

Considerações acerca de uma dignidade não limitada ao ser humano: serão também dignos os animais?

Considerations on a dignity not limited to human beings: Do animals also have dignity?

Anamaria Gonçalves Feijó¹
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Natália de Campos Grey¹
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Cleópas Isaías Santos¹
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Resumo: O conceito de dignidade, da forma como o vemos hoje, pode ser atribuído a Kant, no sentido de que seu titular nunca deve ser considerado um mero meio, mas sempre como *um fim em si mesmo*, condição que originalmente seria exclusiva do ser humano. A noção de dignidade, porém, parece apresentar certos moldes que possibilitariam sua extensão (ao menos em certa medida) a outras formas de vida, especialmente no que tange aos animais não humanos. A aceitação da existência de dignidade para além dos seres humanos, no entanto, não concerne apenas à simples anuência de que o conceito deva ser ampliado, mas implica uma mudança profunda no paradigma antropocêntrico no qual a sociedade moderna está arraigada, sendo necessário posicionar os animais sob uma nova forma de consideração, fundada nos preceitos de um tratamento respeitoso à sua integridade e na admissão desses não humanos como “outros” (e não objetos) a serem apreciados em sua dignidade e naquilo que ela implica.

Palavras-chave: dignidade, animais não humanos, status moral.

Abstract: The concept of dignity as it is seen today can be attributed to Kant in the sense that the individual should never be considered as a mere means, but as a *means to an end*, a condition that was originally thought to apply exclusively to human beings. But the notion of dignity seems to have some features that allow its

¹ Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Instituto de Bioética. Av. Ipiranga, 6681, Partenon, 90619-900, Porto Alegre, RS, Brasil. E-mails: natalia.grey@yahoo.com.br, agsfeijo@puccrs.br, cleopas1st@yahoo.com.br.

extension (at least to some extent) to other forms of life, especially to non-human animals. Accepting the existence of dignity in non-human animals, however, does not entail the simple acceptance that the concept should be extended. Rather, it implies a profound change in the anthropocentric paradigm in which modern society is rooted. Thus, it is necessary to consider animals in a different manner, founded on the principles of respecting their integrity and admitting them as "others" (rather than objects) to be valued in their dignity and its consequences.

Key words: dignity, non-human animals, moral status.

Introdução

A noção de dignidade projeta-se no campo da moral e da ética, inserida em uma filosofia que tem como base de seu pensamento o ser humano, dentro de uma perspectiva histórico-cultural em que o conceito foi construído através de reivindicações históricas realizadas pelos homens. Contudo, ainda que a concepção de dignidade se dê a partir do humano, atualmente, diante das novas considerações filosóficas e científicas que fomentam debates, já se inicia o entendimento de que a noção deve ser ampliada para nela se incluam outras formas de vida, aceitando-se que também essas possuem valor intrínseco a ser respeitado e protegido.

Embora a dignidade seja, obviamente, objeto de difícil conceituação, é possível que se ofereçam sobre ela alguns contornos básicos. Sarlet apresenta modernamente uma proposta para sua compreensão, mais especificamente quanto à dignidade da pessoa humana, formulando sua conceituação nos seguintes termos (Sarlet, 2007, p. 62):

[...] temos por dignidade da pessoa humana a [qualidade intrínseca e distintiva reconhecida em cada ser humano que o faz merecedor do mesmo respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade, implicando, neste sentido, um complexo de direitos e deveres fundamentais que assegurem a pessoa tanto contra todo e qualquer ato de cunho degradante e desumano, como venham a lhe garantir as condições existenciais mínimas para uma vida saudável, além de propiciar e promover sua participação ativa e co-responsável nos destinos da própria existência e da vida em comunhão com os demais seres humanos.

O próprio autor, no entanto, admite que esse conceito pode ser encarado como uma "moldura conceitual-normativa aberta a uma reformulação parcial, especialmente para enfatizar a inclusão de uma dimensão ecológica e, de tal modo, tornar o conceito mais responsivo aos novos (e velhos) desafios existenciais" (Sarlet e Fensterseifer, 2008, p. 181). É com fundamento nessa premissa que se inicia a reflexão quanto a uma dignidade não limitada apenas aos seres humanos.

A aceitação da existência de dignidade para além dos humanos, porém, não se restringe à mera concordância com a tese de que o conceito deve ser ampliado, envolvendo problemas diversos relativos às convicções culturais, filosóficas e científicas que a sociedade moderna apresenta sobre a matéria. Assim, o objetivo deste artigo é abordar os principais aspectos da dignidade, a fim de levantar os necessários argumentos para sua extensão aos seres *não* humanos, buscando a mudança gradual de perspectiva por parte da coletividade quanto ao modo de consideração desses últimos.

Origens do conceito de dignidade e razões históricas da exclusão dos animais como seres dignos

Para que se possa apreender com clareza a viabilidade de ampliar a noção de dignidade a outras formas de vida, torna-se indispensável conhecer e entender como o conceito se desenvolveu na história, tomando o ser humano como princípio e excluindo, por razões e preconceitos diversos, outros animais. Destarte, é possível afirmar que as raízes da concepção de dignidade na forma em que é compreendida hoje podem ser remetidas a Immanuel Kant, a partir do qual a dignidade foi concebida como *um fim em si mesmo* inerente a todos os seres dotados de uma razão e que seriam, na opinião do filósofo, unicamente os seres humanos (Kant, 2004, p. 62), que, como *fins em si mesmos*, não deveriam ser usados como simples ou meros meios (Bobbio, 1992, p. 53).

