

SARA FERNANDES GONCALVES

## **UTILITARISMO, DEONTOLOGIA KANTIANA E ANIMAIS: ANÁLISE E AVALIAÇÃO CRÍTICAS**

Uberlândia - MG

2015

SARA FERNANDES GONCALVES

**UTILITARISMO, DEONTOLOGIA KANTIANA E ANIMAIS:  
ANÁLISE E AVALIAÇÃO CRÍTICAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, para obtenção parcial do título de Mestre, sob orientação do professor Dr. Alcino Eduardo Bonella.

Área de concentração: Ética e conhecimento.

Uberlândia - MG

2015

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

---

G635u Goncalves, Sara Fernandes, 1987-  
2015 Utilitarismo, deontologia kantiana e animais: análise e avaliação  
críticas / Sara Fernandes Goncalves. - 2015.  
71 f.

Orientador: Alcino Eduardo Bonella.  
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia.  
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Ética - Teses. 3. Utilitarismo - Teses. 4.  
Direitos dos animais - Aspectos morais e éticos - Teses. I. Bonella,  
Alcino Eduardo . II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

---

CDU: 1

SARA FERNANDES GONCALVES

## **UTILITARISMO, DEONTOLOGIA KANTIANA E ANIMAIS: ANÁLISE E AVALIAÇÃO CRÍTICAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, para obtenção parcial do título de Mestre, sob orientação do professor Dr. Alcino Eduardo Bonella.

Área de concentração: Ética e conhecimento.

Uberlândia, 25 de Agosto de 2015.

Banca Examinadora:

---

**Prof. Dr. Sérgio de Siqueira Camargo**  
(Faculdade Católica de Uberlândia)

---

**Prof. Dr. Leonardo Ferreira Almada**  
(UFU)

---

**Prof. Dr. Alcino Eduardo Bonella**  
(UFU)

*Para cada animal não humano, por sua alma de anjo, que nos ensina a cada dia o verdadeiro significado de amar ao próximo e de perdoar, sempre, os pecados e as injustiças. Por seu olhar iluminado que nos ensina humildade, e nos permite reconhecer um quê do divino no mundo. Que um dia possamos viver para ver cada animal não humano sendo respeitado e protegido, por seus interesses apenas.*

# Agradecimentos

Agradeço a todos os profissionais do Instituto de Pós Graduação em Filosofia da UFU, que me auxiliaram e me permitiram chegar a este dia tão almejado, me mostrando, em todos os atendimentos que me prestaram, uma grande gentileza.

Agradeço, em especial, ao professor Alcino, por sua alma nobre, sua essência íntegra, sua humildade, sua também gentileza, e, principalmente por ter me apoiado, me tratando com uma paciência digna de um mestre, um sábio, um verdadeiro perito em educação e respeito.

Agradeço aos professores da banca, por terem se disposto, tão prontamente, em compartilhar deste trabalho e me honrar com sua presença e seu conhecimento.

Agradeço à minha mãe, Abadia, por ser um espírito tão afável, e ao meu companheiro, Cláudio, por ser minha alma muito amada.

Agradeço aos amigos, sobremaneira à Camilla, Luisa e à Luana, que me incentivaram e me apoiaram, sempre.

Agradeço às minhas crianças não humanas, que me adotaram, e não o contrário, e me dão, todas elas (as que se foram, as que comigo estão em matéria, e as que ainda virão), uma mostra do significado de existir e amar.

# Resumo

A relação dos homens com os animais vem sendo pautada, ao longo dos tempos, pela exclusão dos animais da nossa preocupação moral. Dessa forma, animais são explorados diariamente, e utilizados como recursos à disposição dos seres humanos para alimentação, testes, pesquisa, vestuário, entretenimento, caça, e fornecendo outros subprodutos úteis aos seres humanos. O presente trabalho visa analisar e avaliar a situação moral dos animais e as teorias que consideram que animais possuem interesses e direitos a serem considerados. O estudo é introduzido por considerações sobre a Ética e seu caráter universalizável. A universalidade dos juízos morais quer dizer que eles se aplicam a todas as pessoas, e valem em todas as circunstâncias relevantemente similares. Neste sentido, na teoria utilitarista, em especial na versão preferencialista de Peter Singer, pauta-se a avaliação na aplicação de um princípio de igual consideração por todos os seres com interesses semelhantes, o que inclui os animais sencientes. Tendo em vista que tais animais possuem interesses moralmente significativos, e o caráter universalizável da Ética, nós não podemos deixar de considerar a satisfação das preferências dos animais, em nossa relação com eles. Para Singer, uma conduta é correta moralmente se ela atender à maior satisfação imparcial das preferências dos indivíduos afetados pela ação, e isso nos levaria a concluir que os animais sencientes devem ser tratados como pensamos que se deve tratar seres humanos com interesses semelhantes. Já na teoria kantiana, em especial como teoria de direitos em Tom Regan, avalia-se que os animais sencientes são iguais aos seres humanos quanto a possuírem uma vida mental complexa: são sujeitos de sua vida, e, como tais, à semelhança de nós, possuem valor inerente, o que nos obriga a tratá-los com respeito. Uma teoria semelhante, de Gary Francione, ataca o status legal dos animais como mera propriedade humana, afirmando que eles não são coisas e sim pessoas, e, como tais, devem ter garantida a proteção de seus interesses, pois é assim que consideramos os seres humanos. Então, Regan e Francione são adeptos de um tipo de ética deontológica (baseada em direitos e deveres como barreiras à busca do maior bem-estar agregado), e acreditam que os animais possuem direitos morais individuais em sentido forte, tais quais os humanos, ao contrário de Peter Singer, que é adepto de um tipo de teoria consequencialista (baseada no cálculo das melhores consequências para todos os afetados tomados imparcialmente), acreditando que não existam direitos morais individuais acima da utilidade. Tais teorias têm algumas implicações semelhantes, e outras dessemelhantes, quando aplicadas. Faremos uma análise das teorias estudadas, comparando-as e avaliando a plausibilidade da postura prática chamada abolicionista, uma das implicações da teoria deontológica, à luz das melhores razões condizentes com nosso pensar moral, com a igual considerações de interesses, e o tratamento justo entre indivíduos iguais. Dois aspectos práticos que receberão atenção maior serão a ética da alimentação e a ética da experimentação animal.

**Palavras-chave:** Ética. Animais. Utilitarismo. Deontologia. Direitos. Abolicionismo.

# Abstract

The relation between people and animals has been examined over time, with the exclusion of animals from our moral concern. Animals are thus exploited daily and used as resources for human needs: testing, research, clothing, entertainment, hunting, as well as providing useful by-products to humans. This study aims to analyze and evaluate the status of animals from a moral point of view and from theories that hold that animals have rights and interests to be considered. The study begins with considerations of ethics and their universalist character. The universality of moral judgments means that they apply to all beings in similar circumstances. In this sense, the theory, especially according to the utilitarian version of Peter Singer, evaluates the application of the principle of equal consideration for all beings with similar interests, which includes animals and their feelings. Considering that animals have morally significant interests, together with the universalist character of Ethics, we cannot ignore the preferences of the animals in our relationship with them. For Singer, conduct is morally correct if it meets the most impartial preferences of individuals affected by the action. This leads us to conclude that sentient animals should be treated as we should treat human beings with similar interests. Using Kantian theory, in terms of rights, Tom Regan, evaluates that sentient animals are equal to humans, with a complex mental life, they are subjects-of-a-life, and. As such, like us, they have inherent value. This obliges us to treat them with respect. A similar theory, elaborated by Gary Francione, attacks the legal status of animals as mere human property, stating that they are not “things” but persons, and as such protection should be assured of their interests, just as we do with human beings. Regan and Francione thus profess a kind of deontological ethics (based on rights and obligations as barriers to the pursuit of the collective welfare), and believe strongly that animals have moral rights just as humans. This is unlike Peter Singer, whose theory is “consequentialist” in nature (based on impartial calculations of the overall best consequences for all affected). He believes that there are no individual moral rights above the general utility. These theories have similar, as well as opposing, implications when applied. The present research compares the theories and evaluates the plausibility of putting them into practice. The “abolition” of the use of animals, one of the implications of ethical theory promoted by some activists, requires equal consideration of interests and the fair treatment of all individuals as equals. Two practical aspects that receive most attention are the ethics of eating meat and the ethics of animal experimentation.

**Keywords:** Ethics. Animals. Utilitarianism. Deontology. Rights. Abolition.

# Sumário

<b>Introdução</b>	<b>9</b>	
<b>1</b>	<b>ÉTICA E IGUAL CONSIDERAÇÃO DE INTERESSES PARA OS ANIMAIS</b>	<b>12</b>
1.1	Ética, prescrições universalizáveis, e animais	12
1.2	A teoria da igualdade segundo Peter Singer	18
1.3	Da igualdade para os animais	20
1.4	A questão do erro de matar e do conceito de <i>pessoa</i>	22
1.5	Sobre o uso de animais na alimentação e na experimentação, segundo Singer	26
<b>2</b>	<b>A FILOSOFIA DOS DIREITOS ANIMAIS</b>	<b>28</b>
2.1	<b>A ética em Tom Regan</b>	<b>28</b>
2.1.1	Os Direitos Humanos segundo Regan	29
2.1.2	A teoria reganiana dos Direitos Animais	31
2.1.3	Sobre alimentação e experimentação, segundo Regan	35
2.2	<b>A ética em Gary Francione</b>	<b>38</b>
2.2.1	Do status moral dos animais como propriedade	38
2.2.2	Animais como <i>pessoas</i> e os Direitos Animais nas ideias de Francione	40
2.2.3	Sobre alimentação e experimentação na teoria de Francione	43
<b>3</b>	<b>UTILITARISMO E DEONTOLOGIA: COMPARAÇÃO E AVALIAÇÃO</b>	<b>45</b>
3.1	<b>O Utilitarismo e a ladeira do bem-estarismo</b>	<b>45</b>
3.2	<b>Restrições deontológicas</b>	<b>48</b>
3.3	<b>Uma análise crítica das teorias</b>	<b>51</b>
3.4	<b>Da dificuldade de abolir toda a exploração animal</b>	<b>56</b>
3.5	<b>Utilitarismo e direitos se complementam?</b>	<b>60</b>
3.6	<b>Da necessidade de adoção do Vegetarianismo</b>	<b>62</b>
	<b>Considerações Finais</b>	<b>64</b>
	<b>Referências</b>	<b>68</b>

# Introdução

A relação entre seres humanos e animais quase sempre foi pautada na pretensa superioridade dos indivíduos humanos, e, em razão dessa suposta inferioridade dos animais, estes foram excluídos da consideração moral. O status moral dos animais no Ocidente, até o século 19, não diferia do status moral de objetos inanimados, e estavam completamente fora do círculo da moralidade e legalidade predominantes. A visão era que os animais não eram sencientes<sup>1</sup>, não possuíam capacidade experiencial, ou a possuíam, mas isso não importava por serem de outra espécie que não a nossa. Para muitos cartesianos, animais eram como máquinas. Já a visão de Kant, no século 18, considerava que animais eram sencientes, mas que, no entanto, nós não tínhamos obrigação moral direta para com eles: condutas de crueldade para com os animais são incorretas, mas apenas em razão de induzirem à crueldade com humanos, ou ferir os interesses humanos.

Posteriormente, a partir do século 19, com o pensamento de Jeremy Bentham, há uma nova abordagem em relação ao tratamento que damos aos animais. Surgiu aí o chamado movimento bem-estarista, que perdura hodiernamente, e que preceitua que os animais possuem interesse em evitar o sofrimento, e que temos o dever moral e legal de tratá-los humanitariamente. No uso de animais devemos evitar o sofrimento desnecessário. O bem-estarismo visava e visa uma regulação, mas não a abolição do uso dos animais. No século 20 vários pensadores se manifestaram mais incisivamente sobre o tratamento que damos aos animais, e foi cunhado, por Richard Ryder, o termo *especismo* para se referir à discriminação arbitrária que os seres humanos praticam contra os membros de outras espécies animais. O bem-estarismo foi sendo reformulado, e o utilitarismo de Bentham influenciou um dos filósofos que deram início ao debate maciço sobre o modo como tratamos os animais, Peter Singer, que afirmou que animais, por possuírem interesses similares a nós, devem ser considerados em pé de igualdade conosco, e tratados com igual consideração.

Neste período surgem outros dois teóricos, já bastante conhecidos no debate sobre a questão animal hoje, Tom Regan, que deriva sua teoria a partir do ideal dos direitos humanos, e Gary Francione, que ataca o status de propriedade dos animais. Eles propuseram uma teoria baseada nos direitos: os animais têm direitos, e nós devemos garantir a proteção desses direitos,

<sup>1</sup> A consciência animal pode ser admitida através da capacidade do animal de se localizar ou se reconhecer como um ser distinto no espaço e no tempo, de distinguir outros seres e se relacionar com eles, sabendo que resposta esperar desta relação. Essa consciência perceptiva do animal em experienciar o mundo a sua volta é suficiente para o debate sobre a Ética animal. Neste sentido, a consciência perceptiva se assemelha à senciência, que consiste na capacidade de um organismo de sentir, de importar-se com o que sente, e de ter o desejo de que as sensações de dor e sofrimento acabem, ou seja, o animal percebe como está se sentindo, como está sendo tratado e por quem é tratado. Um indivíduo senciente é consciente e pode ter experiências subjetivas de dor e sofrimento. Essa noção de senciência como consciência da dor distingue os seres sencientes dos seres vivos que possuem aparentemente apenas reações reflexas. Ainda que seja difícil traçar uma linha separando animais sencientes, adotamos, nesta dissertação a premissa de que os mamíferos, as aves e os peixes são sencientes.

ou do seu direito em ser tratado com respeito. O direito de ser tratado com respeito é basilar para quaisquer outros direitos. A perspectiva deontológica se traduz na crença de que os direitos são como que barreiras protetoras em torno de um sujeito, e protegem o que lhe é mais essencial, ainda que isso vá de encontro ao maior bem-estar possível de terceiros, propiciado com o desrespeito a tais direitos. O presente trabalho visa analisar estas três teorias, compará-las, e avaliar sua aplicação ao tema da ética animal. Propõe-se a avaliar também a situação dos animais, enquanto possíveis destinatários de considerações morais diretas.

Peter Singer trabalha numa abordagem derivada do utilitarismo consequencialista, chamada de utilitarismo preferencialista, o que significa que sua teoria avalia uma conduta pelas consequências para a satisfação de preferências dos seres afetados pelo agir humano. Para Singer, a igualdade entre os seres humanos está assentada no princípio da igual consideração de interesses, que, além de tratar os casos semelhantes semelhantemente, defende que apesar das várias diferenças entre os indivíduos humanos, todos devem ser tratados com igual consideração pelos seus interesses básicos. Em razão do princípio da igualdade de consideração e do fato de que alguns animais possuem interesses básicos, Singer propõe então a extensão do princípio da igual consideração de interesses também aos animais, como o interesse em evitar o sofrimento e viver uma vida agradável. O primeiro capítulo fará um apanhado sobre esta teoria ética e a questão da moralidade no tratamento dos animais. Também apresentará a teoria utilitarista de Singer, e dará ênfase a sua ideia de que os animais possuem interesses, mas não direitos, avaliando se ela é efetiva em proteger os animais. Sua posição sobre uso de animais para alimentação e para a pesquisa médica será apreciada.

A abordagem de Regan e Francione é deontológica, para a qual os direitos são como uma carta trunfo, uma barreira de entrada proibida. O termo direitos, na expressão *direitos animais*<sup>2</sup>, possui o mesmo significado da palavra direitos na expressão direitos humanos. Para Regan, os animais que possuem uma vida mental complexa, como consciência de seu meio, capacidade de sentir, desejos e expectativas, dentre outras, são *sujeitos de sua vida*, e possuem, por isso, um valor inerente próprio, que faz com que sejam importantes para eles mesmos, e tenham direitos como nós. Para Francione, a mera presença da senciência já é suficiente para que os animais possuam direitos, pois a senciência indica que eles não são coisas, e para proteger interesses de seres que não são coisas, temos de garantir que não sejam mera propriedade de outros. O segundo capítulo deste trabalho busca analisar tais abordagens, e a afirmação de que animais possuem direitos, além da postura destes autores sobre a utilização de animais para alimentação e experimentação, postura chamada de abolicionista, pois apregoa o fim de qualquer prática que não respeita os *direitos animais*.

O terceiro capítulo compara e avalia as três teorias, e busca apontar semelhanças e diferenças entre elas. Tentaremos com base nisso apreciar se a teoria utilitarista não deveria

<sup>2</sup> Usaremos, ao invés de direitos dos animais, direitos animais, que é expressão consagrada em língua inglesa, ao menos quando nos referirmos a Regan e Fancione, já que é a expressão que usam. Também a adotamos porque indica a mesma força moral da expressão direitos humanos.

ser complementada pela teoria deontológica, não sendo possível as duas caminharem juntas, para serem aplicadas proficuamente no tratamento dos animais. Uma questão a ser analisada: será que a teoria de Singer não regride do utilitarismo ao simples bem-estarismo, tendo em vista que o autor parece aceitar a experimentação animal como é essencialmente feita hoje? Por outro lado, não haveria problemas nas teorias abolicionistas de Regan e Francione, quando desconsideram as consequências para os seres humanos ou outros animais, do fim de toda e qualquer experimentação animal?

O sofrimento animal é um problema moral, e nós somos, individual e coletivamente, responsáveis pelas práticas e indústrias que usam e matam diariamente bilhões de animais inocentes. Pecuaristas criam e matam diariamente animais para um estilo de alimentação modificável, e outras empresas mantêm biotérios que são verdadeiros campos de concentração, para testar produtos corriqueiros e supérfluos para o nosso dia a dia. Nós financiamos um tipo de pesquisa científica e médica que mata diariamente animais sencientes, desconsiderando seus interesses em manter sua liberdade e sua existência. Todas essas situações a que os animais estão expostos são feitas sob a justificativa de que o sofrimento é necessário, porque dele resultará em um bem para nós, consumidores e pacientes, mas todas essas situações de horror não são mais aceitas se praticadas contra um ser humano. Se queremos realmente levar os interesses dos animais em consideração, da mesma forma que levamos os nossos interesses, devemos questionar seriamente tais práticas.

Avaliaremos, neste trabalho, a necessidade de uma solução abrangente para o especismo e a exploração animal comumente praticada hoje, tomando a educação como forma de conscientizar os indivíduos humanos da importância da vida de todas as espécies, estimulando atitudes de responsabilidade e justiça. Este estudo é também um apelo ao leitor, para que considere a questão da exploração animal e da ética animal. Nós podemos nos ver como solidários aos animais, e como gente a quem repugna o sofrimento animal, mas ainda podemos estar a ser coniventes com a crueldade e injustiça a que os animais estão sendo submetidos. Somente através de um novo estilo de pensar e viver, que considere seriamente a abolição do uso animal, a recusa de produtos ou subprodutos animais para consumo, e a rejeição do uso de animais em quaisquer situações que envolvam a violação do seu direito básico de serem tratados com respeito, é que parece ser possível afirmar que nos importamos realmente e sem hipocrisia com os animais. Nossa ideia central é se não temos de parar com o discurso do bem-estar e de regulação humanitária do uso de animais e abolir de uma vez o mal que fazemos a eles.

# 1 ÉTICA E IGUAL CONSIDERAÇÃO DE INTERESSES PARA OS ANIMAIS

*“Os animais do mundo existem para seus próprios propósitos. Não foram feitos para os seres humanos, do mesmo modo que os negros não foram feitos para os brancos, nem as mulheres para os homens”.*

---

ALICE WALKER

## 1.1 Ética, prescrições universalizáveis, e animais

Os filósofos a serem analisados nesta obra, Peter Singer, Tom Regan, e Gary Francione, representam as teorias a respeito da defesa do tratamento de igual respeito aos animais, e versam sobre o tema sob a ótica da Ética. Enquanto o primeiro trabalha com a ideia utilitarista da igual consideração de interesses, os outros dois lidam com a noção de direitos. A noção de interesses é basilar nas teorias éticas atuais, a respeito da forma de tratamento infligido aos animais. Como este debate é tratado no campo da Ética, cumpre inicialmente uma análise sobre a Ética e o caráter universalizável dos juízos morais.

A respeito da nomenclatura Ética, é correto afirmar que ela busca compreender a natureza da moralidade e o que ela exige de nós, para que possamos levar uma vida correta e justa (RACHELS, 2004, p. 13); ela consiste numa reflexão crítica a respeito dos problemas do discurso, do pensamento, e da prática morais (BONELLA, 1995, p. 28). Rachels sugere uma concepção mínima de moralidade que pode ser aceita por grande parte das teorias morais. Segundo ele, a moralidade seria uma tentativa em orientar nossos atos, de forma a praticar aqueles para os quais nós temos as melhores razões, dando igual importância aos interesses de cada ser afetado por aquilo que viermos a fazer. Para vivermos eticamente devemos pensar imparcialmente nos interesses de todos os seres afetados por nossa ação, e nas implicações daí resultantes, avaliando racionalmente os princípios de conduta que norteiam nossa ação, ainda que tenhamos, às vezes, de abdicar dos nossos interesses pessoais ou convicções morais preexistentes (RACHELS, 2004, pp. 31-32).

A Moral é o objeto da Ética e se refere à ação correta e ao conjunto de normas sobre o agir correto. A Ética, portanto, seria a reflexão crítica sobre o pensamento e a ação moral, sobre como proceder e agir diante de determinadas situações. A Ética também é um discurso filosófico

sobre o debate moral, possibilita a busca pelo conhecimento objetivo – que seria aquela crença verdadeira e justificada – e não se baseia em uma mera opinião. Quando se atribui conhecimento, diz-se que há uma crença em algo, mas não uma crença como mera opinião, e sim como busca de algo verdadeiro e com evidências justificadas.

A Moral não deve se manifestar tão somente em juízos de valor convencionais, que determinam certas condutas como boas apenas porque a sociedade as mantém costumeiramente; haja vista que a Moral convencional não é um conhecimento pronto e acabado, ela pode melhorar e evoluir, observando a necessidade do debate ético diante de problemas. Neste sentido, a Moral existente pode ser falível, porque não há um conhecimento ético acabado, se faz mister que os princípios morais podem e devem ser revistos.

A problematização da discussão se manifesta na questão da Moral, como fato, remeter ao conjunto de normas tidas como corretas – como, por exemplo, a permissão de matar animais para fins alimentícios, que é um costume tido como normal. Ora, as normas, sejam elas jurídicas, religiosas ou morais, podem estar erradas, embora positivadas no cotidiano das pessoas. A Ética remete ao conjunto de normas que sejam realmente corretas, e um problema é que, ao contrário da ciência, que pode demonstrar suas hipóteses de forma empírica, a Ética não pode ser provada empiricamente, tendo em vista que se ocupa do que deve ser de fato.

