



# Lei natural, Direitos Humanos e dignidade da pessoa humana

*Natural law, Human Rights, and the dignity of the human person*

**Carlos Adriano Ferraz\***

Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, (UFPEL), RS, Brasil

---

## **Resumo**

Nesse artigo eu pretendo demonstrar a conexão entre a assim chamada nova teoria do direito natural (representada por autores tais quais Germain Grisez, John Finnis e Robert P. George, et al) e a ideia mesma de dignidade da pessoa humana. Em meu argumento mostrarei como a ideia de lei natural é aquela que melhor expressa o que direitos humanos significam. Ao longo do meu argumento irei me referir aos exemplos do aborto e da escravidão para esclarecer meu ponto.

**Palavras - Chave:** Lei Natural. Direitos humanos. Dignidade da pessoa humana.

## **Abstract**

*In this article I intend to demonstrate the connection between the so called New Natural Law Theory (represented by authors such as Germain Grisez, John Finnis, Robert P. George et al) and the very idea of dignity of the human person. In my argument I will show how the idea of*

---

\*CAF: Doutor em Filosofia, e-mail:ferrazca@hotmail.com

---

*natural law is the one that best express what the human rights mean. Along my argument I will refer to the examples of abortion and slavery in order to clarify my point.*

**Keywords:** *Natural law. Human rights. Dignity of human person.*

---

## Introdução

Minha exposição tomará como pressuposto o seguinte: o mais eficiente modelo jusfilosófico para que sejam assegurados os direitos humanos — os quais instanciam, em suas diversas formas, o valor da dignidade da pessoa humana — é aquele oferecido pelo direito natural. Com isso pretendo demonstrar a indissociabilidade das três categorias presentes no título de minha fala: *lei natural*, *direitos humanos* e *dignidade da pessoa humana*. Afinal, não basta assumir o pressuposto aventado: é necessário demonstrá-lo.

Assim, a estrutura programática de minha exposição será a seguinte: 1. Esclarecer a ideia de “dignidade da pessoa humana”, especialmente a partir da caracterização que lhe é dada pelo filósofo alemão Immanuel Kant; 2. Expor alguns aspectos fundamentais do direito natural, sobretudo a partir de teóricos tais quais Germain Grisez, John Finnis e Robert P. George; e 3. Discutir a aplicabilidade do exposto nas duas primeiras seções em questões concretas, mais precisamente aos problemas da escravidão e do aborto.

### Seção primeira Da dignidade da pessoa humana

Embora elementos da ideia de *dignidade da pessoa humana* estejam presentes na antiguidade clássica, ela se torna notória especialmente no renascimento, nomeada na célebre *Oratio de Hominis Dignitate* (1486), de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), um dos principais expoentes do humanismo renascentista.

Contudo, interessar-me-á aqui, o sentido que essa expressão adquirirá na modernidade, sobretudo em Immanuel Kant (1724-1804), mais precisamente em uma das variações da fórmula do princípio moral expressa no imperativo categórico, o qual reza: “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”<sup>1</sup>. Essa seria sua formulação mais geral. Assim, em um de seus desdobramentos temos o seguinte comando moral: “age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio”<sup>2</sup>. Imediatamente após enunciar esse desdobramento do imperativo categórico Kant nos apresenta alguns exemplos que instanciam o princípio moral, os quais não vem ao caso, aqui, citar. Com efeito, tal formulação é conhecida também como *fórmula da humanidade como fim em si*.

De qualquer forma, o que quero explorar rapidamente aqui é a importância dessa variação do imperativo categórico na caracterização da *dignidade da pessoa humana*. Nessa formulação Kant está nos dizendo que, embora seja legítimo tratarmos os demais como meios para certos fins, e isso é algo que cotidianamente fazemos (como quando estabelecemos contratos, por exemplo), devemos sempre considerar os demais *também* como fim (e não *apenas* como meio). Isso significa dizer que devemos reconhecer aquilo que atualmente chama-se mais frequentemente de *valor intrínseco*, um valor que possuímos em virtude de nossa humanidade (e não de elementos contingentes que nos possam ser atribuídos: sexo, cor da pele, capacidade cognitiva, etc). Noutros termos, *se* se trata de uma forma humana, *então* possui valor intrínseco. Nesse sentido, na perspectiva kantiana somos, em virtude de nossa natureza racional, valorizáveis intrinsecamente. Tudo o mais seria bom na medida em que possui certa utilidade. Ou seja, com exceção do homem tudo o mais possui valor extrínseco. Seguindo uma tradição que remonta aos antigos, Kant entende que *humanidade* está ligada a

---

<sup>1</sup> Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009, Ak 421, p. 215.

