

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA MARIA
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS E HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ANIMAIS COMO PESSOAS: A ABORDAGEM
ABOLICIONISTA DE GARY L. FRANCIONE**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Gabriel Garmendia da Trindade

**Santa Maria, RS, Brasil.
2013**

ANIMAIS COMO PESSOAS:

A ABORDAGEM ABOLICIONISTA DE GARY L. FRANCIONE

Gabriel Garmendia da Trindade

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, área de concentração Filosofia Teórica e Prática, linha de pesquisa Ética Normativa e Metaética da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), como requisito parcial para obtenção do grau de **Mestre em Filosofia**

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Bins di Napoli

Santa Maria, RS, Brasil

2013

Trindade, Gabriel Garmendia da
Animais como pessoas: a Abordagem Abolicionista de Gary L.
Francione / Gabriel Garmendia da Trindade.-2013.
219 p.; 30cm

Orientador: Ricardo Bins di Napoli
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria,
Centro de Ciências Sociais e Humanas, Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, RS, 2013

1. Gary L. Francione 2. Direitos dos Animais 3. Abordagem
Abolicionista 4. Ética 5. Filosofia I. Bins di Napoli, Ricardo II. Título.

Ficha catalográfica elaborada através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Central da UFSM, com os dados fornecidos pelo autor.

© 2013

Todos os direitos autorais reservados a Gabriel Garmendia da Trindade. A reprodução de partes ou do todo deste trabalho só poderá ser feita mediante a citação da fonte.

Endereço eletrônico: garmendia_gabriel@hotmail.com

**Universidade Federal de Santa Maria
Centro de Ciências Sociais e Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

A comissão examinadora, abaixo assinada, aprova a Dissertação de
Mestrado

**ANIMAIS COMO PESSOAS: A ABORDAGEM ABOLICIONISTA DE
GARY L. FRANCIONE**

elaborada por
GABRIEL GARMENDIA DA TRINDADE

Como requisito parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Filosofia

COMISSÃO EXAMINADORA

**Ricardo Bins di Napoli, Dr.
(Presidente/Orientador)**

Cinara Maria Leite Nahra, Dra. (UFRN)

Janyne Sattler, Dra. (UFSM)

Santa Maria, 27 de março de 2013.

Para Priscilla (1994-2012) e Vick (1999-2013).

AGRADECIMENTOS

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, cuja bolsa de estudos foi fundamental para a consecução da presente pesquisa.

Aos meus pais e familiares, pelo apoio incondicional aos meus estudos e contínuo suporte financeiro.

Ao Prof. Ricardo Bins di Napoli, pelos mais de quatro anos de orientação, que iniciaram durante a minha graduação, e por sua inigualável paciência.

A David Christopher Pearce, por ser meu mentor intelectual e estar sempre disposto a fazer sugestões acadêmicas inspiradoras.

A Gilson Olegario da Silva, por constantemente me lembrar de que eu não sou o único estudante escrevendo uma dissertação.

A Lauren de Lacerda Nunes, por me fazer perceber que o aspecto basilar de qualquer pesquisa acadêmica séria é o trabalho em conjunto.

A Vítor Hugo dos Reis Costa, por ser um crítico ocasional e articulador permanente de insights na área da filosofia moral.

A Waleska Mendes Cardoso, por todas as longas conversas sobre Ética Animal que foram essenciais para o desenvolvimento da presente dissertação.

Aos colegas: Aline Gonçalves, Ana Paula Marin, Ananda Kohn, Bruno Mendonça, Claudia Tiellet, Felix Pinheiro, Fernando Zarth, Jonathan Dalmolin, Laísa Trojaike, Larissa Nunes, Laura Nascimento, Marcela Sokolovicz, Mateus Stein, Mônica Dalcol, Pablo Rolim, Patricia Kemerich e Sérgio Rodrigues, com os quais eu partilhei momentos e experiências inesquecíveis durante a (pós-) graduação.

Aos amigos: Adrian Souza, Bárbara Degrandi, Catarina Santos, Cicero Colusso, Daniele Pendeza, Graziella Belliato, Igor Calado, James Evans, Leah Mckelvie, Leon Denis, Luanna Schumann, Luciano Cunha, Marcela Palavecino, Marcia Winck, Maurício Varallo, Paola Camargo, Paola da Costa, Regiane Schultz, Rob Johnson, Vera Cristofani e Academia Consciência do Corpo, os quais contribuíram, à sua maneira e em algum ponto, para a realização dessa pesquisa.

Aos companheiros não-humanos: Dolly, Crid-Crid, Gato Salem, Lilica, Lorelai Gilmore, Lula, Marronzinha, Obama, Pequena, Pretinha, Priscilla, Salomão, Scooby-Loo, Tartaruga Touché, Toby, Xuxu, Vick, entre outros, os quais me ensinaram o verdadeiro significado do conceito de pessoa.

“Eu estou ciente das diversas objeções à severidade de minha linguagem. Mas não há motivos para tal severidade? Eu serei rigoroso como a verdade e inflexível como a justiça. Sobre esses assuntos, eu não quero pensar, falar, ou escrever com moderação. Não! Não! Vá dizer a um homem, cuja casa está em chamas, para dar um alarme moderado; diga a ele para resgatar moderadamente a sua esposa das mãos do estuprador; diga a uma mãe para retirar gradualmente seu filho do fogo no qual caiu; – mas não me peça para ser moderado frente a uma causa como a presente. – Eu estou aqui a sério. – Eu não me equivocarei, não me desculparei, não recuarei um milímetro que seja – E EU SEREI OUVIDO. A apatia das pessoas é o bastante para fazer com que cada estátua que existe lance-se de seu pedestal e apresse a ressurreição dos mortos”.

William Lloyd Garrison (1805-1879),

“The Liberator: To the public”,

01 de janeiro de 1831.

RESUMO

Dissertação de Mestrado
Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Universidade Federal de Santa Maria

ANIMAIS COMO PESSOAS: A ABORDAGEM ABOLICIONISTA DE GARY L. FRANCIONE.

AUTOR: GABRIEL GARMENDIA DA TRINDADE

ORIENTADOR: RICARDO BINS DI NAPOLI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 27 de março de 2013.

O presente estudo versa sobre a Abordagem Abolicionista dos Direitos Animais proposta pelo *scholar* de Direito norte-americano Gary L. Francione. Esta pesquisa almeja discutir três tópicos centrais da perspectiva ética de Francione em defesa dos animais não-humanos: (A) a relação moral entre humanos e não-humanos; (B) o estatuto de propriedade dos animais não-humanos; (C) a fundamentação filosófica de uma teoria moral em defesa dos animais não-humanos baseada somente na *senciência*. Para fazê-lo, esse estudo não apenas explora o pensamento moral de Francione, mas igualmente contrapõe suas ideias às perspectivas éticas de outros autores. Com isso em vista, a presente dissertação divide-se em três capítulos. No primeiro capítulo, investigar-se-á a questão das relações morais mantidas entre seres humanos e animais não-humanos. Dar-se-á maior ênfase à análise das definições de ‘*especismo*’ e ‘*esquizofrenia moral*’ – esta última, cunhada por Francione. No segundo capítulo, será detalhado o estatuto moral e legal dos animais não-humanos como recursos econômicos e suas diversas implicações teóricas e práticas. Outros assuntos-chave abordados nesse capítulo incluem uma discussão sobre o problema da crueldade na filosofia moral kantiana, uma defesa dos direitos dos animais e uma reconstrução do debate entre Francione e Robert Garner sobre a relação entre igual consideração de interesses semelhantes e propriedade. No terceiro capítulo, quatro grandes temáticas serão alvo de problematização: (a) as tentativas de exclusão dos animais não-humanos da comunidade moral; (b) a teoria das mentes similares da relação entre humanos/não-humanos; (c) o dilema do bote salva-vidas, o dano da morte em seres *sencientes* e o seu interesse na existência continuada; e (d) a criação de uma teoria moral dos direitos animais baseada apenas na *senciência* e a extensão da personalidade moral a todos os animais não-humanos *sencientes*. Como conclusão geral, será sustentado que a extensão da personalidade moral, assim como de direitos morais aos animais não-humanos, acarretará na abolição da exploração animal institucionalizada.