A Ética se divide em normativa e em não normativa, que também se subdivide, em Ética descritiva e Metaética. Em relação ao tipo de indagação que se faz à moralidade, esta se volta à opinião moral das pessoas (Ética descritiva), ao significado das palavras (Metaética) e às questões morais ou à Moral propriamente dita (Ética normativa) (cf. HARE, 1972, p. 39).

A Ética normativa consiste em uma teoria moral sobre o que se deve fazer diante de um problema moral; ela preceitua normas de conduta sobre o que se deve fazer e o que é bom ou correto. Quando há um desacordo entre as pessoas, por exemplo, sobre o erro ou não na conduta de matar animais não-humanos para alimentação, estamos diante de um debate no contexto da ética normativa, que trata, em suma, das questões morais propriamente ditas. Cabe à ética prática a aplicação da ética normativa, que trata de problemas morais específicos de relevância prática, e a respeito da qual trataremos mais adiante.

No campo da Ética não normativa, a Ética descritiva traz o ponto de vista dos fatos, de forma científica, tratando dos problemas morais de forma empírica, como o próprio nome diz, descritivamente, como o faz o antropólogo ou cientista social, por exemplo. Já a Metaética diz respeito a uma teoria sobre a Ética, possuindo natureza conceitual. Seu objetivo não é resolver questões morais em si, respondendo se matar animais não-humanos para alimentação, por exemplo, seja correto; ela é a teoria que explica o que quer dizer uma norma de proibição de matar animais, se é relativa ou objetiva, se expressa fatos ou emoções; ou seja, a Metaética tenta resolver a natureza do certo e errado.

Nesta busca pelo conhecimento moral, os pensadores se defrontam com o problema

de como verificar se seria realmente possível a existência de um fato objetivo para a solução de problemas morais. Estamos tratando de Metaética quando pensamos a possibilidade ou não de uma resposta objetiva sobre o certo e o errado, seus conceitos e objetos de estudo. Havendo alguma possibilidade de obter conhecimento moral, a partir de evidências justificadas, a Metaética busca a diferença entre mera opinião e verdade moral, e se esta deve ser aceita, bem como procura a forma de obter esse conhecimento. Mas será que existe conhecimento moral – um que difere da mera opinião – e como verificar se há uma obrigação em aceitá-lo? Há quatro teorias que respondem esta pergunta, quais sejam: Niilismo, Relativismo, Subjetivismo e Objetivismo.

O Niilismo nega a existência de diferenças entre opinião e conhecimento moral, porque não haveria a possibilidade de se obter tal conhecimento, tendo em vista que este não existiria. Opiniões subjetivas ou relativas são sempre arbitrárias, e a prescrição de um juízo de valor é uma mera opinião despótica, como qualquer opinião. Há ao menos três problemas com tal teoria: se sua hipótese é ou não arbitrária, e, logo, não pode ser levada a sério; se se pode e se quer abrir mão da linguagem dos direitos e deveres; se é uma teoria com perspectiva moral, ou seja, se quer defender-se da alegada opressão da Moral, sendo então uma teoria pior do que outra em que a opressão seja errada objetivamente.

É comum a confusão de que a Moral positivada em uma determinada sociedade seja, realmente, a Moral, no seu sentido ético de reflexão. Delimita-se, portanto, a Moral como o conjunto de juízos morais, nos quais um grupo se baseia. Sendo assim, a moralidade é compreendida como variável de acordo com cada cultura, tomando o certo e o errado como os hábitos e costumes perpetuados e adotados por cada comunidade diferente.

O Relativismo assevera que as normas morais são e devem ser aquelas predominantes em um grupo; as opiniões sociais de cada sociedade dão valoração às normas morais, que são aplicadas aos membros dentro desta comunidade. Desta forma, há conhecimento moral apenas relativo, ou seja, uma norma é moral para uma sociedade, e pode não o ser para outra, como por exemplo, a escravidão de pessoas de cor negra foi certa em uma época, e hoje passou a ser errada. O relativista, porém, não consegue explicar, de forma satisfatória, o indivíduo que se rebela contra a escravidão, vivendo em uma sociedade escravocrata, pois este estaria cometendo um erro simples e factual (SINGER, 2002, p. 14), e agindo imoralmente (cf. BONELLA, 2000; LYON, 1990). Aqui valem problemas semelhantes aos do Niilismo: se não se torna a Moral totalmente arbitrária; se não se comprehende mal o discurso moral; e se não se pressupõe uma Moral, não relativa, da tolerância.

O Subjetivismo assevera a existência de norma moral relativa à opinião da pessoa que afirma o juízo. Ou seja, há conhecimento moral, mas este é subjetivo, pois a opinião valora a norma moral, que se aplica à cada um que nela acredita; a norma não é norma moral para todos os indivíduos. Desta forma, frente a um desacordo ético, manifesto por dois indivíduos que se posicionam opostamente em face à escravidão, as duas afirmações são verdadeiras, não cabendo

debate filosófico (cf. BONELLA, 2000; LYON, 1990). Ambos estão dizendo a verdade e podem concordar um com o outro, o que elimina a divergência sem resolvê-la. O Subjetivismo também nos torna infalíveis: estaríamos sempre certos moralmente.

De acordo com o Objetivismo, a norma moral é aquela válida independente da opinião individual e social vigente. Desta forma, seria correto afirmar que há conhecimento moral objetivo, sendo a norma válida para todos os indivíduos; é esta que determina quais opiniões são aceitáveis e não o inverso. Se a norma diz que é errado praticar o aborto, tal prescrição determina que a conduta é errada e não deve ser praticada, mesmo que o grupo social ou a pessoa pensem e pratiquem justamente o oposto. Para tanto, se deve, todavia, distinguir opinião e verdade. Podemos não saber qual é a verdade sobre a moralidade do aborto, mas sabemos que duas posições divergentes não podem ser ambas verdadeiras.

Enquanto o Subjetivismo e o Relativismo são dogmáticos – não são passíveis de erro, pois basta a crença de que a verdade moral é aquela subjetiva ao indivíduo ou relativa à sociedade –, o Objetivismo é não dogmático, porque implica poder estar errado, ou seja, a verdade moral existe e nós podemos errar, tendo em vista que há uma verdade moral objetiva, como por exemplo: a proposição “Chico Xavier esteve mais perto de viver uma vida ética do que esteve Hitler”, ou é verdadeira ou é falsa, e há razões em prol e em contrário, que justificam sua validade, e tais razões só fazem sentido se não são relativas aos indivíduos ou às sociedades.

A questão principal, na justificação dos juízos morais, a partir do Objetivismo, é a existência da lógica, ou seja, se duas opiniões se contradizem, faz sentido que uma delas seja falsa. Em relação às diferenças entre o Objetivismo e as demais teorias éticas, cumpre destacar o ônus do objetivista, que consiste em ter que explicar a forma de se atingir o conhecimento objetivo, mas, em contrapartida, não precisa concordar com as opiniões individuais e sociais. Já o subjetivista relativista e o niilista, tendo em vista ser suficiente a crença no dogma apregoado, possuem o ônus de justificá-lo racionalmente para aqueles que não concordarem com sua teoria<sup>3</sup>.

Quando se diz que há conhecimento moral, cumpre mencionar que pode ser obtido e praticado através da aplicação lógica dos termos morais (bom e mau, certo e errado), à luz dos fatos. Não adianta a existência de uma verdade moral apenas como descrição, ela deve apregoar uma conduta correta ou afirmar a bondade de uma ação de uma forma que possa ser exigida de todas as pessoas, em todas as circunstâncias similares relevantes<sup>4</sup>. Palavras morais possuem tal característica lógica, chamada de universalizabilidade ou universalidade de princípios morais. O

<sup>3</sup> Dentre as teorias metaéticas, o Objetivismo e o Ceticismo, em suas versões fracas, são teorias adequadas para a investigação filosófica, senão vejamos: o primeiro busca a verdade diante dos dogmas e da relativização, testando aspirantes para a verdade real, mas não diz que há, realmente, esta verdade; já um cético não tem pretensão dogmática, pois não diz que a Moral é relativa, apenas afirma que, apesar de não procurá-la, se a verdade moral for encontrada, é possível endossá-la como objetiva.

<sup>4</sup> Os enunciados morais se manifestam através da linguagem moral, que é uma espécie de linguagem prescritiva (HARE, 1996, p. 4). A linguagem prescritiva orienta a ação ou a intenção de ação, porém não é responsável pela ação segundo o preceito moral determinado pelo juízo de valor expressado. A afirmação de que existe uma Moral universal é diferente de dizer que a moralidade consiste em algo aceito por todos; a Moral deveria ser aceita, mas pode acontecer que não o seja, pois ela se manifesta através de uma norma, e não de um fato.

raciocínio moral é uma forma de lógica de imparcialidade, então.

O fato das normas morais possuírem aplicação universal não significa imposição e interferência na liberdade de crença das pessoas, mas demonstra que a conduta prescrita pela Moral é boa ou má, de uma forma que independe das opiniões individuais ou sociais. Os juízos morais são como um tipo de imperativo e um tipo de juízo de valor (que vêm, de maneira geral, na forma indicativa). A função essencial ou prática do juízo moral é comandar a ação ou intenção de ação, pelo seu caráter prescritivo. São normas, porém, de caráter universal, porque sobrevém às características ou fatos naturais aos quais se referem. Assim, afirmar que é errado matar significa endossar que não se deve matar neste tipo de situação, sendo que em qualquer outra situação similar relevantemente, também não se deve matar.

A universalidade do juízo moral demonstra que ele vale para todas as ações e pessoas, se aplicando em toda circunstância similar. Para que os juízos éticos sejam formados a partir de um ponto de vista universal, devemos nos atentar para o fato de que os problemas morais, percebidos por nós, trazem uma gama de situações sobre como devemos agir, em determinadas circunstâncias, de tal forma que precisamos atribuir aos interesses alheios, igual importância que damos aos nossos próprios interesses (SINGER, 2002, p. 20).

Termos valorativos possuem componente descriptivo estabelecendo que o *bom* aprova (prescrição) um fato (descrição). A Ética ora destaca o componente descriptivo, por exemplo, quando se diz que discriminar causa sofrimento ou gera tensão social, – considere também o fato de usar-se a cor da pele para discriminar alguém – ora destaca o componente prescritivo, como ocorre quando dizemos que não devemos discriminar. A palavra *bom*, como toda palavra valorativa, possui significado duplo: o significado prescritivo é constante, e uma vez aprendido, pode ser compreendido ainda que se mude a classe discutida; já o significado descriptivo – critério – é variável, porque difere juntamente com o objeto diferenciado<sup>5</sup>.

Desta forma, o significado descriptivo de *bom* é secundário, podendo ser modificado; portanto, ele difere caso a caso, em relação ao significado avaliatório, porque este é constante e primário para toda classe de objeto para o qual se utiliza a palavra. Neste sentido, a função primária de *bom* consiste em aprovar ou condenar uma conduta ou algum objeto, visando orientar escolhas<sup>6</sup>.

Ao tratar da questão da escolha, Hare afirma que os juízos de valor são de caráter universal e se referem a aceitação de um padrão aplicável a outras situações similares. Quando

<sup>5</sup> Hare, ao tratar sobre o bom, afirma que, linguisticamente falando, as palavras de valor são denominadas funcionais, e para terem seu significado expressado de forma completa, necessitam de informações adicionais a respeito do objeto ao qual se referem ou o que se espera dele. Segundo o autor, tentar produzir um resultado é escolher segundo o conhecimento que se possui e praticar ações que contribuam para o fim almejado (HARE, 1996, pp. 101-145).

<sup>6</sup> Perelman afirma que utilizamos o raciocínio prático para justificarmos a tomada de decisões, enquanto que o raciocínio teórico se manifesta numa inferência que faz surgir a conclusão lógica a partir de uma premissa. O raciocínio prático pressupõe a possibilidade de estarmos diante de uma escolha, a qual será feita com base em nossas decisões não arbitrárias e fundamentadas em razões (PERELMAN, 1996, pp. 278-281).

aprovamos um objeto, o juízo no qual nos baseamos não incide apenas sobre aquele objeto em particular, mas sobre todos os objetos semelhantes, visto que o propósito das palavras de valor é ensinar padrões que nos permitam julgar os objetos de uma classe ou as condutas e ações referentes a uma situação. Desta forma, a linguagem dos valores é adequada para a expressão de tudo quanto se elege, ensina ou modifica princípios – imperativos universais e juízos de valor têm tal função educacional.

Hare afirma, ainda, que os princípios morais, ao longo do tempo, vão se modificando. No início, eles são fixados, depois se tornam muito rígidos e as palavras utilizadas em sua referência passam a ser descriptivas. Face à necessidade de recuperação da força avaliatória dos princípios morais, os padrões se adaptam às circunstâncias modificadas, realizando-se uma reforma moral através do uso avaliatório da linguagem de valor. Hare conclui que essa linguagem valorativa deve ser utilizada para evitar o deterioramento da Moral.

Diante do fato de que nossa sociedade se depara, diariamente, com diversas situações que exigem atenção e reflexão filosófica, somos indagados sobre os problemas morais e a necessidade de uma discussão racional sobre como devemos agir diante de certas ocorrências para as quais não há uma resposta pronta. Diante dos problemas morais experimentados por nós, busca-se soluções que sejam apoiadas racionalmente. E será neste campo que Peter Singer, Tom Regan e Gary Francione tecerão suas teorias e propostas práticas, buscando aplicar padrões normativos na solução de problemas morais específicos em relação ao tratamento que devemos dar aos animais não-humanos.

## 1.2 A teoria da igualdade segundo Peter Singer

A tradição ética ocidental, desde seus primórdios, enxerga a racionalidade humana como ponto necessário para a inclusão de um indivíduo na comunidade moral. Para fazer parte desta comunidade, seria necessária, a princípio, a posse de certas características racionais, tais como a capacidade de se comunicar através da linguagem, de articular os pensamentos e ter autonomia e consciência de si, como receptor e gerador de direitos e deveres. Desta forma, foi estabelecido um dever moral de consideração exclusivo, e baseado em critérios antropocêntricos, para com os possuidores destas características, a espécie humana.

Ainda que alguns humanos possam não apresentar, em algum momento, quaisquer destas características relevantes para a inclusão na esfera da moralidade, a tradição moral considera a potencialidade dos indivíduos humanos, os que são no momento atual, os que já tenham sido, e os que virão a ser possuidores daquelas características. Neste sentido, os demais seres que não pertencem à espécie humana são relegados a figuras exteriores ao círculo da moralidade. Uma crítica que se abre é que tal critério é especista. Um dos filósofos mais comentados da atualidade, e que trata a respeito da moral especista, é o australiano Peter Singer.

Peter Singer é um filósofo utilitarista e, consequentemente, pensa numa perspectiva de Ética consequencialista. Enquanto na perspectiva da deontologia, o que determina a correção ou não de uma ação, não são as consequências, pois existiriam ações que são corretas ou incorretas em si mesmas, o consequencialismo determina a correção ou incorreção de uma conduta pelos resultados que dela possam implicar para os seres envolvidos no problema. Os utilitaristas são guiados pelas consequências que podem resultar de uma ação, para determinar se essa conduta é uma ação moral.

Para os utilitaristas, agir bem significa extrair os melhores resultados de uma ação, para todos, tomados imparcialmente; ao avaliarmos uma ação, devemos atuar de modo a maximizar o bem-estar dos indivíduos afetados por ela. Peter Singer é um utilitarista preferencialista, o que significa que sua teoria avalia uma conduta pelas consequências para a satisfação de preferências. A questão fundamental, segundo ele, é estabelecer um critério justo que convenha como princípio e fundamento para a proposição de que todos os seres humanos são iguais. Ele acredita que não seja um critério empírico, mas a igual consideração de interesses.

Singer questiona o contratualismo de John Rawls, que afirma que todos os seres humanos possuem, igualmente, a chamada *personalidade moral*; uma *pessoa moral* possui senso de justiça e à ela podemos invocar moralmente, pois comprehende a invocação moral e pode dar-nos o retorno devido. Tal teoria não considera que cada pessoa pode ter um grau de justiça diferente, uns mais evoluídos que outros, bem como é improvável a existência de uma propriedade moralmente significativa que todo ser humano possua por igual – haveria, por exemplo, a exclusão de bebês, crianças pequenas, deficientes mentais e todos aqueles que não sejam suficientemente capazes de possuir uma personalidade moral.

Singer adota uma concepção de Ética na qual a razão tem um importante papel na tomada de decisões. Segundo ele, para um indivíduo viver eticamente, deve justificar sua conduta, e essa justificação não pode ser feita em termos pessoais, mas em razões universais, que extrapolam a esfera do individual. O filósofo australiano acredita que esta universalizabilidade favorece uma razão convincente para sermos utilitaristas, pois se os juízos éticos devem partir de um ponto de vista universal, os interesses de um indivíduo não podem ser mais relevantes que os interesse de outro, apenas pelo fato de serem seus interesses individuais. O que favorece a opção por uma ação em desfavor de outra, é observar aquela que traga melhores consequências para os afetados por ela (SINGER, 2002, p. 20).

A razão moral empírica insiste para que adotemos a postura da universalidade dos juízos éticos, pois a Ética implica esta característica universal e a racionalidade, para que ultrapassemos interesses particulares, dando a mesma consideração aos interesses de todos os afetados por nossos atos. Para Singer, o princípio da igual consideração de interesses é o basilar no qual assenta-se a igualdade de todos os seres humanos, permitindo abranger todos os indivíduos mesmo com todas as diferenças que existem entre eles.<sup>7</sup>

Para a aplicação do princípio da igual consideração, faz-se mister que os envolvidos possuam aptidão para ter interesses<sup>8</sup>, ou seja, devem ter capacidade de sofrer ou sentir felicidade, característica esta denominada senciência, que impõe um limite para a preocupação com os interesses próprios e alheios. A capacidade de sofrer e de sentir prazer, é condição não somente necessária, mas suficiente para determinar se um ser possui interesses. Atribuir características como inteligência, sexo, raça, razão, seria impor um critério arbitrário para o tratamento desigual entre os indivíduos que possuam interesses em não sofrer ou em sentir prazer, mesmo não possuindo tais propriedades citadas (inteligência, etc.).

Singer constrói sua teoria, a respeito da igualdade, verificando que os indivíduos humanos diferem quanto às capacidades que possuem, e essa disparidade não justifica um tratamento desigual na consideração dos interesses das pessoas afetadas por uma ação. O princípio da igual consideração de interesses consiste em atribuir o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os atingidos pelo ato, agindo como uma balança que pende para o lado que possuir um interesse maior ou combinando interesses entre si para exceder um peso em número menor de interesses semelhantes.

<sup>7</sup> Singer se diz seguidor de Hare, na Metaética.

<sup>8</sup> Para Singer, os interesses humanos mais importantes são, por exemplo, o interesse em evitar a dor, desenvolver as próprias aptidões, satisfazer suas necessidades básicas de alimentação, abrigo, manter relações pessoais calorosas, ser livre para desenvolver seus projetos.

### 1.3 Da igualdade para os animais

Os indivíduos humanos diferem bastante; no entanto, a igualdade independe de características como inteligência, capacidade moral, força física, tendo em vista que a igualdade é uma ideia moral de como devemos tratar os seres humanos, não uma afirmação de um fato (SINGER, 2010, pp. 8-9). A fim de estender o princípio, da igual consideração de interesses, além da espécie humana, Singer compara a igualdade para os animais com a igualdade para as mulheres. Homens e mulheres são diferentes, e pleiteiam direitos igualmente diferentes, como por exemplo, o direito ao aborto: é impossível reconhecer que os homens teriam tal direito, assim como impossível seria conceder, aos animais não-humanos, o direito político de votar<sup>9</sup>. Mas todos possuem interesses e devem ser considerados imparcialmente.

Para Singer, estender o princípio da igualdade para além das espécies significa que o fato de os animais serem de outra espécie não nos autoriza explorá-los, ou que, por serem diferentes, menos inteligentes ou racionais, devemos ignorar seus interesses em evitar o sofrimento e a dor. Ainda que não se tenha como precisar o nível de dor sentido pelos animais, da mesma forma não podemos saber o que um ser humano está sentindo, ou seja, não temos certeza de que a dor que outro ser humano sente seja semelhante à dor que eu sinto; nós podemos inferir que a dor seja igual, por semelhanças neurológicas e comportamentais, efeitos clínicos, e compatibilidade com a teoria evolutiva. O sistema nervoso de todos os vertebrados, da maioria das aves, e dos mamíferos é basicamente parecido com o dos animais humanos, sendo que as partes do sistema nervoso humano sobre a dor foi desenvolvida, na escala evolutiva, a um longo tempo, e são comuns a toda classe animal referida acima. Como acreditamos na dor sentida pelos indivíduos humanos, também podemos aceitar que muitos animais também sofrem e desejam evitar o sofrimento.

Considerar os interesses de outros seres significa ir além de sua aparência ou capacidade, apesar das variações que nossas ações possam ter, em relação às características dos indivíduos afetados por nossas condutas. Mas o elemento básico, de levar em consideração os interesses dos outros, deve ser estendido a todos os seres, humanos ou não-humanos, sob pena de se decair em uma atitude preconceituosa, tal qual o racismo e o machismo, por exemplo. Richard Ryder cunhou o termo especismo, na década de 70 e Singer se aproveita do termo, que significa o preconceito de uma pessoa em defender os interesses dos membros de sua espécie frente às demais, para alegar que poderíamos utilizar os animais não-humanos para os nossos próprios fins.

Sobre as alegações de que os animais não possuem direitos, por não serem autônomos, membros de uma comunidade, que possam respeitar os direitos dos outros ou possuam senso de

<sup>9</sup> “A extensão do princípio básico da igualdade de um grupo para outro não implica que devamos tratá-los da mesma maneira, ou que devamos conceder-lhes os mesmos direitos. O que devemos ou não fazer depende da natureza dos membros desses grupos. O princípio da igualdade não requer tratamento igual ou idêntico, mas sim igual consideração. Igual consideração por seres diferentes pode levar a tratamentos distintos” (SINGER, 2010, p. 5).

justiça, Singer afirma que a capacidade de sofrer de um ser faz com que tenhamos motivos para a consideração de seu interesse em evitar tal sofrimento. O limite da senciência se torna a única fronteira para a preocupação com o interesse dos outros. Em relação ao interesse em evitar a morte, talvez se deva admitir que os seres semelhantes, em todos os aspectos relevantes, possuem semelhante interesse em continuar usufruindo de sua existência, no futuro. E tal interesse tem de ser considerado seja qual for a espécie, para se evitar o especismo.