<sup>2</sup> Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009, Ak 429, p. 243/245.

uma *capacidade*<sup>3</sup> (uma função que nos é própria) para escolhermos fins mediante escolhas racionais, isto é, pautadas pela razão prática. Isso significa, então, que nossa humanidade está necessariamente ligada à nossa *capacidade* para a moralidade. Na medida em que podemos agir moralmente (o que significa, aqui, agir racionalmente, à luz da razão prática) somos *humanos*. A *possibilidade* da escolha moral/racional nos confere humanidade. É essa a medida para determinarmos o que possui valor em si. Somente nós seríamos capazes (ainda que não o façamos) de agir de acordo com o imperativo categórico. Daí Kant afirmar, em uma célebre passagem, que “toda coisa da natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação das leis*, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade (Willen)*”<sup>4</sup>, a qual ele entende, aqui, como razão prática (*praktischen Vernunft*). Portanto, somente nós possuímos a capacidade para a ação racional/moral. E isso em virtude de algo que nos particulariza: nossa *capacidade* para a razão — a *capacidade* para nos colocarmos fins. Em sua *Metafísica dos Costumes (Die Metaphysik der Sitten, 1787)*, mais especificamente na *Doutrina da Virtude*, Kant nos diz que “a capacidade de em geral se propor um fim, qualquer que ele seja, é o que constitui o elemento característico da humanidade — ao invés da animalidade. Portanto, com o fim da humanidade na nossa própria pessoa está associada também a vontade racional”<sup>5</sup>. Com efeito, aqui fica claro aquilo que nos diz a Professora Christine Korsgaard, a saber, que “Kant intercala os termos ‘humanidade’ e ‘natureza racional’”<sup>6</sup>. E eis que chegamos, então, a outra categoria que aqui nos interessa, a saber, a de “dignidade” (*Würde*). Isso porque aquilo que é considerado em si mesmo (e não como *mero* meio) possui *dignidade*. Tudo o mais possui um preço (*Preis*): é substituível. O homem, em virtude de sua humanidade (e notem que Kant não está levando em conta elementos contingentes para caracterizar nossa humanidade, mas sim, um elemento objetivo, nossa racionalidade: ou

<sup>3</sup> Eu grifo o termo “capacidade” porque não precisamos estar com nossa capacidade racional plenamente funcional para que sejamos considerados “humanos”.

<sup>4</sup> Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009, Ak 412, p. 183.

<sup>5</sup> Kant, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, 392, p. 301.

<sup>6</sup> Korsgaard, Christine. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 110. Eximirei-me de entrar no problema das possíveis abordagens do conceito de humanidade em Kant. Recomendo, portanto, a seguinte leitura: Dean, R. *The Value of humanity in Kant's moral theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

ainda, nossa *capacidade* para a racionalidade), possui *dignidade*. Nos termos de Kant em sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*: “o que constitui a condição sob a qual apenas algo pode ser um fim em si não tem meramente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor intrínseco, isto é, *dignidade*”<sup>7</sup>.

Dessa forma, Kant assenta uma questão fundamental para a ética prática, a saber, a ideia segundo a qual violar a humanidade de alguém é violar um direito humano. Essa é uma ideia geral importante para o que intento desenvolver a seguir.

## **Segunda seção**

### **Alguns elementos do Direito Natural**

Apesar de historicamente antigo (a ideia de direito natural remonta aos antigos), o direito natural assume, no século XX, uma nova base. Em verdade, essa retomada do direito natural inicia precisamente no ano de 1965<sup>8</sup>, com a publicação do seminal artigo de Germain Grisez intitulado “O primeiro princípio da razão prática” (*The First Principle of Practical Reason*)<sup>9</sup>, 1965). Com efeito, o ponto de partida desse artigo é uma leitura revisionista da teoria do direito natural de Tomás de Aquino. Segundo Grisez, em Tomás de Aquino o fundamento da razão prática envolve o reconhecimento de certos *bens básicos*, acerca dos quais não é possível qualquer tipo de inferência, seja teórica, seja prática, a partir de uma ideia de natureza humana. A leitura de Grisez não será uma leitura exegética de Tomás de Aquino, mas em grande medida uma aproximação interpretativa. De acordo com essa leitura,

---

<sup>7</sup> Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009, Ak 435, p. 265. É interessante notar a diferença entre a posição de Kant e a de seu predecessor Thomas Hobbes: “o valor público de um homem, aquele que lhe é atribuído pelo Estado, é o que os homens vulgarmente chamam dignidade. E esta sua avaliação pelo Estado se exprime a partir de cargos de direção, funções judiciais e empregos públicos, ou pelos nomes e títulos introduzidos para a distinção de tal valor” (Hobbes, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 54).

<sup>8</sup> É digno de nota que os anos 1960 marcam uma retomada da ideia de ‘razão prática’. Outro autor que retoma essa ideia é, por exemplo, John Rawls.

<sup>9</sup> Grisez, Germain. “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, article 2. Notre Dame Law School. *Natural Law Forum*, vol. 10 (1965).

a razão prática é capaz de apreender *bens básicos* autoevidentes<sup>10</sup>, os quais são elementos constitutivos do *florescimento humano* (*human flourishing*), uma nova forma de se referir à *eudaimonia*. Nesse sentido, tais *bens* dão *razões* para o agir (razoabilidade à ação), sendo reconhecidos como razoáveis por qualquer agente *qua* racional (razoável). Agir de acordo com tais bens dá razoabilidade à ação, tornando-a inteligível. Não apenas isso, apesar de serem pré-morais, tais bens nos conduzem à moralidade. E nesse mesmo contexto Grisez logra evitar (como o fará John Finnis seguindo o argumento de Grisez) a falácia naturalista. E isso a partir de sua releitura de Tomás de Aquino (o qual também não teria caído em tal falácia). Afinal, nem Tomás de Aquino, nem Grisez

