

A noção paradoxal de dignidade humana

Roberto Andorno

Resumo O artigo, inicialmente publicado em inglês na *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, na Itália, reflete sobre o caráter incondicional da ideia de dignidade humana, pressuposto básico do Direito, que a considera como princípio autoevidente, isto é, algo que não precisa ser *demonstrado*, mas apenas *afirmado*. Aponta que essa peculiaridade do conceito de dignidade é tanto a sua força quanto a sua debilidade, circunstância que levanta muitas dificuldades no contexto dos avanços biotecnológicos. Objetiva, portanto, assinalar algumas dessas dificuldades e, particularmente, o principal paradoxo da dignidade humana, qual seja, o fato de que sob o ponto de vista *prático*, os seres humanos necessitem de um conceito para assegurar a vida social civilizada ainda que, de uma perspectiva *teórica*, pareça extremamente difícil, se não impossível, justificá-lo sem se recorrer a referências metafísicas. Por último, sugere-se a necessidade de se explorar uma saída possível para esse dilema em uma abordagem mais concreta da realidade humana.

Palavras-chave: Dignidade. Ética. Bioética.



Roberto Andorno

Doutor em Direito pela Universidade de Buenos Aires (1991) e Universidade de Paris XII (1994), pesquisador do Instituto de Ética Biomédica da Universidade de Zurique, Suíça, ex-membro do Comitê Internacional de Bioética da Unesco (1998-2005), Zurique, Suíça

A noção de dignidade humana é considerada por muitos de nossos contemporâneos como a última barreira às intervenções biotecnológicas irreversíveis em nossa própria natureza. Nesse sentido, os instrumentos internacionais mais importantes sobre bioética – os da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) e os do Conselho da Europa – adotam essa noção como conceito-chave, a fim de estabelecer certos limites aos poderes crescentes das biotecnologias sobre a humanidade. Isso não é de todo surpreendente: a dignidade humana é um dos poucos valores comuns em nosso mundo de pluralismo filosófico ¹. Esse princípio é universalmente aceito como fundamento dos direitos humanos e da democracia, e sua razoabilidade não é discutida nos níveis político e jurídico. A maioria das pessoas assume, como fato empírico, que os seres humanos têm uma dignidade intrínseca. Essa intuição comum pode ser chamada de *atitude padrão* (*standard attitude*) ².

Sem embargo, nos últimos anos ocorreu importante debate acerca da justificação racional dessa noção. A desconstrução das hipóteses percebidas a partir da tradição filosófica também busca desafiar a ideia de dignidade humana. A nova

situação levanta, é claro, problemas extremamente difíceis. Não podemos esquecer o fato de que todo o sistema jurídico baseia-se na suposição de que a dignidade humana realmente existe. No presente, pode-se observar impressionante contraste entre a função inquestionável desse conceito como princípio normativo no Direito e a sua controversa recepção na bioética. Ao mesmo tempo, o seu uso inflacionário tem sido denunciado como puramente retórico, como se fosse mero instrumento para criticar determinadas práticas biomédicas, tais como as intervenções genéticas em linhagens germinativas ou a clonagem, quando falharem outros argumentos racionais. A ambiguidade dessa noção poderia, inclusive, permitir o seu uso na defesa de posições opostas, como aconteceu no debate a respeito da eutanásia e do suicídio assistido.

O que, afinal de contas, é dignidade humana? A palavra inglesa *dignity* radica-se no latim *dignitas*, o estado de ser digno de honra e de respeito³. Essa noção é usualmente associada a: suprema importância, valor fundamental e inviolabilidade da pessoa humana. O conceito de dignidade humana carrega longa história de estar na vanguarda das reflexões éticas e jurídicas, desde os estoicos, o Cristianismo e os filósofos do Iluminismo até as Constituições políticas de numerosos países e os principais instrumentos internacionais sobre os direitos humanos.

A noção de dignidade também é usada como argumento corrente no debate bioético, particularmente em assuntos de pesquisa genética e na então chamada *engenharia humana*. Esse

fenômeno é compreensível. Por um lado, ninguém pode negar as magníficas contribuições dos mais recentes progressos biomédicos para o bem-estar da humanidade, permitindo a prevenção e o tratamento de muitas doenças e demais danos à saúde; por outro, os novos conhecimentos levantam inúmeras questões, diretamente relacionadas com a ideia de um valor intrínseco dos seres humanos: podemos – devemos – realizar tudo o que é tecnicamente possível em reprodução artificial e em intervenção no nosso genoma? Temos o direito de duplicar indivíduos (clonagem) ou de modificar nosso genoma, a fim de acrescentar qualidades novas? O propósito de *aprimorar* a espécie humana está de acordo com a dignidade humana ou vai de encontro a ela? A presente geração tem o direito de conduzir a nossa própria evolução enquanto espécie? As futuras gerações também têm uma dignidade intrínseca ou isso é somente prerrogativa dos indivíduos agora existentes?