O que Singer propõe é uma posição que fuja do especismo, mas sem decair na chamada ladeira escorregadia<sup>10</sup>, que seria o perigo de, ao elevar os animais para o patamar moral, rebaixaríamos os seres humanos (como os retardados, senis, os bebês e as crianças) para fora do círculo da moralidade. Muitos filósofos alegam que se admitirmos que um indivíduo deficiente tenha o mesmo status moral que os animais, vamos escorregando na ladeira para um nível de negação dos indesejados socialmente, e decaímos para um regime de governo totalitário com grupos subumanos como párias sociais. Desta forma, a linha fronteiriça para a segurança dos seres marginais poderia ser a espécie, visto que a autoconsciência, a autonomia e a sensibilidade não forneceriam um limite seguro. Singer discorda. O anti-especismo não rebaixa os humanos, mas sim eleva os animais. Trata-se de evitar negar indesejados, e incluí-los.

Singer afirma que nós não podemos nos acomodar no status especial dos seres humanos e ignorar os interesses de outras criaturas sencientes; devemos corrigir esse tratamento desigual ainda que haja uma pequena possibilidade do uso errado destas ideias. A moralidade deve ser sempre corrigida, quando surge um argumento melhor que o da moral vigente, até mesmo porque a argumentação utilizada se dá a fim de defender o status animal e não diminuir o humano<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Peter Carruthers argumenta que, por não haver um limite nítido entre um ser humano não paradigmático e seres humanos ditos normais, não podemos subtrair direitos morais daqueles, sob pena de decair na barbárie contra todos agentes não racionais. Em razão disso devemos incluir todos os seres humanos na esfera da moralidade. David DeGrazia refuta o argumento, afirmando que, hipoteticamente, poderia haver uma sociedade que não reconhecesse estatuto moral para os humanos não paradigmáticos, mas que não decaísse na ladeira escorregadia. Nós não podemos, segundo DeGrazia, sustentar o estatuto moral sobre um critério empírico que pode ser refutado; devemos observar, para que um indivíduo possua estatuto moral, se ele possui interesses, ao menos o interesse de não sofrer (DEGRAZIA, 1996, p. 55-56).

<sup>11</sup> “O que precisamos fazer é trazer os animais para a esfera das nossas preocupações morais e parar de tratar a vida deles como descartável, utilizando-a para propósitos vulgares” (SINGER, 2010, p. 32).

## 1.4 A questão do erro de matar e do conceito de *pessoa*

Enquanto o interesse em evitar o sofrimento não pressupõe características especiais do ser que a sente, vez que a dor é dor, e basta por si só, enquanto mal a ser evitado, outras capacidades que o indivíduo possua podem ser relevantes para a questão da moralidade de matar. Segundo Singer, matar um ser autoconsciente, com noção de futuro, por exemplo, é pior, se comparado a matar um ser que não possua tais interesses. Para Singer, podemos afirmar que devemos optar por matar um animal ao invés de um humano normal, como também podemos afirmar ser correto poupar a vida de um animal em detrimento da vida de um ser humano que não possua os interesses de viver de um indivíduo humano normal, em conflito.

A maioria da população, nos dias atuais, concorda que é errado matar humanos, membros da espécie *homo sapiens* – comprovado cientificamente pelos cromossomos nas células – com certas exceções, porém, como nos casos de autodefesa, pena de morte, e aborto. Singer menciona os indicadores de humanidade, propostos por Joseph Fletcher (cf. SINGER, 2002, p. 96), um teólogo e escritor protestante, que vão além do fator biológico de pertencer à espécie *homo sapiens*: consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se e preocupar-se com os outros, comunicar-se e possuir curiosidade. O embrião humano, formado por esperma e óvulo é humano, e, apesar de não possuir aqueles indicadores, é protegido social e juridicamente, em razão da importância da vida humana como possuidora de valor especial, bem como os deficientes mentais profundos, e anencéfalos.

Nesta altura do seu argumento, Singer introduz, porém, o termo *pessoa*, embora seja um conceito que pode induzir ao erro, pois quase sempre remete a um ser humano. Os termos *humano* e *pessoa* não são iguais, tendo em vista que pode haver uma *pessoa* que não seja membro de nossa espécie, e membros de nossa espécie que não sejam *pessoas*, no sentido de possuidor de características como as mencionadas por Fletcher. Conforme o dicionário de Oxford, *pessoa* é aquele ser autoconsciente ou racional, conceito também incorporado por Singer, para abranger o sentido popular de ser humano que não seja abrangido por membros da espécie *homo sapiens* (SINGER, 2002, p. 98).

Para verificar se há um valor especial na vida de uma *pessoa*, uma entidade que se veja como distinta, com passado e futuro, desejos em relação a este futuro, em comparação a um ser que não possua essas características, Singer afirma que para o utilitarismo clássico, que só considera o prazer e o desprazer, não há relevância direta no fato de que uma *pessoa* tem suas expectativas de futuro frustradas com a morte, pois ao se morrer instantaneamente, é indiferente a quantidade de prazer ou dor que seria experimentada em caso de não haver sido morto. Indiretamente, o utilitarista clássico pode crer que seja mais errado matar uma *pessoa* que um ser não pessoal, porque ela teria noção de si mesma e de seu futuro: se teme que sua existência futura possa ser interrompida, essa *pessoa* pode sofrer antecipadamente à espera da morte; neste sentido, a proibição de matar aumenta a felicidade desta *pessoa* (SINGER, 2002, p. 101).

Já o utilitarista preferencial julga as ações verificando até que ponto elas correspondem às preferências dos seres afetados pela ação ou consequências desta. Para ele, a ação contrária à preferência de um ser é errada, exceto se aquela for superada por preferências contrárias mais fortes. É irrelevante se a vítima vai reclamar sobre o desprezo por suas preferências, quando esta é frustrada pelo mal praticado a terceiros, por exemplo. Para o utilitarista preferencial, tirar a vida de uma *pessoa* é pior que a de outro ser, porque as preferências se orientam pelo futuro que a *pessoa* possa ter. Entretanto, para essa teoria, o mal causado à vítima é apenas um fator a ser analisado, e a preferência da vítima poderia ser menos importante que a preferência de outros, tomados em conjunto, e à luz de alternativas (ou falta delas).

Alguns pensam que o direito à vida seja mais absoluto que outro, em qualquer cálculo que se faça. Nesta ótica de direitos, Singer analisa a perspectiva de Michael Tooley, um filósofo americano, que afirmou que somente quem se enxerga enquanto entidade distinta no tempo (*pessoas*), possui o direito à vida, haja vista que a posse de um direito deve estar ligada à capacidade de ter desejos relevantes. Singer assevera que se o direito à vida for o direito de continuar existindo como entidade específica, então o desejo relevante para se possuir um direito à vida é o desejo de continuar existindo como tal. Portanto, se somente um ser que seja uma *pessoa* pode ter esse desejo, apenas ele possui o direito à vida.

Para Tooley, o direito à vida é um direito temporalizado, ou seja, a existência contínua não pode estar entre interesses de um ser que nunca se viu como tal no tempo. Não tendo este ser existido ou tendo sido morto, ele não poderia lamentar a perda da vida que teria tido se tivesse continuado existindo. Desta forma, um indivíduo não pode, em um momento do tempo, ter direito à vida, a menos que seja um indivíduo com características que lhe permita, neste momento, ter interesse em continuar existindo no futuro. Este é o caso, por exemplo, de um bebê: ele não possui esse interesse, ainda que ao se tornar adulto, possa tê-lo. A atribuição retrospectiva de interesse em viver é incorreta, pois o bebê não tinha condições de querer ser o adulto hoje, não havendo nada que os ligue mentalmente. Portanto, para Tooley, para que um ser tenha direito à vida, ele deve ter, ou ter tido em um momento, o conceito de uma existência contínua, pois isto nos permite concluir que continuar existindo esteja entre seus interesses.

Além da discussão a respeito do erro de matar, em relação à capacidade de possuir expectativas quanto ao futuro, outra corrente filosófica, em geral kantiana, assevera que devemos respeitar a autonomia do indivíduo, que seria sua capacidade de fazer escolhas e tomar decisões, bem como agir de acordo com elas. Somente um ser com capacidade de compreender a diferença entre viver e morrer pode optar autonomamente pela vida. Os utilitaristas não valorizam a autonomia como qualidade em si, pois o utilitarista preferencial admite que o desejo de viver pode ser menor que outro desejo, e o utilitarista clássico admite que pode haver um engano quanto à expectativa de felicidade, ou na opção por viver (ou morrer).

Já em relação ao erro de se matar animais, Singer assevera que se a vida humana possui um valor especial em ser protegida, ela o tem na medida que a maioria dos seres humanos

são *pessoas*. Desta forma, se algum animal for uma *pessoa*, então sua vida também deve ser igualmente protegida. Esta constatação seria possível, para o utilitarista preferencial, em razão de que estes animais, que poderiam ser considerados *pessoas*, se enxergariam como eu contínuos, mas para o utilitarista clássico, o erro de matar é uma função da perda ou aumento do prazer que tal ser vivenciará se não morrer.

Para Singer, os grandes macacos – chipanzés, gorilas e orangotangos – constituem os casos mais evidentes de *pessoas não humanas*; entretanto, alguns outros animais, mamíferos de cérebro grande, como baleias e golfinhos, podem revelar-se racionais e autoconscientes, bem como os cães e gatos podem ser autoconscientes e possuírem senso de futuro; apesar de Singer reconhecer que estas últimas conclusões são especulativas, pela dificuldade de se determinar quando outro indivíduo possui consciência de si. Porém, se é errado matar uma *pessoa* quando podemos evitar essa ação, e como é difícil determinar se alguns animais são *pessoas*, devemos dar a eles o benefício da dúvida, e abster-nos de assassinar um grande número de animais não-humanos (SINGER, 2002, pp. 127-128).

Há inúmeros outros fatores, além do assassinato em si, que entrariam no cálculo utilitarista, para analisar o ato de matar animais, como por exemplo, várias formas que utilizamos para matá-los são dolorosas e estas mortes causam sofrimento aos companheiros daquele animal; razões estas que fariam com que o utilitarista condenasse o assassinato dos animais, sendo eles *pessoas* ou não, embora não sejam razões para se opor ao assassinato em si de indivíduos que não são *pessoas*, se for a morte indolor e houver uma boa razão para que ela ocorra.

Para o utilitarista sob a ótica “da existência prévia”, é errado matar qualquer ser cuja vida existente no presente tenha ou possa vir a ter mais prazer que sofrimento. Nesta perspectiva, a morte de animais para alimentação, por exemplo, seria errada, porque poderíamos fazer com que esses animais continuassem existindo, levando vidas felizes, enquanto que nosso prazer com o sabor de sua carne seria menor que a alegria deles em continuar desfrutando de momentos agradáveis.

O utilitarista do “ponto de vista total” somente considera que os seres sencientes possuem valor quando estes realizam experiências prazerosas. Para esta corrente, ainda que o carnívoro possa estar errado em matar certos animais, por retirar o prazer que eles teriam, sua conduta seria responsável pela criação de mais animais que seriam beneficiados com a vida prazerosa. Este argumento não leva em consideração a moderna indústria de carne, na qual os animais vivem sofrivelmente, bem como se é verdade que seja bom criar vidas felizes, também é bom haver mais e mais vidas felizes, e, para tanto, seria melhor eliminar os humanos para se ter um número maior de animais menores e mais felizes, pois seria maior o número de vidas felizes. O utilitarismo “total” parece mais contra-intuitivo que o da “existência prévia”.

Neste sentido, Singer delimita a fronteira, para que tenhamos obrigação moral com um indivíduo, quando este possui a capacidade de sentir, de forma positiva o prazer, e negativa, a dor e o sofrimento, e possui consciência para perceber essas experiências. O termo *pessoa*, para

o autor, se refere ao indivíduo que possui consciência de si e racionalidade. Ele propõe estender o mesmo valor especial ou protetivo à vida para todos os animais que possuam as características que definem um ser enquanto *pessoa*, em especial aos grandes primatas.

Peter Singer assevera, portanto, que alguns animais<sup>12</sup> aparecam ser racionais e auto-conscientes, enxergando-se com passado e futuro, e, por isso, estaríamos incorrendo em erro ao matá-los, ainda que o assassinato fosse feito de forma indolor e sem sofrimento para outros membros da comunidade animal. No caso dos animais não conscientes de si, pode não ser errado o seu assassinato, desde que eles levem vidas agradáveis, tenham mortes indolores, sua morte não acarrete sofrimento para outros animais e seja possível a sua substituição por outro animal, que levará uma vida também agradável, e que, se não fosse pela morte daquele, não teria tido a oportunidade de viver. No entanto, para alimentação, Singer afirma que não devemos utilizar nenhum animal, exceto em caso de extrema necessidade, para sobrevivência, pois este uso do animal aparenta que eles sejam vidas com valor menor que nossos desejos, além da impossibilidade prática de um sistema que atenda todos os requisitos citados acima, em grande escala.

<sup>12</sup> Para Singer, estes animais seriam os grandes primatas (chipanzés, gorilas, orangotangos, bonobos e humanos), aqueles que realmente seriam *pessoas*, e, em graus variáveis de convicção, os mamíferos (as baleias, os golfinhos, os macacos menores, cães, gatos, porcos, focas, ursos, bois, vacas e carneiros, por exemplo) e as aves, no caso do benefício da dúvida.

## 1.5 Sobre o uso de animais na alimentação e na experimentação, segundo Singer

Nas subseções acima, vimos a posição de Peter Singer a respeito dos animais e da busca do igual respeito àqueles seres. Embora seja errado matar animais, este erro seria categórico somente em relação aos animais que possuíssem racionalidade ou autoconsciência, ou seja, os grandes primatas, *pessoas não humanas*. Entretanto, o autor estende sua argumentação sobre o erro no assassinato de animais, em razão do benefício da dúvida, aos mamíferos e aves, em geral, pela similaridade de seu sistema neurológico com o dos seres humanos. Quanto a animais meramente conscientes, também poderíamos afirmar que seria errado matá-los, no caso de alimentação, ou de outro motivo fútil, no qual nosso interesse em degustar suas carnes seria menor do que o seu prazer em continuar existindo.

Desta feita, conclui-se que, para o autor, no caso da alimentação, a Ética nos pede aderirmos a uma dieta vegetariana, tendo em vista que a carne, em nossa sociedade industrializada, é um luxo, e não uma necessidade. Se o princípio da igual consideração de interesses semelhantes preceitua que interesses maiores não devem ser sacrificados em prol de interesses menores, o nosso desejo por comer carne deve ser desconsiderado em razão do interesse, dos animais, em ter seu bem-estar e sua vida resguardados. Em relação aos animais criados em liberdade, para o fim de serem mortos para que sirvam de alimento, apesar da situação de vida deles ser aparentemente melhor que nas fazendas industriais, eles passam por certo nível de stress, devido ao fato de que, mesmo nessas condições “ideais”, eles passariam pelo sofrimento da separação, das marcações a ferro, etc., situações estas que são contrárias aos interesses dos animais. Singer sempre tem em conta que há alternativas alimentares saudáveis sem carne.

Para Singer, a questão principal é saber se a carne consumida foi produzida acarretando sofrimento aos animais, e não se ela poderia ter sido resultada sem sofrimento. Como é quase certo que toda carne fornecida nos mercados das grandes cidades sejam provenientes da escala industrial, ou de fazendas menores, mas que geram angústia nos animais, o ideal é que reconheçamos a necessidade de se adotar, em todos os casos, uma alimentação vegetariana, se quisermos levar os interesses dos animais a sério.

Além do uso dos animais na alimentação há, ainda, a sua utilização nos testes e na experimentação. Singer alega que as experiências realizadas em animais, na grande maioria das vezes, são desnecessárias e/ou facilmente substituíveis, e seus benefícios, para os seres humanos e não humanos, são incertos ou inexistentes, tais como aqueles testes feitos para testar novos produtos cosméticos a serem lançados no mercado, os experimentos feitos no setor armamentista, ou aqueles repetitivos e com resultados óbvios e já conhecidos, como por exemplo, os testes psicológicos que acarretam dores e sofrimentos nos animais e que são realizados nas universidades.

No entanto, para um utilitarista, em uma situação hipotética, se o experimento a ser

realizado com um ou mais animais salvasse, realmente, milhares de outros seres, então ele seria correto. Conforme Singer, embora os resultados das pesquisas não sejam tão miraculosos, a igual consideração de interesses faria a balança pender em prol das melhores consequências. Porém Singer coloca a questão de que, da mesma forma que seria correto realizar o teste com um animal, também seria correta, sua realização utilizando seres humanos órfãos com lesões cerebrais graves e irreversíveis, sob pena de se incorrer em um critério especista, haja vista que inúmeros animais são mais inteligentes, conscientes e sensíveis à dor que aqueles órfãos (SINGER, 2002, p. 78).

Em suma, Singer, apesar de não acreditar que todos os experimentos tragam benefícios, e de crer que seja muito improvável que estas pesquisas contribuam para a cura de doenças graves, aceita a experimentação, como correta, nestas situações. Se a experimentação realizada com animais acarreta em conhecimento médico genuíno e eficaz, o interesse dos seres humanos ou não humanos seria igual ou maior que o interesse dos animais em evitar a morte causada pelos testes invasivos. Ou seja, se o benefício for maior para outros seres beneficiados, os interesses dos animais de laboratório devem ceder.

Portanto, Singer é a favor de alguma experimentação, e essa postura é, no mínimo, condizente com o bem-estarismo; o autor não assevera uma ruptura radical com o uso animal, adotando uma postura, por assim dizer, “em cima do muro”, se contentando com medidas de melhoria na condição de vida dos animais presos em biotérios e criadouros industriais. Essa postura não condiz com os direitos dos animais de laboratório, visto que Singer não trabalha com a ideia de direitos, mas sim de interesses; os animais possuiriam, consequentemente, interesses mais fracos, que, ao serem pesados, fariam com que a balança pendesse para o lado dos outros seres, humanos e não- humanos, que seriam beneficiados com os experimentos.

## 2 A FILOSOFIA DOS DIREITOS ANIMAIS

*“Quando se é capaz de lutar por animais, também se é capaz de lutar por crianças ou idosos. Não há bons ou maus combates, existe somente o horror ao sofrimento aplicado aos mais fracos, que não podem se defender”.*

---

BRIGITTE Bardot

### 2.1 A ética em Tom Regan

Em contrapartida à filosofia utilitarista de Peter Singer, encontra-se a chamada ética do respeito, que garante que os direitos são invioláveis, exceto em casos de legitima defesa ou necessidade, ainda que esta garantia fira o bem-estar geral. Neste sentido, a terminologia direito, em direitos animais e direitos humanos deve ser utilizada no mesmo sentido. Os direitos são como barreiras protetoras em torno de um sujeito e protegem o que lhe é mais essencial, ainda que isso vá de encontro aos interesses sociais gerais<sup>13</sup>. Dois dos mais influentes adeptos desta corrente filosófica, da ética do respeito aplicada aos animais, são os filósofos Tom Regan e Gary Francione.

A ética de Tom Regan é deontológica, no sentido de que o dever importa mais que as consequências advindas de uma conduta. Fundamentada em Kant, essa ética se baseia na ideia de que os direitos morais de um ser devem ser respeitados ainda que sua violação traga benefícios a tantos outros indivíduos. A ética de Regan não é totalmente original, reformulando a deontologia de Kant e o utilitarismo de Bentham e Mill.

O autor refaz a ideia de que certos seres existem como fins em si mesmos, possuindo *valor inherente*. Faz-se necessária a universalização desta regra de que alguns indivíduos não devem ser tratados como instrumentos para satisfação dos interesses de outrem, justamente por possuírem um estatuto diferente, ao qual se denominou *valor inherente*. Desta forma, Regan afirma que estes seres, quando afetados por nossas ações, devem ser tratados enquanto indivíduos possuidores de valor especial em si mesmos, por uma razão de justiça, para a qual devemos tratar semelhantemente os casos semelhantes.

---

<sup>13</sup> “Um direito moral resulta de um imperativo moral e pode ser interpretado como aquilo que protege um indivíduo que possui valor moral intrínseco. A Ética Animal defende que humanos e animais possuem o mesmo direito moral de serem tratados com respeito” (cf. Naconeck, 2006, p. 54).

### 2.1.1 Os Direitos Humanos segundo Regan

Em sua análise a respeito dos direitos morais, quais são eles e porque são importantes, Regan examina as respostas comumente fornecidas, sobre os motivos dos seres humanos possuírem direitos. Regan reconhece a existência dos direitos morais negativos, segundo os quais se tem o direito de não ser prejudicado, bem como dos direitos morais positivos, que resguardam o direito de o possuidor receber auxílio. O autor se atém, no entanto, aos direitos morais negativos, tendo em vista que, em sua argumentação em defesa dos animais, resta claro que os danos a eles causados advém de erros de comissão, tais quais se faz a eles nas fazendas industriais. Neste sentido, Regan inicia seu debate inquirindo sobre os fundamentos dos direitos humanos, e quais são os critérios moralmente relevantes para que todos os seres humanos sejam possuidores de direitos morais.

Segundo Regan, os direitos morais consistem em um tipo protetivo proibindo os outros de nos fazer mal; os outros não são livres para tomar nossas vidas ou ferir nossos corpos como bem entenderem; não podem interferir nem limitar nossas escolhas como bem entenderem. Possuir direitos morais significa que nossos bens mais importantes – a vida, o corpo, a liberdade – estão protegidos. Em uma comunidade moral, nada é mais importante que nosso direito de sermos tratados com o devido respeito. Os direitos morais advêm da igualdade, eles são os mesmos para aquele que os possui, isso explica porque nenhum ser humano pode negá-los a outrem por razões arbitrárias ou moralmente irrelevantes. Pressupõem, ainda, a noção de justiça: eles são devidos, não por generosidade ou porque nós assim desejamos. Nesta perspectiva dos direitos morais, nosso direito mais importante, aquele que unifica os outros direitos, é o nosso direito de ser tratado com respeito. Quando os nossos outros direitos são violados, somos tratados com falta de respeito.

Para Regan é preciso uma explicação sobre o porquê dos seres humanos possuírem direitos, ainda que estes difiram entre si em relação ao sexo, à raça, à etnia. Regan aceita que os nossos direitos – à vida, à liberdade e à integridade física – estão relacionados à identidade que temos entre nós, no fato de sermos conscientes do mundo e de nós mesmos, e de que o que acontece conosco nos interessa por afetar a qualidade e duração de nossas vidas. Observando nossa semelhança e igualdade moral, que garantem direitos a todos os sujeitos humanos, independente das diferenças entre si, Regan introduz o termo *sujeitos de uma vida*, os quais são aqueles que possuem

(...) crenças e desejos; memória, e uma percepção do futuro que inclui o seu próprio; uma vida emocional, bem como sensações de prazer e dor; preferências–bem-estar– interesses; a habilidade de dar início a uma dada ação em busca de seus desejos e objetivos; uma identidade psicológica para além do tempo; e um bem-estar individual no sentido de que sua vida experiencial ocorra bem ou mal para este ser, logicamente independente de sua utilidade para outros indivíduos, ou de ser alvo dos interesses de outrem. (REGAN, 1983, p. 243).