<sup>10</sup> Em “Lei Natural e Direitos Naturais” (*Natural Law and Natural Rights*, 1980) John Finnis estabelece sete bens humanos básicos. Mas eles não se esgotam, não necessariamente, a esses sete. Nos anos 1980 Finnis acrescenta a *excelência no trabalho*. Nos anos 1990 (particularmente em 1998, na obra *Aquinas*) ele acrescenta o *matrimônio*. Dessa maneira, sobre os ‘bens humanos básicos’, temos: 1. *Vida* concerne ao impulso elementar de autopreservação. Ele envolve não apenas saúde física, mas também mental (psicológica). Indica também a busca pela autorrealização. 0 2. *Conhecimento* é buscado pela mera curiosidade, pelo “querer saber”. Aqui Finnis não está pensando no conhecimento simplesmente instrumental. 0 3. *Jogo* é o 3º. Valor constitutivo do bem estar humano, e significa, segundo Finnis, o “engajar-se em atividades que não têm qualquer propósito, além de seu próprio desempenho, e que são desfrutadas por si mesmas.” 0 4. *Experiência estética* envolve o impulso para criar algo belo. 0 5. *Sociabilidade*, por seu turno, envolve o estabelecimento de relações pacíficas entre os indivíduos, alcançando forma plena na “amizade”. 0 6. *Razoabilidade prática* é a capacidade de utilizar-se “com eficiência a inteligência (no raciocínio prático que resulta em ação) nos problemas de escolher as ações, o estilo de vida e de dar forma ao caráter.” A razoabilidade prática implica na busca por uma ordem nas ações, dando a elas um aspecto razoável. É razoável, por exemplo, ajudar um estranho (ainda que não o façamos). Por fim, a 7. *Religião* envolve (pelo menos desde Cícero, segundo Finnis) o reconhecimento de uma ordem de coisas que está além do humano. Trata-se, também, de algo razoável. É razoável perguntar por uma ordem no universo, *ainda que* cheguemos a uma resposta negativa ou ao agnosticismo. Com efeito, *a partir do reconhecimento do que é razoável* chegamos à ideia mesma de “natureza humana”. Sobre os *critérios de razoabilidade prática*, os quais são fundamentais nesse contexto, Finnis elenca nove. 1. Formação de um plano racional de vida; 2. Não estabelecer preferências arbitrárias entre os bens humanos básicos; 3. Não estabelecer preferências arbitrárias entre os sujeitos; 4. Conseguir manter um afastamento dos projetos particulares nos qual se esteja envolvido, para poder avaliá-los de forma crítica; 5. Fidelidade: não devemos abandonar compromissos de forma leviana, sem justificativa razoável; 6. Devemos realizar o bem no mundo – seja em nossa vida seja na dos demais, e isso por meio de ações eficientes (razoáveis); 7. Todas as ações devem respeitar todos os bens humanos básicos; 8. Devemos fomentar tanto o bem individual quanto o bem comum, o bem comunitário; 9. Devemos obedecer aos ditames de nossa consciência. Com efeito, o “produto” desses requisitos, dessas demandas de racionalidade prática, é a moralidade. Assim, Finnis logra correlacionar o conceito de *direito* (exercício da força normativa) com o de *justiça* (critério de moralidade, de validade/justificação). A ideia mesma de direito natural demanda a existência do direito positivo (que não a simplesmente reflete: não há “identidade” entre direito natural e direito positivo. O direito positivo pode instanciar de diferentes maneiras o direito natural, dependendo de aspectos sociais, históricos, etc.). Afinal, o direito natural é uma ideia embaçada. Dessa maneira, o direito positivo deve ser guiado pela ideia de moralidade com vistas ao bem individual e comum (florescimento humano).

parte de fatos (de uma natureza humana, por exemplo), para chegar a proposições normativas. Em verdade, segundo esses autores nosso conhecimento dos *bens básicos* e das normas morais não advém de um conhecimento da natureza humana. E isso não significa dizer que a natureza humana não importa para esses autores. Aliás, não significa que tais “bens” e “valores” não tenham seu fundamento na natureza humana. Em Tomás de Aquino, bem como nos teóricos do direito natural contemporâneo, agentes morais estão *imediatamente* cientes dos “bens” básicos (o que não significa dizer que eles são inatos: sua imediatidade reside em eles serem inderiváveis, não oriundos de qualquer elemento prévio). Essa seria então, uma abordagem epistemológica, e não ontológica, do problema da relação entre *bens humanos* e *natureza humana*. Com efeito, a interpretação de Grisez parte daquele que seria o primeiro princípio da razão prática em Tomás de Aquino: *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*, o qual Grisez interpreta não como um princípio prescritivo (comando), mas orientador: “há de se fazer o bem e de se evitar o mal”. Tal princípio seria uma exortação à busca e fomento daqueles bens considerados “básicos” (os “bens humanos básicos” que contribuirão para o que Grisez e Finnis chamarão de “florescimento humano”, uma nova forma de se compreender a *eudaimonia*). Com efeito, já em Tomás de Aquino os princípios do direito natural seriam evidentes, não derivados de qualquer outro elemento. Eles não são, afinal de contas, obtidos inferencialmente. E é isso que se quer dizer aqui com evidência: inderivabilidade.

