

## O Direito e os desafios contemporâneos do conceito de pessoa

### *Law and the contemporary challenges of the concept of person*

Bruno Amaro Lacerda\*

#### Resumo

Este artigo apresenta as linhas centrais do debate atual sobre o conceito de pessoa, com ênfase em duas questões: a pretensão de atribuição do *status* de pessoa a certos animais e os limites da condição pessoal dos seres humanos. As respostas a estas questões estão concentradas, com algumas variações, em dois grandes grupos teóricos, o funcionalismo e o substancialismo. Enquanto a primeira corrente está vinculada ao conceito moderno de pessoa, de Descartes e Locke, a segunda prende-se ao conceito clássico, derivado das reflexões de Boécio e Tomás de Aquino. O problema jurídico subjacente às indagações feitas, como se verá, passa inevitavelmente pela própria conceituação da pessoa: essa é uma substância dotada de uma natureza específica ou o ser autoconsciente?

**Palavras-chave:** Pessoa. Direitos. Substância. Consciência.

#### Abstract

*This paper presents the major lines of the current debate about the concept of person, with emphasis on two issues: the extent of personal protection to certain animals and the boundaries of the moral status of the human person. The answers to these questions are concentrated, with some variations, in two theoretical groups, functionalism and substantialism. While the first is linked to the modern concept of person, of Descartes and Locke, the second is tied*

---

\* Doutor e mestre em Filosofia do Direito pela UFMG; Professor adjunto da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Juiz de Fora - MG - Brasil. E-mail: brunoamarolacerda@gmail.com.

*to the classical concept, derived from the reflections of Boethius and Aquinas. The underlying legal problem passes through the concept of person: is this a substance with a particular nature or the self-conscious being?*

**Keywords:** Person. Rights. Substance. Conscience.

---

## 1 Introdução

Nas últimas três décadas, os debates sobre a pessoa se renovaram no influxo das novas tecnologias e das reflexões bioéticas que vieram em seu encalço. Dentre as questões mais desafiadoras, provocadas pelas técnicas abortivas e contraceptivas, pelos procedimentos de prolongamento artificial da vida, pela clonagem animal e pelo emprego de cobaias em pesquisas científicas, estão duas: os animais devem ser ética e juridicamente equiparados às pessoas? A autoconsciência e a responsabilidade moral são requisitos necessários para a consideração de um ser humano como pessoa?

Essas indagações parecem deslocadas do senso comum sobre o assunto, pois normalmente se pensa que “pessoa” é um termo designativo de todos os homens e mulheres, independentemente de suas condições mentais e existenciais, mas que não abrange os animais. Elas também se distanciam das soluções jurídicas tradicionais, para as quais a pessoa (natural) é todo ser humano nascido com vida, ao passo que o animal não passa de um bem móvel ou “semovente”.

Por essa razão, a discussão presente neste texto pode causar estranhamento. Afinal, dentre os autores citados, há os que dizem abertamente que nem todo ser humano é pessoa, enquanto outros afirmam que alguns animais são pessoas; há até mesmo quem diga que a vida de certos animais adultos vale mais do que a de bebês humanos. Claro, nada disso é simplesmente lançado como opinião. Os autores que veremos (juristas, bioeticistas, filósofos etc.) procuram *fundamentar* em princípios éticos suas posições, extraindo delas algumas conclusões

que tocam diretamente ao Direito (formulando, por exemplo, propostas de revisão de legislações).

Tendo isso em vista, o objetivo deste artigo é expor os principais argumentos desse complexo debate, no intuito de mostrar que estamos hoje em um momento crucial da reflexão ético-jurídica sobre a pessoa. Se as transformações conceituais que esses autores propõem estiverem corretas, teremos que obrigatoriamente repensar certas soluções normativas estabelecidas há séculos (como o binômio categorial pessoa/coisa). Mas eles podem estar equivocados. Neste caso, precisamos saber quais são seus erros para nos defendermos deles.

## 2 O conceito de pessoa

O termo latino “*persona*”, do qual provém em português “pessoa”, deriva do etrusco *phersu* e designava originariamente um objeto, a *máscara* utilizada pelos atores no teatro antigo. Por uma evolução semântica, a palavra passou a indicar o *ator* que, nas representações teatrais, encenava diversos *personagens* e, finalmente, simplesmente o *homem*, que, no mundo real, agia exercendo diversos papéis sociais (pai, cidadão, negociante etc.).

A palavra já era empregada pelos juristas romanos nesse último sentido. Como observa Umberto Vincenti (2007, p. 147), recordando uma passagem das *Institutas* de Gaio, a pessoa era uma categoria oposta às coisas. Enquanto estas eram apropriáveis e integravam o patrimônio do chefe da família, situando-se no domínio do *ter*, a pessoa era a designação do homem em sua condição de *ser* juridicamente considerado. *Pessoa*, portanto, não se referia ao ser humano num sentido natural ou biológico, mas ao homem em sua condição de *sujeito de direito*.