Os seres humanos possuem direitos porque são *sujeitos de uma vida*, e são iguais, em aspectos relevantes que independem de raça, inteligência, sexo, ou outro critério que não seja o

seu interesse em relação à suas vidas, liberdade e integridade física. Os direitos morais visam a proteção destes bens fundamentais, e nós não podemos violar esses direitos, exceto em casos de autodefesa, quando alguém infringe os meus direitos e tenho a permissão de responder a agressão de forma adequada a repelí-la. Nós não podemos desrespeitar os direitos dos *sujeitos de uma vida* que não fizeram nada para nos prejudicar. Não podemos justificar moralmente utilizar seres humanos que não possuam certas características (inteligência, por exemplo) para os nossos próprios interesses, porque eles são *sujeitos de uma vida*.

Os direitos humanos são direitos fundamentais que o ser humano possui em razão da dignidade inerente à natureza humana. O reconhecimento desta dignidade como inerente ao ser humano demonstra que, anterior ao fato de que o homem tem interesses, ele possui alguns direitos essenciais para o seu desenvolvimento pleno enquanto indivíduo, que são os direitos humanos (que têm aplicação universal para todos seres humanos<sup>14</sup>). Esses direitos independem de alguma capacidade intelectual, por exemplo, e não resultam em uma concessão, mas em reconhecimento de que os seres humanos possuem um *valor inerente*<sup>15</sup>.

Os seres humanos possuem a capacidade de usufruir experimentalmente de sua existência, e são, segundo Regan, *sujeitos de uma vida*. O bem-estar dos que possuem um bem-estar experiencial não é o mesmo, porém o que é o mesmo é o fato de que todos nós somos um *sujeito de uma vida*, portadores de um bem-estar experiencial. E, em razão do princípio da justiça, Regan afirma que todos os *sujeitos de uma vida* possuem, igualmente, *valor inerente*. Para que possamos agir moralmente devemos pautar nossa conduta no respeito ao *valor inerente* destes sujeitos. Ser *sujeito de uma vida* significa, portanto, que este indivíduo possui um valor moral próprio, e não pode ser utilizado para fins de interesses alheios. Este *valor inerente* traz para o *sujeito de uma vida* obrigação moral direta de respeito por parte dos outros indivíduos. O *valor inerente* faz com que o seu possuidor tenha por base o direito fundamental de ser tratado com respeito, granjeando para si outros direitos que lhe serão essenciais, como a vida, a liberdade e a integridade física.

No entanto, da mesma forma que os seres humanos, os animais possuem um bem-estar experiencial independentemente de sua utilidade para nós. E se, justamente essa capacidade de experienciar a vida é o que fundamenta o respeito aos direitos do homem, então também devemos respeitar os direitos básicos dos animais, ou assegurar a proteção a esses direitos. As semelhanças existentes entre os seres humanos consistem em que eles são indivíduos conscientes que se importam consigo mesmos, independentemente da utilidade que possam ter para os outros.

<sup>14</sup> A Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, das Nações Unidas, explicita que os direitos humanos têm um caráter de abrangência universal, baseado em que todos os seres humanos os possuem igualmente, conforme disposto em seu art. 2º, “*Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição*”.

<sup>15</sup> Conforme bem colocado por Luiz Roberto Barroso (2009, p. 382) “[...] a dignidade da pessoa humana identifica um espaço de integridade moral a ser assegurado a todas as pessoas por sua só existência no mundo”.

Todos os sujeitos de uma vida se importam em ter garantido o respeito pela sua vida, integridade física, liberdade, etc. Tal semelhança nós compartilhamos com os outros animais, portanto, eles também são *sujeitos de uma vida* e possuidores de *valor inerente*, e têm o direito de não serem utilizados para satisfação dos interesses de outros, portanto nós devemos tratá-los com respeito.

### 2.1.2 A teoria reganiana dos Direitos Animais

Para Regan, todos os seres humanos são *um alguém*, não uma coisa, são *sujeitos de uma vida*, moralmente iguais porque se importam com o que acontece com seus corpos, sua liberdade e suas vidas (REGAN, 2006, p. 62). Portanto, a reflexão sobre os direitos animais, se dá na resposta para o questionamento se os animais são *sujeitos de uma vida*. Os animais apresentam comportamentos semelhantes aos nossos, em circunstâncias semelhantes, portanto, podemos inferir que a experiência deles é similar a nossa; eles possuem estruturas corporais e nervosas semelhantes às nossas. De acordo com a teoria evolutiva<sup>16</sup>, nós e os outros animais compartilhamos de um mesmo ancestral comum, “*cujos vestígios se encontram nas nossas semelhanças anatômicas e sistêmicas, assim como nas nossas capacidades mentais*” (REGAN, 2006, p. 70).

Apoiado pela nossa melhor ciência, Regan afirma que mamíferos e aves, ao menos, possuem interesse em seu bem-estar, são nossos parentes em nível psicológico e biológico, pois as razões para atribuir mentes para estes animais são análogas às que temos para atribuir mente aos seres humanos. Seu comportamento, sua fisiologia e anatomia são complexas e similares às características encontradas nos seres humanos (REGAN, 2003, p. 92). A introdução do conceito *sujeitos de uma vida*, faz com que possamos identificar as capacidades mentais e um estatuto comum entre os seres humanos e os outros animais, eis que ambos partilham uma família de capacidades mentais, como seres que possuem um bem-estar experiencial. Não importa a terminologia utilizada, porém, a identidade daqueles que são *sujeitos de uma vida* é relevante.

Em razão da semelhança entre os seres humanos que são *sujeitos de uma vida e possuidores de valor inerente*, e os animais não-humanos, na medida em que ambos possuem interesse em seu bem-estar, segue que os animais também são *sujeitos de uma vida* e possuem *valor inerente*, pois casos semelhantes devem ser tratados da mesma forma. Se todos aqueles que possuem *valor inerente* possuem o mesmo direito de ser tratado com respeito, segue que todos os seres humanos e não-humanos, que têm *valor inerente*, devem ser tratados com o devido respeito (REGAN, 2003, pp. 95-96).

<sup>16</sup> Observa-se que algumas pessoas não crêem na teoria evolutiva, contrapondo Deus e Darwin, e, para elas, as evidências darwinianas não interessam. Porém, Regan afirma que não há oposição entre os livros religiosos e a teoria da evolução, pois nesses livros há passagens que certamente demonstram que os animais são autoconscientes e que se importam com o que se passa com eles, independentemente do que outros seres pensem a respeito. O que importa, segundo Regan, é que mamíferos e aves, em aspectos relevantes de semelhanças biológicas e psicológicas com os seres humanos, são autoconscientes, e são, portanto, *sujeitos de uma vida*, com direito de serem tratados com respeito.

Do ponto de vista prático, Regan pontua a necessidade do abolicionismo total da exploração que fazemos dos animais. Em todas as situações, nas quais fazemos o uso de animais, eles vêem feridos o seu direito fundamental em ser tratados com respeito; eles não são nossos provedores, nós não temos o direito de utilizá-los em nosso benefício próprio, pois são portadores de direitos morais, que formam uma barreira bloqueando nosso acesso. Diante da visão de direitos, não é desejável a regularização de situações nas quais se utiliza animais, visando o bem-estar no manejo desses animais; é necessária a abolição da exploração de animais.

A conclusão obtida por Regan, de que os animais possuem direitos, foi incidental pois, segundo ele, não almejava atribuir direitos morais aos animais. Porém, ao partir da ideia dos direitos humanos fundamentais, Regan concluiu que os animais também possuem esses direitos. Ao chegar a esta conclusão, o autor tentou definir quais seriam os animais que seriam *sujeitos de uma vida*. Os mamíferos são mais próximos de nós humanos, possuindo fisiologia, anatomia, cérebro e medula espinhal complexa, bem como os pássaros, e são os casos menos controversos sobre a questão de possuírem mente. Regan não inclui, em sua defesa dos direitos animais, os peixes, embora acredite na complexidade biológica e psicológica destes animais, argumentando que cabe o ônus da prova àqueles que defendem que tais animais não são possuidores de mentes e direitos. Porém, o autor se limita, para fins de argumentação, a considerar como *sujeitos de uma vida*, apenas os mamíferos e os pássaros, que são os casos menos controversos.

A situação de vulnerabilidade de alguns sujeitos de direitos faz com que eles não possam invocar seus direitos fundamentais, como as crianças e os deficientes mentais, por exemplo, os quais podem ter seus direitos violados. Nestas circunstâncias, nós temos o dever moral de intervir em sua defesa, e essa assistência nós devemos, também, em relação aos animais não-humanos, visto que eles também, tais quais aquelas vítimas humanas, são *sujeitos de uma vida*. Concluída esta etapa, de perceber que os animais possuem direitos, Regan tenta argumentar, assumindo que esta é uma questão complexa, contra as objeções a respeito dos direitos animais.

Regan questiona o que faz com que direitos sejam garantidos aos seres humanos e não sejam reconhecidos aos animais. Ele esbarra em respostas inadequadas, sendo a primeira delas, aquela que justifica que os seres humanos possuem direitos exatamente por serem humanos. O autor demonstra que esta afirmação é irrelevante: o fato de pertencermos à espécie humana apenas nos informa que somos seres pertencentes a uma determinada espécie biológica, mas não nos permite entender a razão específica de possuirmos direitos e porque aos animais não se deve garantir o mesmo. Talvez se tivesse a ver com o fato dos humanos serem *pessoas*.

Em relação ao termo *pessoa*, Regan concorda que a terminologia diz respeito a seres moralmente responsáveis por seu comportamento, e que tais seres possuem direitos. A noção de que os direitos dependem de o indivíduo ser uma pessoa autoconsciente, capaz de fazer uso da linguagem, porém, não explica porque humanos, que não possuem estas características de pessoa, possuem direitos. A afirmação de que um indivíduo, para ser considerado sujeito de direitos, deva ser autoconsciente, também não explica parte da população humana, crianças e

certos deficientes mentais, por exemplo, que não possuem autoconsciência ou noção da própria mortalidade, mas são possuidoras de direitos.

Afirmar que os seres humanos são inherentemente valiosos simplesmente por serem humanos, e os animais não são valiosos por não serem humanos sugere uma ética especista que ignora os fatores semelhantes em ambos. Os animais possuem *valor inherente*, porque, semelhantemente a nós, trazem uma presença psicológica unificada. Todos os *sujeitos de uma vida* humanos são iguais moralmente, possuindo em si o *valor inherente*, independentemente de outras características; desta forma, se não somos diferentes, de forma relevante, dos animais, eles também possuem *valor inherente* (REGAN, 2003, pp. 93-94). Afirmar que animais não são humanos não nos permite inferir nada de significativo do ponto de vista moral. Se tal afirmação significar que animais não são pertencentes à espécie humana, Regan afirma a irrelevância das verdades biológicas para a verdade moral, eis que direitos não podem ser negados, justificadamente, por razões arbitrárias e preconceituosas.

Algumas críticas aos direitos animais partem para o argumento do absurdo, segundo o qual os animais não podem ter direitos porque, por exemplo, eles não possuem interesse em casar ou votar, bem como não podemos reconhecer direitos animais sob o risco de termos que conceder direitos às amebas e às plantas. Ora, esse argumento parte do princípio de que os animais não têm direitos, exceto se tiverem todos os direitos: diferentes indivíduos não precisam ter todos os direitos, para que possam ter alguns direitos morais básicos. Ou seja, um indivíduo não precisa ser portador de todos os direitos para ter direito em ser tratado com respeito. O fato de acreditar nos direitos de alguns animais não significa que todos os animais possuem direitos, ou que a concessão de direitos para alguns animais denota direitos para todos os animais. As plantas e as amebas não são *sujeitos de uma vida*, não têm interesse em uma existência continuada, então não faz sentido conceder direitos à elas.

Outras vezes, os críticos aos direitos animais apontam que animais não entendem o que são direitos, portanto, não podem tê-los. Mas, igualmente aos animais, as crianças e até mesmo alguns adultos podem não compreender de todo ou em parte, a conceituação do que sejam direitos, mas isso não impede que eles possuam esses direitos. Está claro que crianças, bebês, deficientes mentais graves, e animais não-humanos não fazem ideia sobre o que seriam direitos, mas isto não os impede de terem direito em serem tratados com respeito. Regan afirma, ainda, que não precisamos entender algo para que possamos possuí-lo.

Outra afirmação contrária aos direitos animais consiste em declarar que eles não respeitam nossos direitos, então não podem ser titulares de direitos. Regan responde que não exigimos dos seres humanos que eles respeitem os nossos direitos antes de respeitarmos os deles; bem como não retiramos os direitos de um ser humano que não entende o que vem a ser direito, como uma criança pequena, porque ela nos feriu, por exemplo. Devemos agir em conformidade com este padrão também em relação aos animais. E, se formos ameaçados, tanto por um ser humano, quanto por um animal, temos o direito de utilizarmos a autodefesa, por meio de medidas

proporcionais.

Quanto ao argumento de que animais não respeitam os direitos uns dos outros, e que eles comem uns aos outros, portanto podemos também comê-los, pode-se dizer que alguns animais precisam, necessariamente, se alimentar de outros, por uma questão de sobrevivência; já nós não necessitamos seguir uma dieta baseada em carnes. E mais, se algumas pessoas dizem que devemos imitar o hábito dos animais em comer outros animais, também deveríamos pensar seriamente em imitá-los em outras situações, levando vidas mais simples, sem os confortos da vida moderna, por exemplo.

Outra objeção aos direitos animais se baseia no uso da linguagem, afirmando que os animais não podem falar, portanto não são conscientes de nada. Paralelamente ao fato de que alguns animais conseguem aprender a se comunicar com seres humanos, através da linguagem de sinais, percebe-se que a capacidade de utilizar a linguagem não é requisito para se ter consciência do mundo e de si mesmo: por exemplo, no caso das crianças, anteriormente ao fato de aprenderem a falar, elas precisam ter consciência daquilo que vão aprender verbalmente. Se as crianças possuem consciência não verbal, os animais também a possuem.

Algumas justificações aos direitos humanos derivam da órbita religiosa: uma delas consiste em que humanos possuiriam almas imortais, que permite a continuação da vida após a morte do corpo. O fato de possuirmos almas imortais não nos permite entender porque temos direitos enquanto estamos vivos neste mundo. Regan afirma que é irrelevante possuir alma imortal para possuir direitos, pois descobrir quem possui direitos diz respeito aos direitos do indivíduo enquanto este estiver vivo, neste mundo. Ademais, seria perverso afirmar que, se animais não vivem após a morte, então podemos fazer o que quisermos com eles, é precisamente o contrário: se eles possuem apenas esta vida, devemos lutar para ela seja plena e feliz o quanto seja possível, respeitando seus direitos.

Outra justificação de cunho religioso afirma que Deus teria concedido direitos aos homens. Essa ideia de que dependemos da existência de Deus para possuirmos direitos esbarra na crença daquelas pessoas que não crêem nele, mas que acreditam na ideia de direitos humanos. Entretanto, ainda que admitida a ideia de que Deus existe e que é ele a fonte dos nossos direitos, não podemos inferir o porquê de a vontade divina ter confiado direitos a alguns seres, e quem seriam estes seres. Também é comum a afirmação de que Deus teria nos teria dado o domínio sobre os animais, e estes estariam, portanto, disponíveis para nosso uso. Se de fato fosse verdade que Deus nos concedeu essa tarefa, e tomando que Deus é justo e bondoso, esse domínio não seria mais que governo: o ser humano tem a responsabilidade de zelar pelas criaturas de Deus. Os animais, no paraíso bíblico, eram tratados com respeito, porque ninguém violava seus direitos, haja vista que os seres humanos se alimentavam de forma vegana; talvez esta fosse a ideia de Deus para os humanos nos dias de hoje.

Por fim, é comum os críticos dos direitos animais argumentarem que devemos dar prioridade em resolver os problemas que afetam os humanos, antes de partirmos para uma defesa

dos animais. Primeiramente, Regan rebate o argumento, afirmando que essa objeção é levantada apenas para que o objetor possa fugir do debate, não examinando a questão animal. Em segundo lugar, esse tipo de objetor quase nunca está engajado em resolver os problemas humanos da pobreza, da fome, etc. E, por fim, a questão não está disposta alternativamente, ou se ajuda os humanos ou se ajuda os animais. Podemos e devemos prestar auxílio tanto aos animais, por exemplo, nos tornando veganos, quanto podemos atender aos problemas humanos, ajudando vítimas de pobreza.

O autor faz, ainda, uma breve análise sobre os termos utilizados pelos exploradores de animais, oriundos das grandes indústrias que manuseiam animais para alimentação, entretenimento, vestuário, caça, e pesquisa, quais sejam: tratamento humanitário e bem-estarismo no relacionamento com animais. Os termos “humanitário” e “bem-estar”, segundo o dicionário de língua portuguesa *Aurélio*, se traduzem, respectivamente, em filantropo, relativo à humanidade, dotado de bons sentimentos, conducente ao bem geral da humanidade, bondoso, benfazejo; e situação agradável do corpo e do espírito, tranquilidade, conforto, satisfação. Regan cita a definição do *Webster's Unabridged Dictionary* e do *American College Dictionary*, para o termo humanitário, qual seja, uma ação pautada na compaixão, bondade, misericórdia e empatia em relação aos seres humanos e aos animais. Já em relação ao termo bem-estar, o *Random House College Dictionary* e o *American Heritage Collegiate Dictionary*, o define como saúde, felicidade, conforto, situação agradável (cf. REGAN, 2006, p. 94).

Resta claro que em todas as circunstâncias nas quais se utilizam animais, os seres humanos, ao alegarem se pautar no tratamento humanitário, visando o bem-estar dos animais, deveriam atuar com misericórdia e compaixão, evitando expô-los ao sofrimento. Isso não é o que acontece. E também não condiz com o uso que fazemos de animais: torturá-los e matá-los não é uma forma bondosa de lidarmos com eles. E o uso dos animais para alimento, vestuário, caça, entretenimento e pesquisa, consiste em uma realidade oposta, que não é compatível com os tratarmos bem; ou os utilizamos, sem preocupação em dizer que o uso é humanitário, o que fere os princípios éticos da moralidade, ou não os utilizamos. O que Regan propõe, portanto, não é a regulação do uso de animais, mas o fim do uso de animais; conforme o autor, “*jaulas vazias, não jaulas espacosas*” (REGAN, 2006, p. 94).

### 2.1.3 Sobre alimentação e experimentação, segundo Regan

Conforme demonstrado, Tom Regan é um militante dos direitos animais, e sua postura é abolicionista, o que significa que, para o autor, toda e qualquer exploração animal deve ser abolida, em razão do respeito que devemos aos animais. Eles são conscientes e se importam com o que se passa com eles, independentemente do que outros seres pensem a respeito. Os animais, portanto, têm o direito de não serem utilizados em benefício dos seres humanos; possuem direitos morais que coibem os outros de lhes causar mal e de interferirem em suas escolhas, tendo em vista que suas vidas, corpos, liberdade, estão protegidos.

Os fatos demonstram que os animais, nas fazendas industriais, são tratados como mercadorias medidas em termos financeiros, cujo lucro é grandioso aos pecuaristas e empresários, e a realidade das granjas industriais e abatedouros é que os bilhões de animais mortos sofrem durante todo o tempo em que estão vivos. Portanto, Regan afirma que somos obrigados, moralmente, a parar de comer os corpos e os subprodutos animais, adotando uma alimentação vegetariana, observando que somos obrigados a tratá-los com respeito. Não há necessidade de que comamos carne e subprodutos animais, por questões de saúde. Há inúmeras alternativas alimentares, e nós, seres humanos, vivemos em uma sociedade moderna e complexa, capaz de prover nossas necessidades alimentares, sem precisarmos nos alimentar com carne.

Não há justificação moral para ferir, torturar, mutilar e matar animais em razão do suposto benefício de utilizá-los como comida, por apreciarmos o gosto de seus corpos mortos. Regan, portanto, é ativista pela alimentação vegetariana, por questões filosóficas, apregoando que temos o dever de nos alimentar de modo a tratar os animais com respeito. Da mesma forma que devemos seguir uma alimentação vegetariana, também devemos adotar um estilo de vida vegano, excluindo quaisquer produtos obtidos do uso animal, seja nas vestimentas, nos cosméticos e produtos de limpeza ou higiene, no entretenimento, etc.

Em relação às pesquisas científicas, os animais são usados na educação, nos testes de produtos e na pesquisa médica. Detenho-me na questão, analisada por Regan, da pesquisa médica, aquela que supostamente traz benefícios à saúde humana, na cura da AIDS e do câncer, por exemplo, tendo em vista que, conforme a melhor ciência, em relação à educação e aos testes, há alternativas melhores do que o arcaico modelo animal. A experimentação animal, ou vivissecção, ou uso de animais na pesquisa médica, geralmente é defendida argumentando-se que os seres humanos vivem melhor em razão dela. Não haveria, portanto, nenhuma outra forma de se garantir os resultados obtidos através do uso animal; o dano sofrido pelos animais é minimizado pelos benefícios conseguidos para seres humanos e também para animais.

Conforme Regan, este argumento apenas demonstra que a pesquisa médica com animais beneficia os humanos, porém não o justifica moralmente. Cumpre salientar que há uma superestimação dos benefícios obtidos com pesquisa em animais, e uma omissão dos danos causados, aos seres humanos, em razão da dependência do modelo de experimentação animal<sup>17</sup>. Não há, ainda, uma quantificação exata dos benefícios obtidos pelos seres humanos que permitam demonstrar que o prejuízo sofrido pelos animais possa ser necessário. Por fim, os defensores da vivissecção estagnam neste modelo de pesquisa, não buscando, ou até mesmo não aceitando as medidas alternativas existentes, como as pesquisas com células sanguíneas humanas.

<sup>17</sup> Grandes avanços obtidos na saúde pública se deram em razão de melhores condições de higiene, das mudanças de estilo de vida, dos métodos de prevenção. Já os prejuízos trazidos, pela experimentação, além daqueles contra os animais em si, já foram verificados, por exemplo, no atraso de descoberta de drogas que beneficiaram humanos (penicilina, por exemplo), em razão dos testes em animais terem sido falhos em detectar a relação de alguma doença com a composição do medicamento (muitos remédios são tóxicos aos animais, e benéficos para os seres humanos, e muitas drogas são benéficas para curar animais e são extremamente perigosas para os humanos).