A ideia kantiana de tomar o ser humano sempre como um fim em si mesmo guarda íntima relação com atributos que, ao menos em tese, são inerentes à pessoa humana, tais como a autonomia, a liberdade, a racionalidade e a capacidade de autodeterminação (Fensterseifer, 2008, p. 31). Com relação a outros seres não humanos, Kant considerava a todos como desprovidos de razão e, logo, passíveis de serem utilizados como simples meios, sendo por isso designados como *coisas*. Kant justifica essa posição afirmando que os animais – seres irracionais – seriam criaturas cuja existência não dependeria de sua própria vontade, pois eles sequer a teriam, estando sujeitos aos instintos e impulsos que a natureza lhes agrega. Já os seres humanos, por serem, segundo Kant, os únicos seres racionais, receberam o status de *peçoas*, “pois sua própria natureza os aponta como fins em si mesmos, como algo que não deve ser usado meramente como meios e que até agora restringe consequentemente a liberdade de ação (e é um objeto do respeito)” (Kant, 2004, p. 62).

Encontrando-se os animais em Kant como seres que não possuem qualquer autonomia, liberdade ou racionalidade, seriam eles, portanto, carentes de dignidade. Não se pode deduzir, todavia, que Kant entendesse que o ser humano poderia tratar os animais de forma descuidada ou cruel. Pelo contrário, o autor defendia que os seres humanos teriam para com os animais *deveres indiretos*, os quais seriam *derivados* ou *decorrentes* de deveres diretos para com a humanidade, no sentido de não provocar sofrimento ou agir cruelmente contra os animais, visto que estas seriam ações desumanas e que atentam contra a própria humanidade. Apesar de Kant arguir que haveria também deveres indiretos para com “objetos inanimados”, denominando *coisas* tanto os animais como esses objetos, ele estabelecia uma distinção entre ambos, admitindo similaridades da natureza animal com a humana e também assumindo que os animais são capazes de sentir dor (Cohn, 1988, p. 197-199).

Se Kant, mesmo dentro de uma visão antropocêntrica preponderante, sustentou que os animais seriam diferentes de objetos inanimados, nem sempre, contudo, essa diferença foi acolhida. Em uma distância temporal muito anterior a Kant, René Descartes, no século XVII, instaurava sua teoria do *animal-máquina*, a qual viria a influenciar todo um modo de pensar que, tendo seus reflexos perpetuados até os dias atuais, dificulta desde então a real inclusão dos animais na esfera das considerações humanas.

Descartes foi provavelmente o maior representante da corrente do racionalismo, por ele fundada, iniciando o seu “Discurso do método” assegurando desconhecer quaisquer outras qualidades que servissem para o aperfeiçoamento do

espírito que não fossem a razão e o senso, elementos que distinguiriam o homem do animal (Descartes, 2003, p. 6). Descartes comparava tanto humanos quanto animais a máquinas, mas os homens se diferenciariam por serem dotados de alma, enquanto os animais não passariam de autômatos, incapazes de sentir dor e obedecendo tão-somente a reações mecânicas (Levai e Daró, 2004, p. 139).

Se a visão cartesiana evidentemente contribuiu para a exclusão dos animais do âmbito das preocupações humanas, por outro lado, seria, no mínimo, ingênuo atribuir a Descartes toda a responsabilidade pelo nascimento de uma valoração excessiva do ser humano em detrimento dos animais. Sem o objetivo de desviar-se do tema proposto, coloque-se apenas que, como todo o homem que vive em sociedade, Descartes (assim como Kant) respondeu às ideias de seu tempo, desenvolvendo seu pensamento em meio a determinadas concepções e valores que, por motivos históricos, culturais e sociais, já estavam presentes em sua época. Dessa forma, o que Descartes realizou, ao instaurar seu racionalismo no século XVII, foi satisfazer, com mais sucesso do que outros, determinados anseios que já eram dominantes, o que não significa, inclusive, que ele não tenha sido, ainda naquele tempo, contestado por outros pensadores de igual peso histórico.

Ironicamente, foi a própria vivisseção que serviu para contrariar as ideias de Descartes, pois, no século XVIII, restou comprovado que os animais eram dotados de cérebro e de um sistema nervoso. Nesse período, foram apresentados os fundamentos da “frenologia” (que viria a ser conhecida como “organologia”) por Franz Joseph Gall, o qual ousou afirmar – de maneira assombrosa para a época – que o cérebro era o órgão do espírito (Damásio, 1996, p. 34-35). Reconheceu-se, assim, que os animais são capazes de sentir dor e de sofrer.

Infelizmente, ainda que os animais venham a partir de então conquistando gradualmente seu reconhecimento como fonte de consideração, as ideias trazidas pelo racionalismo foram excessivamente absorvidas pela sociedade. Porém, como oposição à corrente cartesiana, surgiram, já no século XVIII, os pensamentos de Jean-Jacques Rousseau e, principalmente, de François Marie Arouet, conhecido como Voltaire, afigurando-se oportuno transcrever aqui o trecho de um dos escritos deste último, combatendo a visão do animal-máquina, que nessa época imperava vigorosamente (Voltaire, 1978, p. 96-97):