Uma reflexão racional sobre a noção, porém, teve início somente com as disputas trinitárias nas quais estiveram envolvidos os primeiros teólogos cristãos. Como compreender que Deus, em sua unidade, é também *trino* (Pai, Filho e Espírito Santo)? Esse era um dos desafios,

senão o maior, da teologia cristã em seus primórdios, para o qual foram colhidas diversas respostas.

Uma das primeiras soluções para o problema foi apresentada por Tertuliano que, transpondo a palavra “pessoa” da linguagem comum e jurídica para a teológica, definiu a trindade como “três pessoas, uma substância” (DE ANNA, 2007, p. 85). Nesta visão, o Pai, o Filho e o Espírito Santo são *essencialmente* o mesmo, mas se manifestam em seu agir e falar como três pessoas distintas (BERTI, 1992, p. 44).

A palavra foi escolhida por Tertuliano possivelmente pelo seu valor como metáfora, pois designava o indivíduo capaz de se desdobrar em diferentes personagens no teatro ou na vida real (DE ANNA, 2007, p. 86). Do mesmo modo, Deus, mesmo sendo uma única substância, pode agir como três pessoas distintas, ainda que esta Sua manifestação plural permaneça como um mistério para a razão humana.

Outras posições trinitárias se tornaram famosas, como a de Basílio de Cesaréia, que falou em uma única substância (*ousia*, em grego) e em três subsistências (*hypòstaseis*), posição retomada no primeiro Concílio de Constantinopla, que empregou a palavra *pròsopon* (equivalente grego de *persona*) como sinônimo de subsistência. Ainda há a doutrina do Concílio de Calcedônia, que defendia a presença em Cristo de uma única *hypòstasis*, ou pessoa, e de duas substâncias, ou *ousiai* (DE ANNA, 2007, p. 87).

Essas reflexões teológicas, esforços racionais de compreensão da fé cristã, prepararam o caminho para o surgimento de uma teoria propriamente filosófica sobre a pessoa humana. Coube a Boécio, filósofo dos séculos V e VI, elaborar o conceito que hoje é conhecido como “clássico”. Para ele, a pessoa é a *substância individual de natureza racional*: é uma *substância*, um ser que existe *em si* e que, deste modo, não é parte nem acidente de outro; como substrato, é *individual* ou *indivisível*, não podendo ser fracionado sem perda da sua substancialidade; sua forma essencial, por fim, é *racional*, indicando aristotelicamente que o homem possui uma alma intelectiva

e não simplesmente vegetativa ou sensitiva. Segue-se que, se nenhum impedimento advier, a pessoa poderá pensar e praticar ações livres.

A contribuição de Boécio foi decisiva. Ao afirmar que a pessoa tem uma natureza racional ou espiritual, ele estabeleceu uma relação de cada ser humano com a pessoa (ou pessoas) de Deus e, assim, justificou a passagem bíblica que coloca o homem como um ser criado à imagem do seu Criador. Além disso, ao defini-la como substância individual, enfatizou que o termo “pessoa” não se refere a uma natureza ou essência comum que se atribui a um ser, *mas ao próprio ser concreto* (BERTI, 1992, p. 47-48).

É certo que todo homem é pessoa, mas quando falamos “homem” estamos nos referindo a um *universal*, uma ideia que compreende *todo homem*, abarcando conceitualmente todos os indivíduos que pertencem à espécie humana. Quando falamos “pessoa” diversamente não estamos nos referindo à espécie, mas a um *indivíduo*: Lucas, Marta, João, Maria... A pessoa designa, portanto, o ser humano em sua *singularidade*. Como diz Battista Mondin (1988, p. 365), “a pessoa é o homem singular e concreto, em toda a sua concreteness, unicidade e irrepetibilidade [...]”.

Tomás de Aquino deu ao conceito clássico uma versão definitiva. Retomando a definição de Boécio, afirmou que a pessoa é o que há de mais perfeito na natureza, pois consiste no modo mais digno de existir. A palavra “pessoa” é adequada para indicar essa perfeição porque remete à analogia que há entre Deus e os homens. Os quais possuem uma eminência, uma *dignidade*, pois, sendo capazes de pensamento e de mover a si mesmos pela liberdade, *participam* do supremo valor divino. Cada homem, portanto, é pessoa e, nesta condição, vértice da criação divina.