Palavras-chave: Gary L. Francione. Direitos dos Animais. Abordagem Abolicionista. Ética.

ABSTRACT

Master Course Dissertation
Postgraduate Program in Philosophy
Federal University of Santa Maria

**ANIMALS AS PERSONS:
GARY L. FRANCIONE'S ABOLITIONIST APPROACH.**
AUTHOR: GABRIEL GARMENDIA DA TRINDADE
SUPERVISOR: RICARDO BINS DI NAPOLI
Defense Place and Date: Santa Maria, March 27th, 2013.

The present study addresses the Abolitionist Approach to Animal Rights proposed by the American legal scholar Gary L. Francione. This research aims to discuss three central topics of Francione's ethical view on behalf of nonhuman animals: (A) the moral relationship between humans and nonhumans; (B) the property status of nonhuman animals; (C) the philosophical grounding for a moral theory in defense of nonhuman animals based solely on sentience. For doing so, this study not only explores Francione's moral thinking, but equally opposes his ideas to the ethical perspectives of other authors. In view of this, the present dissertation is divided in three chapters. In the first chapter, it will be investigated the issue of the moral relations held between human beings and nonhumans animals. Major emphasis will be placed on the analysis of the definitions of 'speciesism' and 'moral schizophrenia' – the last one was coined by Francione. In the second chapter, it will be detailed the moral and legal status of nonhuman animals as economic resources and its numerous theoretical and practical implications. Other key issues approached in this chapter include a discussion of the problem of cruelty in Kant's moral philosophy, a defense of animal rights, and a reconstruction of the debate among Francione and Robert Garner on the relation between equal consideration of interests and property. In the third chapter, four major themes will be subject of problematization: (a) the attempts to exclude nonhuman animals from the moral community; (b) the similar-minds theory of the human/nonhuman relationship; (c) the lifeboat dilemma, the harm of death on sentient beings and their interest in continued existence; and (d) the creation of an animal rights moral theory based solely on sentience and the extension of the moral personhood to all sentient nonhuman animals. As a general conclusion, it will be sustained that the extension of moral personhood as well as moral rights to nonhuman animals will lead to the abolition of institutionalized animal exploitation.

Key words: Gary L. Francione. Animal Rights. Abolitionist Approach. Ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	17
1 AS RELAÇÕES MORAIS ENTRE SERES HUMANOS E ANIMAIS NÃO-HUMANOS.....	23
1.1 As defesas da inclusão dos animais não-humanos à comunidade moral através dos séculos: breve detalhamento histórico-filosófico.....	24
1.2 Especismo: o conceito que moldou uma nova visão ética sobre os animais.....	27
1.2.1 As definições de especismo.....	29
1.3 O princípio da igual consideração de interesses semelhantes.....	36
1.4 A esquizofrenia moral humana e seus aspectos.....	42
1.4.1 A noção de carnismo e suas limitações.....	45
1.4.2 Algumas informações sobre os diferentes usos animais.....	49
1.4.3 A instrumentalização dos animais.....	52
1.4.4 O princípio do tratamento humanitário.....	56
1.5 Resumo e conclusões do capítulo.....	59
2 O ESTATUTO MORAL/LEGAL DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS COMO PROPRIEDADE.....	62
2.1 As definições de crueldade.....	63
2.2 Deveres indiretos para os animais e o problema da crueldade na filosofia moral kantiana.....	69
2.3 Animais como propriedade: duas perspectivas modernas.....	80
2.3.1 Animais como propriedade na filosofia do direito kantiana.....	81
2.3.2 Animais como propriedade na filosofia do direito lockeana.....	86
2.4 Animais como propriedade: a discussão atual.....	91
2.4.1 O problema ético da propriedade animal: desequilíbrio de interesses... ..	92
2.4.2 O problema jurídico da propriedade animal: o bem-estarismo legal.....	102
2.4.3 O direito de não ser tratado como propriedade e o valor inerente igual.	110
2.4.4 Propriedade e igualdade de interesses: o debate entre Francione e Garner.....	117
2.5 Resumo e conclusões do capítulo.....	124
3 ANIMAIS NÃO-HUMANOS E A COMUNIDADE MORAL: PESSOALIDADE, SIMILARIDADES MENTAIS E A RELEVÂNCIA DA SENCÊNCIA.....	127
3.1 A exclusão dos animais não-humanos da comunidade moral: aspectos gerais.....	128
3.2 A teoria das mentes similares: uma tentativa de inclusão dos animais não-humanos à comunidade moral.....	137
3.2.1 Singer e o conceito de pessoa.....	145
3.2.2 Regan e a noção de sujeitos-de-uma-vida.....	151
3.3 O dilema do bote salva-vidas e suas implicações.....	163
3.3.1 A crítica de Francione à resposta reganiana ao dilema.....	169
3.3.2 Dano da morte, interesse na existência continuada e valor da vida: a posição de Singer.....	173
3.3.3 Dano da morte, interesse na existência continuada e valor da vida: as objeções de Francione a Singer.....	181

3.4 Uma defesa da relevância moral da sciência: animais como pessoas.....	189
3.5 Resumo e conclusões do capítulo.....	200
CONCLUSÃO.....	203
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	212

INTRODUÇÃO

Os seres humanos matam, a cada ano, cerca de cinquenta e três bilhões (53.000.000.000) de animais não-humanos sencientes terrestres para fins de consumo. Além disso, o uso institucionalizado de animais aquáticos para alimentação, e de outros animais para pesquisas biomédicas ou cosméticas, para a indústria da moda, ou mesmo para o simples divertimento ou entretenimento humano, é diretamente responsável pela morte de muitos outros bilhões.

É preciso ser dito que essa quantidade, cinquenta e três bilhões de animais mortos anualmente, representa a estimativa mais conservadora, encontrada quando os dados referentes aos múltiplos usos feitos dos não-humanos pelos seres humanos estavam sendo organizados para a consecução do presente estudo. Os números variam significativamente, e muitas estatísticas analisadas trazem montantes que ultrapassam sessenta e sete bilhões de animais terrestres mortos, por ano, só para fins de consumo¹.

Entretanto, por mais conservadora que seja a informação adotada, cinquenta e três bilhões é um número gigantesco. É uma quantidade de mortes tão grande que parece ser irreal. Esse número é tão imenso que não pode ser compreendido adequadamente. No entanto, uma vez que alguém passa a refletir sobre essa questão, ele ou ela percebe que não se trata de meras estatísticas.