Que néscio é afirmar que os animais são máquinas privadas do conhecimento e de sentimentos, agindo sempre de igual modo, e que não aprendem nada, não se aperfeiçoam, etc.! [...] É só por eu ser dotado de fala que julgas que tenho sentimentos, memória, idéias? Pois bem, não te direi nada; mas vê-me entrar em casa com um ar preocupado, aflito, andar a procurar um papel qualquer com nervosismo, abrir a secretária onde me recorda tê-lo guardado, encontrá-lo afinal, lê-lo jubilosamente. Calculas que passei de um sentimento de aflição para outro de prazer, que sou possuidor de memória e conhecimento. Transfere agora esse teu raciocínio, por comparação, para aquele cão que se perdeu do dono, que o procura por todos os lados soltando latidos dolorosos, que entra em casa, agitado, inquieto, que sobe e que desce, percorre as casas, umas após outras, até que acaba, finalmente, por encontrar o dono de que tanto gosta no gabinete dele e ali lhe manifesta a sua alegria pela ternura dos latidos, em pródigas carícias. Algumas criaturas bárbaras agarram nesse cão, que excede o homem em sentimentos de amizade; pregam-no numa mesa, dissecam-no vivo ainda, para te mostrarem as veias mesentéricas. Entras nele todos os órgãos das sensações que também existem em ti. Atreve-te agora a argumentar, se és capaz, que a natureza colocou todos estes instrumentos do sentimento no animal, para que ele não possa sentir? Dispõe de nervos para manter-se impassível? Que nem te ocorra tão impertinente contradição da natureza.

Os animais também encontraram defensores nos pensamentos do francês Etienne Bonnot de Condillac, em sua obra “Tratado dos animais”, e no inglês David Hume, em seu “Tratado da natureza humana”. Deve ser ainda lembrado o fisiologista inglês Charles Bell, o qual se dedicou a analisar os sistemas neurológicos sem se utilizar do método de escalpelamento, que era o tradicionalmente usado na época para esse tipo de estudo (Levai e Daró, 2004, p. 141-142).

Por fim, em 1859, foi lançada a obra “Origem das espécies”, de autoria de Charles Darwin. Tal trabalho fez desmoronar grande parte das crenças antropocêntricas infundadas, ao mostrar todos os seres vivos, humanos e não humanos, como elementos integrantes de uma mesma escala evolutiva (Ferrari, 2004, p. 92). Darwin é o verdadeiro responsável por fazer o estudo do comportamento animal se tornar uma ciência, criando a “psicologia comparativa” (também chamada psicologia animal) que servia tanto para estudos de animais quanto de seres humanos (Aragão, 2006, p. 40). A demonstração de que todas as espécies (inclusive a humana) evoluíam fomentou o debate quanto ao fato de que não havia diferenças capazes de colocar o homem em posição de superioridade em relação aos outros animais, gerando obviamente grande desconforto no meio científico e religioso, visto que a teoria darwiniana vinha subverter o criacionismo divino até então aceito.

A teoria da evolução de Darwin exerceu, desta forma, um papel fundamental para uma abertura dentro da moral e da ética em favor dos animais não humanos, pois, segundo destaca Naconecy, “a implicação ética do darwinismo seria a de que um parentesco biológico carrega um parentesco moral, em face do compartilhamento de habilidades (cognitivas, emocionais, sociais, etc.) derivadas da identidade genética comum entre humanos e não-humanos” (Naconecy, 2006, p. 143-144). Ora, tendo em vista que o racionalismo se utilizava do mecanicismo para afirmar que cada ser animal possuía uma estrutura mecânica fixa e determinada em cada caso (sendo a existência do animal concebida em função dessa estrutura), o evolucionismo se opunha ao racionalismo por duas razões básicas: primeiro, a ideia de evolução, ligada ao aspecto da reprodução, negava que idênticas características genéticas fossem indiferentemente passadas de geração em geração; segundo, o evolucionismo sustentava que a referida estrutura, como condição para que uma vida específica pudesse se realizar era por si só um produto da vida e, como tal, merecia assim ser chamada (Jonas, 2004, p. 52-56). Nesse mesmo sentido, Engels, na esteira de Scheler, afirma que, se o homem for concebido como *homo naturalis*, inserido, portanto, na teoria evolutiva, não é possível identificar nenhum traço que o distinga dos outros animais e o coloque em posição privilegiada em relação a estes. E conclui a citada autora, ainda com arrimo em Scheler: “[...] conseqüentemente, categorias biológicas não autorizam nenhuma valorização do homem acima dos outros seres vivos, pois todas as espécies estariam adaptadas ao seu meio” (Engels, 2004, p. 207).

Por tudo que foi exposto, nota-se que a resistência à admissão da existência de dignidade para os animais não humanos coincide, em verdade, com a desconsideração que estes últimos têm sofrido por parte do ser humano ao longo de quase toda a história, possuindo raízes muito mais antigas do que a própria noção de dignidade em si. Todavia, essa concepção pétrea de dignidade *kantiano-antropocêntrica* não pode perdurar, pois se mostra insuficiente diante dos problemas sociais e ambientais que hoje se apresentam e se agravam. É por isso necessário que se repense, com urgência, essa concepção, de forma a ser possível “avançar rumo a uma compreensão ecológica da dignidade da pessoa humana e da vida em geral” (Sarlet e Fensterseifer, 2008, p. 182).