Um ponto que deve ser destacado no conceito clássico, fundamental para a compreensão das discussões atuais sobre a pessoa, é que nele estão abrangidos todos os indivíduos humanos, sem nenhuma exclusão prévia. A posse de uma natureza racional não implica que apenas os que exercem efetivamente as possibilidades dessa natureza (como pensar, falar, decidir etc.) são pessoas, mas que

o são todos os que têm a capacidade de desenvolvê-las, mesmo que isto de fato não ocorra.

O conceito de pessoa, portanto, não se refere a uma propriedade da substância, por mais essencial que seja, mas à própria substância. Como diz De Anna (2007, p. 93), “não se refere à racionalidade ou à liberdade, mas àqueles seres que, se nada obsta, podem ser tornar racionais ou livres”. No mesmo sentido se posiciona Cotta (1983, p. 165) ao comentar Boécio e Tomás: “Portanto, pessoa é o termo específico referente ao indivíduo dotado de razão e, portanto, a ‘todo’ homem, independentemente do modo (e do valor) das suas realizações existenciais”.

O conceito “moderno” tem suas raízes no dualismo cartesiano. Considerando enganoso o conhecimento fornecido pelos sentidos, pretendia Descartes refundar as ciências com apoio em um princípio evidente, uma ideia clara e distinta, fora de qualquer dúvida. Como se sabe, ele considerou como a única coisa indubitável o fato de que ele, um sujeito, pensava, concluindo que, se pensava, existia (*cogito, ergo sum*). Descartes inferiu então que ele era uma “coisa pensante” (*res cogitans*), uma substância essencialmente *pensamento*. O corpo, ao contrário, foi descrito como sendo de outra ordem: de natureza material (*res extensa*). Segue-se que, para o cartesianismo, o homem não é uma substância una, mas a união de *duas substâncias*, o corpo e a mente. Percebe-se uma grande diferença na comparação com o conceito clássico: se para Boécio e Tomás a pessoa é *uma* substância cuja natureza a *predispõe* ao pensamento, para Descartes ela *é* seu pensamento.

Com John Locke, esta mudança se aprofunda. Empirista, ele discordava da crença cartesiana em ideias inatas, pois pensava que todas as ideias provêm de sensações simples ou combinadas. Assim, nenhuma ideia existe *a priori*, mas somente quando pensada por alguém que racionaliza experiências sensoriais. Além disso, Locke rejeitava a noção de “substância” por pensar que esta palavra designava uma realidade inexistente ou, quando muito, incognoscível, ao contrário das

propriedades das coisas (como forma, dimensão e dureza), que podiam ser conhecidas por meio dos sentidos.

Isto o levou a negar a existência de uma *substância espiritual* e a por em seu lugar a noção de *identidade pessoal*, a qual não provém de uma substância informada por uma natureza específica, como em Boécio e Tomás, nem de uma mente ou *res cogitans* dotada de ideias inatas, como em Descartes, mas da *consciência* cuja distensão temporal é percebida pela memória. O “eu” não é uma substância pensante, mas a *consciência* dos atos passados que se pode rememorar e ligar aos atos presentes do mesmo ser. Desse modo, o ser consciente de ter a mesma identidade em dois momentos distintos (como o adulto que, recordando sua infância, percebe-se detentor da mesma identidade da criança que foi), é a pessoa.

Apesar das diferenças, Descartes e Locke contribuíram para a consolidação de um modo comum e radicalmente diverso do modo “clássico” de se pensar a pessoa. Se para Boécio e seus continuadores era um substrato dotado de uma natureza *potencialmente capaz* de pensamento e autoconsciência, com os modernos passa a ser identificada com o próprio *pensamento* ou a *consciência de si*.

O conceito moderno, no entanto, não obscureceu o clássico nem provocou repercussões significativas na Filosofia do Direito até recentemente. Kant e Rosmini, por exemplo, filósofos dos séculos XVIII e XIX respectivamente, estão mais próximos do conceito clássico do que de Descartes e Locke nesse ponto (BERTI, 1992, p. 55-56).

A Bioética atual, porém, reaqueceu a questão e provocou uma renovada *tensão* entre os dois conceitos. Entre os seus desafios, estão questionamentos como: um ser consciente, mesmo não humano, deve ser considerado pessoa e assim protegido pelo Direito? Um humano ainda não consciente de si, como um bebê, ou não mais consciente, como um acidentado em coma profundo, são pessoas? Pessoa e ser humano são conceitos coextensivos ou designam duas realidades diversas?

As respostas a estas colocações dependem da filiação a uma das duas correntes principais: a primeira, vinculada ao conceito moderno de pessoa, é *funcional* e dissocia o “biológico” do “pessoal”, sustentando que nem todos os seres humanos são pessoas e, para alguns de seus adeptos, que certos animais o são (concepção também chamada de *personismo*) (BALLESTEROS, 2003, p. 32); a segunda corrente é *ontológica* e se prende à definição de Boécio e Tomás, identificando toda vida humana biológica com a presença de um *quid* permanente, a substancialidade pessoal (PALAZZANI, 1992, p. 463).