Por exemplo, um ano comum completo no planeta Terra possui, em média, cerca de 31.536.000 segundos. No instante em que o leitor terminar a leitura desse parágrafo (suponha um tempo médio de quinze segundos), terão morrido, no mundo inteiro, cerca de vinte e cinco mil (25.000) animais não-humanos. Mais uma vez, esse número refere-se somente aos animais mortos para o consumo alimentício. Se fossem adicionados os montantes referentes às mortes de animais não-humanos em outras atividades, essa quantidade, com certeza, aumentaria drasticamente (e morbidamente).

¹ O site *Animal Death Count* menciona que, em 2010, sessenta e dois bilhões (62.000.000.000) de animais não-humanos sencientes (incluindo animais marinhos) foram mortos para fins de consumo. Informação disponível em: <<http://animaldeathcount.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 10/02/2013. Por sua vez a *Humane Society International* sustenta que sessenta e sete bilhões (67.000.000.000) de animais não-humanos sencientes terrestres são mortos anualmente para produção de alimentos. Fonte: <<http://www.hsi.org/news/news/2012/04/united_nations_conference_rio_051512.html>>. Acesso em: 10/02/2013.

As principais justificativas apresentadas para que se possa dar continuidade a essa terrível matança jazem, especialmente, nos hábitos, convenções, divertimento, conveniência ou prazer dos seres humanos. Os últimos, em sua esmagadora maioria, apreciam profundamente o gosto dos produtos de origem animal, participam e fomentam tradições e “espetáculos” como rodeios, touradas, corridas de cães; vestem sobre o seu corpo, como “sinônimo de beleza e bom gosto”, o couro e a pele de diferentes animais; utilizam medicamentos e produtos cosméticos que envolvem incessante experimentação em não-humanos – todas atividades que envolvem a imposição de dor, sofrimento e morte a um número colossal de membros de outras espécies animais.

A despeito de tudo isso, os seres humanos, em geral, comumente sustentam que os animais não-humanos possuem interesses moralmente relevantes, como o interesse em não sofrer. Em decorrência disso, não deveria ser infligido sofrimento desnecessário a eles. Em outras palavras, os seres humanos, por um lado, acreditam que os animais não-humanos não são simples coisas (objetos inanimados), mas sim seres vivos capazes de sofrer que possuem importância no contexto moral. Porém, por outro lado, os seres humanos tomam parte em práticas completamente opostas à ideia de que os animais não-humanos sofrem e têm relevância ética.

Essa contradição entre a forma como os seres humanos pensam e percebem os não-humanos e o modo como eles agem e se comportam para com os membros de outras espécies será examinada e problematizada a partir dos escritos do *scholar* de Direito norte-americano Gary Lawrence Francione, constituindo, assim, o tema central de estudo da presente pesquisa. Porém, quem é Gary Lawrence Francione?

Francione é professor em *Rutgers, The State University of New Jersey*, pela qual possui os títulos de *Distinguished Professor of Law* e *Nicholas deB. Katzenbach Scholar of Law & Philosophy*. Ele é autor das seguintes obras: *Animals, property, and the law* (1995), *Rain without thunder: the ideology of the animal rights movement* (1996), *Introduction to animal rights: your child or the dog?* (2000), *Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation* (2008) e, mais recentemente, publicou em conjunto com o cientista político Robert Garner o livro intitulado *The animal rights debate: abolition or regulation?* (2010). Além de trabalhar com questões referentes à consideração moral dos animais não-humanos, Francione

também escreveu artigos e ensaios sobre direitos autorais, direito de patentes, e Direito e Ciência.

Francione desenvolveu uma proposta ético-filosófica nomeada Abordagem Abolicionista dos Direitos Animais, cujo intuito é a inserção de todos os animais não-humanos sencientes à comunidade moral. O trabalho de Francione, em sua totalidade, concentra-se em quatro questões, as quais, em maior ou menor grau, acabam conectando-se umas às outras: (A) o estatuto de propriedade dos animais e suas implicações para as relações morais entre humanos e não-humanos; (B) a formulação de uma teoria moral baseada apenas na senciência e não em outras características ou habilidades cognitivo-psicológicas específicas; (C) as diferenças entre a teoria dos direitos animais e as perspectivas (neo-) bem-estaristas; (D) o desenvolvimento e fomento de uma educação vegana abolicionista não violenta criativa.

A presente pesquisa objetiva expor e examinar com maior profundidade os tópicos (A) e (B). A temática (C) será trabalhada, porém com menor intensidade, sobretudo no que tange à discussão das práticas (neo-) bem-estaristas, uma vez que esta necessita do detalhamento e análise de uma vasta gama de políticas públicas, legislações específicas e medidas econômicas concernentes à criação, manejo e abate de animais, as quais extrapolam significativamente o escopo filosófico deste estudo. A temática (D) não será trabalhada, pois ela só é passível de ser debatida apropriadamente depois de feita uma ampla problematização dos tópicos (A), (B) e (C).

A discussão das temáticas escolhidas não será realizada somente por intermédio dos escritos de Francione, mas contará igualmente com a caracterização e exame das perspectivas morais defendidas por diferentes autores clássicos e contemporâneos, como Immanuel Kant, Jeremy Bentham, Richard Ryder, Peter Singer e Tom Regan. Os pensadores citados foram fundamentais, em vários sentidos, para o desenvolvimento de muitos dos argumentos utilizados a favor (ou contra) a inclusão dos animais não-humanos à comunidade moral. Por conseguinte, a Abordagem Abolicionista de Francione será constantemente contrastada com propostas filosóficas desses e de outros autores².

Ressalta-se que essa pesquisa justifica-se em três sentidos distintos, cada

² Todas as traduções dos escritos de Francione, assim como de diversos apontamentos de outros pensadores presentes no decorrer dessa dissertação, foram realizadas livremente pelo autor.

um dos quais com duas justificativas específicas, quais sejam: acadêmico – (1A) atual cenário de pesquisa brasileiro, (1B) estudo da obra de Francione em solo nacional; social – (2A) impactos da exploração animal no meio ambiente, (2B) relevância da discussão para o debate da fome mundial; pessoal – (3A) divulgação pública do problema, (3B) apelo à consciência.

1A) O debate sobre as relações morais entre humanos e não-humanos cresceu notavelmente nos últimos anos no cenário acadêmico brasileiro, sobretudo nas áreas de Filosofia e Direito. Todavia, esse crescimento ainda é bastante diminuto se for tomada como medida comparativa o tratamento legado a esse tópico no cenário acadêmico global, o considerável montante de publicações de ponta sobre esse tema e a abertura de novos centros de investigação voltados exclusivamente ao estudo das relações morais entre humanos e não-humanos. Em observância a isso, esta pesquisa vem auxiliar no fomento e crescimento das investigações realizadas por brasileiros em um campo de problematização intelectual que, a despeito de ser reconhecido pela comunidade internacional como objeto de análise de estudos de ponta, ainda não recebeu a merecida atenção dentro da esfera acadêmica nacional.