Dignidade como verdadeira construção histórica capaz de ser ampliada aos animais não humanos

Conforme já foi mencionado, a dignidade é uma concepção de difícil conceituação, ainda que alguns contornos possam ser oferecidos em prol de uma delimitação de seu conteúdo: dentro dos moldes kantianos podemos dizer que a dignidade significa reconhecer o outro como *um fim em si mesmo*, em lugar de um simples meio; de outra forma, seguindo o pensamento de Sarlet, encontramos a dignidade como sendo uma “qualidade intrínseca e distintiva” de cada um, o que simultaneamente implicará um dever de respeito e consideração por parte de todos em relação à dignidade alheia. Tais definições indiscutivelmente elucidam de forma coerente e profunda a essência conceitual da dignidade, porém devemos observar que ambas recorrem a argumentos de cunho metafísico, o que acarretará a existência de um trabalho constante para concretizar a dignidade em meio à realidade fática que se apresenta e se transforma continuamente.

Em verdade, a tarefa de moldar a dignidade a cada momento da realidade é algo inafastável, e isso ocorre porque – para além dos contornos metafísicos que a definem – a dignidade se apresenta como uma concreta construção histórica e cultural, trabalhada (e batalhada) pelos seres humanos ao longo dos séculos. Em outras palavras, a dignidade nasceu e se desenvolveu a partir do anseio do homem de não ser utilizado como mero meio ou objeto por outros homens então mais fortes ou poderosos: foram os desejos por justiça, por igualdade, por ser tratado com respeito e ter suas necessidades e aspirações consideradas que iniciaram o pensamento quanto ao que seria uma dignidade a ser defendida em favor de todos os homens. E é por essa razão que não se pode atribuir à dignidade um conceito único e fechado, que venha a impossibilitar a inclusão de novos elementos necessários para a concretização de uma vida digna, mas, ao invés disso, a definição da dignidade deve ser entendida com base no próprio caráter histórico e cultural de criação e transformação do conceito.

Assim, consistindo a dignidade em uma concepção que se origina a partir do ser humano, edificada por meio de conquistas sociais arduamente batalhadas ao longo dos períodos de injustiça, podemos oferecer um conceito concreto de dignidade como uma *construção histórica* através da qual o homem buscou obter a sua segurança em meio às instabilidades frequentes da sociedade, sendo isso, como salienta Feijó, a base do que hoje conhecemos como Direitos Humanos (Feijó, 2008, p. 134). Essa face específica da dignidade como segurança do indivíduo torna-se muito clara quando observado que, na prática, toda a discussão acerca do tema concerne à noção de uma existência digna, de ser tratado dignamente por outros e, também, de respeitar esses outros em sua dignidade.

A observação da dignidade a partir de seu caráter de construção trabalhada pelos seres humanos através dos séculos corresponde exatamente à marcante dimensão histórico-cultural que esta apresenta, na medida em que a dignidade se refere ao resultado “do trabalho de diversas gerações e da humanidade em seu todo”, sendo “não algo puramente apriorístico, mas que necessariamente tem de concretizar-se histórico-culturalmente” (Sarlet, 2005, p. 27). Nesse sentido é que Häberle (2005, p. 92-117), ao referir-se àquilo que denomina como *textos clássicos* ou *textos constitucionais em sentido amplo* (entenda-se a doutrina de Kant e outros pensadores relevantes), define-os como instrumentos de preparação da cultura, para que esta recepcionasse a concepção de dignidade da pessoa humana a fim de então transpô-la para os textos jurídicos. Segundo Häberle (2005, p. 136),

“as cláusulas da dignidade humana situam-se no contexto da cultura constitucional”, a qual ultrapassa o próprio enfoque jurídico da Constituição.

É a dimensão histórico-cultural da dignidade aquela que – por amparar sua característica de noção em constante desenvolvimento – possibilita precisamente que o conceito seja ampliado de forma a estender-se para além da pessoa humana, acolhendo outras formas de vida (e a própria natureza em si) como titulares de dignidade.

Ora, é fato indiscutível que o modo do homem perceber os animais sofreu profundas modificações a partir do século XX (apesar de que, conforme já tratado, de uma forma ou outra quase sempre foram realizadas críticas com relação à objetificação dos animais). Essas transformações foram incentivadas tanto pelo surgimento de movimentos sociais e correntes de pensamento voltadas à proteção do meio ambiente (cite-se a *deep ecology*) quanto também pelas descobertas e observações científicas que foram efetivamente concluídas com relação aos próprios animais, tais como a constatação de que ao menos aqueles designados como vertebrados possuem um grau de sensibilidade e capacidade de sofrer muito similar àquele compartilhado pelos seres humanos. Isso tudo provocou uma mudança gradativa no modo do humano observar os animais, inclinando-se para uma perspectiva inclusiva no sentido de que esse ser humano passou a reconhecer que esses animais não eram tão diferentes dele próprio como antes se fazia crer, sendo percebida a existência de uma alteridade com relação a tais seres não humanos.

O que ocorreu foi exatamente uma transformação histórica e cultural na maneira de observar os animais. Se anteriormente eles eram vistos apenas como propriedades ou elementos que preenchiam uma função de equilíbrio ecológico, a partir de certo momento essa percepção foi ampliada para uma perspectiva de alteridade, na qual o animal passou a ser percebido como um *outro* a ser considerado.

Isso não significa que os animais sejam “outros” apenas quando houver anuência por parte do homem. Na verdade, conforme exposto por Souza, “os animais estão infinitamente além da capacidade de representação que deles se tenha”, pois a alteridade “se refugia para além da própria estrutura de cognoscibilidade” (Souza, 2008, p. 45). Tal fato implica que, não obstante o ser humano negue, ignore e viole a condição dos não humanos como *outros*, ainda assim esses animais continuarão sendo *outros*, sujeitos de uma alteridade que o ser humano não pode totalizar para além da representação objetificada que ele durante séculos sustentou quanto a esses animais.