### 3 Animais são pessoas?

Uma das mais disputadas questões desse renovado debate é a atribuição do *status* de pessoa aos animais. Dentre as propostas “animalistas”, duas se destacam: o utilitarismo de Peter Singer (1993) e a teoria dos direitos de Tom Regan (1983). Para a primeira, todos os seres sencientes, isto é, capazes de sentir dor e prazer, possuem *interesses* que merecem ser protegidos. A tutela desses interesses é um imperativo ético que justifica a extensão do princípio da igualdade para além da vida humana, de modo a abranger também os não humanos.

A violação desse imperativo ocorre através das diversas formas de exploração animal (do abate para alimentação ao seu emprego como cobaias em pesquisas) e deve ser vista como uma discriminação arbitrária como outrora o foram o racismo e o sexismo. Por isso, é chamada de “especismo”: pela indevida preferência pela espécie humana em detrimento das demais.

Filiando-se ao conceito moderno, Singer (1993, p. 132) identifica a pessoa com o ser racional e autoconsciente. Assim, após apresentar em sua *Ética Prática* algumas pesquisas que supostamente comprovariam que gorilas, chimpanzés e orangotangos possuem uma percepção de si e um senso razoável de passado e de futuro, ele conclui que deveríamos considerá-los pessoas, por mais estranho que possa parecer num

primeiro momento. Por consequência, deveríamos estender-lhes a mesma proteção jurídica da vida que asseguramos aos seres humanos.

Por outro lado, Singer (1993, p. 117) afirma que alguns seres humanos não dotados de autoconsciência não são pessoas: “Alguns membros de outras espécies são pessoas; alguns membros da nossa própria espécie não são”. O que o leva a concluir que matar um chimpanzé é um ato pior do que matar um humano deficiente mental, que não é nunca será (de acordo com a sua definição) uma pessoa (SINGER, 1993, p. 117-118).

A teoria de Regan (1983), por sua vez, não se baseia na capacidade sensitiva, mas no valor *inerente* que certos seres possuem. Os seres que têm um valor inerente são aqueles aos quais se reconhece uma subjetividade capaz de “ter uma vida” no sentido existencial da expressão. Essa categoria se subdivide em duas: os *agentes morais*, indivíduos dotados de autoconsciência, razão, determinação moral e linguagem, e os *pacientes morais*, dotados de memória, desejos e senso de futuro, mas incapazes de determinação moral. Entre os agentes morais, Regan inclui os seres humanos adultos e saudáveis e também alguns animais, como os mamíferos superiores; entre os pacientes morais, aloca os animais inferiores e os seres humanos privados de autoconsciência, como o feto, o deficiente mental e o comatoso (REGAN, 1983, p. 150-156).

Como se vê, as teorias de Singer (1993) e de Regan (1983) vão de encontro ao valor jurídico-positivo, garantido inclusive nos Códigos Civis, segundo o qual é pessoa *todo aquele que nasce com vida*, independentemente de suas condições para agir como um sujeito moral autônomo. Os animais, por seu turno, mesmo nas legislações mais benéficas, que não os categorizam como coisas, não são considerados juridicamente pessoas.

Desse modo, ao atribuir relevância moral a alguns animais, tanto o utilitarismo quanto a teoria dos direitos trilham um caminho sem precedentes, clamando por uma verdadeira revolução ética. Fazendo eco ao conceito moderno de Descartes e Locke, sustentam que o

que define um ser como pessoa e, por consequência, como detentor de valor e direitos, não é uma natureza particular, mas “a presença de determinadas funções, exercitadas aqui e agora por um indivíduo (independentemente da pertença à espécie ou da potencialidade de desenvolvimento)” (PALAZZANI, 2002, p. 269).

Muitas têm sido as críticas a esse modo de pensar. Mas mesmo os críticos reconhecem que, embora a pretensão de atribuição de interesses ou direitos aos animais seja um exagero, os animalistas inegavelmente contribuíram para chamar a atenção de todos para as explorações indevidas e desumanas que vitimam os não humanos. Nesse sentido, podem ter dado os primeiros passos para a elaboração de uma ética que, em suas preocupações, abranja o cuidado com o animal.

Entre estes críticos, estão Adela Cortina e Francesco D’Agostino. Para o último, o que falta aos animais e os distingue radicalmente das pessoas não é o raciocínio ou a consciência, mas a *individualidade subjetiva*. Mesmo que alguns animais tenham consciência do que se passa à sua volta, não possuem *consciência de si* ou *autoconsciência*. São incapazes de se perceber como um “eu”. Deste modo, a individualidade animal, inegável do ponto de vista biológico, jamais alcança um caráter *subjetivo* merecedor de reconhecimento igual pelos seres humanos, como sugere a atitude das pessoas que possuem animais domésticos, que nunca se despem da sua condição de donos dos seus bichos (D’AGOSTINO, 1994, p. 96-97).