No entanto, ainda que os benefícios alcançados com a utilização de animais, na pesquisa médica, pudessem ser comprovadamente enormes para os seres humanos, é errado, moralmente, utilizá-los, da mesma forma que é errado usar seres humanos não paradigmáticos, como crianças, bebês, senis. Os benefícios obtidos com a experimentação humana seriam enormes para a população, tendo em vista o modelo de pesquisa ser idêntico. Porém, animais, crianças, bebês e senis são *sujeitos de uma vida*, possuindo um *valor inerente*, eles possuem aquela placa de entrada proibida, a qual significa que têm garantidos seus direitos fundamentais, de integridade física, vida e liberdade, e nós temos a obrigação de tratá-los com respeito. Neste sentido, a experimentação animal, segundo Regan, deve ser abolida totalmente.

## 2.2 A ética em Gary Francione

Juntamente com Tom Regan, Gary Francione é um reconhecido teórico militante que faz oposição à teoria utilitarista de Peter Singer, bem como aos filósofos que defendem apenas o tratamento humanitário e o bem-estar dos animais. Francione traz uma abordagem da ética que não permite neutralidade: ou se é abolicionista, ou se está ao lado da exploração institucionalizada dos animais. Ele esclarece que o movimento pelos direitos animais não busca os mesmos direitos que os seres humanos possuem, como os direitos políticos; mas luta para estender aos animais um único direito fundamental: não ser tratado como propriedade dos seres humanos.

O tratamento que damos aos animais é uma questão moral que diz respeito a como nós, seres humanos, devemos nos comportar com os animais. Para Francione, a questão relevante é se devemos traçar um limite moral nesse tratamento, e quais seriam esses limites. Um problema consiste que as respostas morais não podem ser provadas incontestavelmente, tais como nas ciências exatas, podemos apenas oferecer boas razões argumentativas. Por essa razão, muitas pessoas acreditam que não há verdade moral objetiva, apenas concepções sociais e políticas mutáveis. Entretanto, se uma visão moral está baseada em razões mais convincentes que outras, devemos adotá-la, até que apareça outra verdade melhor. O autor afirma que seus argumentos a respeito dos direitos animais e a fim de abolir a exploração animal são baseados em pilares racionais e válidos (FRANCIONE, 2013, pp. 39-40).

### 2.2.1 Do status moral dos animais como propriedade

Francione inicia sua argumentação em defesa dos direitos animais analisando seu status moral enquanto propriedade. Por muitos anos, as medidas protetivas em relação aos animais se traduziam de forma indireta, pois a proteção era devida aos proprietários do objeto animal. Proibia-se torturar um animal em razão do prejuízo ou malefício causado ao seu dono; bem como essa conduta devia ser evitada para não constranger humanos que gostassem de animais ou para evitar que essa conduta se traduzisse em atos de violência transferidos a seres humanos. Num primeiro momento, os animais eram, espiritualmente, tidos como criaturas inferiores, pois somente os humanos – naquela época, alguns humanos – eram considerados feitos à imagem e semelhança de Deus, que teria concedido domínio sobre todas as criaturas na Terra; e, ainda, considera-se que somente os humanos possuem alma. Por fim, aos animais faltam características cognitivas estritamente humanas, como a racionalidade.

A partir do século 19 popularizou-se a ideia, que se perpetua nos dias atuais, convivendo com a postura de que os animais continuam sendo propriedade, de que devemos tratar os animais de uma forma humanitária, visando o seu bem-estar. A posição do bem-estar animal, que tem como foco a regulamentação do tratamento animal, sustenta que podemos utilizar os animais segundo nossos interesses, pois eles são inferiores natural e espiritualmente, porém temos o dever moral e legal de tratá-los de forma a evitar o sofrimento desnecessário. Deus teria nos concedido

não o domínio, mas uma licença para utilizarmos os animais para nos fornecer certas regalias, as quais devem ser obtidas mediante nosso tratamento humanitário para com os animais.

Neste sentido, temos uma obrigação direta em tratar os animais com bondade, o que significa uma inserção parcial dos animais no círculo da moralidade e da legalidade. Para a teoria utilitarista, devemos equilibrar os interesses dos humanos e dos animais, para verificar a real necessidade de infligir sofrimento desnecessário aos animais. Embora esta visão aparente um avanço em relação ao tratamento que damos aos animais, ela pouco alterou sua situação, tendo em vista que continuamos a utilizá-los para motivos frívolos, em sua maioria: nossa preocupação foca apenas na forma de tratá-los, e não no uso em si. Assim, enquanto os animais são considerados propriedade, o padrão de tratamento humanitário se limita às justificações sob a ótica da condição de posse.

A partir da década de 80 foram surgindo novos movimentos dentro do contexto do bem-estarismo. Eles buscavam como meta, a longo prazo, o fim da exploração animal, tomando medidas regulatórias no uso dos animais. Porém, a regulamentação sozinha não protege os animais e protege mais o interesse econômico. Observando as várias leis bem-estaristas e o tratamento que continuamos dando aos animais, parece que a regulação fez aumentar a exploração, e não diminuí-la; e, por fim, certa parceria entre o movimento bem-estarista e os empresários, pecuaristas e pesquisadores, faz com que o primeiro grupo acredite que um dia vai conseguir por fim à exploração, e os últimos acreditam que estão acalmando os ânimos e convencendo o público de que os animais estão sendo bem tratados (FRANCIONE, 2008, pp. 15-16).

Conforme Francione, a postura de tentar equilibrar os interesses dos animais com os interesses humanos é falha, no sentido de que sempre haverá uma pendência em favor dos interesses humanos, como se mais importantes que o dos animais. A teoria dos direitos animais, desenvolvida por Francione, questiona a afirmação de que os animais não têm interesse em continuar a existir, apenas ser bem tratados. Francione afirma que eles podem ter outra significação a respeito de suas vidas, mas que são autoconscientes e se interessam em manter suas vidas; eles não são indiferentes ao fato de nós os usarmos e matarmos para satisfazer nossos interesses. Nós não temos nenhuma justificação moral em manter o uso de animais, ainda que os tratemos visando o tratamento humanitário.

O status dos animais, enquanto propriedade, faz com que eles sejam considerados mercadorias pertencentes aos seres humanos, e o seu valor é aquele que o proprietário lhes dá. Embora o pensamento bem-estarista tenha modificado o pensamento moral e legal, a respeito do tratamento dado aos animais, ao introduzir a senciência como única característica necessária para que tenham os interesses considerados, a condição dos animais pouco mudou. Essa estagnação, segundo Francione, se dá na medida em que a condição de propriedade dos animais torna sem sentido qualquer equilíbrio supostamente exigido pelas leis de bem-estar, porque o que realmente importa é equilibrar os interesses de propriedade (FRANCIONE, 2008, p. 38).

As leis de bem-estar animal demonstram que não há possibilidade de equilíbrio real entre os interesses humanos e animais, tendo em vista que, na maioria das vezes, a legislação anticrueldade isenta de seu teor quase todas as formas de uso animal institucionalizadas, como a pesquisa médica com animais, a pecuária e a caça. Francione salienta que, ainda que as leis bem-estaristas fossem boas, os tribunais norte-americanos – e a maioria dos tribunais em outros países – têm isentado de punição as situações de crueldade quando esta resulta de uma utilização aceita e costumeira de animais por parte de seus proprietários (FRANCIONE, 2008, p. 39).

Tendo em vista que os animais são considerados propriedades, todas as situações que envolvam seu uso e tratamento são tratadas de forma a escolher entre o interesse dos animais e dos humanos, prevalecendo o interesse destes últimos, ainda que a situação demonstre que o interesse do ser humano seja trivial e o interesse do animal seja fundamental, dizendo respeito à vida, por exemplo. Para Francione, a preferência que tomamos, ao escolher, “é entre o interesse do dono da propriedade e o interesse de um item de propriedade” (FRANCIONE, 2013, p. 123).

### 2.2.2 Animais como *pessoas* e os Direitos Animais nas ideias de Francione

Para levarmos os interesses dos animais a sério, segundo Francione, devemos observar o princípio da igual consideração dos interesses, que preceitua que devemos tratar casos semelhantes de forma semelhante, e a capacidade de sofrer compartilhada por nós e os animais. Tem-se que os seres humanos e os animais são semelhantes entre si e diferentes de tudo o mais no universo que não seja senciente. Se nossa suposta proibição de imposição do sofrimento desnecessário em animais tem algum significado, devemos respeitar os interesses dos animais em não sofrer (FRANCIONE, 2008, p. 44).

Ainda que haja diversas formas toleradas de exploração entre os humanos, não podemos tratar um ser humano como meio para satisfação do interesse de outro, e não consentimos que um ser humano seja propriedade de outro ser humano. Todo direito visa proteger um interesse, neste sentido, todo ser humano é titular do direito básico de não ser propriedade de outrem (FRANCIONE, 2013, p. 29). Embora existam diferenças entre os seres humanos, todos nós concordamos que nenhuma *pessoa* deve ser tratada como coisa, como instrumento de interesse de outros humanos. Ainda que algumas pessoas não tenham autoconsciência, como os deficientes mentais irreversíveis, nossa obrigação com elas seria até mesmo maior e não menor, elas devem ter o direito de serem protegidas e respeitadas, enquanto titulares de direitos, e não uma coisa sujeita a ser posse de outros. Como os animais são semelhantes a nós, por serem sencientes, e devemos tratar os casos semelhantes de modo semelhante, então os animais importam moralmente; têm o direito de não serem tratados como propriedade.

À parte as diferenças óbvias, porém irrelevantes do ponto de vista moral, entre os humanos e os animais, Francione afirma que um ser senciente é um ser com interesse em continuar a viver, que deseja, prefere, ou quer continuar a viver. Quando um animal enxerga outro animal, envolvido em alguma atividade, o primeiro tem noção de que o segundo é que

está envolvido na ação. Segundo Francione, um ser senciente sabe que é ele, e não outro, que está sentindo dor e sofrimento. Não se pode dizer que somente aqueles que possuem o tipo de autoconsciência que associamos com os seres humanos normais têm interesse em continuar a viver. Portanto, as diferenças cognitivas entre animais e seres humanos não justificam o tratamento que damos aos animais, ao usá-los como meros recursos ao nosso dispor (FRANCIONE, 2008, pp. 10-11).

Todo ser humano tem, ainda, o interesse em evitar a dor e o sofrimento, a menos que não esteja senciente; todo ser humano senciente possui o direito de não ser utilizado, por outro, como propriedade ou mercadoria. Se todos os seres humanos sencientes possuem o direito básico de não serem tratados como propriedade, em razão da igual consideração de interesses semelhantes, isso significa dizer que todo ser humano senciente tem valor inerente igual para não ser considerado recurso de outrem. Segundo Francione, o direito de não ser considerado propriedade de outra *pessoa* é básico, porque “é uma precondição para a posse de interesses moralmente significativos” (FRANCIONE, 2013, p. 31).

Desta forma, para que um indivíduo humano tenha qualquer direito, ele deve ter o direito básico de não ser tratado como coisa (FRANCIONE, 2013, pp. 31-32). Este direito básico é um pré-requisito mínimo para a inserção de um indivíduo no status de *pessoa* moral e legal. Portanto, este direito inalienável de não ser considerado propriedade alheia, garante o status de *pessoa*. Francione afirma que todos os humanos possuem, igualmente, o valor que transcende o valor que poderia ter enquanto recurso para outra pessoa. Este valor inerente seria um critério mínimo para a inclusão de um indivíduo no círculo da moralidade, e se traduz na proibição de usarmos um ser humano como meio de satisfação alheia, haja vista que todo ser humano dá valor a si mesmo e a evitar o sofrimento, ainda que ninguém mais dê. Para a inclusão de um indivíduo na comunidade moral ele deve ter tal valor protegido.

Superando e abolindo o status dos animais como propriedade eles se tornarão *pessoas*. Segundo Francione, ser uma *pessoa* significa que o indivíduo possui interesses moralmente significativos, que o princípio da igual consideração aplica-se a esse ser, que ele não é uma coisa. Para o autor, os animais estão inseridos no universo enquanto coisas, ou como *pessoas*: no primeiro, eles não se encaixam, visto terem senciência; portanto, fazem parte do segundo tipo, são seres a quem o princípio da igual consideração se aplica e que possuem o interesse moralmente significativo em não sofrer (FRANCIONE, 2008, p. 61). Para o autor, somente a senciência basta para a inclusão plena dos animais na comunidade moral, não sendo necessária nenhuma outra característica cognitiva (FRANCIONE, 2008, p. 130).

Apesar da impossibilidade de provarmos experiências de outros seres, nós podemos acreditar na capacidade de sentir dor e sofrimento de outros humanos e dos animais, pela similaridade neurológica e fisiológica que compartilhamos: se eu sei que eu sinto dor, e o outro possui as características relevantes que me fazem sentir dor, então ele também deve sentir dor. Segundo o autor, todos os seres sencientes têm em comum um interesse em continuar a viver, a

senciência é um meio para garantir essa existência continuada. Um indivíduo senciente possui um bem-estar experiencial, prefere, quer, deseja alguma coisa, faz sentido afirmar que tem interesses, tanto na melhoria de sua vida, através da experiência do prazer, quanto em continuar vivo, usufruindo sua vida.

Para o autor, algumas características, por exemplo, cognitivas, podem ser úteis para quem as possui, porém o critério que realmente importa, para a inclusão na esfera moral, é a senciência. Embora seja verdade que existem diversas características que distinguem os seres humanos dos animais, e que temos características que são úteis para a nossa existência, e as quais tomamos como especiais e exclusivamente nossas, também alguns animais possuem alguma destas características especiais, em um grau maior do que alguns seres humanos que não as possui. Se os animais têm interesse moralmente significativo em não sofrer, e se os animais são *pessoas* e não coisas, devemos considerar seu sofrimento da mesma forma que tratamos o sofrimento dos seres humanos. Portanto, estamos comprometidos com a abolição do uso animal (FRANCIONE, 2013, p. 33).

A teoria dos direitos animais afirma que muitos animais possuem direitos semelhantes aos direitos que os seres humanos possuem. Esses direitos asseguram que os interesses relevantes dos animais recebam o mesmo tipo de proteção concedida aos seres humanos através da garantia dos direitos fundamentais; tais direitos não podem ser sacrificados, ainda que deste sacrifício resulte benefício para outros indivíduos. *Pessoas*, segundo Francione, são exatamente aqueles seres que têm interesses que não podem ser negociados. O ponto em comum para cada *pessoa* é que ela possui alguns interesses, ainda que não os mesmos de uma *pessoa* para outra, que estão protegidos, moral e legalmente, sendo um interesse em comum à todas elas: o interesse em continuar existindo (FRANCIONE, 2008, pp. 193-194).

Quando se diz direitos animais, não há pleito para que os animais tenham todos os direitos que os seres humanos possuem: isso é absurdo, tal qual sugerir direito ao aborto ao homem; da mesma forma não é possível conceder aos animais, o direito ao voto, por exemplo. Quando Francione afirma que devemos reconhecer que os animais são *pessoas* e não coisas, essa inclusão não nos apresenta que direitos eles terão, apenas resguarda o direito básico de sua segurança física não ser afastada com base em interesse alheio. Desta forma, não se justifica a exploração institucionalizada dos animais para alimentação, experimentos, vestuário ou entretenimento (FRANCIONE, 2008, p. 198).

A postura dos direitos animais, em um nível individual prescreve mudanças significativas a serem implementadas, na forma do veganismo. O Veganismo vai muito além de dieta, escolha do consumidor ou estilo de vida, ele é um compromisso pessoal de não violência para com os animais e o caminho para o fim da exploração animal: quer dizer não fazer uso de nenhum produto de origem animal, como carne, laticínio, ovo, peles, produtos testados em animais<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Francione afirma não saber se os insetos são sencientes; porém essa dúvida ou divergência quanto à senciência desses seres não nos autoriza a tratar mal os demais animais que nós já sabemos que são sencientes. No caso

Para o autor, a preocupação com a justiça, no tratamento dos animais, se deve como parte de uma visão social e política que também valoriza os direitos humanos e é contrária à exploração humana (FRANCIONE, 2008, pp. 16-17).

### 2.2.3 Sobre alimentação e experimentação na teoria de Francione

Conforme vimos nas subseções acima, a postura de Francione, a respeito de qualquer uso que façamos dos animais, é abolicionista, ele milita em favor do veganismo, em todos os sentidos: pelo fim do uso de animais e seus subprodutos utilizados para vestuário, acessório, enfeites; preceitua que paremos de utilizar animais no entretenimento, na caça; que não usemos cosméticos, produtos de higiene e limpeza que tenham sido testados em animais; que adotemos a alimentação vegana e acabemos com o fim dos testes e das pesquisas médicas com animais.

O uso institucionalizado mais arraigado, em forma de tradição e costume, que fazemos dos animais, é utilizá-los como comida. Nós não precisamos, seja por sobrevivência ou saúde, consumirmos carne ou outros produtos de origem animal; pelo contrário, o consumo destes alimentos pode ser prejudicial à nossa saúde e ao meio ambiente, pois a pecuária traz graves consequências ao planeta. Os defensores do consumo de carne se posicionam da seguinte maneira:

Primeiramente, afirmam que em alguns lugares se faz necessário o consumo de carne, porque não há outros alimentos disponíveis. Francione salienta que, se realmente houver lugares assim, o consumo seria mínimo se comparado à escala mundial, e o fato de ser necessário esse consumo não nos diz nada de relevante, pois já houve situações em que algum humano tenha tido que comer outro para sobreviver. Outra justificativa para o consumo de carne diz respeito à tradição; entretanto, inúmeras culturas não consomem carne, então esta não é uma característica compartilhada pela espécie humana, e, ainda que houvesse uma cultura compartilhada por todos os humanos, isso é irrelevante moralmente, pois devemos respeitar os interesses significativos dos animais, independentemente da cultura. Basta pensar no caso dos direitos humanos. Quase toda forma de discriminação, seja ela racial ou sexual, por exemplo, já foi considerada natural e tradicional. Francione afirma que toda conduta humana é baseada em uma cultura, o que ele questiona é se essa conduta costumeira pode ser justificada moralmente.

Outro ponto em questão é o consumo de animais oriundos de fazendas familiares, que teriam sido criados sem sofrimento, e mortos para serem transformados em alimentos. Francione alerta a dificuldade, nos dias hodiernos, de encontrarmos esse tipo de criação familiar, e, ainda que houvesse, o nosso interesse em comer carne é bem menor do que o interesse do animal em continuar vivendo. Esse interesse diz respeito ao nosso prazer com o gosto do alimento, porém, não podemos justificar moralmente, deste modo, a dor, o sofrimento e a morte impostos aos animais (FRANCIONE, 2013, pp. 63-68).

---

do uso do mel, poderíamos incluí-lo na lista de produtos os quais devemos nos abster, como um requisito psicológico e um dever moral indireto, pelo benefício da dúvida em relação à possível senciência das abelhas.

Os animais são utilizados como cobaias em testes de produtos para medir toxicidade, bem com são usados para a criação de modelos de doenças ou procedimentos cirúrgicos. A respeito da pesquisa médica com animais, esta se sustenta sob a alegação de ser necessária para a saúde humana, não haver alternativas, e que a dor e o sofrimento dos animais utilizados sejam minimizados. O apoio à vivissecção se dá na afirmação de que, diferentemente de todos os outros usos que fazemos dos animais, ela é realmente necessária, e o quadro se resume em que, ou usamos animais para salvar humanos e animais, ou deixamos os seres humanos e os animais morrerem. Francione salienta que os pesquisadores utilizam animais para todo e qualquer motivo trivial, negligenciando a minimização da dor e do sofrimento, e os animais são mantidos em condições extremamente insalubres.

Muitos pesquisadores fazem uso predominante de um só modelo de experimentação, o modelo animal, portanto, essa resistência faz com que eles não saibam se outros modelos sejam bons. O modelo animal não é o único modelo de pesquisa: dizer que a saúde humana depende de experimentos com animais é alegar que não há nenhuma alternativa, o que não é verdade. Por fim, o modelo animal é diferente do humano – diferenças genéticas, moleculares e imunológicas; os resultados da pesquisa com animais se dão mediante a transposição dos dados obtidos nos animais, para os humanos, o que, por si só, não é realmente seguro, pois os efeitos de um medicamento, por exemplo, testado em animais, pode ser benéfico, mas, ao ser utilizado em seres humanos, pode ser maléfico ou fatal.

Há alternativas até mesmo mais baratas e rápidas aos testes com animais, como a cultura de células humanas, membranas celulares, substitutos para a pele humana, compostos proteicos que se assemelham à composição do olho, programas de computador que usam a estrutura molecular e outros parâmetros para prever a toxicidade de um produto químico, ou que criam modelos de sistemas biológicos, melhoramentos dos estudos epidemiológicos e outros avanços. Um dos fatores que mantém os testes e a pesquisa com animais é o lucro obtido pelas empresas que exploram animais (FRANCIONE, 2013, pp. 110-111).

No entanto, imaginando que seja realmente necessária a vivissecção, a situação de conflito entre o interesse do animal frente ao interesse do ser humano se daria na mesma medida em que houvesse um conflito entre um ser humano doente e outro ser humano que poderia ser utilizado na experimentação. Imaginemos um deficiente mental grave e irreversível, sem família, que poderia ser usado como cobaia para descobrir a cura para o câncer. Ora, não consideramos esta uma situação de conflito, pois todos os seres humanos são *pessoas*, pertencentes à esfera da moralidade. Os animais não têm nenhuma diferença relevante, que possa excluí-los da comunidade moral, portanto, a fim de tratar os casos semelhantes de forma semelhante, devemos observar os interesses dos animais. Os animais não são coisas, eles são *pessoas morais*, eles possuem consciência; não são recursos que estão à nossa disposição. Neste sentido, Francione é um ativista pelo fim dos experimentos realizados com animais.

# 3 UTILITARISMO E DEONTOLOGIA: COMPARAÇÃO E AVALIAÇÃO

*“Não permitas que ninguém negligencie o peso de sua responsabilidade. Enquanto tantos animais continuam a ser maltratados, enquanto o lamento dos animais sedentos nos vagões de carga não sejam emudecidos, enquanto prevalecer tanta brutalidade em nossos matadouros... todos seremos culpados. Tudo o que tem vida tem valor como um ser vivo, como uma manifestação do mistério da vida”.*

---

ALBERT SCHWEITZER

## 3.1 O Utilitarismo e a ladeira do bem-estarismo

Os três filósofos analisados neste estudo, Peter Singer, Tom Regan e Gary Francione, são os principais teóricos, reconhecidos atualmente, que discorrem sobre a questão animal. No entanto, a abordagem ética destes autores é diferente. De um lado, encontra-se Peter Singer, um expoente da abordagem utilitarista, esta oriunda da ética consequencialista, para a qual devemos pautar nossas condutas observando os resultados de nossas ações; do outro, Regan e Francione como expoentes da ética dos direitos, que preceitua algumas regras como limites deontológicos.