1B) Muito embora Francione seja visto como um dos principais representantes da defesa dos direitos animais, e seus escritos tenham influenciado a reflexão conscienciosa de milhares de pessoas no mundo todo, as publicações acadêmicas sobre a sua teoria moral são escassas. A situação das pesquisas no Brasil sobre o seu pensamento é ainda mais alarmante. Atualmente, a maior parte dos trabalhos publicados em periódicos brasileiros sobre a Abordagem Abolicionista foi produzida pelo autor desta pesquisa. Salienta-se, no entanto, que há outra dissertação,³ defendida em território nacional, na qual a perspectiva moral de Francione foi examinada criticamente, embora esse não tenha sido o foco principal do referido estudo. Levando-se isso em consideração, a presente pesquisa pode ser considerada única, pois, até o presente momento, nenhum outro estudo realizado em solo brasileiro abordou, *especificamente*, a proposta ético-deontológica de

³ O mencionado estudo foi desenvolvido e apresentado por Luciano Carlos Cunha, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em 2010, com orientação da Profa. Dra. Sônia Teresinha Felipe, com o título "O consequencialismo e a deontologia na Ética Animal: uma análise crítica comparativa das perspectivas de Peter Singer, Steve Sapontzis, Tom Regan e Gary Francione". A dissertação mencionada encontra-se disponível em: <<http://criticanarede.com/teses/consequencialismo.pdf>>. Acesso em: 10/02/2013.

Francione.

2A) O principal alvo de críticas dessa pesquisa, a exploração animal institucionalizada, não só é responsável pela imposição de dor, sofrimento e morte a bilhões de não-humanos, mas tem, igualmente, um impacto imenso no meio-ambiente como um todo. A agropecuária, por exemplo, é um verdadeiro desastre ambiental de proporções globais. Dentre as suas várias consequências negativas, destacam-se: destruição de ecossistemas, desmatamento, consumo excessivo de energia, água e solo, assim como múltiplos tipos de poluição. Em observância a isso, o presente estudo serve não apenas como um alerta geral sobre os danos impostos aos animais não-humanos explorados, mas também sobre os prejuízos gerais resultantes dessas práticas para todos os seres vivos do planeta Terra.

2B) A exploração animal institucionalizada mantém um papel central na manutenção da pobreza e da fome global. Estima-se que cerca de 925 milhões de seres humanos estão em estado permanente de desnutrição crônica (13.1% da população mundial)⁴. Em média vinte e cinco mil (25.000) humanos morrem todos os dias devido à fome e causas relacionadas. Isso significa cerca de uma morte a cada três segundos e meio⁵. Mas a quantidade total de água e cereais utilizados na alimentação dos animais abatidos com vistas ao consumo, se adequadamente distribuída, seria mais do que o suficiente para erradicar a fome no planeta Terra inteiro⁶. Tendo isso em vista, esta pesquisa justifica-se ao contemplar, indiretamente, os benefícios para toda a civilização humana do fim da exploração animal institucionalizada.

3A) Longe de ser somente um estudo acadêmico, esta pesquisa representa o meu esforço pessoal em auxiliar na divulgação e fomento do debate sobre o estatuto moral-legal outorgado aos animais não-humanos. Esta pesquisa é uma das formas que eu encontrei para tornar públicas todas as injustiças cometidas contra os membros de outras espécies diariamente. Infelizmente, devo admitir, esse texto não é capaz de examinar em detalhes os múltiplos aspectos da exploração animal

⁴ Informação proporcionada pelo *World Hunger Education Service* (WHES). Disponível em: <<http://www.worldhunger.org/articles/Learn/world%20hunger%20facts%202002.htm>>. Acesso em: 10/02/2013.

⁵ Informação fornecida pelo site *Poverty.com*. Disponível em: <<http://www.poverty.com/>>. Acesso em: 10/02/2013.

⁶ Como já argumentava o escritor norte-americano John Robbins (1987, p. 352): “A quantidade de grãos desperdiçada todos os dias na criação de bovinos nos Estados Unidos para a produção de carne proveria a cada ser humano na Terra com dois pães”.

institucionalizada e seus diversos setores e campos de atuação. De fato, essa é uma tarefa que eu não me proponho a realizar e que, em certo sentido, poderia acabar circundando o problema central aqui discutido sem, no entanto, adentrá-lo propriamente. O problema a que me refiro é a legitimidade da exploração ou uso animal institucionalizado. Todavia, acredito que a presente pesquisa consegue exercer o papel de fornecer um considerável conjunto de objeções de cunho ético-filosófico à exploração não-humana em sua totalidade.

3B) Este estudo, acima de qualquer outra coisa, é um apelo à consciência do leitor: ele diz respeito a uma tomada de decisão. Longe de ser um texto moldado por uma retórica panfletária estruturada com vistas à persuasão do leitor de um determinado ponto de vista, esse trabalho busca conduzi-lo, a partir de argumentos baseados, em especial, na simples razão e senso comum, à seguinte pergunta: Os animais importam moralmente ou não? Se eles não importam, talvez seja a hora de abandonar certas intuições que os seres humanos, em geral, mantêm acerca do sofrimento animal. Se eles verdadeiramente importam, este é o momento de repensar, desde os seus fundamentos primeiros, não apenas a forma como os animais são vistos, mas igualmente o modo como os seres humanos se comportam para com os não-humanos. Em suma, esse texto é um clamor à reflexão conscienciosa do leitor, o qual tomou forma em uma pesquisa acadêmica de índole filosófica.

A exploração animal é um assunto sério. O sofrimento animal, tal como o sofrimento humano, não é passível de ser tratado com leviandade. Essa é uma temática polêmica, e dificilmente será vista de outra maneira. Em decorrência disso, pede-se ao leitor considerável cautela ao ponderar sobre certas questões aqui tratadas, as quais, possivelmente, podem ir contra as suas mais profundas crenças pessoais. O presente texto foi escrito com o intuito de informar e auxiliar na reflexão, e não ofender a quem quer que seja.

1 AS RELAÇÕES MORAIS ENTRE SERES HUMANOS E ANIMAIS NÃO-HUMANOS

Este capítulo versa sobre a confusa relação moral que os seres humanos mantêm com os membros de outras espécies. Afirma-se que essa é uma relação confusa pelo fato de que os seres humanos veem e pensam os animais dentro do contexto moral em um determinado sentido, porém acabam agindo de um modo completamente distinto desse pensamento. Tendo isso em vista, este capítulo possui, como objetivo geral, detalhar as relações morais travadas entre humanos e animais não-humanos e demonstrar os seus problemas.

O presente capítulo está dividido em quatro seções. Na primeira seção (1.1), serão brevemente apresentadas e delineadas algumas das perspectivas sustentadas por pensadores do período antigo, greco-romano, medievo e moderno da tradição filosófica ocidental que defenderam a inclusão de membros de espécies distintas ao grupo de seres cujos interesses merecem ser considerados moralmente.

A segunda seção (1.2) está direcionada especialmente para a discussão do conceito de especismo. A noção em pauta mostrou-se paradigmática no tocante ao debate sobre a importância e o valor moral dos animais não-humanos. Buscar-se-á detalhar os distintos aspectos que compõem o conceito de especismo, bem como algumas das diferentes acepções que o mesmo recebeu nos últimos quarenta anos, desde a sua formulação no início da década de setenta.

Na terceira seção (1.3), será discutido o chamado princípio da igual consideração de interesses semelhantes, o qual é amplamente utilizado para expor as razões para a inclusão dos animais não-humanos à comunidade moral. Ademais, sustenta-se que esse princípio é parte integral de qualquer teoria ética que almeja alcançar alguma forma de imparcialidade e universalidade.