E importa também termos em mente a ideia de racionalidade prática, uma ideia que ficou na penumbra desde o Iluminismo até os anos 1960. Segundo Tomás de Aquino, e isso é algo retomado pelos teóricos contemporâneos aqui citados, a racionalidade prática inicia sua atividade perscrutando o indivíduo mesmo *a partir de dentro*, a partir de suas inclinações naturais. E aqui, cabe deixar claro que nem Tomás de Aquino nem Grisez ou Finnis entendem “inclinação” no sentido empirista que frequentemente lhe é atribuído. Os *bens básicos* — *per se nota* e pré-morais que fundamentarão a moralidade das ações — não são inferidos de inclinações naturais, de “tendências” expressas antropologicamente e observadas empiricamente. Eles são apreendidos a

partir da compreensão (intelecção) dos objetos próprios de cada inclinação (que lhe conferem inteligência). À guisa de exemplificação, retomemos Tomás de Aquino. Segundo ele (e aqui ele tem em mente a divisão triádica da alma tal como exposta por Aristóteles em *De Anima*: alma vegetativa, alma animal e alma racional), a ordem dos preceitos do direito natural acompanhará os objetos das inclinações humanas. Primeiramente, tal como as demais substâncias, possuímos a inclinação natural à preservação. Aqui somos levados a preservar nossas vidas, impedindo tudo o que seja contra ela. Em segundo lugar, temos, conjuntamente com os demais animais, a inclinação natural em direção à procriação, à perpetuação da espécie mediante intercurso sexual. Por fim, em terceiro lugar, temos a inclinação natural, *qua* sujeitos racionais, a busca pela verdade, pelo conhecimento (seja teórico, seja prático). Uma vez que Tomás de Aquino não incorre naquilo que se convencionou chamar de falácia naturalista, ele não está usando o termo *natural* (em inclinação natural, por exemplo) em um sentido patológico. Assim, as duas inclinações naturais referidas inicialmente (preservação e procriação) não são, para as demais substâncias (seres vivos em geral) e animais, preceitos do direito natural. Elas só são preceitos do direito natural se, e somente se, reguladas pela capacidade que nos particulariza, a saber, a racionalidade. Assim, por exemplo, os animais, quando se reproduzem — ou buscam pela sua preservação —, não estão agindo de acordo com os preceitos do direito natural. Eles não estão sendo razoáveis. Somente quando, em acordo com a racionalidade tais ações são preceitos do direito natural. A razoabilidade — aqui relacionada com o agir de acordo com o direito natural — está em agir-se de acordo com a terceira das inclinações acima citadas, a da razão (nossa alma racional). Portanto, a razão, uma vez que nos exorta ao fim que nos é próprio, é o fundamento da lei natural. Ela dá inteligibilidade à ação.

Com efeito, dentre os *bens humanos básicos* desvelados pela racionalidade prática está aquele que nos interessa aqui em virtude do tema de nossa próxima seção: a vida. Em resumo, enquanto *bem humano básico*, a *Vida* concerne ao impulso elementar de autopreservação. Ele envolve não apenas saúde física, mas também mental (psicológica). Indica também a busca pela autorrealização. Dado que, diferentemente



das demais substâncias, somos dotados de uma natureza racional, podemos fomentar a busca pela vida de forma racional, inteligente.

Não obstante, cabe enfatizar que tal busca se justifica, para nós, quando razoável, inteligente. E aqui podemos citar algumas das exigências de razoabilidade prática que coordenam o fomento desse e dos demais *bens humanos básicos*. Citemos três delas: a 3ª., a saber, “Não estabelecer preferências arbitrárias entre os sujeitos”; a 4ª., “Devemos realizar o bem no mundo — seja em nossa vida seja na dos demais, e isso por meio de ações eficientes (razoáveis)”; e a 8ª., “Devemos fomentar tanto o bem individual quanto o bem comum, o bem comunitário”. Essas demandas da racionalidade prática valem para qualquer um dos *bens humanos básicos*. Com isso, o que quero manter é que, a vida, enquanto *bem humano básico*, não deve ser promovida unicamente de uma perspectiva individual, mas social. Qualquer ação que tenha por propósito violar esse bem é injustificável. Logo, ações tais quais aborto, eutanásia, pena de morte, etc, são sempre ilegítimas.

### Terceira seção

#### Da “praticidade” do direito natural: Seu papel na discussão acerca dos “direitos humanos”

Duas questões são paradigmáticas quando se discute os direitos humanos à luz do direito natural: escravidão e aborto. E isso por uma questão bem simples: em ambos os casos é negado a uma forma de vida (escravo em um caso, embrião/feto noutro) o status de “pessoa” (dotada de “dignidade”). Não apenas isso, em ambas as situações temos uma violação daquela formulação do imperativo categórico enunciado por Kant. Em ambos os casos uma forma humana é tratada ou como mero meio ou como algo descartável.

Com efeito, dois elementos são basilares no debate sobre a questão do aborto. A *embriologia* (afinal, não há como desconsiderar a ciência nesse debate) e a ideia de *razoabilidade prática*, uma categoria retomada pelos teóricos contemporâneos do direito natural. Com efeito, visto isso, devemos notar que em um aborto, uma forma de vida (nesse

caso, humana) é morta intencionalmente. Isso é inquestionável. O ponto central aqui é o seguinte: caracterizar o estatuto moral daquilo que está sendo morto. Esse é um ponto central do debate. Há outros pontos importantes, mas esse é central, de tal forma que não podemos deixá-lo de lado. Assim, coloquemos a seguinte questão: “a forma de vida morta em um aborto tem o mesmo estatuto moral que eu possuo *qua* pessoa?” Se não possui, que critérios podem ser utilizados para distinguir a forma de vida morta intencionalmente em um aborto de formas de vida já nascidas? Como pretendo demonstrar, os critérios em geral utilizados conduzem a resultados moralmente questionáveis, os quais se estenderiam a sujeitos já nascidos. Não somente isso, esses critérios ferem diretamente a ideia de *dignidade da pessoa humana*. Violam, pois, um direito humano.