Cortina (2009), por sua vez, diferencia o valor *interno* do valor *absoluto*. Apenas os seres autoconscientes, capazes de se perceberem como sujeitos, é que, além de um valor interno, possuem também um valor absoluto ou dignidade, e são apenas os humanos. O que não significa que os animais devam ficar desprotegidos, pois quando lhes é infligido um sofrimento despropositado viola-se o seu valor interno. Esse valor, contudo, nunca se converte em uma “carta de trunfo” como ocorre com a dignidade (CORTINA, 2009, p. 224). Portanto, em um possível conflito entre a vida animal e a humana, a última sempre prevalecerá.

Uma zoonose urbana grave, por exemplo, que ponha em risco a vida dos seres humanos, pode ensejar o sacrifício de cães e gatos de rua, mas em nenhum momento passaria pela cabeça de alguém sacrificar seres humanos doentes, mesmo que estivessem contaminados por uma enfermidade gravíssima e altamente contagiosa, pois soaria como uma grave violação do valor absoluto que somente a pessoa detém.

#### **4 “Pessoa” e “ser humano”: conceitos diversos ou coextensivos?**

Hugo Tristam Engelhardt Jr. (2011), um dos expoentes da Bioética contemporânea, discorda de animalistas como Singer e Regan, pois pensa que não há como considerar os animais, mesmo os mais evoluídos, como pessoas. Por outro lado, igualmente partidário do conceito moderno de pessoa, faz também uma distinção entre vida pessoal e vida humana meramente biológica.

Em sua visão, a pessoa é o ser autoconsciente, livre e moralmente responsável que, perante a comunidade moral secular, possui direitos decorrentes da sua condição *especial*. Como somente os seres humanos adultos detêm estas características em ato, a eles deve ser reservada a condição pessoal e uma posição de centralismo moral. Seres humanos como os fetos, os bebês, os deficientes mentais e os que se encontram em coma profundo *não são pessoas* e, por conseguinte, “estão fora do sacrário interior da comunidade moral secular” (ENGELHARDT JR., 2011, p. 175).

Porém isso não significa que não merecem alguma consideração moral. Em sua condição de seres humanos, podem ser respeitados por comunidades morais particulares, como uma família e, mesmo que não tenham *direitos* perante a comunidade moral secular, podem ser objetos da sua beneficência.

De todo modo, para Engelhardt Jr. (2011), “pessoa” e “ser humano” não são conceitos coextensivos. Nem todos os humanos são pessoas, pois nem todos estão em condição de serem partícipes ou membros da

comunidade dos seres autoconscientes, livres e moralmente capazes. Só os agentes morais, retomando a expressão de Regan, devem ser considerados eticamente pessoas. Logo, a vida humana meramente biológica se distingue da vida humana pessoal, típica dos agentes morais, que com sua inteligência, liberdade e autoconsciência podem dispor de si e realizar atos moralmente apreciáveis (CASCONI, 2003, p. 404).

Uma palavra adicional deve ser dita acerca dos embriões, fetos e bebês, que podem, para Engelhardt Jr. (2011), *tornar-se* agentes morais. Mesmo em sua condição de “pessoas em potencial”, isto é, de seres que, pelo desenvolvimento biológico regular, podem um dia integrar como adultos saudáveis a comunidade moral secular, eles não podem reivindicar qualquer proteção como *direito*. A comunidade em questão pode entender que não deseja, no futuro, se comprometer com a alimentação e a proteção de novos membros e, nesse sentido, permitir o aborto como um procedimento moral e juridicamente válido. Em outras palavras, a moralidade secular geral nos obriga a respeitar apenas as pessoas, mas não a “aumentar o número de entidades em relação às quais temos obrigações” (ENGELHARDT JR., 2011, p. 180).

Muitos autores têm criticado a ideia de “pessoa potencial” e a dissociação entre vida humana biológica e vida pessoal. Um deles, Vittorio Possenti (1993), explica que, se *essenciais* são os traços definidores de algo, não podem possuir um *mais ou menos* como os elementos não essenciais. Assim, se a consciência admite graus (é possível alguém estar consciente ou inconsciente), ela não é apta para definir a pessoa. Defini-la pela consciência em ato, como querem autores como Singer, Regan e Engelhardt Jr., levaria à absurda distinção entre duas classes de seres humanos, as pessoas e as não pessoas, podendo ainda ser atribuída a certos animais dotados de consciência, como em Singer, e mesmo a máquinas dotadas de inteligência artificial (POSSENTI, 1993, p. 162).