A quarta seção (1.4) é destinada ao detalhamento da noção de esquizofrenia moral, que é o ponto de partida adotado por Francione para a problematização das relações morais mantidas entre humanos e não-humanos. Subsequentemente, será esboçada a ideia de carnismo, uma expressão criada pela psicóloga Melanie Joy, cujo intuito é, de modo similar à noção de esquizofrenia moral, destacar como se dão as relações entre os seres humanos e os membros de espécies distintas. Após

a sua apresentação, o conceito formulado por Joy será criticado. Em seguida, serão apresentadas informações referentes às implicações práticas dos atuais usos feitos dos não-humanos, bem como a chamada perspectiva instrumentalista. Por último, será debatido o princípio do tratamento humanitário, o qual é essencial para compreender como é mantida a confusa forma em que os seres humanos percebem e agem em relação aos animais não-humanos.

1.1 As defesas da inclusão dos animais não-humanos à comunidade moral através dos séculos: breve detalhamento histórico-filosófico

Muito embora a preocupação com o estatuto moral dos animais não-humanos tenha ganhado destaque como um significativo campo de estudo dentro da Filosofia Prática contemporânea, as origens do debate em pauta remetem aos primeiros pensadores da Grécia Antiga. Em outras palavras, ainda que a discussão sobre uma possível inclusão dos animais à comunidade moral – entenda-se comunidade moral como o grupo de seres que possuem interesses moralmente relevantes – seja relativamente recente em termos de profunda problematização filosófica, alguns autores demonstraram inquietação acerca dessa temática ao longo dos séculos.

O filósofo e matemático Pitágoras de Samos (570 a.C. – 495 a.C.), por exemplo, mantinha uma alimentação vegetariana, a qual estava intimamente ligada às suas concepções sobre a metempsicose, i.e., a transmigração da alma para outro corpo. Pitágoras acreditava em uma contínua reencarnação da alma nos corpos de humanos, animais e vegetais até que a imortalidade fosse alcançada. Sabe-se que ele considerava seriamente o sofrimento animal, haja vista que, em sua escola, todos os discípulos deveriam aderir ao vegetarianismo, de modo que o consumo de carne era proibido. Além disso, seus estudantes faziam oferendas de vegetais aos deuses ao invés de sacrificar bois, não podiam ser enterrados vestindo trajes de lã, e a criação de animais era uma atividade restrita⁷.

Ainda, o filósofo Teofrasto (372 a.C. – 287 a.C.), sucessor de Aristóteles na

⁷ Maiores informações acerca da filosofia pitagórica e os animais não-humanos podem ser encontradas no Livro VIII de LAÉRTIOS, D. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

escola peripatética, argumentou tenazmente, em sua obra *Sobre a piedade* (a qual pode ser parcialmente encontrada em *Sobre a abstinência*, de Porfírio), contra o sacrifício de animais, ao fazer uma retomada do pensamento pitagórico. Teofrasto não apenas sustentava uma perspectiva baseada no respeito à vida, como também afirmou que os animais deveriam ser englobados à comunidade (*oikeiosis*) moral. Para tanto, tomou como fundamento as semelhanças existentes entre humanos e não-humanos – e.g., a sensibilidade. Assim, um ser humano só poderia matar outro animal se essa lógica fosse igualmente aplicada aos outros humanos (DENIS, 2012, p. 113). Ademais, Teofrasto deixou tratados sobre botânica e comportamento animal em geral, nos quais examinou as características fisiológicas de membros de múltiplas espécies, a saber: *Das espécies*, *Da diversidade dos sons emitidos por animais da mesma espécie*, *Dos animais que mordem ou chifram*, *Dos animais que permanecem em terra seca*, *Dos animais que mudam de cor*, entre outros (LAËRTIOS, 2008, p. 139).

Já no período greco-romano, a figura do historiador e ensaísta Plutarco (46 – 120) teve notável destaque no que tange à defesa em prol dos não-humanos. O pensador denunciou em seus vários tratados sobre a inteligência animal (*Sobre o comer carne*, *Se os animais aquáticos são mais inteligentes que os terrestres*, *Sobre o uso da razão pelos brutos*) que um comportamento cruel para com os não-humanos leva à insensibilidade para com os próprios humanos⁸. De modo similar a Teofrasto, Plutarco ressaltou que animais não somente são capazes de experienciar sofrimento físico, mas também possuem sentimentos e outras capacidades mentais significativas à consideração moral (DENIS, 2012, p. 113).

O filósofo neoplatônico Porfírio (232 – 304), utilizou uma argumentação semelhante à de Plutarco e afirmou que os animais são dotados de uma forma muito especial de racionalidade, i.e., específica de cada espécie. Porém, devido a sua inabilidade de se expressar através de uma linguagem falada, são incapazes de tornar público o seu raciocínio privado (DENIS, 2012, p. 113). Ademais, o neoplatonista pontua que, embora muitos seres humanos não estejam aptos a desfrutar da linguagem ou de certas capacidades mentais, isso não justifica a outorga de um tratamento desrespeitoso para com eles.

⁸ No decorrer das seções 2.1 e 2.2 da presente pesquisa, será discutida, tendo por base a filosofia moral kantiana, a ideia de que ações cruéis para com animais podem resultar em ações cruéis para com os seres humanos.

A despeito da tradição judaico-cristã, a qual exclui abertamente os animais da comunidade moral, submetendo-os ao estado de simples coisas a serem usufruídas pelos seres humanos, mais especificamente os do sexo masculino, alguns poucos pensadores do período medieval salientaram-se na defesa dos interesses não-humanos.

Um caso bastante curioso a ser mencionado diz respeito ao vasto conjunto de feitos atribuídos a São Francisco de Assis (1182 – 1226). Comenta-se sobre a profunda ligação que o frade católico demonstrava com os membros de outras espécies. Ele teria libertado animais de armadilhas, devolvido peixes à água, amansado e domesticado um lobo, além de ter se comunicado constantemente com insetos, aves e outros não-humanos para os quais pregava sermões e orava (GORDILHO, 2008, p. 22). Além disso, há de se frisar que São Francisco de Assis dedicava cuidados aos não-humanos “em nome da glória divina”. Ou seja, o amor para com os animais nada mais seria do que uma forma de enaltecer as criações de Deus (FELIPE, 2007, p. 234).

Outros pregadores cristãos, como São Basílio, São Crisóstomo, São Isaac e São Neotério, também fomentaram a bondade para com os animais – o último da lista até mesmo sabotou caçadas, livrando cervos e lebres de seus alçozes (SINGER, 2010, p. 281). Todavia, o cristianismo em geral foi profundamente influenciado pela perspectiva aristotélica, a qual desconsiderava os interesses não-humanos, de modo que os principais teólogos e filósofos do período medieval, como Santo Agostinho (354 – 430) e Tomás de Aquino (1225 – 1274), sugeriram que a violência para com os animais é aceitável, pois que esses foram entregues ao homem pelo Senhor (FELIPE, 2003, p. 45).