Opondo-se aos deontológicos, o utilitarista clássico afirma que uma conduta, para ser ética, deve depender apenas das consequências de se praticá-la, resultando em um bem-estar geral maior dos afetados – maximização do bem-estar; ou seja, a ação é considerada moralmente correta se produzir o maior bem.

O princípio da utilidade se destaca pela centralidade do bem-estar geral, que deve ser concretizado através de ações que o maximizam e que minimizam o sofrimento, avaliando-se, para tanto, as consequências das ações praticadas. Jeremy Bentham foi um utilitarista clássico e defendeu que esse princípio se aplica a todos os seres que possam sentir dor e sofrimento, abarcando os animais não-humanos. O autor deslocou a posse da racionalidade como linha

demarcatória para a abrangência do círculo da moralidade, para a capacidade de sofrer: se os animais são capazes de sofrimento, a sua dor deve ser levada em consideração.

Bentham identificou o bom com o prazer; para ele, o indivíduo busca o prazer e a felicidade e evita a dor e o sofrimento, e, neste sentido, as nossas ações são moralmente corretas quando promovem a felicidade, e são moralmente incorretas quando causam infelicidade. Este filósofo rompeu com o pensamento moral anterior a respeito dos animais, ao afirmar que temos a obrigação moral direta de não impor sofrimento desnecessário àqueles seres.

Peter Singer refinou o utilitarismo, aderindo ao utilitarismo de preferências, a partir das ideias de Bentham. A posição de Singer reconhece deveres diretos para com os animais, mas não reconhece direitos. Sua teoria baseia-se na alegação de que o bom é a satisfação do desejo ou preferência do indivíduo. Para o autor, faz-se necessário considerar as consequências de uma ação juntamente com o princípio da igualdade, ou igual consideração de interesses, que estipula que os interesses dos envolvidos sejam tratados de forma equivalente: permanecendo a situação de similaridade, o interesse de um sujeito não é maior que o de outro indivíduo.

Segundo o filósofo australiano, tirar a vida de seres somente sencientes não poderia ser considerado um dano a eles, pois não possuem o desejo de uma existência continuada. A satisfação das preferências, destes seres, seria apenas não sentir dor, ou seja, se eles fossem mortos sem sofrimento, não haveria dano. Já os seres sencientes e autoconscientes possuem um interesse em continuar a viver, em evitar a dor e a morte, então a morte, ainda que indolor, para eles seria um dano. Estes seres autoconscientes preferem viver a morrer, e ficam frustrados se não lhes for assegurada tal satisfação. Singer apregoa o vegetarianismo porque o prazer que temos em comer carne é apenas degustativo; em comparação, para o animal, há o sofrimento oriundo da exploração e a perda de um bem maior, a vida prazerosa futura.

No campo da experimentação, para Singer, se o uso animal fosse possível sem sofrimento, a exploração seria, em tese, aceitável, visto que o problema desse uso não consiste em que os animais não desejam ser mortos ou explorados, mas em como são utilizados, em quanto sofrimento resulta essa exploração. Singer é favorável à experimentação animal, somente na pesquisa médica, se ela for, com toda a certeza, o único meio possível de se chegar a resultados importantes para a saúde humana e animal, e se os benefícios efetivos forem líquidos e certos. No entanto, o autor afirma que nós devemos trabalhar com normas morais que possam ser geralmente aplicadas, e a experimentação deveria ser a exceção e não a regra. Visto que nossa sociedade explora os animais de forma a acarretar extremo sofrimento, em um nível maior do que os nossos benefícios com seu uso, é errado o tratamento que damos aos animais.

A teoria de Singer tem seus méritos, foi e ainda é extremamente importante para o movimento em defesa dos interesses dos animais. Ele é, em geral, o autor com o qual a maioria dos estudiosos e a população interessada na causa animal têm o primeiro contato com o assunto, frequentemente citado em diversas entrevistas. Porém, este autor não preceitua, de imediato, a abolição do uso que fazemos dos animais: na alimentação, em tese, tal uso seria aceitável,

através do critério da não produção de sofrimento<sup>19</sup>; ou na pesquisa médica, se o uso animal gerar um bem-estar geral (para humanos e/ou animais) maior do que o mal-estar ocasionado para os poucos animais explorados.

O autor trabalha numa abordagem mais refinada do que o bem-estarismo simples, estando preocupado com a maximização do bem-estar dos animais e seus interesses, apesar de poder ser confundido com um bem-estarista, que quer evitar a crueldade e o sofrimento apenas. Para os utilitaristas, os direitos seriam apenas ferramentas úteis que, por razões práticas e psicológicas, servem para tornar estável a produção do bem-estar na maioria dos casos (mas não em todos). São uma ficção.

O bem-estarismo, no uso de animais, visa a maximização dos benefícios humanos, preocupando-se em diminuir o sofrimento dos animais e os prejuízos advindos de seu uso. Esta teoria parece não estar preocupada em evitar o uso animal, adotando alternativas, ainda que os benefícios obtidos forem insignificantes em comparação com os interesses dos animais em evitar a dor e a morte. Já a abordagem de Singer está baseada na observância das preferências dos indivíduos afetados na utilização dos animais. Para uma aplicação prática, fica difícil verificar quais os critérios necessários para se fazer o cálculo bem-estarista, ou até mesmo preferencial, possibilitando a escolha de condutas que trarão melhores consequências, para satisfazer as preferências de um maior número de indivíduos.

A diferença entre a abordagem de Singer e o bem-estarismo consiste em que o autor pensa que se, e apenas se, uma ação for a única a produzir mais resultados benéficos do que maléficos, observando, de forma imparcial, os interesses envolvidos, então ela é permitida, do ponto de vista moral. Ocorre que sua postura se aproxima do bem-estarismo, e perpetua o sofrimento animal, ao permitir que usemos os animais, desde que esse uso seja realmente o único modo existente de promover o maior bem-estar, bem como seja necessário para as necessidades humanas e de outros animais. Segundo Francione, quando colocamos na balança os nossos interesses e os interesses dos animais, os nossos desejos sempre serão considerados mais importantes, ainda que estejamos frente a situações disparatadas, como por exemplo, considerar tirar a vida de um animal versus testar um novo cosmético. A teoria de Singer é instável para garantir o bem-estar animal, e não reconhece que os animais têm direitos em sentido forte.

<sup>19</sup> Cumpre salientar que Singer não acredita ser possível tal método (criação e abate de animais, na pecuária industrial moderna, de forma a evitar o sofrimento) em larga escala, e, por isso, é contra o consumo de carne. Na verdade, o autor não tem uma posição sobre a tese da substituibilidade. Tal tese da substituição preceitua que é melhor trazer à vida um animal, que de outra forma não existiria, e que será criado de forma natural e feliz e abatido de forma indolor, substituindo-o por outro animal que foi trazido à existência para viver da mesma forma que o anterior. Se fosse abolida a pecuária, tais animais simplesmente não existiriam, sendo-lhes indiferentes quaisquer interesses. Mas aos animais que já existem, a esses sim é importante assegurar-lhes uma existência com direitos e felicidade.

### 3.2 Restrições deontológicas

Ao avaliarmos os interesses conflitantes nas nossas relações com os animais, sempre tratamos as situações como extremas, como se devêssemos escolher entre nós ou os animais. Todos ou quase todos os usos que fazemos dos animais possuem alternativas viáveis, e o bem-estarismo falha em assegurar que respeitemos os interesses animais, escolhendo alternativas, como ocorre com a alimentação vegana, com os produtos sintéticos, ou experimentos *in vitro*, por exemplo. Porém, quase sempre optamos por sacrificar a liberdade e a vida dos animais, seja por hábito, interesses financeiros, comodismo, ao invés de levar em consideração, seriamente, os interesses dos animais em continuar vivendo e tendo uma existência agradável e natural, tendo em vista as alternativas a nosso dispor.

Regan e Francione, ambos defensores de direitos (morais e legais) para os animais não-humanos, adotam uma perspectiva deontológica e apontam os limites da proposta utilitarista. Ambos os autores se autodenominam abolicionistas e criticam a teoria de Singer por tolerar, no entender desses autores, em alguns casos, o uso de animais (não-humanos ou humanos), se esta for a única forma de aliviar um mal maior – motivo pelo qual Francione classifica Singer de neo bem-estarista, no sentido de que, apesar de sua teoria propor uma grande revisão do status moral dos animais não-humanos, ela ainda assim não chega (apesar de se aproximar) à tese da abolição total de seu uso como recurso, preocupando-se apenas se é garantido o bem-estar durante esse uso.

Em contrapartida às teorias utilitaristas, as posturas de Tom Regan e Gary Francione estão inseridas no contexto da ética deontológica ou do dever, para a qual existem certos direitos que são invioláveis, exceto em casos de legítima defesa ou extrema necessidade, ou seja, não importa o quanto boas são as consequências ou o resultado das ações que praticamos, algumas escolhas são moralmente proibidas porque vão contra norma moral inviolável. Estes autores acreditam que os animais possuem direitos morais e legais, e preceituam uma conduta abolicionista em relação a qualquer uso que pensamos em fazer dos animais. Ambos criticam Singer aceitar o uso de animais quando o interesse de outros indivíduos animais e/ou humanos forem maiores que os interesses dos animais que serão usados. Enquanto Singer não chega a apoiar, de imediato, a abolição do uso animal, mas sim, muitas das vezes, a regular esse uso, Regan e Francione apregoam o fim de qualquer uso animal.

Possuir direito moral, no sentido utilizado por Regan e Francione, garante ao possuidor a proteção aos seus interesses, no sentido de impedir que esses interesses possam ser negociados ou suspensos, ainda que dessa conduta possa resultar em benefício a um número maior de indivíduos. Regan constrói sua teoria apoiado na tese dos direitos humanos. Direitos humanos são aqueles que protegem nossos bens mais importantes, quais sejam: a vida, visto que sem ela não faria sentido termos qualquer outro direito; a liberdade, para gozarmos de nossa existência e exercermos nossos direitos; e a proteção aos nossos corpos e nossa integridade física, do sofrimento e da dor causada por outros.

Para Regan (2006, p. 52), quando requeremos a proteção dos nossos direitos morais, não estamos contando com a generosidade dos outros, pois os direitos são inerentes à nós, e o respeito por eles nos é devido por uma questão de justiça. Quando se afirma que um indivíduo está incluído no âmbito moral, isto significa que o que mais importa para ele é o seu direito em ser tratado com respeito. Neste sentido, a chamada ética do respeito se traduz em que os direitos humanos e direitos animais são tomados no mesmo sentido: são direitos fundamentais<sup>20</sup>, impossíveis de barganhar, os que devem ser respeitados ainda que não estejam garantidos pelas instituições sociais, e que do seu desrespeito resulte em benefício para o bem-estar geral.

Os direitos humanos são mais importantes que qualquer outro valor que alguém possa julgar importante. Neste sentido, aqui os fins não justificam os meios, tendo em vista que os direitos morais são uma carta trunfo, contra o desrespeito justificado pela maximização da utilidade social; ou seja, é errado, por exemplo, colocar o bem-estar da maioria acima dos direitos fundamentais de uma minoria. Da mesma forma que os seres humanos devem possuir alguns direitos básicos, os animais também o necessitam, pois possuem interesses comparáveis aos dos indivíduos humanos. Nada justifica negar aos animais os mesmo direitos básicos concedidos aos humanos, havendo entre eles uma similaridade em ter interesses de usufruir de sua existência.

Tom Regan se pauta na ideia de *sujeito de uma vida*; para que um ser seja sujeito de direitos básicos, ele deve estar inserido no mundo, consciente do seu espaço e de si mesmo, e do que acontece consigo, podendo viver melhor ou pior de acordo com o que fizermos a ele. Para um *sujeito de uma vida*, o que lhe acontece é importante de uma forma que independe do que pensam os outros indivíduos, pois o que sucede aos seus bens mais valiosos – vida, liberdade e integridade física – lhe importa porque interfere na qualidade e quantidade de sua vida, em como ele usufrui experiencialmente de sua existência. Os animais e nós somos semelhantes não só em nossas estruturas anatômicas, neurológicas e comportamentais (somos seres com vida mental própria, ou seja, somos parecidos biologicamente), mas também psicologicamente. Portanto, os animais também são *sujeitos de uma vida*, ambos compartilham uma série de capacidades mentais complexas e possuem bem-estar experiencial.

Para Regan, pelo fato dos animais serem *sujeitos de uma vida* complexa, e de suas similaridades com os seres humanos, devemos tratá-los com respeito. Segundo ele, todos os *sujeitos de uma vida* possuem igual *valor inerente*, sendo pacientes morais. O fato de um indivíduo ser portador de *valor inerente* garante a ele o direito fundamental de ser tratado com respeito, levando-se em consideração o seu interesse na continuidade de sua própria vida. Regan afirma, então, que o sujeito portador de *valor inerente* não pode ser utilizado como recurso alheio, e, neste sentido, sua teoria se assemelha à de Francione. Os mamíferos, as aves, possivelmente os peixes (caberia o ônus de se provar que estes não o são, ao questionador, mas Regan não os inclui como animais com direitos), são, segundo Regan, *sujeitos de uma vida*. Para ele, o fato

<sup>20</sup> Os direitos humanos não são, para Regan, inalienáveis, na medida em que o autor não critica a possibilidade de que seres humanos racionais possam abrir mão da vida, por exemplo.

dos animais serem *sujeitos de uma vida* significa que eles possuem valor moral próprio, e não podem ser utilizado para fins de interesses alheios.

Já Gary Francione trabalha com a ideia de que, se devemos tratar os animais com igual consideração, levando em conta igualmente os seus interesses (neste sentido, igual a Singer), devemos abolir o seu status de propriedade ou coisa de outrem. Para este autor, o direito de não ser tratado como propriedade deriva diretamente do princípio da igual consideração, e este direito, apenas, garante a proteção a todos os outros interesses dos animais. Ele afirma que os seres humanos e os animais são semelhantes entre si e diferentes de tudo o mais no universo, e possuem, igualmente, a capacidade de ter sensações, se interessam, desejam, preferem, ou querem continuar a viver; são, portanto, sencientes. Para ele, o mero critério da senciência é suficiente para garantir aos animais o direito de não serem tratados como coisas. A simples presença de senciência é critério suficiente para que um indivíduo seja considerado um sujeito de direitos, não havendo necessidade de qualquer outra característica mental mais complexa. Essa semelhança entre humanos e animais supera suas diferenças de espécie, e os une enquanto indivíduos que possuem interesse em evitar a dor e o sofrimento.

Para Francione, todos os seres humanos possuem um valor inerente, que consiste em um critério mínimo de inclusão na esfera da moralidade, e este valor é transcidente ao valor que eles poderiam ter enquanto recursos de outra pessoa. Da mesma forma que Regan, Francione afirma que todo ser humano dá valor a si mesmo, e almeja evitar o sofrimento e levar uma vida agradável, independentemente de outra pessoa se importar com esse desejo. No entanto, para Francione, só com esse direito básico, de não ser utilizado como propriedade de outrem, já se impede que um indivíduo humano possa ter o seu valor medido em termos de benefício para outro ser humano.

O direito de não ser considerado propriedade, recurso ou meio para os interesses de outrem é um direito fundamental e inalienável que garante ao indivíduo a não utilização a fim de satisfazer o interesse alheio, e lhe situa como *pessoa* no círculo da moralidade. Para o autor, tal direito é um direito moral básico, é um pré-requisito para que um ser senciente tenha quaisquer outros direitos fundamentais, como a vida, a liberdade e a integridade física. Para Francione basta que os animais possuam consciência subjetiva para ter o direito de não ser tratados como recursos. Não é necessário que sejam parecidos, racionalmente, com os seres humanos para terem direitos morais. O ponto que interessa, para todo indivíduo senciente, é a garantia da proteção moral e legal do seu interesse de continuar gozando de sua existência.

### 3.3 Uma análise crítica das teorias

Para Singer, bem como Regan, em situações de emergência, os indivíduos que possuem um nível de consciência maior do que aqueles meramente sencientes têm mais interesses em continuar vivendo e em evitar o sofrimento. Se estivéssemos diante de uma situação em que devêssemos escolher entre salvar um ser autoconsciente com expectativa de futuro e um ser senciente, consciente apenas do agora, os dois filósofos afirmam que devemos preferir o indivíduo que tenha consciência e desejo de existência futura, porque ele perderia mais com a morte.

Regan formula um dilema, a respeito de uma situação de conflito entre os interesses de *sujeitos de uma vida*, que foi apresentado como dilema do bote salva-vidas: dentro do bote estão quatro seres humanos adultos normais e um cão, que estão na embarcação, por exemplo, por terem caído de um avião, eles não foram colocados no bote para se criar uma situação de conflito; todos vão morrer, a menos que um dos seres humanos sacrifique sua vida, ou um dos seres humanos ou o cão seja jogado ao mar. Regan estipula condições a serem cumpridas, para que possamos jogar o cão (e não um humano) ao mar, quais sejam: o cão corre o mesmo risco de morrer que os outros sobreviventes; ninguém violou o direito do cão para trazê-lo a bordo; e todos vão perecer se tudo continuar como está.

Para Regan, cumpridas essas condições predeterminadas, a escolha sobre quem deve ser salvo será decidida pelo que ele chama de princípio do dano, comparando-se diferentes danos causados a possuidores de valor inerente igual. Regan vale-se de dois princípios<sup>21</sup>: minimização quantitativa (*miniride principle*), que determina que em situações em que os danos gerados sejam equivalentes, devemos evitar o dano ao maior número de sujeitos; minimização qualitativa (*worse-off principle*), que determina que devemos evitar o dano maior, no caso de haver sujeitos que serão vítimas de um dano maior que outros. No caso do bote salva-vidas, Regan afirma que devemos sacrificar o cão ao invés do ser humano, senão vejamos

Creio que a morte, para qualquer um dos humanos sobreviventes, causaria um dano maior do que causaria no caso do cachorro. Enquanto o cão, assim como cada um dos humanos perderia tudo, caso viesse a morrer, creio que o “tudo” que cada um dos humanos perderia viria a ser maior do que o “tudo” que seria perdido pelo cachorro. Por quê? Porque a perda que a morte representa é uma função do número e da variedade de possíveis fontes de satisfação que ela impede. Logo, se é verdade que a morte para qualquer um dos humanos representa uma perda maior dessa possibilidade do que seria verdade para o cão, a morte para qualquer um dos humanos seria um dano maior do que seria para o cão. E é por isso que, nessas situações trágicas, é o cachorro que deveria ser sacrificado (REGAN, 1983, p.29).

Singer critica a teoria reganiana, em relação ao bote salva-vidas. Ele supõe que um vírus novo e fatal afeta cães e seres humanos. A única maneira de salvar a vida de qualquer um deles é a realização de experimentos em alguns deles, os quais serão mortos. Nesta situação, cães e seres humanos são iguais em perigo e o perigo não é resultado de coerção. Singer afirma que, se Regan pensa que um cão deve ser jogado para fora do bote salva-vidas para que os seres

<sup>21</sup> Conforme tradução da nomenclatura, dos princípios citados, apresentada por Naconeck (2006, p. 184).

humanos possam ser salvos, ele não pode negar que devemos experimentar em um cão doente para salvar seres humanos e cães doentes. Para Singer, a postura de Regan leva à legitimação de muito mais experimentos em animais do que a postura utilitarista, que adiciona ao cálculo a condição de verificar se o dano sofrido pelos cães não será maior do que o dano sofrido pelos humanos, a ponto de dizer que este dano é maior do que o prejuízo que seria sofrido por um único ser humano.

Regan afirma que o uso de animais na ciência é diferente da situação do bote salva-vidas porque na pesquisa os animais são coercitivamente colocados em risco de danos, riscos que não correriam apenas para que outros pudessem se beneficiar. Eles são forçados a sofrer dano por nós, demonstrando que nós os tratamos como meros recursos. Esta transferência coerciva dos riscos para os animais é, para Regan, uma violação indefensável do seu direito de ser tratado com respeito<sup>22</sup>.

No campo da experimentação animal, observa-se que Singer tenta manter uma postura neutra, não sendo nem contra nem a favor da pesquisa com animais, em si mesma: é favorável a alguma experimentação, quando o benefício obtido pelos seres humanos e/ou animais for maior que o interesse comparado dos animais usados nos experimentos, pelo menos no que se refere ao conhecimento médico. Portanto, ele é a favor, ainda que em situações qualificadas, da experimentação; para este filósofo é correto, do ponto de vista moral, o uso de animais em pesquisas, se estas forem o único meio possível de se obter o resultado esperado, qual seja, de trazer maior benefício do que se a pesquisa não tivesse sido feita, do mesmo modo que ele salvaria o ser humano às custas de deixar perecer o animal, no caso da situação de emergência como a do bote salva-vidas.

Já no âmbito da alimentação, para Singer, o problema da criação animal consiste no sofrimento. Singer consideraria que não seria necessariamente errado, moralmente, matarmos animais para alimentação, desde que criados felizes e abatidos sem sofrimento, talvez também porque o animal poderia ser substituído por outro animal, que de outra forma não viria à existência<sup>23</sup>. Singer se posiciona dentro do utilitarismo preferencialista afirmando que uma ação é errada se for contra a preferência do ser afetado, a menos que as preferências de outros seres sejam maiores do que daquele ser. Na vida prática a criação e abate não é e não pode, por razões econômicas, ser feita de forma indolor. Singer também afirma que, se os animais utilizados para alimentação (neste caso, aves e mamíferos), forem autoconscientes, então não podemos avaliar claramente se a criação e abate desses animais pode ser compensada pela criação de outros animais que os substituirão, ou pode gerar mais benefício do que malefício para os afetados como um todo (humanos e animais), ainda que fossem criados e mortos de forma humanitária. Ele também afirma que, na vida prática, comer carne estimularia as crianças a não tratar os animais

<sup>22</sup> O texto original pode ser encontrado na réplica feita por Regan às críticas realizadas por Peter Singer aos seus escritos, publicada no The New York Review of Books, em 1985.

<sup>23</sup> Essa é, por exemplo, a posição de Roger Crisp (cf., por ex., 2012, pp. 44-45). Singer, porém, tem posição cética e relutante quanto à tese da substituibilidade. (conferir o prefácio da última edição de *Ética Prática*).

com respeito. Sendo assim, Singer apregoa, mais por razões práticas do que por princípio, o vegetarianismo.

Francione afirma que diferenças entre as espécies fazem com que os interesses de cada uma sejam diferentes experiencialmente, mas ter capacidade mental mais complexa não significa que o indivíduo possua mais interesse: por exemplo, a consciência da própria mortalidade pode implicar que um ser humano desfrute menos de sua existência, pelo temor da morte, do que um animal que leve sua vida agradavelmente sem pensar no fim da existência, quando não provocada. Para este autor, não importa se um ser possua capacidade em usufruir mais de experiências futuras, pois todos os seres sencientes têm interesse e direito em manter sua vida e sua felicidade, já que a sua morte acarretaria na privação total de sua existência futura, independentemente de terem consciência ou não deste fato.