O objetivo deste trabalho não é tentar responder a essas difíceis questões, mas apenas assinalar algumas dificuldades provocadas pelo conceito de dignidade humana no contexto dos avanços genéticos e, particularmente, o seu principal paradoxo: que, de um ponto de vista *prático*, necessitamos de um conceito para assegurar uma vida social civilizada ainda que, sob uma perspectiva *teórica*, pareça extremamente difícil, se não impossível, justificá-lo sem recorrer a referências metafísicas. Finalmente, este trabalho sugere a necessidade de explorar uma saída possível para esse dilema em uma abordagem mais concreta da realidade humana.

Um acordo prático acerca da dignidade humana

Uma das principais conquistas das sociedades modernas é o reconhecimento universal da dignidade humana: todos os seres humanos possuem um valor único e incondicional; são titulares de direitos básicos tão-somente por ser parte da Humanidade. Não são necessárias outras qualificações de origens etária, sexual, étnica ou religiosa. Hoje, nos níveis jurídico e político, a *dignidade inerente* dos seres humanos é reconhecida unanimemente ⁴. Segundo Dworkin, qualquer um que declare levar os direitos a sério tem de aceitar *a vaga, mas poderosa ideia de dignidade humana* ⁵.

Ainda que a nossa era caracterize-se pelo declínio das fundamentações e dos critérios universais, paradoxalmente nenhum outro período apresentou tal sentido existencial de universalidade. *O fenômeno humano aparece pela primeira vez como um Fenômeno que existe e envolve com sua universalidade a diversidade de condições e de situações particulares* ⁶. Além de todas as diferenças socioculturais e filosóficas entre os povos, parece haver a necessidade e a expectativa de dignidade humana em todas as civilizações. O requisito sempre foi que *algo é devido ao ser humano pelo único fato de que ele é humano* ⁷.

Nesse contexto, não causa admiração que a *Declaração Universal do Genoma Humano e Direitos Humanos*, aprovada pela Unesco em 1997, confira papel central ao princípio da dignidade humana – a noção é empregada por 15 vezes na totalidade do documento. Somen-

te no Preâmbulo esse princípio é invocado quatro vezes. Uma dessas referências enfatiza o fato de que *a diversidade genética da humanidade não deve levar a qualquer interpretação de natureza social ou política que possa questionar a dignidade inerente (...) de todos os membros da família humana* ⁸.

Os artigos 1º e 2º adotam o princípio da dignidade humana como ponto de partida para seus dispositivos – o primeiro referente à *humanidade* e o segundo, aos *indivíduos*. De acordo com o artigo 1º, *o genoma humano constitui a base da unidade fundamental de todos os membros da família humana, bem como de sua inerente dignidade e diversidade*. O artigo 2º ressalta que o princípio da igualdade não admite nenhuma exceção em virtude de doenças genéticas ou de predisposição a doenças genéticas que possam ser descobertas entre indivíduos com as novas tecnologias. Mais precisamente, o artigo 6º proíbe qualquer discriminação baseada em características genéticas, haja vista que tal atitude violaria *os direitos humanos, as liberdades fundamentais e a dignidade humana*.

O artigo 10 evoca um princípio clássico da ética médica já enunciado, com formulação similar, na *Declaração de Helsinque* de 1964 (art. 5º): *nenhuma pesquisa ou suas aplicações relacionadas ao genoma humano, particularmente nos campos da biologia, da genética e da medicina, deve prevalecer sobre o respeito aos direitos humanos, às liberdades fundamentais e à dignidade humana dos indivíduos ou, quando for aplicável, de grupos humanos*. O artigo 12 dispõe que *os benefícios dos avanços na biologia,*

na genética e na medicina, relacionados ao genoma humano, devem ser disponibilizados a todos, com a devida consideração pela dignidade e pelos direitos humanos de cada indivíduo. Tanto a clonagem reprodutiva quanto as intervenções em linhagens germinativas são consideradas práticas *contrárias à dignidade humana*, dentre outras que devem ser identificadas pelos Estados, pelas organizações internacionais competentes e pelo Comitê Internacional de Bioética da Unesco (artigos 11 e 24).

A *Convenção Europeia sobre os Direitos Humanos e a Biomedicina*, aludindo aos desenvolvimentos biomédicos, também reafirma a necessidade de respeitar todo ser humano tanto como indivíduo quanto como membro da humanidade. Ela adverte que o mau uso da biologia e da medicina pode levar a atos que representam risco à dignidade humana. O seu artigo 1º enuncia: *as partes nesta Convenção devem proteger a dignidade e a identidade de todos os seres humanos e garantir a toda pessoa, sem discriminação, o respeito de sua integridade e de todos os outros direitos e liberdades fundamentais em face das aplicações da biologia e da medicina* ⁹.

A referência à noção de dignidade humana em instrumentos internacionais certamente não é nova. A *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, adotada pela Organização das Nações Unidas em 1948, já proclamava em seu Preâmbulo a *dignidade inerente e (...) iguais e inalienáveis direitos de todos os membros da família humana*, com o intuito de constituir uma base para o catálogo de direitos reconhecidos. De acordo com o seu artigo 1º, *todos os*

seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. De fato, todas as principais declarações internacionais sobre direitos humanos invocam a dignidade humana como um conceito básico ¹⁰.