A consciência não é a pessoa, mas um  *sinal*  desta, uma característica que flui da natureza pessoal suficientemente desenvolvida.

Não é um elemento cuja ausência ou não desenvolvimento implique a inexistência do ser pessoal. A dignidade humana, diz Possenti (1993), é uma palavra vã se não tiver raiz no fato de que *todo homem* é uma pessoa, uma substância individual de natureza racional como na definição de Boécio. Pela mesma razão, o autor acredita que não se deve pensar o embrião ou o feto como uma pessoa *potencial*, mas mais corretamente como uma pessoa *em ato* dotada de *possibilidade* de desenvolvimento, o que é bem diferente (POSSENTI, 1993, p. 165).

Para Laura Palazzani (2007), o homem não se reduz a um “feixe de fenômenos”, como pretende o funcionalismo empirista, pois, se assim o fosse, ele se dissolveria em uma multiplicidade de características e consistiria não em um “ser” determinado, mas em um “fazer”. Retomando o conceito clássico, Palazzani (2007) explica que o ser humano “é” uma pessoa em virtude de sua natureza racional, e não pelo exercício específico de certas funções. A ausência dessas funções não implica a inexistência do referente ontológico, que permanece tal como é, porque preexiste às suas qualidades.

Desse modo, as funções são “de” uma pessoa e não “a” pessoa. Não é pelo exercício de certas capacidades que alguém se torna uma pessoa, mas, ao contrário, a pessoa é pré-condição para o desempenho dessas capacidades. Disso se segue, para a autora italiana, que o embrião, o feto e a criança pequena são “já” pessoas. Embora muitas das propriedades pessoais ainda não tenham se manifestado em sua plenitude, neles estão presentes as condições que constituem o suporte desse desenvolvimento. Do mesmo modo, o moribundo, o deficiente mental e o comatoso são “ainda” pessoas, pois, mesmo entre os sujeitos privados de certas capacidades, a natureza racional continua a existir, até que ocorra a morte do ser (PALAZZANI, 2007, p. 111-114).

O bioeticista argentino Roberto Andorno (2010), em sentido próximo, sustenta que a consciência não é a pessoa, mas um *ato* da pessoa. É verdade que, pela consciência, um ser humano *se percebe* como singular, mas isso não significa que esta percepção *crie* sua singularidade pessoal. Assim, “a consciência não é constitutiva da

pessoa, mas um ato dela” (ANDORNO, 2010, p. 78). A pessoa *pertence* a uma natureza racional, mas não se reduz à razão nem à consciência e, por isto, nenhum ser humano precisa provar capacidades intelectivas para ter sua condição pessoal e seus direitos humanos reconhecidos.

Andorno conclui, então, que *todo ser humano vivo*, inclusive os que ainda não desenvolveram suas potencialidades (como o feto, o recém-nascido e a criança pequena) e os que não podem desenvolvê-las (como os deficientes mentais graves) são pessoas. Os seres humanos possuem tipos físicos, inteligências e habilidades muito diferentes, mas em todos eles está presente a *mesma natureza*, ainda que se encontre diminuída em algumas de suas capacidades (ANDORNO, 2010, p. 80).

Um dos autores que influenciaram Andorno (2010) foi Robert Spaemann (1996), filósofo alemão que, em suas reflexões, adverte que não há uma passagem de *algo a alguém*. Nenhum ser humano, quando se refere ao dia do seu nascimento, diz “*algo* nasceu no dia x, que depois se tornou *eu*”, mas “*eu* nasci no dia x”, o que indica que pensamos a condição pessoal não como um *plus* que surge ao fim do processo vital que começa na fecundação, mas como o substrato que *possibilita* este processo. A personalidade, assim, não é o resultado de um desenvolvimento, mas “a estrutura de um único tipo de desenvolvimento” (SPAEMANN, 1996, p. 471). Nesse sentido, é inapropriado falar em “pessoas potenciais”. Existem pessoas com *potencialidades* que podem ou não se realizar, mas jamais uma “potência pessoal” estando ausente a própria pessoa.

A humanidade, ademais, não é uma “*closed shop*” onde se ingressa pela permissão da comunidade moral dos adultos livres e autoconscientes. Se fosse assim, os direitos morais universais não poderiam ser propriamente chamados de “humanos”; seriam decorrentes de uma escolha, de uma concessão, não do *reconhecimento* de uma natureza comum. Por essa razão, fiel ao conceito clássico, Spaemann (1996) afirma que há um único critério para a determinação da condição pessoal: a pertença ontológica à espécie humana.