Em outras palavras, o que evoluiu historicamente não foi a alteridade dos animais – que se admite como tendo sempre existido –, mas sim a percepção, o reconhecimento desta por parte do ser humano. A própria interação entre seres humanos e animais traz consigo uma questão de alteridade, na qual esse animal manifesta sua presença ao ser humano – pois ele existe independentemente da vontade deste último – chamando-o para a relação, obrigando-o a alguma forma de relação, ressaltando-se que, mesmo que essa relação possa ser ignorada ou resulte na violação do próprio animal, nem por isso terá deixado de existir (Souza, 2008, p. 158).

É no instante em que se amplia a percepção do animal para alteridade em lugar de mero objeto que o viés do reconhecimento da dignidade começa simultaneamente a também ganhar espaço, pois, se o objeto possui funções e não dignidade, o *outro*, por sua vez, não pode ser reduzido a simples finalidades ou meios, mas deve ser reconhecido como *um fim em si mesmo*, sendo essa a própria essência (ainda que de forma metafísica) da dignidade. Desta forma, pelo entendimento da dimensão histórico-cultural da dignidade, ela passa a ser reconhecida a animais não humanos no instante histórico em que o processo cultural humano passa a

perceber que esses animais possuem uma alteridade a ser observada na interação homem-animal, a qual constitui uma verdadeira relação. Nesse sentido, cumpre transcrever aqui as palavras de Souza (2010, p. 29):

Está mais do que na hora de nos despirmos de nossos preconceitos antropomórficos e entendermos finalmente que a percepção ética da Alteridade dos animais não é uma veleidade intelectual ou um capricho contemporâneo, mas – além de um *imperativo ético radical* – uma questão de sobrevivência desde as raízes. Sobrevivência não apenas dos animais não humanos, mas muito especificamente do único animal sobre o qual recairá a responsabilidade do fracasso absoluto, se a antevisão da catástrofe ético-ecológica que se insinua nas consciências lúcidas se realizar: os animais humanos.

Outras dimensões da dignidade: social e ecológica

Para além da dimensão histórico-cultural da dignidade, todavia, há ainda pelo menos duas outras dimensões a serem consideradas: a social e a ecológica. A título de esclarecimento, destaque-se que, quando se fala em “dimensões” da dignidade, estamos nos referindo aos âmbitos e perspectivas nos quais esta se desdobra e se enreda a aspectos que se apresentam, de algum modo, como partes essenciais que compõem a definição (na medida em que esta é possível) dos sujeitos considerados dignos. Como exemplo, no caso da pessoa humana – para quem a noção de dignidade foi originalmente criada e por isso mesmo mais amplamente trabalhada –, as dimensões podem ser colocadas como referentes à “complexidade da própria pessoa humana e no meio do qual desenvolve toda a sua personalidade” (Sarlet, 2005, p. 15).

Todas as dimensões citadas (histórico-cultural, social e ecológica) devem ser apreciadas com vista não só à própria dignidade da pessoa humana, mas para a construção de uma concepção de dignidade inerente também aos seres não humanos. Apesar de considerarmos o elemento histórico-cultural como o mais marcante para a concepção de dignidade, precisamente por ser esta dimensão a que melhor revela o caráter da dignidade como construção formada, trabalhada e adaptável ao longo dos séculos, também as dimensões social e ecológica da dignidade merecem ser abordadas no que diz respeito à sua ampliação para além do ser humano. É o que se fará a seguir de forma sucinta.

A dimensão *social* aparece intimamente ligada ao princípio da solidariedade, resultando em que a dignidade não seja visualizada a partir de um indivíduo isolado da sociedade (ou socialmente irresponsável), apresentando-se “projetada e refletida na dignidade de todos os integrantes do grupo social” (Sarlet e Fensterseifer, 2008, p. 179). Assim, no caso da dignidade da pessoa humana, não basta que o indivíduo seja simplesmente um membro da espécie humana, observando-se que a dimensão social implica que o titular de dignidade deve ser reconhecido por outras pessoas como tal (Feijó, 2008, p. 130).

A solidariedade é noção que faz remissão à *fraternidade* da Revolução Francesa, havendo-se construído “sob o marco fundamental da dignidade humana, corroborando [...] a ideia de ‘primazia das situações existenciais sobre as situações de cunho patrimonial’”. A solidariedade pressupõe a existência de um indivíduo envolvido em um corpo social, no qual esta mesma solidariedade se realiza “formatando a teia de relações intersubjetivas e sociais que se traçam no espaço da comunidade” (Fensterseifer, 2008, p. 150-151).

No ramo do Direito Ambiental, há muito tempo é referida a existência de deveres de solidariedade do ser humano para com outras formas de vida (ainda

que esses deveres possam ser entendidos por alguns como deveres indiretos). Essa solidariedade fundamentar-se-ia em uma hipotética compaixão do ser humano para com os outros seres vivos, que compartilham com ele o mesmo destino entre as intempéries da natureza. É possível, todavia, ser a solidariedade abordada em uma perspectiva mais ampla – que, destaca-se, não anula a hipótese de um sentimento de compaixão por parte do ser humano com relação aos animais – a partir da consideração já explanada de que o ser humano e o animal de fato são capazes de se encontrarem em uma relação. Destarte, sumariamente, pode-se chegar à conclusão de que a solidariedade do homem para com os animais não se resumiria a um sentimento de compaixão, mas implicaria também o fato de que, ao relacionar-se com o animal, o homem está na verdade trazendo-o para dentro de um corpo social que antes era considerado como restrito aos seres humanos. Como consequência dessa inclusão, voluntária ou não por parte do homem, o animal passa a ser submetido (mas não limitado) às projeções que o corpo social realiza sobre ele, mas, por outro lado, também o animal se projeta sobre esse grupo social, mesmo que tão somente possa usar de sua “existência nua” (Souza, 2008, p. 47).