Em nível nacional, a Constituição alemã é o exemplo mais notável da necessidade de fundar toda a ordem social e política no princípio da dignidade humana. É importante assinalar que sua aprovação ocorreu em 23 de maio de 1949, poucos anos após o fim da Segunda Guerra Mundial (1945), com o propósito de evitar o regresso de ideologias e de práticas desumanas.

Seu artigo primeiro dispõe: *a dignidade da pessoa humana é inviolável. Respeitá-la e protegê-la é a obrigação do aparelho estatal* ¹¹. Muitas outras Constituições nacionais também afirmam esse princípio como a base dos ordenamentos jurídicos ¹².

A questão de como a dignidade humana deve ser justificada em termos teóricos é deixada amplamente em aberto nos documentos modernos sobre os direitos humanos. Eles preferem uma abordagem pragmática, a fim de facilitar um acordo na matéria. Essa opção é perfeitamente compreensível, uma vez que basta testemunhar o sofrimento humano extremo (inanição, prisões ou execuções arbitrárias, punições cruéis etc.) para se entender que a dignidade, embora difícil de ser definida com precisão, é característica bastante real dos seres humanos e não apenas hipótese metafísica. Em outras palavras e paradoxalmente, é mais fácil compreender aquilo que é

contrário à dignidade humana do que aquilo que está de acordo com ela. O mal é mais fácil de ser concebido do que o bem. Por isso, um dos melhores meios para se explorar o que realmente significa a dignidade humana é começar pelas experiências de indignidades sofridas pelos seres humanos em situações concretas.

Talvez essa abordagem pragmática não alcance definição acadêmica, mas fornece uma experiência viva do que significa ter *dignidade*, a qual é desrespeitada nos tratamentos desumanos¹³. Por essa razão, logo após as atrocidades da Segunda Guerra Mundial um acordo prático sobre direitos humanos foi possível e resultou na formulação da *Declaração Universal dos Direitos Humanos*, inclusive entre pessoas com horizontes filosóficos completamente diferentes. Isso permite compreender porque os legisladores, familiarizados com situações práticas e inteiramente conscientes de que a injustiça extrema pode realmente acontecer, não hesitaram em afirmar o princípio da dignidade humana com vultosa ênfase. Evidentemente, não oferecem nenhuma definição explícita de dignidade, pois não precisam fazê-lo. Preferem deixar o seu significado intrínseco para o entendimento intuitivo, condicionado amplamente por fatores culturais.

Essa atitude é razoável, visto que, como declara o antigo dito de Roma, *omnis definitio in jure periculosa est*. Os legisladores presumem que a degradação de pessoas humanas pode ser reconhecida em situações *concretas*, ainda que o termo abstrato *dignidade* não possa ser

definido com precisão, ou não possa ser definido porque expressa uma qualidade básica dos seres humanos. Assim sendo, usualmente o melhor que se pode fazer com essa difícil noção é tentar abordá-la com a ajuda de comparações, analogias e exemplos, a partir de uma perspectiva intuitiva¹⁴.

Entretanto, é compreensível que a vaguidade possa levar a certa insatisfação. Não é embaraçoso perceber que somos incapazes de indicar, precisamente, o que constitui o princípio mais básico da vida social, do Direito e da ética? Precisamente para solucionar o problema da vaguidade dessa noção e evitar o seu uso inflacionário, é tentador explicar a ideia de dignidade humana como um grupo de direitos inalienáveis e indisponíveis¹⁵ ou como *o direito a não ser humilhado*¹⁶.

Esse tipo de explicação tem o mérito de oferecer uma formulação mais concreta à noção de dignidade, a qual, por outro lado, parece fugir à terminologia operacional do Direito. Também ilustra que alguns direitos estão mais diretamente relacionados à dignidade e, por isso, não podem jamais ser renunciados ou perdidos. A ideia de um *direito a não ser humilhado* tem a virtude de mostrar a conexão próxima entre a dignidade e o ato de tratar alguém como mero objeto. Nessa perspectiva, podemos afirmar que agir contra a dignidade de uma pessoa é equivalente a degradá-la.

Não obstante, parece que a dignidade não é um direito *stricto sensu*, mas antes a base de todos os direitos humanos: *a dignidade humana é uma noção que antecede aos direitos humanos (...)*

Como um conceito, a dignidade humana pertence a um âmbito pré-político ou pré-jurídico¹⁷. Certamente, algumas violações de direitos humanos agridem a dignidade humana mais diretamente do que outras: aquelas que são gravemente humilhantes para as pessoas, por exemplo, a tortura, a escravidão e as punições degradantes. Mas em todos os casos, a raiz comum dos direitos humanos é a dignidade humana, que é algo mais do que um *superdireito*.

Esse ponto de vista é significativo e tem duas importantes consequências práticas: a primeira é a ideia de que os direitos fundamentais não são fornecidos pela autoridade e, portanto, não podem ser tolhidos; a segunda é a ideia de direitos iguais: se os direitos humanos são derivados da dignidade humana, e sendo esta a mesma para todos, então todos os seres humanos são titulares dos mesmos direitos fundamentais. Além disso, se a dignidade humana fosse apenas um sinônimo de *direitos fundamentais*, o uso das duas expressões nos documentos internacionais (por exemplo, a *Declaração Universal dos Direitos Humanos*) seria mera redundância retórica.