## 5 A proposta de Luigi Lombardi Vallauri

Uma abordagem incomum dada às questões tratadas neste artigo encontra-se no livro *Riduzionismo e oltre*, do professor italiano Luigi Lombardi Vallauri (2002), notável estudioso das questões bioéticas e defensor dos direitos dos animais. Comentando os argumentos favoráveis e contrários ao reconhecimento do *status* pessoal dos embriões, o autor afirma que a questão é, em terminologia budista, um *koan*, um quebra-cabeças impossível de ser desvendado pela lógica ordinária.

Diz Vallauri (2002) que o embrião, quando pensado seriamente, não pode ser equiparado a um homem adulto, mas também não deve ser visto como um “não-homem”. Assim como uma castanha não é uma castanheira, fato percebido pela intuição comum, o embrião também não é o homem adulto. O autor adverte que não está comparando embriões com castanhas, mas apenas dizendo que “se a morte de uma castanha é menos grave que a morte de uma castanheira, então a morte de um embrião é menos grave que a morte de um homem” (VALLAURI, 2002, p. 103).

Mas, então, o que deve ser feito? Como traduzir este *koan* em normas morais e jurídicas? A resposta de Vallauri (2002) é que dessa percepção deve derivar um imperativo de tolerância, pelo qual o ônus da prova cabe aos que querem, de algum modo, limitar a liberdade alheia, os quais devem demonstrar que está em jogo um valor mais alto que a liberdade: o valor da vida nos primórdios do desenvolvimento embrionário. O autor refere-se aos defensores da intangibilidade da vida intra-uterina. São eles, e não os defensores do aborto, que têm algo a provar: no caso em questão, o acerto moral da restrição ou proibição das medidas abortivas.

Em relação aos animais, Vallauri (2002) observa que a “velha” dogmática jurídica distinguia as pessoas das coisas, pondo os animais nessa última categoria. Este dualismo, porém, está superado e deve ser substituído pela “dogmática do contínuo”, para a qual o conceito-chave não é o de pessoa, mas o de “subjetividade”. Ao contrário do termo

“pessoa”, a noção de subjetividade remete a uma gradação contínua, uma percepção de máximo e mínimo que não se reduz a um “tudo ou nada”.

Assim, embora os animais não sejam pessoas, possuem graus de subjetividade que podem ser percebidos pelos seus interesses vitais. E esses interesses, que variam conforme o nível existencial de cada espécie, devem ser protegidos como *direitos*. Portanto, “Se chamamos ‘direitos’ aos interesses subjetivamente sentidos e objetivamente merecedores de tutela, podemos reconhecer direitos aos animais em proporção à sua subjetividade” (VALLAURI, 2002, p. 134).

Percebe-se no autor uma espécie de desencanto com os caminhos da discussão atual sobre a pessoa. Por um lado, ele evita tomar partido na discussão sobre o *status* pessoal ou não pessoal do embrião e do feto. Por outro, procura resolver a questão dos animais fazendo apelo a uma ideia de “subjetividade” destacada da noção de pessoa, rejeitada como inapropriada para dar conta das variações existenciais do mundo animal.

## 6 Conclusão

As questões tratadas neste texto estão distantes de um consenso e permanecerão controversas por muito tempo, como em geral ocorre com os problemas ético-jurídicos fundamentais. De todo modo, não se acredita que o melhor caminho seja o trilhado por autores que, como Vallauri (2002), pretendem rejeitar a noção de pessoa e substituí-la por uma mais “maleável”, supostamente melhor para dar conta das complexidades da vida humana e da vida animal. Pensar a subjetividade sem a pessoa é um contra-senso, pois como pode existir um *sujeito*, um ser *subjetivo*, que não seja pessoa? O sujeito não é justamente o ser pessoal, singular, dotado de um valor absoluto, que não pode ser reduzido a objeto? Abandonar o conceito de pessoa para escapar de suas dificuldades pode ser mais cômodo, mas é enganoso e ineficaz.

Em relação à disputa entre funcionalismo e substancialismo, acredita-se que o acerto esteja com as teses da segunda corrente. Definir a pessoa como consciência em ato ou autoconsciência não apenas agride nossa intuição moral (presente, por exemplo, quando tratamos bebês e deficientes mentais com o respeito que julgamos devido apenas às pessoas, mesmo que não os enxerguemos como seres humanos autoconscientes e moralmente capazes), mas também não resiste a uma reflexão mais detida sobre as implicações do que está envolvido. Por exemplo: um homem inconsciente, que fique em coma profundo por meses e depois simplesmente acorde e recobre sua consciência, deixou de ser pessoa para depois voltar a sê-lo? Não parece fazer sentido. Ao contrário, parece mais razoável pensar que ele nunca deixou de ser uma pessoa, não obstante tenha ficado privado por certo tempo de uma das funções da sua natureza pessoal.