Francione explica que tratamos sempre as relações entre nós e os animais como uma situação de conflito ou emergência, para justificarmos o modo que os exploramos injustamente, analogia que ele faz com uma casa em chamas: dentro desta casa está um animal e um humano, e nós devemos sempre salvar o humano. Não poderíamos estender, aos animais, o direito básico de não serem tratados como coisas, sob o risco de não termos que salvar o humano ao invés do animal, na situação de emergência. Francione afirma que, por exemplo, em uma situação em que eu tenha que optar por salvar a vida do meu filho ou do meu cachorro, e eu escolha o meu filho, isso não diz nada sobre a validade do argumento de que os animais devem ter o direito básico de não serem tratados como recursos, e somente demonstra minha incoerência moral se eu pensasse as situações envolvendo animais como situações de emergência (cumpre lembrar que a maioria de nós poderia escolher, numa situação de conflito, salvar seu filho em vez do filho de outrem).

Segundo Francione, a maioria dos conflitos entre nós e os animais são fabricados por nós. Ele afirma que

(...) nós trazemos bilhões de animais sencientes ao mundo somente para o propósito de matá-los. Depois procuramos estender a natureza das nossas obrigações morais para com esses animais. Mas, ao trazê-los à existência para usos que jamais consideraríamos apropriados a qualquer humano [...] nós já decidimos que os animais não humanos estão completamente fora do âmbito da nossa comunidade moral (FRANCIONE, 2013, p. 259).

Para Francione, o fato de que levamos os interesses dos animais em consideração não significa que não podemos preferir humanos em relação aos animais, em situação de verdadeiro conflito; significa sim que não podemos criar essas situações de emergência (tratando todas as nossas relações com os animais como emergencial, escolhendo o interesse humano ainda que o interesse do animal seja maior), trazendo animais à existência, para serem utilizados como recursos humanos. Quando analisamos as situações que nós afirmamos como de conflito, que exigem de nós uma escolha entre nós e os animais, vemos que elas são situações de falso conflito, tendo em vista que nós estamos analisando, por exemplo, se devemos ou não comer carne, se precisamos ou não parar de caçar animais por esporte: essas situações cotidianas não

são situações de verdadeira emergência, o nosso interesse é menor do que o interesse do animal em não sofrer ou morrer.

Francione afirma, ainda, que não podemos ignorar os interesses dos animais e asseverar que sofrimento desnecessário seja interpretado de uma forma para os animais e de outra forma para humanos. Tendo em vista o princípio da igual consideração dos interesses semelhantes, devemos parar de afirmar que toda situação que envolva humanos e animais seja uma situação similar à da casa em chamas. Se estamos frente uma situação que nos force a escolher um humano idoso em estágio terminal e uma criança saudável, e escolhemos salvar a criança, isso não significa que podemos utilizar idosos terminais para doação de órgãos ou para serem escravos.

Escolher salvar um humano ao invés de um animal, na casa em chamas, não nos autoriza a tratar todos os casos como o da casa em chamas, bem como não nos diz que devemos tratar os animais como recursos. Essa situação é similar ao caso de uma médica que tenha que escolher entre realizar uma transfusão em dois pacientes acidentados e ela escolhe fazer a transfusão em um paciente saudável, que provavelmente irá se curar com o procedimento, em detrimento de um paciente que possui uma doença que não será curada com a transfusão. Nós não vamos afirmar, a partir daí, que todos os seres humanos, que tenham a mesma enfermidade do paciente preterido, possam ser usados como recursos a nossa disposição. A situação de conflito não foi criada pela médica e não legitima que ela use humanos como instrumentos ao nosso dispor.

Segundo Tom Regan, para que um indivíduo possa ter seus interesses protegidos ele deve estar amparado por direitos básicos, a partir do reconhecimento de seu valor inerente. Gary Francione afirma que todos os animais sencientes possuem o direito de não serem tratados como propriedade dos humanos. Neste sentido, tanto para Regan quanto para Francione, os direitos são como uma carta trunfo: para Regan, os direitos bloqueiam o cálculo utilitário, e para Francione os animais tem o direito de não serem usados como objetos; ou seja, para estes autores é sempre errado usar animais, inclusive na experimentação, pois eles possuem interesse na vida de forma igual a qualquer ser humano.

Para Regan e Francione, da mesma forma que não devemos usar humanos, especialmente aqueles vulneráveis, como crianças, idosos, etc., para alimento, pesquisa, ou qualquer outro interesse nosso, também não devemos utilizar animais, porque é errado moralmente usar outro *sujeito de uma vida* ou outra *pessoa* (no sentido de um ser com status moral), que possui o direito moral de ser tratado com respeito e o direito básico de não ser tratado como mero meio para satisfação de interesse alheio, ou como propriedade de outro indivíduo. Na prática, a abolição de todos os usos nocivos dos animais (na alimentação, de forma imediata), e na ciência é também o objetivo de Singer, assim como é o de Regan e Francione. O debate entre eles se dá em um nível hipotético de argumentação. Estranhamente, em termos argumentativos e filosóficos, Singer, o filósofo da *Libertaçāo Animal* (ou seja, em tese, contra a escravidão e opressão dos animais pelos humanos), não é abolicionista. Regan e Francione, kantianos, e neste sentido, conservadores

(já que Kant não é nenhum radical como são os utilitaristas), são filósofos abolicionistas, e compactuam pelo fim de toda e qualquer exploração animal, exigem essa abolição imediatamente e radicalmente.

### 3.4 Da dificuldade de abolir toda a exploração animal

Pensar em abolir, totalmente, a exploração animal, considerando que os animais possuem direitos inerentes, causa certo desconforto em muitas pessoas, talvez em razão da necessidade de colocar fim imediato em toda alimentação baseada em carne e em toda pesquisa médica que seja baseada na experimentação animal (também chamada de vivissecção). Pode ser que a pesquisa médica dependa exclusivamente da experimentação, porém pode ser que não, e existem muitas alternativas à pesquisa animal que nos fazem supor que podemos continuar com a pesquisa em busca da saúde humana e animal, utilizando outros métodos, como por exemplo, a pesquisa terapêutica com seres humanos ou com animais que já tenham alguma doença a ser estudada; o uso de computadores de última geração a pesquisa com tecidos humanos.

É comum pensar que direitos individuais sejam algo concernente apenas à natureza humana, são os seres humanos os agentes morais que se utilizam dos direitos. No entanto, os direitos visam proteger, também, aos pacientes morais, que não possuem condição de atuarem como agentes morais, tais quais as crianças, mas essa incapacidade de movimentarem seus direitos a seu favor não faz com elas não tenham direitos, elas são titulares de direitos que resguardam seus interesses e nós, agentes racionais e livres, somos responsáveis por garantir o cumprimento da norma de proteção a esses indivíduos que são pacientes morais.

Uma forma de problematizar a questão da abolição do uso animal consiste em analisar situações em que os interesses de humanos e animais entrem realmente em conflito. Pensemos hipoteticamente, nas seguintes situações: 1) um homem e um animal estão presos em uma caverna, por motivos que nenhum dos dois tenha dado causa. Não há comida já há algum tempo, e se o homem não matar o animal (o homem tem o interesse em matar o animal, não tendo sido provocado, por legítima defesa, a se defender), ambos morrerão de fome. Seria moralmente aceitável matar o animal para utilizá-lo como alimento? Parece-me que nosso senso comum, ainda que abolicionista, nos diz que sim, nós podemos matar o animal para alimento, nestas circunstâncias. No entanto, seria justificável nossa conduta, se no lugar do animal, estivesse um outro ser humano?; 2) mas se tal caso da emergência torna aceitável matar o animal, não seria também o caso das doenças mortais, como o câncer, uma situação de conflito? Nós não estariam diante da escolha entre salvar um ser humano com câncer ou poupar a vida de uma cobaia animal? A experimentação animal não seria uma questão de extrema necessidade?

A ideia do chamado estado de necessidade<sup>24</sup> é muito antiga, ainda que sem previsão legal em certas épocas. Hoje está disposta na maioria dos sistemas penais. No sistema penal brasileiro, o estado de necessidade exclui a ilicitude da conduta, ou seja, não há crime. Este instituto se configura quando uma conduta tipificada é praticada em defesa de direito do autor ou de outrem, motivado por situação não provocada por ele e que também seja inevitável. É importante ver que essa cláusula (*motivado por situação não provocada*), é praticamente idêntica à qualificação

<sup>24</sup> O artigo 23, do Código Penal Brasileiro assim dispõe: “*Exclusão de ilicitude: Art. 23 – Não há crime quando o agente pratica o fato: I – em estado de necessidade*”.

exigida por Regan, para o caso do bote salva-vidas (o animal deve correr o mesmo risco de morrer que os outros sobreviventes humanos; e ninguém deve ter violado o direito do animal para trazê-lo a bordo), e à crítica de Francione, de que não é emergência *verdadeira* colocar animais em situações tais para nos beneficiar quando houver emergência. Além disso, o dispositivo legal não é um permissivo legal para que homicídios sejam cometidos indefinidamente.

Diante do estado de necessidade demonstrado na situação hipotética 1, pode-se afirmar que a conduta do homem que mata outro homem não será imputada legalmente, e que a base ética disto é que tal conduta seria justificável como um tipo de legítima defesa e autosobrevivência. Apesar de uma repugnância oriunda de nossos princípios morais intuitivos que nos informam que não devemos cometer assassinato de seres humanos para nos alimentarmos de seus corpos mortos, a conduta poderia ser justificada moralmente por ser uma situação de emergência ou de necessidade irresistível. Em uma sociedade na qual os animais sejam reconhecidos como sujeitos de direitos morais, aplicar-se-ia o mesmo raciocínio aplicado diante do fato do ser humano que matasse o animal para se alimentar, em uma situação semelhante de um caso de extrema necessidade. O estado de necessidade excluiria a culpabilidade da conduta, e a conduta amoral seria justificada. Não faz sentido falar em direitos fracos e fortes, se os animais têm direitos, ao menos direitos básicos que protejam suas vidas, liberdades e seus corpos, eles têm o mesmo direito que os seres humanos têm de proteção à vida.

O caso da situação 2 trata da possibilidade de se afirmar ou não que as doenças graves e mortais são situações de conflito entre nós e os animais, da mesma forma que aquela observada na situação 1, ou seja, se estamos diante de um caso de extrema necessidade. Em primeiro lugar, afirmar que estamos diante da necessidade de escolha entre o direito à vida de um ser humano (testar em animais para descobrir a cura de uma doença do ser humano) e o direito à vida de um animal (ter seu corpo e sua vida protegida da realização do teste) pressupõe que o resultado da pesquisa vai realmente encontrar a cura para o câncer, e essa certeza nós não temos. De acordo com a avaliação de Francione e Regan, se realmente fosse certo que a cura seria encontrada, teríamos, ainda, que analisar a hipótese da mesma forma que analisaríamos se estivéssemos diante de permitir o teste com outro ser humano, no lugar do animal. No entanto, nós já estamos diante desta situação: é sabido que os resultados da extração dos testes em animais para humanos é incerto, e que os testes seriam mais confiáveis se fossem feitos com humanos, e nós não consideramos tomar a atitude de testar nocivamente em humanos.

Creio que o abolicionista pode fugir dos argumentos, das situações hipotéticas, apresentando as seguintes respostas: ou ele rejeita o argumento do estado de necessidade, afirmando que a proibição de matar abrange também aquelas circunstâncias. Neste sentido, rejeitar-se-ia o argumento, tendo em vista que a conduta de matar é comissiva, pressupondo uma ação; seria diferente se o corpo do animal ou humano estivesse morto. Ou o abolicionista pode refutar o argumento discordando que se possa extrapolar a situação de emergência para situações em que a vítima será colocada numa situação de conflito.

Os testes com animais objetivando encontrar a cura de doenças mortais não são uma situação de emergência. Os animais sencientes, humanos e não-humanos, têm direito à vida, e o direito à vida de um sujeito de direito não está entrando em choque imediato com o direito à vida de outro sujeito de direito. Na situação 1 o dano é iminente, e, literalmente, é um sujeito ou outro a ser salvo. Na situação 2 não se vislumbra um dano iminente para o ser humano com câncer, é provável que ele morrerá da doença, porém há, para ele, esperança através de outras medidas que não consistam em matar outro indivíduo para achar uma cura incerta. O benefício alcançado na situação 1, alimentar o organismo para sobreviver, é imediato e certo. O benefício obtido com os testes em animais, não é certo, pelo simples fato de que qualquer doença, ainda que tenha a cura descoberta, pode não reagir à medicação e ao tratamento, haja vista que cada organismo reage de uma forma.

Os três filósofos analisados aceitam a situação de emergência. A situação de emergência ou conflito, que parece nos autorizar a matar um animal em caso de necessidade, é analisada por Singer com o caso do ataque de um vírus a humanos e cães; por Regan, com o exemplo do bote salva-vidas; e por Francione, com a metáfora da casa em chamas.

A situação hipotética traçada por Singer parece similar à situação 2: um vírus novo e fatal afeta cães e seres humanos, e a única maneira de salvar a vida de qualquer deles é a realização de experimentos em alguns deles. As cobaias vão morrer, mas o conhecimento obtido com os testes vai salvar os demais. Singer permitiria o uso dos cães, tendo em vista que analisaria a satisfação de preferências dos afetados, considerando que os seres humanos perderiam mais com a morte; os testes deveriam ser feitos, ainda, a fim de salvar o maior número de indivíduos, inclusive de cães. O problema é que, então, ele deve aprovar o experimento para a cura do câncer se a probabilidade de se achar a cura for significativa. Na verdade, essa é provavelmente a posição dele<sup>25</sup>.

Na situação hipotética pensada por Regan, ele concorda que podemos sacrificar o animal do bote porque, enquanto humano e animal perderiam tudo se fossem sacrificados, o humano perderia mais, por exemplo, mais possibilidades de satisfação, se comparado ao animal. Este autor nega, porém, que sua hipótese do bote salva-vidas seja similar à situação da experimentação 2 acima, e que sua permissão em jogar o cão ao mar seja a mesma em permitir a pesquisa médica. Regan afirma que há diferenças fundamentais entre as duas situações: no caso da experimentação, os animais são colocados por nós, naquelas circunstâncias, para assumir riscos que não assumiriam se não fossem forçados, para beneficiar outros indivíduos. No caso do bote, assume-se que o cão está a bordo sem ninguém tê-lo posto, e ele corre o mesmo risco de morrer que os outros, se tudo permanecer como está. O problema é que no caso do vírus, isso parece ser o caso. Regan teria de diferenciar o caso do vírus, do caso 2 acima.

<sup>25</sup> Recentemente, ele aceitou que, sendo verdade que a pesquisa com primatas aliviaria enormemente os males do Alzheimer, então tais pesquisas, supondo ser o caso o que diziam os cientistas, eram aceitáveis eticamente. Primatas, para Singer, devem de imediato ter o mesmo direito que seres humanos, o que revela uma noção fraca de direitos humanos e de direitos animais em Singer.

Francione afirma que podemos preferir escolher humanos, em caso de extrema necessidade, ao invés de animais, mas que isso não nos diz muita coisa, no sentido de que a escolha pode ser influenciada, por exemplo, se o animal é o meu cachorro e o humano é um bandido perigoso. Este autor assevera que poucas circunstâncias são passíveis de serem consideradas como situações de verdadeiro conflito e verdadeira emergência, em que temos que escolher entre salvar a vida de um ser humano ou a vida de um animal, sob pena de não escolhendo, acarretar na morte de ambos. Francione afirma que a vivissecção é uma situação de falso conflito: nós criamos animais para experimentação, e depois questionamos se devemos tratá-los moralmente, ou se não é justificável matá-los para salvar terceiros.

Para Francione, diante de uma situação similar à situação 2, nós não somos autorizados a realizar o experimento, da mesma forma que não realizaríamos em um ser humano. Ele afirma que não vemos como uma situação de conflito a possibilidade de realizar testes involuntários em humanos para salvar outros humanos. Segundo o autor, “*os animais não têm nenhum “defeito” que justifique que os usemos em experimentos que não seja compartilhado por algum grupo de humanos, os quais nunca usariámos em experimentos*”. Se nós tomarmos como correto o experimento nos animais nós estamos violando o princípio da igual consideração de interesses e tratando os casos semelhantes de forma diferente (FRANCIONE, 2013, p. 263).

Mas o problema com isso é que na verdade aceitamos matar um ser humano inocente para nos salvar, e nossa relutância em usar humanos em experimentos pode estar errada, em princípio, e a proibição de usar animais também. No caso do vírus, há uma emergência verdadeira, que afeta tantos animais quanto humanos, e que não foi provocada pelos humanos. Se só existissem humanos talvez fosse correto fazer os experimentos com humanos. Francione talvez devesse negar que, mesmo na situação de verdadeira emergência, se possa eticamente matar para nos salvar ou salvar um humano: aceitaremos isso, mas isso ainda seria errado. Apesar destas dificuldades, que exigem mais análise e avaliação, e mais debate em ética animal e de pesquisa, devemos concluir que, como a situação 2, na vida real, não é a mesma que a 1 (por exemplo, pelo grau de incerteza envolvido), a pesquisa médica atual não pode se justificar extrapolando tais situações diferentes. Até porque a imensa maioria das pesquisas não é para curar, com certeza, o câncer ou outra doença mortal, e há boas chances de que métodos alternativos são tão adequados quanto a vivissecção.

### 3.5 Utilitarismo e direitos se complementam?

O utilitarismo de Peter Singer implica em considerar a quantidade de benefício que uma conduta trará para os indivíduos afetados, ou seja, quando analisamos o uso de animais, devemos considerar os seus interesses da mesma forma que consideramos os nossos interesses. O princípio de tratar a todos com igual consideração dos interesses afetados se baseia na nossa ideia de igualdade: devemos atentar para as preferências dos animais da mesma forma que atentamos para as preferências de seres humanos, em situações similares. Neste sentido, o sofrimento animal conta tanto quanto o sofrimento humano, na mesma situação. Porém, Singer promove a busca pela consideração dos interesses animais aceitando reformas no modo em que são tratados. E não vê como necessariamente errado o uso de animais, na experimentação, se desta resultar maior benefício para os afetados. Estes dois pontos não são abolicionistas.

Estes pontos não abolicionistas parecem indicar que a postura de Singer caminha para um bem-estarismo disfarçado. Bem-estarismo ou tratamento humanitário defende o uso de leis que regulamentem o uso de animais, mas não busca o fim do status moral dos animais como propriedade. Apenas estabelece limites e punições para a crueldade e maus-tratos impostos aos animais. O princípio do tratamento humanitário é ineficiente, tendo em vista que já está em voga há mais de dois séculos, e a situação da maioria dos animais continua ruim; a regulamentação do uso animal e o princípio do tratamento humanitário, muitas das vezes, legitima ideologicamente o sofrimento animal, frente aos interesses econômicos dos proprietários.

A teoria de Singer, por não se basear em direitos, não garante aos animais uma proteção eficaz. Se os animais não possuem direitos legais, eles não existem no âmbito jurídico, portanto, as leis não têm aplicação direta em relação a eles, mas somente aplicação indireta, a fim de proteger a propriedade. As leis de bem-estar animal, em sua maioria, não protegem os animais, apenas mascaram e asseguram aos exploradores a continuação do uso de animais, infligindo-lhes sofrimento. O uso que fazemos dos animais para alimentação, vestuário, entretenimento, experimentos, pesquisas, podem, em sua maioria, ser classificados como desnecessários; e se os interesses dos animais devem realmente ser considerados, a utilização de animais como recursos à disposição dos seres humanos deve ser totalmente proibida.

Não é possível conciliar a teoria dos direitos animais, que busca garantir a proteção da vida, liberdade e integridade física, com a postura de que, dependendo das consequências, nós podemos usar animais, desde que resulte em maior benefício para seres humanos e animais. Como olhar para o interesse de um animal frente ao lucro que o seu uso pode trazer? Além disso, o status de propriedade traz todo o debate sobre o interesse para a ótica dos interesses do dono ou proprietário: sua vontade sempre prevalecerá sobre os desejos dos animais. Os interesses econômicos do proprietário sempre são medidos como maiores e mais importantes que a vida, a liberdade e o corpo dos animais. Singer, no entanto, pensa que na vida real, as consequências da exploração animal, como é feita hoje, gera mais mal do que bem, e, então, dado este fato (empírico), também desaprova tal exploração, como os abolicionistas. Isto, porém, é só algo

contingente, pois poderia não ser assim, e os animais perderiam.

Em relação às leis bem-estaristas, para a postura abolicionista não interessam as conquistas alcançadas, como aumentar o tamanho de gaiolas nas granjas industriais, a suposta sedação em animais utilizados em pesquisas médicas ou na pecuária: se faz necessário, que estes animais sejam livres para gozarem de sua existência, porque eles se importam com sua vida, seu prazer, sua liberdade. Os animais existem para seus próprios fins, e não para satisfazer os nossos interesses em utilizá-los como recursos. Neste sentido, urge adotarmos a postura abolicionista de Regan e Francione, reconhecendo nos animais um semelhante, *sujeito de uma vida*, que tem interesse em continuar existindo enquanto *pessoa*, titular de direitos fundamentais que resguardam seus bens mais importantes, a vida, a liberdade e o seu próprio corpo. Os utilitaristas, porém, concordam com isto, mas aceitam, no curto prazo, as melhorias pontuais, acreditando que fariam parte de um progresso, e que é dever melhorar quando isso é possível. Regan e Francione não acreditam que tais medidas façam isso, e pensam que são um entrave à verdadeira mudança.

### 3.6 Da necessidade de adoção do Vegetarianismo

Enquanto Peter Singer prega o vegetarianismo, mas, dependendo da maneira como os animais foram criados, tratados e mortos, aceita que podemos aceitar comer animais abatidos sem crueldade, Regan e Francione são adeptos do movimento que apregoa o vegetarianismo (não consumir alimento de origem animal) e o veganismo (não consumir nenhum produto de origem animal, seja na forma de alimento, vestuário, cosmético, produtos de higiene, beleza, limpeza, automotivos, etc.). A posição bem-estarista e a utilitarista, como a adotada por Singer, não defende o veganismo, seja pela dificuldade em modificar todos os hábitos da sociedade (posição de Singer), ou pela não aceitação completa do abolicionismo, que se chocaria com os interesses de quase toda população humana que mantém relação de posse com os animais, seja por companhia, ou por fatores econômicos (posição bem-estarista).

O neo-bem-estarismo transige com a exploração a que os animais são submetidos: se, no uso de animais, eles não são submetidos a sofrimento e considerando que eles não têm interesse na própria vida, é melhor que venham a existir, levem uma vida prazerosa e morram sem sofrimento para servir de alimento para os seres humanos, dando, ainda, espaço para se trazer outros animais à existência. Essa postura de tornar o uso de animais “humanitário” ou “compassivo” é uma estratégia adotada, pelas indústrias pecuaristas e alimentar, para acalmar a consciência daquela pessoa receosa com o sofrimento animal.