Assim sendo, pode-se dizer que a diferença entre esses dois conceitos é a mesma que existe entre a fundamentação de uma ideia e a sua expressão. A dignidade humana é o núcleo central dos direitos humanos; os direitos humanos são justificados pela referência à dignidade humana; os seres humanos têm direitos, *porque* são dignos de respeito. Se quisermos expressar a dignidade humana usando a terminologia dos direitos, o máximo que podemos dizer é que a dignidade humana é o

direito a ter direitos, ou em outras palavras, o *direito a ser reconhecido como pessoa*¹⁸.

Em suma, não por casualidade os instrumentos internacionais e as leis nacionais, especialmente nos últimos anos, insistem tanto em invocar a dignidade humana. Por trás disso está a convicção de que tal princípio é condição necessária para o estabelecimento de uma sociedade civilizada. Em termos negativos o Direito supõe que a recusa de reconhecer a igual dignidade de todos os seres humanos conduz inevitavelmente à barbárie¹⁹. E isso não é apenas uma hipótese acadêmica, haja vista que, em cada período histórico, a humanidade é exposta à tentação de submeter os indivíduos, em particular os mais fracos e os doentes, a um poder absoluto, violando a sua dignidade intrínseca. Os antigos escravos, os servos medievais, o operário industrial do século XIX e o cidadão dos Estados totalitários do século XX estão entre os exemplos mais impressionantes da falha em reconhecer que os seres humanos merecem igual respeito. Em nosso tempo, o uso de embriões humanos para fins de pesquisa, a perspectiva de uma modificação irreversível do genoma humano, a possibilidade da clonagem e de outros usos eugênicos da engenharia humana ameaça converter-se em novas formas de alienação dos seres humanos derivadas das tecnologias biomédicas.

As dificuldades teóricas da dignidade humana

As referências à dignidade humana em instrumentos jurídicos e éticos aludem a uma perspectiva *intrínseca e universal*: todos os

indivíduos, pelo simples fato de serem *membros da família humana*¹⁹, são titulares de tal dignidade. Isso significa que a dignidade é igual para todos os seres humanos. Não pode ser obtida ou perdida, já que depende do *ser* da pessoa, e não do seu *comportamento*; não deixa margem para nivelações. É a *ideia de humanidade*, presente em cada ser humano, que exige o respeito incondicional pelo Estado e por outros indivíduos. Como bem observou Dworkin, o princípio da dignidade refere-se à *importância intrínseca da vida humana*²⁰ e determina que *as pessoas nunca sejam tratadas de maneira a negar a elevada importância das suas próprias vidas*²⁰.

Esse caráter incondicional da ideia de dignidade humana é pressuposto básico do Direito, que a considera como princípio autoevidente, isto é, algo que não precisa ser *demonstrado*, mas apenas *afirmado*. Essa peculiaridade do conceito de dignidade é tanto a sua força quanto a sua debilidade e levanta muitos paradoxos. O mais significativo já foi indicado: precisamos respeitar cada ser humano incondicionalmente, de forma absoluta, sem sabermos exatamente porque existe tal dignidade e como podemos justificar racionalmente esse respeito incondicional. O ceticismo radical sobre as capacidades humanas de reconhecer qualquer verdade ou valor objetivos, dominante em nossa época, representa robusto obstáculo a qualquer tentativa de encontrar fundamentação racional para a dignidade humana e, aliás, para qualquer valor social. Necessitamos, entretanto, de valores para atribuir algum sentido à nossa vida social. Ademais, em virtude das enormes capacidades

que as biotecnologias nos fornecem e das consequências desses poderes sobre as futuras gerações, hoje, mais do que nunca, precisamos afirmar o princípio da dignidade humana. Com efeito, se o abandonarmos o substituiríamos imediatamente por outro princípio similar, a fim de manter civilizadas as relações sociais²¹. O paradoxo é perturbador: as sociedades modernas vislumbram a urgência de afirmar um princípio de forma incondicional, justamente quando menos acreditam em princípios incondicionais.

Evidentemente, existiram muitas fundamentações racionais provisórias da dignidade humana na história da filosofia. Uma delas é a de Kant. A noção kantiana de dignidade, como exigência de não instrumentalização das pessoas humanas, é das mais poderosas. Kant introduziu esse conceito em conexão com a segunda fórmula do seu conhecido imperativo categórico, de acordo com a qual cada pessoa deve ser tratada *como um fim em si mesmo, e nunca simplesmente como um meio*²². Nesse sentido, a dignidade contrapõe-se a *preço*, o tipo de valor para o qual pode haver um equivalente, ao passo que a *dignidade* torna um objeto insubstituível²³.