O funcionalismo (ou personismo) faz uma confusão entre *ser* e *fenômeno* que deve ser evitada. É verdade que a autoconsciência, a liberdade e a responsabilidade moral são as características humanas mais estimadas. Mas estas potências são *pessoais* e não *a pessoa*. Como diz Possenti, são um “sinal” da condição subjetiva, não o próprio sujeito. Nas palavras de Palazzani, são funções “da” pessoa, não “a” pessoa. Deste modo, não se deve confundir o modo pelo qual a pessoa aparece no mundo exercendo funções ou capacidades (o “fenômeno” pessoal) com o substrato que viabiliza esse aparecer (que é propriamente o “ser”, a pessoa).

Também pensa-se que Spaemann e outros autores tocam em um ponto importante quando manifestam temor de que o funcionalismo possa levar a um retrocesso na questão dos direitos humanos, que, aos poucos, podem deixar de ser vistos como direitos *reconhecidos* à natureza humana de cada homem para serem concebidos como uma *concessão* da comunidade dos seres autoconscientes e livres (como a “comunidade moral secular” de Engelhardt Jr.). O risco é que os direitos deixem de ser verdadeiramente *humanos* e passem a ser direitos somente daqueles que *alguns* julgam especiais.

Assim, poderemos ter a exaltação dos direitos de *determinados* homens e de *certos* animais, e não mais os de seres humanos como as crianças pequenas, os comatosos e os deficientes mentais que, em sua fragilidade, são os que mais precisam de proteção. Se isto acontecer, poderemos esquecer a primeira parte do art. 1º da Declaração Universal dos Direitos Humanos, que estabelece: “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos”, pois ela terá se tornado letra morta.

## Referências

ANDORNO, Roberto. **Bioética y la dignidad de la persona**. 2. ed. Madrid: Tecnos, 2010.

BALLESTEROS, Jesús. ¿Derechos? ¿Humanos? **Persona y derecho**, Navarra, n. 48, p. 27-45, 2003.

BERTI, Enrico. Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico. In: BERTI, Enrico et al. **Persona e personalismo**. Padova: Lanza, 1992. p. 41-74.

CASCONE, Mario. Persona in prospettiva bioetica. **Rivista di Teologia Morale**, v. 139, p. 401-416, 2003.

CORTINA, Adela. **Las fronteras de la persona**. El valor de los animales, la dignidad de los humanos. Madrid: Taurus, 2009.

COTTA, Sergio. Persona (filosofia del diritto). In: MORTATI, Costantino; SANTORO; PASSERELLI, Francesco (Coord.). **Enciclopedia del Diritto**. Milano: Giuffrè, 1983. p. 159-169. v. XXXIII.

D'AGOSTINO, Francesco. I diritti degli animali. **Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto**, Milano, v. 71, p. 78-104, 1994.

DE ANNA, Gabriele. ‘Persona’: analisi storico-critica di una babele filosofica. In: BONIOLO, Giovanni et al. **Individuo e persona**. Tre saggi su chi siamo. Milano: Bompiani, 2007. p. 61-137.

ENGELHARDT Jr., Hugo Tristram. **Fundamentos de bioética**. Tradução José A. Ceschin. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

MONDIN, Battista. La persona e le sue proprietà essenziali. **Sapienza**, v. XLI, p. 361-387, 1988. Incompleta: Indicar local

PALAZZANI, Laura. Essere umano o persona? Persona potenziale o persona possibile. **Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto**, v. 69, p. 446-471, 1992.

PALAZZANI, Laura. **Introduzione alla biogiuridica**. Torino: Giappichelli, 2002.

PALAZZANI, Laura. Os significados do conceito filosófico de pessoa e suas implicações no debate atual sobre o estatuto do embrião humano. In: CORREA, Juan; SGRECCIA, Elio (Coord.). **Identidade e estatuto do embrião humano**. Bauru: EDUSC, 2007. p. 91-114.

POSSENTI, Vittorio. La bioetica alla ricerca dei principi: la persona. **Humana lura: suplemento de derechos humanos (Persona y Derecho)**, Pamplona, v. 3, p. 143-167, 1993.

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

SINGER, Peter. **Practical ethics**. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

SPAEMANN, Robert. Is every human being a person? **The Thomist**, Washington, v. 60, p. 463-474, 1996.

VALLAURI, Luigi Lombardi. **Riduzionismo e oltre**. Dispense di filosofia per il diritto. Padova: CEDAM, 2002.

VINCENTI, Umberto. 'Persona' e diritto: trasformazioni della categoria giuridica fondamentale. In: BONIOLO, Giovanni et al. **Individuo e persona**. Tre saggi su chi siamo. Milano: Bompiani, 2007. p. 139-209.

**Recebido em:** 13/11/2015

**Aprovado em:** 25/08/2016