Aliada aos elementos da dimensão histórico-cultural que trazem o reconhecimento cada vez mais crescente de que o animal é um *outro* a ser admitido, a dimensão social da dignidade termina por reconhecer a inclusão do animal dentro das considerações da sociedade humana. Nessa esteira, assumindo-se que a solidariedade – como um dos princípios basilares do Direito Socioambiental – abrange o significado de uma atuação humana solidária para com outras formas de vida, pode ser admitido, em vias de uma dimensão social, que a dignidade reconhecida a seres não humanos se projete sobre o grupo social, exigindo que seja adotada uma postura de respeito e responsabilidade por parte dos membros desse grupo com relação aos seres não humanos.

Relativamente à dimensão *ecológica* da dignidade, deve-se ressaltar de início que esta não pode ser confundida com uma dimensão *biológica* ou *natural*, a qual guardaria um cunho meramente físico (Sarlet e Fensterseifer, 2008, p. 180) e concerniria às possibilidades de existência ou de mera sobrevivência. Com significado muito mais amplo do que uma “dimensão biológica”, a dimensão ecológica da dignidade (também chamada de dimensão *socioambiental*) leva em conta as condições ambientais em que a vida e a pessoa humana se desenvolvem, vindo a “ampliar o conteúdo da dignidade para um padrão de qualidade e segurança ambiental” (Fensterseifer, 2008, p. 34-35).

A dimensão ecológica já inclui a dignidade dos animais e da natureza por sua própria definição. Visto que essa dimensão tem por objeto a análise das condições ambientais do desenvolvimento da vida, sendo que, por certo, os animais fazem parte ao menos dessas condições ambientais, a projeção e a realização da dignidade da própria pessoa humana terminam por ser caracterizadas pela dignidade da vida de um modo geral, pois, na dimensão ecológica, “a dignidade humana implica dever de respeito e consideração para com a vida não humana e o reconhecimento de uma dignidade (valor intrínseco) das formas não humanas de vida” (Fensterseifer, 2008, p. 54).

Possíveis implicações da ampliação da dignidade aos animais não humanos

Observe-se que a dignidade da pessoa humana, como atributo intrínseco, é uma qualidade inerente a todo ser humano e, dessa forma, é possível afirmar que esta dignidade existe para toda a existência humana e não somente nos locais onde

a ordem jurídica vigente a tiver reconhecido (Sarlet, 2007, p. 70-71). Daí pode-se concluir que ao ordenamento jurídico cabe apenas reconhecer o que já existe, no caso, reconhecer a dignidade intrínseca a todas as pessoas humanas. De igual modo, é possível, portanto, afirmar que outros seres vivos também serão possuidores de uma dignidade, ainda que se possa considerar que esta não tenha sido até o presente momento reconhecida expressamente pela lei.

Sarlet (2005, p. 14) afirma que o reconhecimento da dignidade pelo Direito é resultado da evolução do pensamento humano, o qual termina por influenciar e/ou determinar a forma como o Direito reconhece e tutela essa dignidade. Embora o autor, nesse texto específico, esteja se referindo à dignidade da pessoa humana, pode-se depreender que também no tocante aos seres não humanos, essa dignidade é resultante da própria evolução do pensamento humano, o qual hoje percebe a natureza sobre um novo paradigma. Nas palavras do autor (Sarlet e Fensterseifer, 2008, p. 183-184):

[...] a vedação de qualquer prática de “objetificação” (ou tratamento como simples “meio”) não deve, em princípio, ser limitada apenas à vida humana, mas ter o seu espectro ampliado para contemplar também outras formas de vida. [...] O reconhecimento de um fim em si mesmo inerente a outras formas de vida (ou à vida de um modo geral), atribuindo-lhes um valor intrínseco, ou seja, uma dignidade, que igualmente implica em um conjunto de deveres para o Homem e, se é possível questionar a existência de autênticos direitos, pelo menos de interesses fundamentais juridicamente tuteláveis.

A extensão da dignidade para além da vida humana “não necessariamente conflita com a noção própria e diferenciada da dignidade da pessoa humana” (Sarlet, 2005, p. 25), sendo que defendemos que a dignidade, ao menos em seus contornos jurídicos, deve ser entendida como constituindo sempre um mesmo elemento, isto é, independentemente de estar-se tratando de seres humanos ou não humanos, a dignidade, por todos os argumentos de construção e dimensão que foram anteriormente examinados, sempre deverá ser compreendida como a *qualidade intrínseca e distintiva que faz com que “o ser” seja merecedor de respeito e consideração por parte do Estado e da humanidade*.