Não obstante, ao tentar justificar a dignidade humana, afirma que ela se vincula diretamente à moralidade enquanto fundada na legislação moral. Nessa perspectiva, a autonomia moral é a base da *dignidade da natureza humana e de toda a natureza racional*²⁴. Todavia, essa explicação não proporciona resposta satisfatória ao problema da fundamentação da dignidade humana, vez que permanece em

um nível puramente formal. Conforme Kant, cada pessoa é digna de respeito porque é como um autolegislador que dá a lei moral para si mesma. Porém, nenhum sentido comum da palavra deixa claro porque a autolegislação implica a dignidade. Por que unicamente a produção de regras universais deve implicar a dignidade, e não outros atos humanos (por exemplo, a generosidade, a capacidade de amar etc.)? Em paralelo, se a reverência kantiana pela dignidade apenas expressa reverência pela autonomia, como o princípio da dignidade pode trazer razões adicionais para dar suporte ao fraco nos campos da bioética e do Direito ²⁵?

Por meio, justamente, do apelo à autonomia kantiana foi proposta uma bioética sem qualquer conteúdo substancial como a única maneira de solucionar disputas entre *estranhos morais* (*moral strangers*), isto é, entre pessoas que não compartilham os mesmos valores no nosso mundo pós-moderno ²⁶. Nesse passo, a bioética torna-se apenas questão de resolução procedimental de conflitos. A primazia dada ao princípio da autonomia também conduz à distinção entre *pessoas em sentido estrito* e *vida humana biológica*, bem como à conclusão de que *nem todos os seres humanos são pessoas. Nem todos os seres humanos são autoconscientes, racionais, e capazes de conceber a possibilidade da culpa e do louvor. Os fetos, as crianças, os doentes mentais graves e os comatosos sem esperança são exemplos de seres humanos não pessoas* ²⁷.

É bem possível ficar surpreso com essa conclusão – a de que os seres humanos mais fra-

cos não possuem sequer os direitos mais fundamentais. Se o caso é esse, o que resta do princípio da dignidade humana? É ele tão somente um privilégio para os mais fortes? Tal conclusão não é contrária à nossa intuição comum de que tanto as crianças quanto os incapacitados mentais graves são pessoas assim como nós? Não é espantoso paradoxo que a *autonomia moral*, uma das marcas mais relevantes da dignidade humana, possa ser usada contra esta?

Um segundo paradoxo diz respeito ao ilustre lugar atribuído classicamente à pessoa humana no cosmos, que supõe nítida separação entre os seres humanos e o resto da natureza. Os seres humanos possuem um valor incondicional, são fins em si mesmos, enquanto os animais e as plantas são somente meios para servir às necessidades humanas. Essa ideia é clara nas crenças judaico-cristãs, segundo as quais toda a criação está a serviço dos homens, os únicos seres na Terra que são a *imagem e semelhança* de Deus (Gênesis, 1, 26). Pode-se perceber, contudo, que o antropocentrismo do ponto de vista religioso é ainda moderado: os seres humanos são tidos como subordinados a Deus, não possuindo poder absoluto sobre a natureza, o que igualmente reflete, embora em nível mais baixo, o próprio Deus. Foi a partir dos filósofos racionalistas que esse antropocentrismo tornou-se exagerado. Se antes os seres humanos eram simples administradores da natureza com autoridade limitada, agora estavam em posse de poderes tirânicos. Ao mesmo tempo, a natureza desencantada não mais reflete uma ordem cósmica que inspira respeito; ela é apenas matéria (*res*

extensa), submetida ao poder ilimitado dos homens.

A concepção materialista rudimentar de natureza dá lugar a problemas extremamente sérios, não só pela justificação da exploração irracional da natureza e da degradação do meio ambiente, mas também porque essa perspectiva é estendida ao próprio corpo humano, que tende a ser reduzido a uma mera coisa. E aqui se estabelece o paradoxo: os seres humanos, que queriam ser mestres supremos do cosmos, ao final arriscam tornar-se apenas um *objeto* deles mesmos.

A filosofia de René Descartes é normalmente considerada como a origem do dualismo radical mente-corpo. Sabe-se que estava interessado em descobrir se existiam verdades das quais se pudesse ter absoluta certeza. Concluiu que a base para esse conhecimento indubitável era proporcionada pelo conhecimento direto de si mesmo enquanto coisa pensante. Uma vez que podia *clara e distintamente* conceber a si mesmo sem um corpo, mas não podia *clara e distintamente* conceber a si mesmo sem uma mente, Descartes inferiu que a mente e o corpo devem ser duas classes completamente distintas de coisas ou *substâncias*. A natureza de si mesmo é o pensar, *res cogitans* (uma coisa pensante), mas a natureza do corpo, e da matéria em geral, é apenas a extensão, *res extensa*. Consequentemente, a pessoa humana é identificada tão-somente por sua faculdade de pensar, enquanto sua dimensão corporal é relegada ao *mundo externo*, como uma coisa dentre outras do planeta. O corpo é apenas espécie de máquina maravi-

lhosa cujos movimentos ocorrem exclusivamente sob as condições das leis da mecânica. Desse modo, não é algo que a pessoa *é*, mas algo que a pessoa *tem*; é mero instrumento a serviço dos *valores racionais*. A realidade corporal dos seres humanos e tudo que ela supõe – a vida, a saúde, a doença, a condição mortal – tornam-se pura e simplesmente questões técnicas. Por conseguinte, o corpo está sujeito à dominação, como o resto do mundo.