O rompimento com a perspectiva cristã no chamado Renascimento não se revelou como um avanço no que concerne ao tratamento dos não-humanos. O olhar antropocêntrico intelectual e culturalmente estabelecido culminou em novas propostas morais exclusivistas, as quais compreendiam os animais como meros instrumentos a serviço da humanidade. Pensadores como Leonardo da Vinci (1452 – 1519), Michel de Montaigne (1533 – 1592) e Giordano Bruno (1548 – 1600) exibiram opiniões divergentes, de modo a frisar, em distintos sentidos, a necessidade da compaixão para com os membros de outras espécies (SINGER, 2010, p. 289). Contudo, o principal expoente da tradição filosófica do período em

questão foi René Descartes (1596 – 1650), o “fundador da Filosofia Moderna”, elaborador de uma teoria epistemológica e metafísica que resultou na direta exclusão dos animais da esfera da moralidade.

Voltaire (1694 – 1778), crítico dos mais variados dogmas existentes no cenário iluminista, desenvolveu uma miríade de objeções ao pensamento cartesiano acerca dos não-humanos. Em suas obras *O Filósofo ignorante* e *Dicionário filosófico*, o escritor francês atacou duramente a teoria sustentada por Descartes ao apontar obviedades da anatomia animal deixadas de lado pelo autor mecanicista. Não apenas isso, Voltaire também retomou a abordagem pitagórica centrada na prática da alimentação vegetariana de maneira a igualmente condenar o consumo de carne e sangue de animais (SINGER, 2010, p. 295).

Entretanto, foi somente no final do século XVIII que as primeiras defesas sistemáticas da inclusão dos não-humanos à comunidade moral humana começaram a ser elaboradas e publicadas. Uma das mais consagradas abordagens desse período foi estruturada pelo filósofo e jurista inglês Jeremy Bentham (1748 – 1832) em seu livro *An introduction to the principles of morals and legislation*. Bentham foi o criador do princípio do tratamento humanitário (FRANCIONE, 2008, p. 32), o qual é fundamental para a compreensão de como os animais passaram a ser vistos e tratados contemporaneamente.

Esse breve resgate de algumas das propostas filosóficas desenvolvidas durante os séculos em prol dos animais mostra-se necessária, haja vista a influência que muitas dessas perspectivas tiveram sobre as atuais abordagens da Ética Animal contemporânea. Ademais, vale a pena ressaltar que muitos dos pensadores supracitados ainda mantêm-se como alguns dos mais célebres e reverenciados proponentes do que veio a se tornar o chamado movimento pelos direitos animais.

1.2 Especismo: o conceito que moldou uma nova visão ética sobre os animais

A partir do século XIX, novas propostas ético-filosóficas em defesa dos animais foram criadas. Porém, somente na década de setenta do século XX uma verdadeira reestruturação teórico-prática do estudo das relações morais

estabelecidas entre humanos e não-humanos tomou lugar.

A expressão “especismo” (*speciesism*) foi originalmente cunhada pelo psicólogo e cientista inglês Richard D. Ryder em 1970. O autor utilizou esse termo em diferentes edições de um panfleto distribuído nos corredores da universidade de Oxford nos primeiros anos da década de setenta. O panfleto em voga tinha o intuito de denunciar o comportamento discriminatório e os hábitos cruéis advindos dos seres humanos para com os membros de espécies distintas. A primeira versão do manuscrito continha diversos questionamentos⁹ visando à reflexão e objeção conscienciosa dos leitores acerca do sofrimento animal, bem como um clamor relativo à reconcepção e reposicionamento moral e científico frente aos não-humanos.

As observações feitas por Ryder poderiam soar confusas, ou mesmo mostrar-se questionáveis sob um primeiro olhar. Todavia, no que tange ao escopo proposto pelo psicólogo, suas indagações são pontuais, pois semeiam dúvidas sobre algumas das práticas e concepções frequentemente tomadas como seguras, seja no âmago da esfera científica ou no senso comum culturalmente embasado. De fato, o panfleto foi tão bem recebido que Ryder foi convidado a escrever um ensaio sobre a questão da experimentação animal na coletânea *Animals, men and morals*, publicado em 1971. Em tal obra, o psicólogo vale-se da noção de ‘especismo’ para criticar e objetar os experimentos dolorosos e abusivos realizados em não-humanos.

Desde então, Ryder dilapidou e aprimorou a referida expressão, especialmente em seu livro *Victims of science*, de 1975, o qual serviu de ponto de partida para os escritos de outros filósofos e pesquisadores sobre a relação moral humano/não-humano. Assim, de acordo com Ryder, o termo *especismo* tem a função de:

[...] descrever a discriminação generalizada praticada pelo homem contra outras espécies, e para estabelecer um paralelo com o racismo. Especismo e racismo são formas de preconceito que se baseiam em aparências – se outro indivíduo tem um aspecto diferente, deixa de ser aceito do ponto de

⁹ Algumas das observações apresentadas por Ryder em seu texto foram as seguintes: “A partir de Darwin, os cientistas passaram a concordar que não há uma diferença essencial “mágica” entre humanos e outros animais, biologicamente falando. Por que, então, fazemos essa distinção moral quase absoluta? Se todos os organismos estão em um contínuo físico, então nós também devemos estar no mesmo contínuo moral. A palavra “espécie”, assim como a palavra “raça”, não é exatamente definível. Leões e tigres são capazes de cruzar e reproduzir. Sob condições de laboratório especiais, talvez em breve seja possível acasalar um gorila com um professor de biologia – a sua prole deveria ser mantida em uma jaula ou em um berço?” (RYDER, 2011, p. 50).

vista moral. O racismo é hoje condenado pela maioria das pessoas inteligentes e compassivas, e parece simplesmente lógico que tais pessoas estendam também para outras espécies a inquietação que sentem por outras raças. Especismo, racismo (e até mesmo sexismo) não levam em conta ou sobrestimam as semelhanças entre o discriminador e aqueles contra quem este discrimina e ambas as formas de preconceito expressam um desprezo egoísta pelos interesses de outros e por seu sofrimento. (RYDER, 1991 apud FELIPE, 2003, p. 83-84)

Nota-se, então, que, para Ryder, o conceito de especismo revela uma faceta bastante negativa concernente ao comportamento moral dos seres humanos. Ou seja, da mesma forma que a desconsideração de interesses morais não é passível de ser justificada por diferenças de raça ou sexo, ela igualmente não pode ser defendida por quaisquer outras distinções biológicas arbitrárias. Por conseguinte, segundo Ryder,¹⁰ no que tange à formulação de juízos morais entre seres humanos para com outros seres humanos, ou entre seres humanos para com animais, esses devem estar fundados em alguma característica essencial ou interesse similar demonstrado pelos diferentes membros participantes da esfera moral.

1.2.1 As definições de especismo

No decorrer dos últimos quarenta anos, o conceito de especismo foi vastamente problematizado e reformulado por uma miríade de autores, com vistas a uma interpretação mais refinada das relações morais estabelecidas entre humanos e os membros de outras espécies. Em seu livro *Speciesism, painism and happiness* (2011), Ryder propõe-se a realizar uma apresentação sistemática das múltiplas acepções que a noção em voga recebeu. Parte da análise estruturada pelo psicólogo inglês será reformulada aqui. Igualmente, serão esboçadas outras interpretações que o vocábulo recebeu.

