressão "personagem-de-uma-história".

"Ordens morais são construções frágeis", diz Habermas. "A maior parte dos homens vive numa obrigação moral, que dia após dia evitam em cumprir", diz Kierkegaard (1998, p. 101). Neste quadro, parece que palavras fortes tendem a ser mais eficientes para nos lembrar que temos deveres a cumprir. Mais ainda se concordarmos com Kant em que nossas inclinações pendem para todos os lados, menos para o lado do dever.

Adorno percebeu a estreita relação que há entre como vemos as coisas, como as designamos e como agimos:

A indignação com as crueldades cometidas torna-se tão menor quanto menos semelhantes aos leitores normais são as vítimas, quanto mais morenas, "mais sujas", mais próximas do *dago* elas são. Isso depõe tanto da atrocidade, quanto do espectador. Talvez o esquematismo social da percepção no caso dos anti-semitas seja de tal feitio que eles não vejam de todo os judeus como humanos. A asserção tão freqüente de que selvagens, negros, japoneses parecem animais, por exemplo macacos, já contém a chave para o *progron*. A possibilidade deste último é decidida no instante em que o olhar de um animal mortalmente ferido encontra o homem. A obstinação com que ele desvia de si tal olhar - "é apenas um animal" - repete-se sem cessar nas crueldades cometidas contra seres humanos, nos quais os autores precisam sempre confirmar para si mesmos aquele "apenas um animal", porque mesmo diante de um animal nunca puderam acreditar nisso por completo (Adorno, 1993, p. 91).

A palavra "pessoa", neste contexto, apresenta-se como a mais adequada para nos fazer perceber a necessidade de cumprimento de nossos deveres perante aqueles que acreditamos que possuem dignidade, sejam humanos paradigmáticos, sejam neonatos humanos, sejam humanos incapacitados, sejam animais não-humanos que agem segundo razões e dotados de autoconsciência. E parece, também, ser a mais adequada e forte para nos desvelar a coragem reclamada por Kierkegaard ("as palavras são terríveis... mas é imperioso reconhecer a grandeza do que está escrito... mesmo quando não se tenha a coragem de nos conformarmos") ao asseverar: "Conheci um homem que teria podido salvar-me um dia a vida se tivesse sido magnânimo. Dizia sem rodeios: 'Vejo bem aquilo que poderei fazer mas não ousa, temo não possuir, em seguida, a força necessária, receio chegar a arrepender-me'" (Kierkegaard, 1998, p. 45).

Se deixamos de reconhecer aos animais não-humanos autoconscientes e que agem segundo razões o "conceito" aplicável àqueles que pretendemos merecedores de respeito, como o dito anteriormente, despencamos das nuvens. Quando muito, nos mantemos fragilmente sobre nuvens, crendo-nos dignos e contentando-nos em ser mais que aquele "apenas um animal". É possível que nos sintamos mais seguros, mais leves para pairar sobre nuvens, enquanto aceitamos conviver com "pessoas invisíveis". E assim, realmente, parece, pois "pessoas invisíveis", tais como os mortos de Kierkegaard, não coagem, não nos pesam. Para a moral, já nascem mortas. "Eu diria que se poderia colocar sobre o portão do cemitério essa inscrição: Aqui não existe coação, ou: Aqui não se coage" (Kierkegaard, 2004, p. 75). E:

Os múltiplos desafios da vida nos acenam; os vivos nos acenam e dizem: Vem juntar-te a nós, nós te daremos nosso afeto. O falecido, porém, não pode acenar para nós, mesmo se tal fosse seu desejo; ele não pode nos fazer acenos, nem nada que possa nos prender a ele; não pode mexer um dedo; ele jaz e se reduz a pó...não há ninguém tão desvalido quanto um morto, enquanto que ao mesmo tempo em seu desamparo ele não exerce absolutamente a mínima pressão (Kierkegaard, 2004, p. 77-78).

Considerações finais

Somos pessoas. É o que foi afirmado no início deste trabalho. Dignidade e respeito nos são caros e necessários. Sem eles, parece-nos impossível conceber um mundo moral. E, no entanto, o mundo moral está aí, posto. É razoável considerar, deste modo, que estamos certos quando nos pensamos portadores de dignidade e merecedores de respeito.

Pelo que foi exposto, entretanto, a indicação é de que não estamos a sós como titulares de tais prerrogativas. Com Singer, com Regan e com MacIntyre, é possível conceber-se que alguns animais não-humanos, embora com "uma abertura para o ente" limitada em relação à nossa, também possam ser considerados pessoas ou, ao menos, como adequados ao "conceito" subjacente à expressão.

E a conclusão que segue é esta: Se são pessoas ou adequadas ao "conceito", compartilham conosco dignidade. E mais: Devemo-lhes respeito. O mesmo respeito que reivindicamos e que tributamos a outras pessoas.

Aí parece instaurar-se o conflito: Se concebemos pessoas não humanas, somos forçados a admitir, na mesma esteira, que, tal como nós, não podem elas ser utilizadas como simples meios. Podem constituir fins diferentes em relação aos nossos, mas constituem, também, fins.

E, neste passo, é que se mostra compreensível a afirmação de Dworkin de que a questão é "ambígua demais para ser útil." Isso porque, segundo sustenta, do reconhecimento do *status* de pessoa não decorreriam, naturalmente, a identificação de dignidade e a garantia de respeito. Em outras palavras, poderíamos tributar respeito a algumas pessoas (humanas ou não), ao mesmo tempo em que poderíamos negá-lo a outras (humanas ou não).

Dworkin, desejamos, está equivocado. A adequação ao conceito de pessoa traz consigo, indissociavelmente, as prerrogativas de dignidade e respeito.