O reducionismo da pessoa a simples matéria conduz à negação de sua dignidade intrínseca. Se a pessoa for apenas um conjunto organizado de elementos químicos, não há sentido falar-se de *dignidade humana*, haja vista que seria absurdo sustentar que tais elementos possuem dignidade, ainda que fossem combinados de maneira assaz particular. Com efeito, se não reconhecermos nenhum tipo de elemento espiritual na configuração de cada indivíduo, parece extremamente difícil, se não impossível, sustentar a ideia de dignidade humana. Se toda a possibilidade de transcender a simples matéria for negada, não se tornaria a noção de dignidade um produto da nossa imaginação ou de nossa vontade arbitrária? Por isso, já foi dito que *a compreensão da nossa dignidade, enquanto seres de carne e de sangue, depende da resposta dada – ou negada – ao problema mente-corpo*²⁸.

Aqui nos defrontamos com outro grande paradoxo: a ideia de dignidade humana parece demandar o reconhecimento de alguns princípios espirituais em cada indivíduo. Ao mesmo tempo, porém, a ideia de uma alma, quando exacerbada como no dualismo cartesiano, for-

nece a base filosófica para o aumento da intervenção sobre o corpo humano e, portanto, para a ameaça da dignidade humana. Um exemplo de novos riscos engendrados pelo dualismo antropológico pode ser achado no desenvolvimento das tecnologias genéticas, que revelam a tendência de enxergar o corpo humano como uma coleção de objetos abertos à *mercantilização*. Essa ameaça é particularmente evidente na competição entre empresas de biotecnologia para comercializar produtos derivados de tecidos humanos e/ou patentear genes humanos. A possibilidade de uma predeterminação genética de indivíduos sucumbe às espantosas perspectivas para as futuras gerações, que poderiam ser homogeneizadas de acordo com os preconceitos subjetivos das presentes gerações.

Esse é um dos maiores paradoxos dos novos poderes tecnológicos: o crescente domínio sobre a natureza foi considerado como meio para se exaltar a dignidade humana. Na verdade, porém, isso ameaça conduzir a uma nova forma radical de dominação de alguns seres humanos sobre outros. Em outras palavras, ciência e tecnologia, usualmente estimadas como expressões da dignidade humana, parecem suprimir as fronteiras definidas entre humanidade e natureza, e assim solapam a noção da própria dignidade. Como bem observou Kurt Bayertz, o fato de os seres humanos tornarem-se mestres da sua própria natureza implica necessariamente que se reduzem a um objeto de sua própria subjetividade ²¹. O aumento da subjetividade humana conduz paradoxalmente a um aumento da *objetivação* humana. Na mesma medida em que os seres

humanos distanciam-se da natureza no seu papel enquanto sujeitos, eles penetram a Natureza com crescente profundidade no seu papel enquanto objetos ²¹.

Nesse contexto, a diluição dos limites entre seres humanos e animais, reforçada pelas descobertas genéticas mais recentes, também é utilizada como argumento contra a ideia de dignidade humana. A teoria do *direito dos animais* é, às vezes, invocada para acusar a ideia de dignidade humana de um antropocentrismo injustificado, o chamado *especismo* ²⁹. Uma objeção a esta argumentação poderia ser a de que não existe oposição entre a dignidade humana e os interesses dos animais não humanos, porquanto a noção de dignidade humana é inclusiva, não exclusiva: *aceitar o princípio da dignidade humana (Menschenwürde) não significa privilegiar a espécie humana sobre outras espécies. Ao contrário, (...) ele demanda a extensão da mesma quantidade de proteção mínima para outras espécies* ³⁰.

Contudo, essa conclusão está longe de ser clara. Se dissermos que cada ser humano merece respeito incondicional e que esse não é o caso dos animais não humanos, como podemos negar a imensa distância que existe entre os seres humanos e o resto da natureza? Evidentemente, a dignidade humana é compatível com um tipo de respeito para com os animais não humanos, ainda que não expressemos isso por meio da noção de *direitos*. Sustentar que os seres humanos merecem respeito incondicional não conduz necessariamente à exploração irracional da natureza. O respeito aos seres humanos e o respeito aos animais

não humanos e às plantas, mesmo que em níveis diferentes, não são ideias opostas. A natureza desse respeito, porém, é distinta em ambos os casos e essa diferença (respeito *absoluto* no primeiro caso; respeito *relativo* no segundo) é precisamente o que constitui a dignidade humana. Por isso, a noção de que o *Homo sapiens* é apenas uma espécie entre outras parece ferir o cerne da ideia de dignidade humana. Se todos os animais – incluindo os humanos – forem iguais, *ninguém tem uma dignidade*, uma vez que a noção de dignidade implica precisamente uma distinção intrínseca entre o âmbito humano e o âmbito extra-humano.

Considerações finais: por uma abordagem mais concreta da realidade humana?

A análise precedente mostrou algumas das dificuldades levantadas pelo conceito de dignidade humana no contexto dos avanços genéticos. Nesse quadro, o maior dilema pode ser sintetizado em poucas palavras: como explicar a noção de dignidade humana, e mais ainda, como podemos justificar a própria noção, evitando, ao mesmo tempo, o recurso (demasiado forte) a argumentos metafísicos?