Mas tomemos como ponto de partida a ciência, mais especificamente a embriologia. E aqui, penso que a perspectiva científica (mais especificamente a embriologia) nos oferece mais argumentos contra o aborto do que a seu favor. Por essa razão, identificar a posição contrária ao aborto com algum tipo de postura religiosa é obliterar o debate. Afinal, a questão não é sobre se temos uma alma, por exemplo. O ponto é: somos seres corpóreos. E, quando um aborto é realizado, é morto um ser corpóreo (um indivíduo humano). Nesse sentido, conforme a embriologia, no momento em que o espermatozoide une-se ao óvulo começa a vida. Não apenas isso, nesse momento começa o desenvolvimento de um novo indivíduo: surge o zigoto. Ou ainda, surge uma nova forma de organismo, originariamente uma única célula, a qual passa então, a se dividir em um processo que o conduzirá à formação gradual de órgãos e outras partes essenciais ao seu pleno desenvolvimento. Esse é um processo consideravelmente rápido: em oito ou dez semanas de gestação, o feto (já não mais um embrião) tem um coração pulsando, bem como um cérebro completo (embora obviamente as conexões sinápticas — a *fiacção cerebral* — ainda não estejam prontas). Não apenas isso, ele já possui uma forma humana reconhecível, sente dor e eventualmente chuta. Mas cabe enfatizar o seguinte: desde o início tal célula é distinta da célula do pai e da mãe (diferentemente do que ocorre com o espermatozoide ou com o óvulo, os quais são simples partes do pai e da mãe respectivamente).

Não há identidade entre eles. Não apenas isso, tal célula seguirá invariavelmente em direção a um *telos* (uma finalidade que lhe é imanente): sua plena formação enquanto ser humano plenamente funcional (paralelamente ao desenvolvimento da mãe). Em resumo, ele é um ser humano, ainda não plenamente funcional *qua* humano. Logo, ele está vivo, é um organismo, um ser humano. Colocado em outros termos, desde o início ele está *programado* para se desenvolver ativamente até o estágio em que ele poderá ser reconhecido como um ser humano plenamente funcional, maduro. Assim, segundo os dados da embriologia, o zigoto está vivo, pois ele também preenche os requisitos fundamentais para estar vivo: metabolismo, crescimento, reação a estímulos e reprodução (gera entidades semelhantes a si próprio). Nesse sentido, o embrião não é um mero agregado de células, dado que um mero agregado de células não é capaz de atuar teleologicamente em direção a uma forma cada vez mais complexa. Logo, no momento da concepção/fertilização uma nova forma de vida surge. O que temos aqui, é o problema da identidade pessoal, tomada especialmente do ponto de vista da continuidade corporal (física, de acordo com o que a embriologia tem a nos dizer). Ou seja, não precisamos remontar a uma alma. Basta que tenhamos em mente a ideia mesma de organismo. Enquanto organismos (indivíduos), podemos remontar nossa existência até a concepção. Dessa forma, fomos embriões/fetos pré-conscientes<sup>11</sup>. Isso traz significativas implicações práticas. Afinal, desde o início tivemos um possível futuro como pessoas plenamente funcionais. Primeiramente, cabe notar que se trata (a questão do aborto), reitero, de um problema moral<sup>12</sup>. Afinal, dado que a moral está preocupada com (dentre inúmeras outras coisas) a *dignidade da*

---

<sup>11</sup> É interessante observar que hoje, quando montamos um álbum da criança, nele colocamos não apenas fotos a partir de seu nascimento, mas desde suas primeiras imagens obtidas mediante ultrassonografia. Isso ocorre porque há uma continuidade física ali, expressa na continuidade dessas imagens. Fomos aquela forma obtida no ultrassom exatamente da mesma forma que fomos aquele recém-nascido, aquela criança, e assim por diante.

<sup>12</sup> Usarei os conceitos de 'ética' e 'moral' como significando a mesma coisa. Estou ciente de que há autores que distinguem tais conceitos. No entanto, tal distinção é artificial. Afinal, *ethos* (substantivo. *Ethike* seria o adjetivo) refere-se a "costumes", "estilo de vida", "agir", etc. 'Moral', por sua vez, é oriunda do conceito latino *mos*, o qual foi usado por Cícero para traduzir o substantivo *ethos*. Dessa forma, tanto 'ética' quanto 'moral' significam tanto o objeto de estudo quanto a crítica desse objeto. Noutros termos, elas constituem a disciplina que estuda o saber ético presente nos costumes e esse saber mesmo.

*pessoa humana* (bem como com a felicidade, possibilidade de realização individual de todos. Ou, nos termos que aqui nos importam, “florescimento humano”), essa é uma questão essencialmente ética. Em verdade, ela guarda, como já afirmado, profunda semelhança com o problema da escravidão<sup>13</sup> (outro problema ético). De qualquer maneira, a caracterização do embrião como pessoa, aqui, ocorre a partir de uma perspectiva física, biológica. Assim, o ponto inicial envolve reconhecer uma linha de continuidade que se desenvolve da seguinte forma: *embrião*→*feto*→*neném*→*criança*→*adolescente*→*adulto*→*idoso* (→*morte*). Há uma identidade física entre eles. Assim, o embrião não é um mero agregado de células, dado que *um mero agregado de células não é capaz* de atuar teleologicamente em direção a uma forma cada vez mais complexa. Ele também não é parte da mãe ou do pai. Ele não se identifica nem com o espermatozoide nem com o óvulo. Ou seja, trata-se de um indivíduo (da espécie *homo sapiens*) no momento fundamental de sua vida. Assim, a questão moral que surge aqui é: deve ser reconhecida sua *dignidade* enquanto pessoal humana? Qual a justificativa para não fazê-lo?