A primeira definição a ser debatida certamente pode ser considerada a mais

¹⁰ O conceito de especismo é fundamental para a compreensão do “dorismo” (*painism*), proposta ético-filosófica formulada e defendida por Ryder. Em termos gerais, tal abordagem moral sustenta que a dor é o único mal, de forma que o valor moral das ações se refere à experiência em nível individual da dor. Como explica Carlos Naconecy (2006, p. 190), “o empreendimento ryderiano consiste na tentativa de conciliar a ênfase no sofrimento, encontrada no utilitarismo, com a ênfase na individualidade, encontrada na teoria dos direitos”. O *dorismo* não será alvo de discussão na presente pesquisa.

influyente no que tange ao atual debate acerca do estatuto moral e jurídico dos animais não-humanos, i.e., a noção de especismo desenvolvida por Singer nas páginas de sua obra mais famosa, *Libertação animal*. Em seu livro, Singer (2010, p. 11) argumenta que especismo é “o preconceito ou a atitude tendenciosa de alguém a favor dos interesses de membros da própria espécie, contra os de outras”.

É possível notar claramente os pontos de divergência entre os conceitos construídos por Ryder e por Singer. Por exemplo, evidencia-se que a noção pleiteada por Singer extrapola a sua definição original ao suprimir a ideia de que o comportamento especista ocorre apenas entre seres humanos e membros de outras espécies. Ryder (2011, p. 40) sugere que se poderia entender que, na interpretação de Singer, o especismo não é uma prática puramente humana, mas que também ocorre entre outras espécies. Ryder salienta que o especismo é praticado entre humanos e não-humanos, enquanto Singer abre espaço para pensar o especismo em novos níveis etológicos.

Assim, continua Ryder, na visão de Singer, se um ser humano favorece os interesses de cães em detrimento dos interesses de gatos, ele não está agindo de maneira especista, nem quando esse mesmo indivíduo opta por salvaguardar os interesses de cavalos em prejuízo de interesses humanos. Seguindo essa mesma linha de raciocínio, não seria inviável pensar que, para Singer, a atitude de um chimpanzé que coloca os interesses de seu próprio bando à frente dos interesses de um grupo de babuínos poderia ser tomada como uma ação especista¹¹.

A segunda definição diz respeito à aceção apresentada na tiragem de 1985 do *Oxford English Dictionary*, a qual sustenta que o especismo é “a discriminação contra ou a exploração de certas espécies animais por seres humanos baseada na

¹¹ A questão de um possível comportamento especista entre espécies não-humanas não será alvo de averiguação na presente pesquisa. Todavia, o pensamento do zoólogo, etólogo e evolucionista queniano Richard Dawkins pode vir a auxiliar na constituição de uma resposta plausível a esse problema: “Muitos de nós recuamos constrangidos diante da execução de um ser humano, não obstante se trate do mais terrível criminoso, ao passo que defendemos despreocupados a exterminação sem julgamento de pragas relativamente pouco nocivas. A bem da verdade, matamos membros de outras espécies inofensivas como forma de recreação e divertimento. Um feto da nossa espécie, desprovido de mais sentimentos humanos do que uma ameba, goza de um respeito e de uma proteção legais que excedem em ampla medida aqueles concedidos a um chimpanzé adulto. E, contudo, o chimpanzé sente e pensa e – de acordo com os achados experimentais recentes – é até mesmo capaz de aprender alguma forma de linguagem humana. O feto pertence a nossa espécie e, por essa razão, conta instantaneamente com privilégios e direitos especiais. Será que a ética do “especismo”, para usar o termo de Richard Ryder, se sustenta em bases biológicas mais sólidas do que a ética do racismo? Eu não sei. O que sei é que ela não encontra nenhuma fundamentação na biologia evolutiva” (DAWKINS, 2007, p. 50-51).

suposição da superioridade humana” (OXFORD ENGLISH DICTIONARY, 1985 apud RYDER, 2011, p. 41). A noção em voga requer ao menos uma breve menção, pois introduz a ideia de ‘exploração’ à descrição do termo, bem como a de ‘superioridade humana’.

Há de se enfatizar que denominar o comportamento especista como uma forma de exploração – seja física, mental ou simplesmente uma atitude ou crença – contra os animais acabou se tornando parte do vocabulário básico daqueles que defendem a inclusão dos não-humanos à comunidade moral. Nesse contexto, o pensamento de que o especismo é uma ação exploratória está diretamente ligado à ideia de que os animais encontram-se na mesma situação que os negros em estado de escravidão. Ainda, como nota Ryder (2011, p. 41) a mencionada ‘superioridade humana’ não é conceitualmente explicitada no vocábulo do *Oxford English Dictionary*, de maneira que não fica patente em que sentido ou contexto a espécie humana estaria em uma posição elevada em relação aos não-humanos.

Em uma esteira similar à edição de 1985 do *Oxford English Dictionary*, a versão online¹² do *Collins English Dictionary* (2012) explica o especismo como sendo “uma crença dos humanos de que todas as outras espécies de animais são inferiores e, portanto, podem ser usadas para o benefício humano sem levar em conta o sofrimento causado”. Essa terceira definição adiciona três novos elementos ao conceito examinado, quais sejam, ‘inferioridade animal’, ‘uso’ e ‘sofrimento’.

Em comparação ao *Oxford English Dictionary*, a noção de ‘inferioridade animal’ também não é esclarecida, assim como ideia de ‘superioridade humana’. Não obstante, a possibilidade de uso dos membros de outras espécies possui um papel central na definição aqui trabalhada. Ao aceitar que o uso de não-humanos é permitido, dada a sua inferioridade (independentemente do que se queira dizer por ‘inferioridade’), o sofrimento resultante se mostra como irrelevante. Como será visto mais adiante, a definição do *Collins English Dictionary* pode ser tomada como uma das mais próximas à noção de especismo que será adotada no decorrer deste estudo, pois supõe, mesmo que apenas indiretamente, a existência de certas estruturas morais/legais que determinam um estatuto diferenciado para os não-humanos.

¹² O verbete *speciesism* no *Collins English Dictionary*, versão online, pode ser encontrado em: <<<http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/speciesism?showCookiePolicy=true>>>. Acesso em: 10/02/2013.

A quarta definição a ser abordada concerne à edição online¹³ do *American Heritage Dictionary* (2012), que toma o especismo como sendo “a intolerância ou discriminação em função da espécie, especialmente enquanto manifestada pela crueldade ou exploração dos animais pelos humanos”. Tal acepção acrescenta o fator ‘crueldade’. Não seria inviável conceber, então, tendo por base a forma como o *American Heritage Dictionary* constrói a noção de ‘especismo’, que a crueldade possa ser entendida como uma implicação natural de uma prática exploratória. Contudo, percebe-se que o *American Heritage Dictionary* trata-as como distintas e, aparentemente, independentes. A formulação do *American Heritage Dictionary* parece se afastar bastante da denominação original criada por Ryder.

A quinta definição relevante da noção de especismo diz respeito a uma nova estruturação do conceito original feita pelo próprio Ryder na *Encyclopedia of animal rights and animal welfare* (1998), editada por Marc Bekoff. Nessa obra, o psicólogo distingue entre dois usos diferentes da expressão especismo.

Conforme Ryder (1998, p. 320), o especismo pode ser entendido, em um primeiro plano, como uma prática discriminatória, cujas bases são a incapacidade de agência moral por parte dos animais e/ou a incapacidade de demonstrar certas características cognitivas. Nesse sentido, para Ryder, alguém poderia agir de modo preconceituoso, por exemplo, para com um tatu ao afirmar que ele não é digno de consideração somente por não estar apto a falar, não exibir atitudes morais complexas, não possuir uma religião ou não apresentar um nível significativo de inteligência.