É verdade que a extensão do conceito de pessoa a animais não-humanos rompe com um aspecto crucial de nossa compreensão moral: A de que, ontologicamente, constituímos um fim em si, do qual decorre um valor absoluto. Aí reside a razão de que, no domínio da antropologia filosófica, não é possível falar-se em pessoas não-humanas.

Esta perspectiva, porém, revela-se fragilizada quando não consegue responder à seguinte questão: por que constituímos um fim em si? A resposta oferecida por Kant, por exemplo, não é convincente. Afirmar que, ontologicamente, é próprio do homem, enquanto ser racional, constituir um fim em si e, logo, trazer consigo um valor absoluto, do qual decorreria sua dignidade, é uma formulação um tanto obscura. É

pressupor como algo dado uma condição que não foi nem pode ser demonstrada. Algo como pressupor uma substancialidade aberta ao infinito.

Nossa dignidade - e neste ponto discordamos de Kant - não nos é dada ontologicamente. E, no entanto, queremos e, mesmo, precisamos de dignidade. Haverá, então, solução para este intrincado problema?

Uma possibilidade é trilhar o mesmo caminho de Kant, mas iniciando pela extremidade oposta: na medida em que respeitamos uma pessoa e aceitamos que temos, para com ela, deveres absolutos, estamos conferindo-lhe dignidade.

Essa possibilidade, embora também possa ser um tanto imprecisa, principalmente porque não responde a questões, a partir dela própria, cruciais, tais como o porquê de decidirmos respeitar uma pessoa, ao menos nos permite um pouso em terra. Um pouso intranquilo, é verdade, mas que, enquanto pouso, parece preferível a um traumático despencar das nuvens.

E, no instante em que nos indagamos o porquê de, por exemplo, almejarmos respeito, descortinam-se respostas que conduzem à possibilidade de extensão do conceito de pessoa a alguns animais não-humanos. Sim, pois se queremos respeito, por exemplo, porque precisamos de segurança, porque a inconstância e as vicissitudes da vida, para um ser autoconsciente, que se reconhece no passado, percebe-se no presente e se projeta no futuro, são aflitivas e indesejáveis, devemos ter como dado que outros seres que comungam das mesmas possibilidades devem comungar, também, das mesmas aflições, ainda que em graus diferenciados. E, agora, ampliando os horizontes, distanciando-se da perspectiva empírico-psicológica acolhida por Singer e pretendendo, com MacIntyre, pensar a pessoa como um personagem da história, que tem um *script*, devemos concluir que há, na pessoa, interesse no cumprimento desse *script*. Os papéis de cada personagem podem até ser avaliados segundo sua contribuição à história, de tal sorte que ser filósofo em Königsberg realmente parece ser mais importante que ser gorila numa planície do Congo ou em um laboratório da América. O respeito devido, porém, não o é pela importância do papel a representar, mas pela existência de um *script*. O respeito que se reivindica e que se deve é o respeito de deixar ser si mesmo, seja Kant, seja Koko.

NOTAS

¹Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia - UNISINOS.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. 1993. *Minima Moralia*. São Paulo, Editora Ática.

ARISTÓTELES. 2001. *Ética a Nicômacos*. Brasília, Editora UNB.

DWORKIN, R. 2003. *Domínio da vida*. São Paulo, Martins Fontes.

ELLISON, R. 1990. *Homem invisível*. São Paulo, Editora Marco Zero.

HABERMAS, J. 2004. *O futuro da natureza humana*. São Paulo, Martins Fontes.

JONAS, H. 1998. Herramienta, imagen y tumba. In: H. JONAS, *Pensar sobre Dios y otros ensaios*. Barcelona, Editorial Herder.

JUNGES, R. 2002. Entrevista. *Revista IHU On-Line*, 2(29):8-15.

KIERKEGAARD, S. 2004. A obra do amor que consiste em recordar uma pessoa falecida. In: A. VALLS (org.), *Do desespero silencioso ao elogio do amor desinteressado: aforismos, novelas e discursos de Soren Kierkegaard*. Porto Alegre, Escritos Editora, p. 66-82.

KIERKEGAARD, S. 1998. *Temor e tremor*. Lisboa, Guimaraes Editores.

LOCKE, J. 1986. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México, Fondo de Cultura Económica.

- LOCKE, J. 2003. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo, Martin Claret.
- MacINTYRE, A. 1999. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Illinois, Open Court.
- MacINTYRE, A. 2001. *Depois da virtude*. Bauru, Edusc.
- MONTEFIORE, A. 2003. A identidade moral e a pessoa. In: M. CANTO-SPERBER, *Dicionário de ética e filosofia moral*. São Leopoldo, Editora Unisinos, p. 776-782.
- NEDEL, J. 2004. *Ética aplicada: pontos e contrapontos*. São Leopoldo, Editora Unisinos.
- REGAN, T. 2002. A outra vítima. In: Michael PALMER (org.), *Problemas morais em medicina*. São Paulo, Edições Loyola.
- REGAN, T. 1998. Statuo etico degli animale. In: G.R. RUSSO (org.), *Bioetica animale*. Totino, Editrice Elle Di Ci.
- SINGER, P. 2002. *Ética Prática*. São Paulo, Martins Fontes.
- SINGER, P. 1997. *Repensar la vida y la muerte: el derrumbre de nuestra ética tradicional*. Barcelona/Buenos Aires/México, Paidós.
- VALLS, A.L.M. 2002. XXXXX [SUGIRO COLOCAR O TÍTULO!] . *Revista IHU On-Line*, 2(29):8-15.