Se o começo a partir de *cima*, ou seja, a partir de conceitos metafísicos, a fim de explicar a ideia de dignidade, é tão difícil em nossa época pós-moderna, talvez devêssemos começar por *baixo*, a partir de relações concretas em direção a outros indivíduos enquanto pessoas particulares com necessidades particulares. Isso significa que a saída do labirinto em que

somos colocados é provavelmente um novo esforço para redescobrir a pessoa humana em sua concretude e só então deduzir regras gerais. Como seremos capazes, pois, de preservar a pessoa humana, se não a conhecermos, se ela não existir, se ela não for nada mais do que um conceito?

Em outras palavras, parece que hoje, mais do que nunca, necessitamos pensar sobre a nossa própria dignidade enquanto pessoas. Para tanto, precisamos olhar com clareza para a realidade humana; cada pessoa merece ser admirada e contemplada com um ar renovado. Do contrário, não seremos capazes de entender o mistério que cada indivíduo contém. Nesse esforço, não devemos usar os *olhos da carne*, pois são incapazes de descobrir a essência da pessoa humana. Devemos utilizar os *olhos do coração*, que pode transcender a matéria – a carne – permitindo-nos descobrir a pessoa escondida por detrás. Só então se tornará claro que o amor é a única antítese à instrumentalização da pessoa. Apenas ele nos permite perceber que quanto mais doente ou fraco alguém estiver, mais necessitará dos nossos cuidados.

Alguns filósofos modernos desenvolveram abordagens concretas da realidade humana, as quais talvez possam ser úteis para explicar a ideia de dignidade. Emmanuel Lévinas é um deles. De acordo com ele, a contemplação da face humana é a maneira mais significativa para descobrir a incomensurabilidade de cada indivíduo. A relação com a face é *uma relação com o outro absolutamente outro, que eu não posso conter, com o outro nesse sentido infinito*³¹;

a face do outro resiste ao nosso poder de assimilá-lo como mero conhecimento. A face do outro silenciosamente nos lembra do comando: *você não deve cometer assassinato*³². Para Lévinas, a ética surge primariamente no nível concreto do contato de pessoa para pessoa. A responsabilidade pelo outro como ser singular, com necessidades e preocupações singulares, coloca-me em uma relação única, como insubstituivelmente responsável pelo *outro*. A abordagem levinasiana não encontra o *dever* moral inscrito nas leis do cosmos. Em vez disso, cada caso individual de conflito moral produz o próprio *dever* moral. Em outras palavras, a responsabilidade pelo outro sucede primariamente na situação face a face, e não no conhecimento puramente teórico. Vale destacar que essa abordagem não comete nenhuma *falácia naturalista*, já que o ponto de partida não é um *ser*, mas um *dever ser*³³.

Se esse tipo de argumentação for válido, então temos de focar nossa atenção moral sobre o outro em sua concretude, como pessoa particular com necessidades particulares. A partir dessa base temos de desenvolver uma explicação mais realista da dignidade humana. Talvez uma abordagem mais experiencial, que adote seres humanos concretos com suas esperanças e sofrimentos como o ponto de partida de sua reflexão, possa ajudar-nos a redescobrir a infinitude presente em todo indivíduo e a encontrar soluções justas para os novos dilemas bioéticos.

Versão para o português autorizada e aprovada pelo autor de artigo publicado originalmente em inglês com o título The paradoxical notion of human dignity, na Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto 2001;2:151-08. Tradutor: Bruno Cunha Weyne; revisor: Felipe Oliveira de Sousa.

Resumen

La noción paradójica de dignidad humana

El artículo reflexiona sobre el carácter incondicional de la dignidad humana, presupuesto básico del Derecho, que la considera como un principio auto-evidente, esto es, como algo que no necesita ser *demonstrado*, sino sólo *afirmado*. Apunta que esa peculiaridad del concepto de dignidad es al mismo tiempo su fuerza y su debilidad, circunstancia que genera muchas dificultades en el contexto de los avances biotecnológicos. Intenta, por lo tanto, señalar algunas de esas dificultades y particularmente la principal paradoja de la dignidad humana: que, desde un punto de vista *práctico*, necesitamos este concepto para asegurar una vida social civilizada pero que, desde una perspectiva *teórica*, resulta extremadamente difícil, si no imposible, justificarlo sin recurrir a referencias metafísicas. Por último, se sugiere la necesidad de explorar una posible solución de este dilema en un abordaje más concreto de la realidad humana.

Palabras-clave: Dignidad. Ética. Bioética.

Abstract

The paradoxical notion of human dignity

The article reflects on the unconditional nature of human dignity, basic presupposition of the legal system, which considers it as a self-evident principle, that is, as something that does not need to be *demonstrated*, but just *affirmed*. It suggests that this peculiarity of the concept of dignity is both its strength and its weakness, which raises many difficulties in the context of biotechnological advances. Thus it aims to point out some of the difficulties and particularly the greatest paradox of human dignity: that, from a *practical* point of view, we need this concept to ensure a civilized social life even if from a *theoretical* perspective, it seems extremely difficult, if not impossible, to justify it without having recourse to any metaphysical notion. Finally, it suggests the necessity of exploring a possible way out of this dilemma in a more concrete approach to human reality.