A aceitação da existência de dignidade para além dos humanos, porém, não concerne à simples anuência de que o conceito deva ser ampliado. O que aqui está em jogo é como aceitar e respeitar a dignidade dos animais diante do fato de que a sociedade moderna se construiu e se encontra intensamente dependente da utilização dos animais sob a perspectiva de objetos, pois ao longo da história dominadora da humanidade é exatamente como *outros* dignos de respeito que os animais *não* têm conseguido ser recepcionados, pois, “incapazes de argumentar senão com sua existência nua”, esses animais são impossibilitados de “se contrapor a seres empenhados em não apenas reduzir obsessivamente a existência da realidade externa a uma função sua, mas em determinar absolutamente o valor da realidade do Outro” (Souza, 2008, p. 47).

Relativamente à extensão da titularidade da dignidade, entretanto, deve restar claro que, embora o conceito propriamente dito seja sempre o mesmo, conforme defendemos, as implicações de um animal não humano ser considerado como digno não são as mesmas que no caso dos seres humanos. Esse problema é destacado por Feijó, a qual coloca que o reconhecimento da dignidade aos animais como a entendemos traz consigo a obrigação de compará-los com os indivíduos humanos no sentido de que “esse animal terá tanta importância quanto os seres humanos inseridos no complexo e perfeito entorno sistêmico, *mas seu papel para a busca do equilíbrio consistirá em ele conseguir continuar sendo um animal não-humano*” (Feijó, 2008, p. 128).

Tendo isso em mente, em busca de contornos que possam efetivamente recepcionar os animais não humanos como titulares de dignidade, torna-se necessária a identificação quanto ao que é um *tratamento digno* para esse respectivo animal. Para tanto, é de extrema relevância o conhecimento relativo às diferenças e semelhanças que as diversas espécies de animais existentes compartilham ou não entre si, levando-se em consideração o critério da sensibilidade e, mais especificamente, da capacidade que cada espécie animal possui de perceber a dor, inclusive, em determinados casos, em uma dimensão psíquica. Diversos parâmetros cientificamente conhecidos – desde a proximidade filogenética até as considerações sobre sensibilidade física e psíquica já traçadas – podem e devem ser utilizados para a determinação do que seria um tratamento digno para certos animais, devendo-se manter sempre presente o fato de que, por mais similar que determinada espécie seja ao ser humano, esse animal *não é humano*, e tentar tratá-lo como tal constitui uma forma de desrespeito e até mesmo uma violação à própria dignidade do animal.

Tal tratamento digno deverá ser cumprido por parte de um *agente moral*, isto é, um ser capaz de ter consciência quanto a valores, deveres e obrigações, seja para com outros agentes morais ou para com os denominados *pacientes morais* (Feijó, 2005, p. 129). Até então, o único ser reconhecidamente capaz de desempenhar o papel de agente moral é o humano, por via de regra adulto e considerado “normal”, cabendo aos animais não humanos e aos outros seres humanos avaliados como incapazes serem alocados na situação de pacientes morais (Feijó, 2005, p. 129). Destarte, para que pacientes morais possam gozar de uma existência digna, compete aos agentes morais o dever de, sempre que se relacionarem ou interagirem com esses pacientes, procurar conceder-lhes um tratamento digno, considerando as necessidades e limitações que esses últimos possam ter.

Conclusão

O fato de constituir-se a dignidade de noção originada a partir do ser humano faz com que sua extensão para outras formas de vida provoque estranheza ou mesmo encontre resistência. Esse cenário só vem a ser agravado quando observado que o homem quase sempre relegou os animais a uma posição de desprestígio, tanto no âmbito jurídico como moral. É por essas razões que o reconhecimento da dignidade para além dos seres humanos não consiste em uma simples admissão de que o conceito deva ser ampliado, mas abrange aspectos muito mais complexos, que envolvem desde a constatação de nossa sociedade haver sido construída e funcionar com base na *objetificação* dos animais, até o problema concernente à aceitação do animal não humano como sendo um “outro” a ser devidamente considerado em relação ao ser humano.

Pretendeu-se, neste artigo, trazer a ideia de que não há uma diferença *conceitual* entre o que seria a dignidade dos seres humanos e a dignidade dos seres não humanos, sendo que, tomando por base a referida proposta de Sarlet, a dignidade em si poderia ser definida como o *reconhecimento de um valor intrínseco e distintivo que faz o ser merecedor de respeito e consideração por parte do Estado e da comunidade*. Isso pode ser somado à sustentação de Feijó (2008, p. 142-143) de que a dignidade deve ser conceituada de forma subjetiva, “sendo ampliada através da aceitação do binômio dignidade/respeito”, ou seja, a dignidade é intrínseca a tudo aquilo que merece respeito, incluindo-se a própria natureza.

Se os contornos de dignidade são sempre iguais para todas as espécies, humanos e não humanos, todos devendo ser considerados como fins em si mesmos, é fato que o conteúdo prático do reconhecimento dessa dignidade não será o

mesmo. Ressalte-se que a noção de “tratamento digno” não coincide de uma espécie a outra, devendo as diferentes características, necessidades e interesses serem respeitados, visto que “a extensão do princípio básico da igualdade de um grupo para outro não implica que devemos tratar os dois grupos exatamente da mesma maneira, [...] o que devemos fazer ou não depende da natureza dos membros desses grupos” (Singer, 2004, p. 04).

A expansão da dignidade para além do humano é um imperativo que se impõe e requer urgência em sua aceitação, exigindo a substituição do antropocentrismo forte por uma visão mais ampla e apta a atender às necessidades e emergências da atualidade. Esta concepção ampliada, abrangente e sensível da dignidade pede o reconhecimento de valor intrínseco nas formas não humanas de vida, o que nos leva a assumir o dever de respeitá-las.