A palavra carne é uma mascaração de sua origem, pois esse termo inofensivo, que está no rótulo de uma embalagem, em uma prateleira de supermercado, esconde do consumidor sensível que aquele produto, embora já esteja limpo, nada mais é do que a carcaça de um ser que foi afastado de sua mãe, criado em situações insalubres e degradantes, assassinado de forma cruel, para ser transformado em alimento para uma população, que, em sua maioria, não precisa desta dieta para sobreviver, visto que quase todos os consumidores que compram carne têm uma condição financeira razoavelmente melhor do que os seres humanos miseráveis que são usados como justificativa da necessidade e de se consumir carne porque não haveria outro alimento disponível. De fato, os pobres não comem a carne produzida em geral para as classes médias e altas da população mundial, e se alimentariam melhor se houvesse mais grãos disponíveis aos humanos. E a ciência aprova totalmente a dieta vegetariana como alternativa saudável<sup>26</sup>. A dieta vegetariana pode ser adotada em qualquer ciclo da vida, desde que feita adequadamente, e se necessário, com aconselhamento de um nutricionista, pois, assim como em toda dieta, a inclusão ou exclusão de qualquer alimento sugere maior atenção na escolha da combinação dos demais alimentos que farão parte da alimentação<sup>27</sup>.

Em relação à questão ambiental, a pecuária resulta no desmatamento dos biomas, na erosão do solo e na contaminação das águas<sup>28</sup>. O número exorbitante de animais criados para

<sup>26</sup> Cf. BARNARD, 2009; CRAIG, 2009a; CRAIG, 2009b; MCEVOY, 2012.

<sup>27</sup> Cf. MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2014.

<sup>28</sup> Singer expôs bastante sobre a necessidade de adotarmos o vegetarianismo, por questões além da ética, como a

consumo demanda sua porção de terra, alimento, água, e despeja seus dejetos no meio ambiente. A indústria de carne é responsável pela devastação da floresta tropical, onde a pecuária se instala, e por todas as consequências desse ato, desde o aquecimento global e o desalojamento e morte das populações indígenas que habitam os locais devastados. A produção animal intensiva é grande usuária de combustíveis fósseis e uma das principais fontes de poluição do ar e da água, liberando na atmosfera gases que causam o efeito estufa (SINGER, 2002, p. 100).

Da mesma forma que os proprietários de escravos se beneficiaram com a escravidão, bem como, naquela época, foi impensável que os escravos tivessem reconhecidos a maioria dos seus direitos (e a abolição da escravidão provocou reação na sociedade e exigiu um desprendimento enorme dos escravocratas), assim também deve ser encarado o movimento abolicionista vegano. Além da exclusão de qualquer produto derivado do uso animal, o veganismo promove o desenvolvimento de alternativas de produtos livres de exploração animal. Realmente, adotar o veganismo hoje é uma posição radical, que exige um desapego e esforço maiores, por parte de nós, humanos, porque não existe ainda um amplo mercado vegano, e porque existem poucos produtos que não são baseados na exploração e que não envolvem sofrimento e morte dos animais.

# Considerações Finais

As abordagens apresentadas e comentadas e os autores analisados nos levam diretamente à conclusão de que devemos nos preocupar com o tratamento que damos aos animais e com os danos que lhes são causados, em um grau bem mais significativo do que comumente estamos acostumados a dar. Apesar de diferenças teóricas entre os autores e aspectos práticos divergentes na aplicação das duas abordagens, podemos afirmar que todas implicam na exigência moral do fim do sofrimento animal, e que devemos modificar significativamente nossas condutas individuais e coletivas em relação aos animais.

Vimos que Singer não é abolicionista em dois sentidos. Ele afirma que os animais possuem interesses moralmente significativos em serem livres dos danos que lhes impomos, no entanto, concorda com certas melhorias progressivas, obtidas a curto prazo, e alcançadas através de normas bem-estaristas para o tratamento dos animais, acreditando que fariam parte de um progresso, e as quais devem ser apoiadas pelo benefício comparado (alguma melhora é melhor do que nada). A abordagem de Singer implica em acreditar que a consideração dos interesses animais pode ser conseguida aceitando reformas no modo como os animais são tratados. Em outro sentido, ele e os utilitaristas em geral não tomam como necessariamente errado o uso de animais (ou humanos), na experimentação, por exemplo, se desta resultar maior benefício para todos os afetados em detrimento dos seres utilizados. Sua posição em prol dos animais é contingente, dependente dos fatos, e não é uma posição de princípio.

Regan e a teoria kantiana dos direitos em geral, é claramente abolicionista por princípio. Tal teoria assevera que toda e qualquer exploração animal deve ser abolida, pois os animais têm o direito de serem tratados com respeito, o que inclui proteger seus interesses fundamentais. Os animais, para Regan, são *sujeitos de uma vida*, possuindo um *valor inerente*, ou seja, eles devem possuir os direitos à vida, à integridade física, e à liberdade natural. Para ele, qualquer forma de uso animal, mesmo a experimentação, deve ser abolida, em razão do imperativo moral de tratarmos os animais com respeito e igual consideração de interesses. Regan apregoa o veganismo como forma de respeito pelos animais, que os indivíduos devem manifestar em sua conduta, e como forma de se alcançar o fim da exploração animal.

Francione também é abolicionista e também apregoa o veganismo como forma de se alcançar o fim da exploração animal. Sua teoria dos direitos animais afirma que os animais são autoconscientes e se interessam em manter suas vidas. O autor ataca o status dos animais como propriedade, pois este status faz com que os animais sejam considerados mercadorias pertencentes aos seres humanos, e o seu valor é mensurado de forma que agrade aos interesses de seu proprietário. Segundo Francione, para que os animais possam ter quaisquer direitos, eles devem ter o direito básico de não serem tratados como coisas. Seres humanos e animais são semelhantes

entre si e diferentes de tudo o mais no universo que não seja senciente. Portanto, se os animais não são coisas, eles não são recursos a disposição dos seres humanos. Neste sentido, Francione milita pela abolição no uso de animais, seja em pesquisa ou qualquer outra forma de utilização.

Também concluímos, no final deste trabalho, em favor das ideias abolicionistas. Se os animais possuem interesses, são seres sencientes, possuem um bem-estar experiencial, e se levamos a sério o princípio da igual consideração dos interesses semelhantes, então temos de concluir que os animais são iguais a nós (eles são *pessoas morais*, e não coisas inanimadas), procuram gozar de uma existência feliz, em obediência à sua natureza, e devem ser tratados com respeito. Portanto, aos animais nós temos o dever moral direto de reconhecer-lhes direitos morais e legais que resguardem suas vidas, seus corpos e sua liberdade. Também concluímos que devemos adotar o veganismo, primeiramente, por uma questão ética, para considerarmos respeitosamente os interesses e direitos dos animais. Mas há outras razões de suporte a isso, como os benefícios para a saúde e para o meio ambiente.

Urge, ainda, trabalhar uma educação política, iniciada nos primórdios da infância, e voltada para a conscientização em relação aos animais, enquanto indivíduos portadores de interesses em gozar de suas vidas. O ensino deve envolver questões sobre os animais e seus interesses, e o nosso dever de tratá-los com respeito. As crianças estão, sempre, em um constante aprendizado; desde cedo, quando começam a entender alguma coisa, já lhes é passada alguma distinção entre o bem e o mal, feio e bonito, certo e errado, a partir das atitudes que elas tomam, bem como já há alguma admoestação sobre o que fazer e do que se deve abster de fazer. Esse trabalho educativo se inicia e continua no contexto do lar, se estende ao ambiente escolar e social, em um processo que dura por toda a vida do indivíduo.

O papel da educação, seja na idade infantil ou adulta, é realizado através da sua posição de transformador social, ou seja, mediante ela, o indivíduo deve postar autonomamente perante o mundo, identificando e interpretando os problemas que emergem e buscando as melhores soluções frente às dificuldades, visando o bem geral da coletividade. O processo educativo se faz perceber no próprio viver em sociedade, de forma adequada à cada cultura, cabendo à família e à escola entender e respeitar, primordialmente, esse processo, para só então prestar uma atividade de assessoramento. A escola não pode pressupor um conhecimento acabado, e um modelo pronto para obtenção do saber. Nem a educação pode se dar enquanto posse de aptidões de uns sobre outros, sob pena de recair em um instrumento de poder e segregação social. Neste sentido, faz-se necessário utilizarmos da educação como aliado na disseminação de estilos de vida éticos e saudáveis, como o veganismo.

Para avançarmos em relação aos direitos animais, devemos observar o alimento que colocamos no prato, investigar se cosméticos e produtos de higiene pessoal foram testados em animais, e abolirmos o seu uso; observarmos como realmente os animais são tratados, e mudarmos nossa postura para ajudá-los. Devemos socializar nossas ideias para outros indivíduos que não pensam nisto, para levar a ideia adiante, para além da comunidade vegana. Essa atuação

conjunta possibilita a pressão para a criação de leis e políticas públicas visando o respeito aos direitos animais. Cumpre salientar que há, no mercado, inúmeras opções de alimentos, cosméticos, suplementos, vestuário, calçados, que já receberam o rótulo vegan, não testando nem utilizando produtos de origem animal.

Ser vegano é um estilo de vida que exige de nós a renúncia em comer produtos de origem animal, e a dizer não ao entretenimento que utiliza animais; que paremos de matar animais através da caça, de usar animais como objetos de pesquisa. Devemos, portanto, nos abster de qualquer uso animal como um simples meio para a satisfação de nossos fins, e estender a nossa consideração a todos os seres sencientes, para além dos animais que nos fazem companhia, os quais já consideramos como parte da família. Todos os animais sencientes têm o direito básico de não ser usado como mero recurso à disposição dos interesses de outros, e esse direito é o trunfo para resguardar seus direitos inerentes, quais sejam, a vida, a liberdade e a integridade física.

Os argumentos favoráveis à inclusão dos animais na esfera da moralidade apoiam a alimentação vegetariana (totalmente vegetariana, sem ovos e laticínios, que obviamente não são vegetais) e o estilo de vida vegano. Se os animais possuem direitos, e concluímos racionalmente que possuem, ou se devemos considerar seus interesses da mesma forma que consideramos os nossos, e também concluímos racionalmente que devemos, então não estamos mais autorizados pela ética a comer animais, pois ao fazê-lo, violamos os seus direitos básicos à vida e à gozar de sua existência. Numa perspectiva utilitarista, quando hoje, em sociedades industriais e de consumo em massa, criamos animais para o nosso consumo em forma de alimento, o nosso benefício com o sabor de suas carnes é bem menor do que o sofrimento que passam os animais, além do malefício da perda de suas vidas.

Creio que devemos adotar as visões abolicionistas de Regan e Francione, e traçar o limite da senciência para a admissão de direitos básicos aos animais. Neste sentido, devemos abolir toda exploração institucionalizada do uso animal, e não apenas regulá-lo. Todo ser senciente valoriza sua própria vida, e, ainda que não tivesse noção de futuro, ele possui o interesse, a cada instante, de continuar a existir. E, ainda que os animais tivessem apenas o interesse em evitar o sofrimento, ainda assim nós não estamos respeitando seus interesses, simplesmente porque nossos interesses sempre são considerados maiores em comparação com os interesses dos animais. A vida de um ser senciente tem valor inerente, pelo simples fato de que ele possui a capacidade de desfrutar uma vida agradável, no futuro, independentemente de ter consciência de preferências futuras.

A questão moral sobre os direitos animais não é uma questão de opinião, pois, conforme vimos no inicio do trabalho, questões morais não podem depender da convenção social ou mera crença pessoal, mas de boas razões baseadas em fatos e em pensamento moral sólido. Ainda que as verdades morais não possam ser provadas empiricamente, da mesma forma que há comprovação nas ciências, nós podemos buscar verdades morais e adotar uma postura ética verdadeira que se sustente nas melhores razões disponíveis, e que se combinem com visões

morais mais sólidas já adotadas por nós, como na aceitação da igualdade e dos direitos humanos. No caso dos animais, nós já cremos que eles possuem ao menos alguns interesses moralmente significativos, como o interesse em não sofrer, e nós também já não concordamos com o sofrimento imposto aos animais. A ideia de respeitarmos seus direitos básicos em viver em liberdade e não sofrer condiz com nossa postura atual de levar os interesses dos animais a sério.

Não há nenhuma razão moralmente sólida que justifique tratarmos os interesses básicos dos animais de forma diferente dos interesses dos seres humanos. Qualquer criatura senciente não deve ser tratada como recurso de outrem, em observância ao princípio de que devemos tratar casos semelhantes semelhantemente. Temos o dever moral de olhar para as criaturas sencientes, que não conseguem reivindicar seus direitos, e protegê-las, tal como fazemos em relação às crianças, aos idosos senis, aos comatosos persistentes e aos portadores de doenças cerebrais degenerativas graves. Aos animais devemos garantir o direito básico de não serem usados como recursos alheios, e resguardar seus direitos morais à vida, à liberdade e à integridade física. Ou seja, sua dignidade.

Coletivamente, todos os consumidores de produtos animais são responsáveis pela existência de práticas cruéis que envolvem a produção desses produtos. Nós somos responsáveis pela situação deplorável aos quais os animais estão sujeitados, seja nas fazendas industriais, pelo fato de alimentarmos essa indústria, ao adotarmos a dieta carnívora; pelas salas de experimentação e testes, por ignorarmos o sofrimento e danos causados aos animais que estão sendo utilizados como nossos recursos; pelo consumo de produtos cosméticos testados em animais ou que utilizam ingredientes de origem animal; pelos inúmeros animais trazidos ao mundo, para o nosso bel prazer, e abandonados a própria sorte quando o nosso interesse os torna descartáveis; pelo tráfico de animais selvagens e pela exploração de animais quando os adquirimos como mercadorias.

Nós não permitimos que nenhuma dessas situações ocorra com nenhum ser humano, mais ainda àqueles que não têm o poder de invocar seus direitos morais. Da mesma forma, essas práticas não são justificáveis moralmente em relação aos animais, seres sencientes e que possuem um valor inerente em si mesmos. Nós temos o dever moral, o qual devemos exercer urgentemente, de proteger os interesses e respeitar os direitos dos animais, por uma questão de justiça moral. Nós, seres humanos, enquanto animais racionais, também pecamos por omissão, e somos plenamente responsáveis pelo mal que causamos e pelo sofrimento que não tentamos impedir, bem como somos culpados por fechar os olhos e não reconhecer o desejo dos animais em serem tratados com respeito.

## Referências

- BARNARD, N.D. et al. Vegetarian and Vegan diets in type 2 diabetes management. **Nutr. Rev.** v. 5, n. 67, p. 255-263, may 2009.
- BARROSO, Luiz Roberto. **Curso de direito constitucional contemporâneo**. 2. ed. São Paulo: Saraiva, 2010.
- BONELLA, Alcino Eduardo. A ética no uso de animais. **Revista Philósophos**, v. 17, n. 2, p. 11-41, 27 dez. 2013. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/15835/13571>. Acesso em: 17 de jun. 2015.
- BONELLA, Alcino Eduardo. **Justiça como imparcialidade e contratualismo**. 2000. s.n. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2000.
- BONELLA, Alcino Eduardo. **Moral deontológica e princípio de universalização**: um estudo a partir da fundamentação da metafísica dos costumes, de Kant. 1995. s.n. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1995.
- BRASIL. Código Penal. Decreto Lei no: 2.848, de 7 de dezembro de 1940. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 7 dez. 1940. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/DecretoLei2848compilado.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/DecretoLei2848compilado.htm). Acesso em: 17 de jun. 2015.
- CARRUTHERS, Peter. **The Animals Issue: Moral Theory in Practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, reimpresso 1994.
- CRAIG, Winston J. Health effects of vegan diets. **American Journal Clinical Nutrition**, v. 89, n. 5, p. 1627S-1633S, 11 mar. 2009a.
- CRAIG, Winston J; MANGELS, Ann Reed. Position of the American Dietetic Association: Vegetarian Diets. **Journal of American Dietetic Association**, v. 109, n. 7, p. 1266-1282, July 2009b. Disponível em: [http://www.vrg.org/nutrition/2009\\_ADA\\_position\\_paper.pdf](http://www.vrg.org/nutrition/2009_ADA_position_paper.pdf). Acesso em: 17 de jun. 2015.
- CRISP, Roger. Biotechnologies and happiness. In: DOMINGUES, Ivan. (Org.) **Biotechnologies and the Human Condition**. Belo Horizonte: UFMG, 2012. p. 44-45.
- DEGRAZIA, David. **Taking animals seriously: Mental Life and Moral Status**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- DEPARTAMENT OF AGRICULTURE AND DEPARTAMENT OF HEALTH AND HUMAN

- SERVICES. **Dietary Guidelines for Americans**. 7 ed. Washington: U.S. Government Printing Office, 2010. Disponível em:  
[http://www.procon.org/sourcefiles/usda\\_dietary\\_guidelines\\_2010.pdf](http://www.procon.org/sourcefiles/usda_dietary_guidelines_2010.pdf). Acesso em: 30 de set. 2015.
- DICIONÁRIO DO AURÉLIO. **Verbete “Bem-estar”**. Disponível em:  
<http://dicionariodoaurelio.com/bem-estar>. Acesso em: 15 de Maio 2015.
- DICIONÁRIO DO AURÉLIO. **Verbete “Humanitário”**. Disponível em:  
<http://dicionariodoaurelio.com/humanitario>. Acesso em: 15 de Maio 2015.
- FOOD AND AGRICULTURE ORGANIZATION OF THE UNITED NATIONS. **World Livestock 2013: changing disease landscapes**. Rome, 2013. Disponível em:  
<http://www.fao.org/docrep/019/i3440e/i3440e.pdf>. Acesso em: 24 de jun. 2015.
- FRANCIONE, Gary. **Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation**. New York: Columbia University Press, 2008.
- FRANCIONE, Gary. **Introdução aos direitos animais: seu filho ou o cachorro?** Campinas: Unicamp, 2013.
- FREIRE, Paulo. **Extensão ou comunicação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.
- GALVÃO, Pedro (Org.). **Os animais têm direitos?** Perspectivas e argumentos. Lisboa: Dinalivro, 2010.
- GRECO, Rogério. **Curso de direito penal: parte geral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Impetus, 2007.
- HARE, R. M. **A linguagem da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- HARE, R. M. Ethics. In: **Essays on the Moral Concepts**. London: Macmillan, 1972. p. 39-54.
- HARE, R. M. **Ética: problemas e propostas**. São Paulo: Unesp, 2003.
- HENRIQUE, Isilda. **A (des) proteção dos animais: abordagens filosóficas, sociais e jurídicas**. Santos: Comunicar Editora, 2006.
- LYONS, David. O Julgamento Moral e a Lei. In: **As Regras Morais e a Lei**. Campinas, Papirus, 1990.
- MALUF, Adriana Caldas do Rego Freitas Dabus. **Curso de bioética e biodireito**. São Paulo: Atlas, 2010.
- MCEVOY, Claire T. et. al. Vegetarian diets, low-meat diets and health: a review. **Public Health Nutrition**, Cambridge: Cambridge University Press, p. 2287-2294, 3 apr. 2012. Disponível em:  
[https://foodethics.univie.ac.at/fileadmin/user\\_upload/p\\_foodethik/McEvoy\\_C.\\_2012\\_Vegetarian\\_diets\\_\\_low-meat\\_diets\\_and\\_health.pdf](https://foodethics.univie.ac.at/fileadmin/user_upload/p_foodethik/McEvoy_C._2012_Vegetarian_diets__low-meat_diets_and_health.pdf). Acesso em: 15 de out. 2015.
- MCMAHAN, Jeff. **A ética no ato de matar: problemas às margens da vida**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

- MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Guia alimentar para a população brasileira**. 2 ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2014. Disponível em: <<http://portalsaude.saude.gov.br/images/pdf/2014/novembro/05/Guia-Alimentar-para-a-pop-brasiliera-Miolo-PDF-Internet.pdf>>. Acesso em: 24 de jun. 2015.
- NACONECY, Carlos Michelon. **Ética e animais**: um guia de argumentação filosófica. Porto Alegre: Edipucrs, 2006.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração universal dos direitos humanos**. Rio de Janeiro: UNICRIO, 2000.
- PAVIANI, Jayme. **Problemas de Filosofia da Educação**. Petrópolis: Vozes, 1988.
- PERELMAN, Chaïm. **Ética e Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- RACHELS, James. **Elementos de filosofia moral**. Lisboa: Gradiva, 2004.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- REGAN, Tom. **Animal rights, human wrongs**: an introduction to moral philosophy. Lanham, Maryland: Roman e Littlefield Publishers, 2003.
- REGAN, Tom. **Jaulas vazias**: encarando o desafio dos direitos animais. Porto Alegre: Lugano, 2006.
- REGAN, Tom. **The case for animal rights**. Berkeley, LA: University of California Press, 1983.
- REGAN, Tom. The Dog in the lifeboat: an exchange. **The New York Review of Books**. New York, 25 apr. 1985. Disponível em: <<http://www.nybooks.com/articles/archives/1985/apr/25/the-dog-in-the-lifeboat-an-exchange/>>. Acesso em: 15 de jul. 2015.
- SINGER, Peter. **Ética prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- SINGER, Peter. **Libertaçao animal**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- SOCIEDADE BRASILEIRA VEGETARIANA. **Guia alimentar de dietas vegetarianas para adultos**. São Paulo: Departamento de Medicina e Nutrição; Sociedade Vegetariana Brasileira, 2012. Disponível em: <<http://www.svb.org.br/livros/guia-alimentar.pdf>>. Acesso em 15 de maio 2015.
- SPENCER, E. A. et. al. Diet and body mass index in 38 000 EPIC-Oxford meat-eaters, fish-eaters, vegetarians and vegans. **International Journal of Obesity**, Oxford: University of Oxford: 28 jan. 2003. Disponível em: <<http://www.nature.com/ijo/journal/v27/n6/full/0802300a.html>>. Acesso em: 30 de set. 2015.
- TUGENDHAT, Ernst. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 1996.
- UNESCO. **Declaração Universal dos Direitos dos Animais**. Bruxelas, 1978. Disponível em: <<http://www.urca.br/ceua/arquivos/Os%20direitos%20dos%20animais%20UNESCO.pdf>>.

Acesso em: 20 de jan. 2014

UNIVERSITY OF CAMBRIDGE. LOW, Paul. et. al. **The Cambridge Declaration on Consciousness**. Cambridge: University of Cambridge, 7 july 2012. Disponível em: <<https://web.archive.org/web/20131109230457/http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>>. Acesso em: 26 de ago. 2015.