Key words: Dignity. Ethics. Bioethics.

Referências

1. Spiegelberg H. Human dignity: a challenge to contemporary philosophy. In: Gotesky R, Laszlo E, editors. Human dignity: this century and the next. New York: Gordon and Breach; 1970. p. 62.

2. Egonsson D. Dimensions of dignity: the moral importance of being human. Dordrecht: Kluwer; 1999. p. 34.
3. Pearsall J, Trumble WR, publishers. The Oxford encyclopedic english dictionary. New York: Oxford University Press; 1996. p. 398.
4. United Nations. Universal declaration of human rights. Paris:1948. Preamble.
5. Dworkin R. Taking rights seriously. Cambridge: Harvard University Press; 1977. p. 198.
6. Hyppolite J. Le phénomène de la "reconnaissance universelle" dans l'expérience humaine. In: Institut International de Philosophie. Le fondement des droits de l'homme. Firenze: La Nuova Italia; 1966. p. 122.
7. Ricoeur P. Pour l'être humain du seul fait qu'il est humain. In: Raymond J-F, directeur. Les enjeux des droits de l'homme. Paris: Larousse; 1988. p. 236.
8. United Nations Educational Scientific and Cultural Organization. Universal declaration of the human genome and human rights. Paris: 1997. Preamble.
9. Council of Europe. Convention on human rights and biomedicine. Oviedo: 1997. First article.
10. Maurer B. Le principe de respect de la dignité humaine et la convention européenne des droits de l'homme. Paris: La Documentation Française; 1999.
11. Benda E. Die Würde des Menschen ist Unantastbar. In: Lampe E-J, verleger. Beiträge zur Rechtsanthropologie. Stuttgart: Steiner Verlag; 1985. p. 23.
12. Knox J, Broberg M, publishers. Dignity, ethics and law. Copenhagen: Centre for Ethics and Law; 1999.
13. Spiegelberg H. Op. cit. p. 61.
14. Spaemann R. Über den Begriff der Menschenwürde. In: Böckenförde E-W, Spaeman R, verleger. Menschenrechte und Menschenwürde. Stuttgart: Klett-Cotta; 1987. p. 297.
15. Birnbacher D. Ambiguities in the concept of Menschenwürde. In: Bayertz K, publisher. Sanctity of life and human dignity. Dordrecht: Kluwer; 1996. p. 110.
16. Balzer P, Rippe K, Schaber P. Menschenwürde vs. Würde der Kreatur. Freiburg/München: Alber; 1998. p. 28.
17. Hailer M, Ritschl D. The general notion of human dignity and the specific arguments in medical ethics. In: Bayertz K, publisher. Sanctity of life and human dignity. Dordrecht: Kluwer; 1996. p. 93.
18. Honnfelder L. Person und Menschenwürde. In: Honnfelder L; Krieger G, verleger. Philosophische propädeutik. Paderborn: Ferdinand Schöningh; 1996. p. 261.
19. United Nations. Op. cit. 1948. Preamble.
20. Dworkin R. Life's dominion: an argument about abortion, euthanasia and individual freedom. New York: Vintage; 1994. p. 236.
21. Bayertz K. Human dignity: philosophical origin and scientific erosion of an idea. In: Bayertz K, publisher. Sanctity of life and human dignity. Dordrecht: Kluwer; 1996. p. 88.

22. Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Berlin: Akademie-Ausgabe; 1911. vol. IV p. 428.
23. _____. Op. cit. p. 434.
24. _____. Op. cit. p. 436.
25. Kemp P. Four ethical principles in biolaw. In: 2nd International Conference on Bioethics and Biolaw: 1998 June 3-6; Copenhagen, Denmark. Copenhagen: Centre for Ethics and Law. p. 8.
26. Engelhardt HT. The foundations of bioethics. New York: Oxford University Press; 1996.
27. _____. Op. cit. p. 138.
28. Koninck T. De la dignité humaine. Paris: PUF; 1995. p. 16.
29. Singer P. Animal liberation. New York: Avon; 1977. p. 7.
30. Birnbacher D. Op. cit. p. 114.
31. Lévinas E. Totality and infinity. The Hague: Nijhoff; 1969. p. 197.
32. _____. Op. cit.; p. 199.
33. Andorno R. Les droits de l'homme sont-ils universels? Etat de droit, droits fondamentaux et diversité culturelle. Paris: L'Harmattan; 1999. p. 199.

Recebido: 29.4.09

Aprovado: 3.7.09

Aprovação final: 23.10.09

Contatos

Roberto Andorno – andorno@ethik.uzh.ch

Institut für Biomedizinische Ethik, Universität Zürich, Zollikerstr 115 CH-8008. Zürich, Suíça.

Bruno Cunha Weyne – brunoweyne@yahoo.com.br

Rua Magistrado Raul de Sousa Girão, 156, Bairro Cambéba CEP 60822- 332. Fortaleza/CE, Brasil.