Infelizmente, em uma sociedade que instrumentaliza e enfraquece outras formas e sistemas de vida, falar em dignidade ou tratamentos dignos de seres não humanos é tema que se arrisca a perder seu conteúdo pragmático. Mais do que uma discussão doutrinária e filosófica, o reconhecimento da dignidade dos não humanos traz a percepção de que todo ser vivo emana importância moral a ser considerada dentro de uma perspectiva de integridade e respeito, exigindo uma imprescindível mudança no *modus operandi* ao qual a sociedade moderna está “confortavelmente” habituada. A dignidade para além da vida humana ordena ações positivas que a concretizem, clamando por um novo e mais amplo paradigma capaz de romper com a objetificação e o reducionismo de uma sociedade viciada em sua própria funcionalização.

Referências

- ARAGÃO, M.J. 2006. *Civilização animal: a etologia numa perspectiva evolutiva e antropológica*. Pelotas, USEB, 205 p.
- BOBBIO, N. 1992. *Direito e Estado no pensamento de Emanuel Kant*. 2ª ed., Brasília, Edunb, 170 p.
- COHN, P. 1988. Kant y el problema de los derechos de los animales. In: E. GUIÁN (ed.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona, Antropos, p. 197-213.
- DAMÁSIO, A. 1996. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. 2ª ed., São Paulo, Companhia das Letras, 336 p.
- DESCARTES, R. 2003. *Discurso do método*. São Paulo, Martins Fontes, 164 p.
- ENGELS, E.-M. 2004. Os desafios das biotécnicas para a ética e a antropologia. *Veritas*, 50(2):205-228.
- FEIJÓ, A. 2005. *A utilização de animais na investigação e docência: uma reflexão necessária*. Porto Alegre, Edipucrs, 145 p.
- FEIJÓ, A. 2008. A dignidade e o animal não-humano. In: C.A. MOLINARO; F.L. MEDEIROS; I.W. SARLET; T. FENSTERSEIFER (eds.), *A dignidade da vida e os Direitos Fundamentais para além dos Humanos: uma discussão necessária*. Belo Horizonte, Fórum, p. 127-143.
- FENSTERSEIFER, T. 2008. *Direitos Fundamentais e proteção do ambiente: a dimensão ecológica da dignidade humana no marco jurídico-constitucional do Estado Socioambiental de Direito*. Porto Alegre, Livraria do Advogado, 306 p.
- FERRARI, B. G. 2004. Experimentação animal: aspectos históricos, éticos, legais e o direito à objeção de consciência. *Buscalegis*. Disponível em: <http://www.buscalegis.ufsc.br/revistas/index.php/buscalegis/article/view/26861/26424>. Acessado em: 22/12/2009.
- HÄBERLE, P. 2005. A dignidade humana como fundamento da comunidade estatal. In: I. W. SARLET (ed.), *Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional*. Porto Alegre, Livraria do Advogado, p. 89-152.
- JONAS, H. 2004. *O Princípio Vida: fundamentos para uma biologia filosófica*. Petrópolis, Vozes, 278 p.
- KANT, I. 2004. *Kant's Critique of practical reason and other works on the theory of ethics (1889)*. Indianapolis, The Online Library of Liberty, 278 p.

- LEVAI, L.F.; DARÓ, V.R. 2004. Experimentação animal: histórico, implicações éticas e caracterização como crime ambiental. *Revista de Direito Ambiental*, 36:138-150.
- NACONECY, C.M. 2006. *Ética e animais: um guia de argumentação filosófica*. Porto Alegre, Edipucrs, 234 p.
- SARLET, I.W. 2007. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 5ª ed., Porto Alegre, Livraria do Advogado, 182 p.
- SARLET, I.W. 2005. As dimensões da dignidade da pessoa humana: construindo uma compreensão jurídico-constitucional necessária e possível. In: I.W. SARLET (ed.), *Dimensões da dignidade: ensaios de filosofia do direito e direito constitucional*. Porto Alegre, Livraria do Advogado, p. 13-44.
- SARLET, I.W.; FENSTERSEIFER, T. 2008. Algumas notas sobre a dimensão ecológica da dignidade da pessoa humana e sobre a dignidade da vida em geral. In: C.A. MOLINARO; F.L. MEDEIROS; I.W. SARLET; T. FENSTERSEIFER (ed.s), *A dignidade da vida e os Direitos Fundamentais para além dos Humanos: uma discussão necessária*. Belo Horizonte, Fórum, p. 175-206.
- SINGER, P. 2004. *Libertação animal*. Porto Alegre/São Paulo, Lugano, 357 p.
- SOUZA, R.T. 2008. Ética e animais – Reflexões desde o imperativo da alteridade. In: C.A. MOLINARO; F.L. MEDEIROS; I.W. SARLET; T. FENSTERSEIFER (eds.), *A dignidade da vida e os Direitos Fundamentais para além dos Humanos: uma discussão necessária*. Belo Horizonte, Fórum, p. 21-54.
- SOUZA, R.T. 2010. O cuidado de animais não humanos como imperativo ético radical: sete teses. In: A. FEIJÓ; L.M. BRAGA; P.M. PITREZ, *Animais na pesquisa e no ensino: aspectos éticos e técnicos*. Porto Alegre, Edipucrs, p. 23-29.
- VOLTAIRE. 1978. *Dicionário filosófico: Animais (Os)*. São Paulo, Abril Cultural, PITREZ, 328 p. (Coleção Os Pensadores).

Submetido em: 05/01/2011

Aceito em: 30/05/2011