Assim, que critérios poderíamos usar para determinar quem é detentor de direitos (como do *direito de não ser morto intencionalmente*)? Atualmente há alguns critérios concorrentes: o indivíduo deve ter um manifesto/consciente interesse em viver, ter autoconsciência, ter uma capacidade cognitiva plenamente funcional, ter *senciência*, etc. No passado, outros critérios tão arbitrários como esses foram propostos para definir o que era ser uma *pessoa*: ser europeu, a cor da pele, etc. Aliás, cabe notar que, curiosamente, sempre que se desejou eliminar uma população tirou-se dela exatamente o status de *pessoa*. Esse foi o “argumento” daqueles que pretendiam justificar o extermínio de certas populações: dos povos indígenas, dos judeus, etc<sup>14</sup>. O mesmo ocorre atualmente quanto ao aborto. Como já o afirmei, a situação do aborto, atualmente, possui diversos pontos em comum com o problema da escravidão. Se compararmos os casos *Dred Scott v. Sanford* (1857) e *Roe v. Wade* (1973) perceberemos interessantes pontos em comum. Assim, por

<sup>13</sup> Afinal, se trata de discutir sobre quem tem “valor intrínseco”, sobre quem pode ser ajuizado como “pessoa”.

<sup>14</sup> Problema similar ocorreu na tentativa de se justificar a escravidão: negou-se a alguns (escravos) o status de “pessoa”.

exemplo, em ambas as decisões os sujeitos os quais as vidas estavam em questão (escravo na primeira decisão e embrião/feto na segunda) perderam seu status de pessoa, bem como passaram a ser considerados propriedade de seu *dono* (escravocrata no caso do escravo e a gestante no caso do embrião/feto)<sup>15</sup>.

Com efeito, à luz do direito natural (bem como da embriologia) reconhecemos que a *concepção*<sup>16</sup> é o mais objetivo (racional) marco inicial da *pessoa* humana, a qual passa, a partir desse momento, a gozar de “dignidade”, “valor intrínseco” (e do *direito de não ser morta intencionalmente*). Nesse sentido, seria inaceitável excluirmos embriões/fetos da igual justiça simplesmente porque eles não sentem, porque são sujeitos cuja racionalidade não é, *ainda*, plenamente funcional, porque não são conscientes de si mesmos, etc. Afinal, isso poderia ser aplicado, por exemplo, não apenas a embriões/fetos, mas também a sujeitos em coma. Ou a diversas outras condições físicas e mentais (síndrome de Down, Alzheimer, etc). Sem falar que, se o critério fosse a capacidade de sentir (sentir dor, por exemplo), como ficariam aqueles que sofrem da síndrome de Riley-Day, uma desordem no sistema nervoso autônomo que afeta os neurônios sensoriais, simpáticos e parassimpáticos, e que tem como resultado, por exemplo, uma total insensibilidade à dor? Essa seria uma consequência indesejável se tomássemos certas propriedades como definidoras do que é ser uma “pessoa”<sup>17</sup>.

Com efeito, meu ponto de partida é aqui, o de John Finnis, especialmente sua concepção de pessoa, a qual aparece em um *paper* intitulado *Abortion, Natural Law, and Public Reason*<sup>18</sup>. Segundo ele, desde sua concepção o embrião/feto é uma pessoa. E isso por uma razão simples: desde a concepção não há qualquer mudança em sua *natureza*, apenas

<sup>15</sup> Sobre esse ponto, ver, por exemplo: Martins, Roberto. “Aborto no Direito Comparado”. In: *A vida dos Direitos Humanos*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1999.

<sup>16</sup> União do espermatozoide (masculino) com o óvulo (feminino), gerando o zigoto→embrião→feto.

<sup>17</sup> Um exemplo histórico dessa tentativa nós o encontramos no Nazismo: menciono aqui apenas o decreto (*Aktion T4*) assinado por Adolf Hitler em 1º de Setembro de 1939, o qual autorizava médicos e psiquiatras alemães a promoverem a “morte misericordiosa” de doentes incuráveis, deficientes mentais e físicos, bem como de idosos senis. Em torno de 200 mil pessoas foram mortas por conta desse decreto.

<sup>18</sup> Finnis, John. “Abortion, Natural Law, and Public Reason”. In: George, Robert P.; Wolfe, Christopher (Eds.). *Natural law and Public Reason*. Washington: Georgetown University Press, 2000.

em seu *desenvolvimento* (o qual, aliás, se estende desde o momento da concepção até a morte). Como nos diz Finnis, “cada ser humano vivente possui, atualmente e não meramente em potência, a capacidade radical para a raciocinar, rir, amar, se arrepender e escolher [...], uma capacidade, individualidade e pessoalidade, a qual subsiste como real e preciosa mesmo quando suas operações vão e vem consoante muitos fatores cambiantes, tais quais imaturidade, lesão, sono e senilidade”<sup>19</sup>.

Não obstante, apesar de ser inegável que desde o início temos em vias de formação um indivíduo humano, autores tais quais Dworkin tentam estabelecer critérios alheios ao que está em desenvolvimento para identificar em que situações agir contra a vida de um desses indivíduos é justificável. Para alguns, os direitos advêm quando desenvolvemos a autoconsciência, a linguagem (capacidade de raciocínio), etc<sup>20</sup>. Judith Thomson, citada por Dworkin, em um artigo de 1995 (24 anos após a publicação de seu desastroso *A Defense of Abortion*<sup>21</sup>) compara o

<sup>19</sup> Finnis, John. “Abortion, Natural Law, and Public Reason”. In: George, Robert P.; Wolfe, Christopher (Eds.). *Natural law and Public Reason*. Washington: Georgetown University Press, 2000, p. 91.

<sup>20</sup> Atualmente esse “argumento” (o da falta de autoconsciência) é frequentemente utilizado para justificar-se o aborto de anencéfalos. Mas essa é uma decisão, no mínimo, precipitada. Basta que tenhamos em mente estudos recentes sobre a anencefalia, como o estudo publicado na *Behavioral and Brains Sciences*, a saber: Merker, Bjorn. “Consciousness without a cerebral córtex: A Challenge for Neuroscience and Medicine”. *Behavioral and Brains Sciences*, 30 (1), 63-81, 2007. Nele lemos acerca das crianças com anencefalia: “Essas crianças não estão apenas despertas e frequentemente alertas, mas mostram responder ao entorno na forma de reações emotivas ou orientadas a eventos ambientais [...]. Elas expressam prazer sorrindo ou rindo, e aversão se agitando, se curvando e chorando (em várias gradações), sendo seus rostos animados por esses estados emocionais [...]. As crianças respondem diferentemente às vozes e iniciativas dos familiares, e mostram preferências para certas situações e estímulos entre vários, tais como em relação a brinquedos familiares, tons, ou programas de vídeo, e aparentemente podem mesmo esperar sua presença regular no curso das rotinas regulares diárias”.

<sup>21</sup> Seu texto de 1971 foi devidamente desconstruído por John Finnis dois anos depois em: Finnis, John. “The Rights and Wrongs of Abortion”. In: Finnis, John. *Collected Essays: Volume III* (‘Human Rights & Common Good’). Oxford: Oxford University Press, 2011. Em seu argumento, Thomson usa uma metáfora (Uma metáfora problemática, eu diria. Afinal, ela assenta seu argumento sobre uma metáfora que não se identifica, a meu ver, com o caso do aborto. Na metáfora alguém é simplesmente deixado sem assistência e pode, por isso, vir a morrer. No caso do aborto, temos uma ação cujo propósito é matar: age-se com a intenção de matar, com o propósito de agir contra a vida, um bem humano básico. Ou seja, em um contexto, o da metáfora, temos uma situação em que um indivíduo não mantém o outro vivo. No caso do aborto, há uma atitude direta com vistas a eliminar uma forma de vida. Assim, julgo que a argumentação de Thomson é infeliz no recurso ao experimento de pensamento proposto, pois ele não representa de forma fiel aspectos fundamentais do que ocorre em um aborto. Dessa maneira, ela parece sugerir, equivocadamente, que abortar significa tão somente deixar alguém morrer, o que certamente não é o caso. Assim, o ponto central, aqui, não é um mero “direito à vida”, o qual seria vazio. Trata-se, mais precisamente, como bem apontou Finnis, do *direito de não ser morto intencionalmente*. A imoralidade da ação, aqui, reside na intenção de

direito à vida com o direito ao voto. Embora Dworkin simpatize com essa ideia, ela expressa várias coisas. Primeiramente, que Thomson é incapaz de articular bons exemplos e boas metáforas para defender um ponto. Em seguida, que ela ignora a distinção entre direitos não contingentes, como o direito de não ser morto intencionalmente e um direito contingente, como o de votar, de dirigir, etc. Exemplificando, eu tenho o direito de votar no Brasil. No entanto, não posso votar no Uruguai, o qual fica a uma distância razoavelmente curta da cidade em que vivo. Não obstante, tenho o direito de não ser morto seja no Brasil, seja no Uruguai. Tenho o direito de não ser tornado escravo independentemente do país que visito. Em suma, há direitos que variam de lugar para lugar e ao longo do tempo. Mas há direitos que não mudam, independentemente de eles serem respeitados ou não. Não necessitamos

---

causar dano a outrem, o que viola o princípio da não maleficência (e, inclusive, o da justiça). Além disso, cabe acrescentar que, se permitimos o aborto em situações específicas, isso nos leva à aplicação de um princípio geral, qual seja: “é permitido matar com o propósito de ....”. Além disso, se está pressupondo que a vida da mãe vale mais do que a do feto, o que é injusto. Que critério podemos utilizar para afirmar que uma vida vale mais do que outra?. Ela sugere que nos imaginemos na seguinte situação. Acordamos, subitamente, em uma cama de hospital, sem qualquer informação sobre o que teria ocorrido. Não apenas isso, estamos conectados a um indivíduo inconsciente que jaz na cama ao lado. Em seguida somos informados que se trata de um célebre violinista. Ele sofre de uma doença rara e fatal nos rins. Mas seus fãs não querem que ele morra. Por essa razão eles, seus fãs, nos raptaram. Temos um tipo sanguíneo raro que pode limpar o organismo dele e curá-lo de sua enfermidade. Vejamos que nem nós nem ele sabíamos do plano de seus admiradores. Mas agora vem a questão: o que devemos fazer? Se desconectarmos os tubos, ele morre. Se ficarmos nove meses ligados a ele, ele sobrevive. O que Thomson sustenta é que, embora possa ser estimável salvar o violinista, não somos obrigados moralmente a fazê-lo. Se o deixássemos morrer não seríamos imputáveis moralmente. O que Thomson intenta defender, com essa metáfora, é, então, o seguinte: a mulher pode se desligar do feto. Ela não estaria moralmente obrigada a manter a ligação com ele. Notem que Thomson não está colocando em questão um suposto conflito entre o direito da mulher sobre o corpo e o direito do feto à vida. Essa é uma posição banal. Ela está tentando manter que o aborto não é uma violação do direito à vida. Mas o problema é que o argumento de Thomson é articulado em torno dessa analogia. E esse é o cerne do problema, pois são situações evidentemente distintas. Primeiramente, enquanto o violinista é estranho à mulher, seu embrião/feto é *seu* filho. E há, *naturalmente*, um impulso ao cuidado da prole com vistas à propagação da espécie. Isso é algo tornado claro especialmente por Darwin já em sua *Origem das Espécies*, de 1859 (Darwin, Charles. *On The Origin of Species*. Cambridge: Harvard University Press, 1975. O impulso à reprodução com vistas à “descendência com modificação” é um dos mais primitivos impulsos presentes em todas as formas de vida, já atuante no período inicial da vida no planeta, há cerca de 3.7 bilhões de anos. Há uma evidente preocupação, ainda que geralmente inconsciente, com a descendência). Além disso, há, aqui, uma questão importante, a saber, a da “responsabilidade”. Embora não sejamos, na metáfora de Thomson, responsáveis pela vida do violinista, a mulher é responsável pelo embrião/feto que começou a se desenvolver nela a partir da concepção. Portanto, o argumento de Thomson deixa algumas lacunas inescusáveis.

de elementos acidentais para reivindicarmos o direito de não sermos mortos intencionalmente ou de não sermos escravizados.

Mas o que o argumento de Thomson e Dworkin mantém em comum é o fato de em ambos os casos o direito de não ser morto intencionalmente surgir em algum ponto posterior ao início de nossas vidas. E tal ponto é estabelecido arbitrariamente. Isso porque é arbitrário dar a alguém o direito à vida, isto é, não considerar que o indivíduo faz jus a esse direito em virtude de ser um sujeito humano, ou seja, pessoa com status moral. É a partir de sua natureza física, biológica, que atribuo a ele status moral. A posição de autores como Dworkin é temerária, uma vez que ela relaciona o valor da vida, sua “inviolabilidade”, a elementos tais quais habilidades, disposições, “investimento”, etc. Ela não o relaciona com o fato de o que está se desenvolvendo ser um ser humano em sua fase inicial. Assim, qualquer tentativa de se estabelecer o marco inicial para o início do direito de não ser morto intencionalmente é arbitrário e dependerá de outro sujeito, o qual estabelecerá, a partir de critérios que ele julga ser aplicáveis, quem vive e quem morre.

Em suma, a ideia de “investimento” (seja natural, seja humano) tal como Dworkin a mantém, como critério para avaliarmos o valor da vida, ligada à ideia de “frustração”, parece-me moralmente temerária. Problematizando ainda mais essa ideia, pensemos novamente em uma situação concreta. Pensemos nos sujeitos S1 e S2. Em S1 houve tanto um *investimento natural* (ele foi agraciado com a loteria natural e possui um QI de 120) quanto com um *investimento humano* (seus pais pagaram as melhores escolas para que ele tivesse a melhor formação possível). Mas S2, por seu turno, nasceu com um QI de 50 e foi contemplado com algum benefício do Estado e teve uma estultificante formação em uma escola pública. Agora, pergunto: meu demérito moral e minha pena legal devem ser maiores caso eu mate S1 ao invés de S2???? Disso imediatamente podemos depreender que algumas vidas são mais importantes do que outras. E o problema que me preocupa aqui, desde o início desse meu ensaio, é o seguinte: a arbitrariedade e o problema moral que essa visão traz consigo. Afinal, considerarmos que umas vidas são mais importantes do que outras é moralmente injustificável.



---

## Referências

- DEAN, R. *The Value of humanity in Kant's moral theory*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- FINNIS, J. *Lei Natural e Direitos Naturais*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.
- FINNIS, J. *Collected Essays: Volume III ('Human Rights & Common Good')*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- GEORGE, R. P.; Wolfe, C. (Eds.). *Natural law and Public Reason*. Washington: Georgetown University Press, 2000.
- GRISEZ, G. The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, article 2. Notre Dame Law School. *Natural Law Forum*, vol. 10 (1965).
- HOBBS, T. *Leviatã*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2009, Ak 421, p. 215.
- KANT, I. *Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.
- KORSGAARD, C. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- MARTINS, R. Aborto no Direito Comparado. In: *A vida dos Direitos Humanos*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1999.
- MERKER, B. Consciousness without a cerebral cortex: A Challenge for Neuroscience and Medicine. *Behavioral and Brain Sciences*. 30 v. n.1, p. 63-81, 2007.

Recebido: 14/09/2015

Received: 09/14/2015

Aprovado: 11/12/2015

Approved: 12/11/2015