Em um segundo plano, é possível pensar em termos de um *especismo estrito*, a partir do qual o tatu seria moralmente desconsiderado simplesmente pelo fato de pertencer a uma espécie que não a humana. Dessa forma, como pontua Ryder (1998, p. 320), um especista estrito estaria na posição de, por exemplo, defender que certos experimentos dolorosos sejam realizados em chimpanzés (seres inteligentes e comunicativos) e jamais em seres humanos – mesmo aqueles com morte cerebral. Consequentemente, para Ryder (1998, p. 320), um especista estrito “considera a simples diferença de espécie como o critério mais importante”.

A sexta definição a ser problematizada revela-se como quádrupla e possui

¹³ O verbete *speciesism* no *American Heritage Dictionary* versão online pode ser encontrado em: <<<http://www.ahdictionary.com/word/search.html?q=speciesism>>>. Acesso em: 10/02/2013.

como base os apontamentos feitos pelo filósofo James Rachels em seu livro *Created from animals* (1990). No quinto capítulo de sua obra, intitulado “*Morality without the idea that humans are special*”, Rachels distingue entre o especismo radical (*radical speciesism*) e o especismo moderado (*mild speciesism*). Essa diferenciação está diretamente ligada à dimensão do favorecimento de interesses humanos em detrimento de interesses não-humanos.

Rachels (1990, p. 182) argumenta que o especismo é visto como radical quando “mesmo interesses relativamente triviais dos seres humanos têm prioridade sobre interesses vitais dos não-humanos”. De acordo com essa variação do especismo, se um determinado indivíduo precisasse escolher entre causar um desconforto moderado a um ser humano (A), ou infligir dores excruciantes a um não-humano (B), dever-se-ia optar por (B) de forma a poupar o ser humano do desconforto. Por seu turno, o especismo é entendido como moderado quando a escolha a ser tomada diz respeito entre um interesse humano relativamente trivial (A) e um interesse não-humano mais substancial (B), possibilitando decidir em favor do interesse não-humano (B). Todavia, atenta Rachels (1990, p. 182), se os interesses em jogo puderem ser comparados, ou seja, se for possível escolher entre causar o mesmo montante de dor ao humano ou ao não-humano, o especista moderado decidirá em prol do bem-estar do ser humano, de forma a causar dor ao animal.

Além de construir uma distinção entre especismo *radical* e *moderado*, Rachels (1990) faz uma diferenciação entre uma versão *qualificada* (*qualified*) e uma *não qualificada* (*unqualified*) do especismo. A primeira versão concerne à perspectiva (*view*) em voga, enquanto a segunda diz respeito aos seus fundamentos lógicos.

No que tange ao especismo não qualificado, pode-se afirmar que este nada mais é do que a perspectiva de que apenas o pertencimento a uma dada espécie é o critério moral mais relevante para a consideração de interesses. Escreve Rachels (1990, p. 183) que “o simples fato de um indivíduo ser membro de certa espécie, sem o acréscimo de qualquer outra consideração, é o suficiente para fazer a diferença em como ele deve ser tratado”.

Ademais, ressalta-se que essa vertente do pensamento especista não pode ser tomada como um modelo plausível para entender a relação entre moralidade e

as espécies, pois outras práticas discriminatórias baseadas em características biológicas irrelevantes poderiam vir a ter algum respaldo filosófico em decorrência de sua aceitação. Nesse contexto, como sugere Rachels (1990, p. 183), há de se atentar para o fato de que o racismo está em consonância com o especismo não qualificado, pois, do mesmo modo que o último determina que as obrigações dos agentes morais sejam apenas para com aqueles que pertencem a sua mesma espécie, o primeiro assevera que as obrigações dos agentes morais são somente para com aqueles que pertencem a sua mesma raça.

Por sua vez, o chamado especismo qualificado deve ser percebido como uma versão refinada da relação existente entre a moralidade e o pertencimento a uma espécie. De acordo com Rachels (1990, p. 184), em tal perspectiva não se sustenta que apenas a espécie é o suficiente para que um ser vivo seja considerado ou desconsiderado moralmente. O especismo qualificado é, notoriamente, a vertente mais adotada no decorrer de toda a tradição filosófica quando se trata da exclusão dos não-humanos da comunidade moral. De fato, segundo essa abordagem, os interesses humanos são tidos como eticamente mais importantes do que os não-humanos, não devido ao fato de serem interesses de membros da espécie humana, mas sim porque os seres humanos possuem certas características moralmente significativas das quais os não-humanos carecem.

Na visão de Rachels, o especismo qualitativo pode apresentar distintas formulações, quais sejam: 1) A ideia de que humanos estão em uma categoria moralmente especial porque são agentes autônomos racionais (1990, p. 184); 2) A ideia de que humanos estão em uma categoria moralmente especial porque podem falar (1990, p. 187); 3) A ideia de que humanos estão em uma categoria moralmente especial porque são capazes de fazer acordos dos quais a moralidade depende (1990, p. 190); 4) A ideia de que humanos estão em uma categoria moralmente especial porque são mais sensíveis ao dano do que outras criaturas (1990, p. 193).

No tocante ao debate em âmbito nacional sobre a modificação no corrente estatuto moral e jurídico facultado aos animais, o promotor público Heron Gordilho se sobressai ao distinguir entre um *especismo elitista* e um *especismo seletista*,¹⁴ diferenciação que será tratada como a sétima definição do conceito de especismo.

¹⁴ Grafia utilizada pelo autor. Talvez o intuito original do mesmo fosse destacar o aspecto *seletivo* do comportamento especista.

Como esclarece Gordilho (2008, p. 17), o chamado especismo elitista nada mais é do que o preconceito sustentado pelos seres humanos contra todas as espécies não-humanas. Naturalmente, é possível perceber certas semelhanças entre essa acepção de especismo e o chamado especismo não qualificado problematizado por Rachels, ou o especismo estrito abordado por Ryder.

Por seu turno, como enfatiza Gordilho (2008, p. 17) o especismo seletista diz respeito à prática da desconsideração moral por parte dos seres humanos para com apenas algumas espécies não-humanas. A vertente com caráter seletista do especismo mantém que algumas espécies, como, por exemplo, cães e gatos, merecem um melhor tratamento, enquanto os demais não-humanos não possuem qualquer valor moral. Gordilho (2008, p. 17) identifica esse segundo comportamento especista na chamada esquizofrenia moral discutida por Francione em seus escritos.

A oitava e última definição de especismo a ser examinada foi elaborada e apresentada por Francione, em dois momentos distintos, em seu livro *Introduction to animal rights* (2000). Para Francione (2000, p. xxix), o especismo não é outra coisa senão a utilização do simples pertencimento à espécie humana para justificar o estatuto de propriedade dos animais não-humanos. Similarmente, a utilização do sexo ou da raça para justificar a posse de seres humanos pode ser denominado sexismo ou racismo.

Nota-se que Francione adiciona um elemento inovador à noção de especismo, qual seja, o estatuto de propriedade em que os não-humanos encontram-se. Nenhuma das noções previamente mencionadas reconhece o paradigma legal no qual o especismo está assentado. Nesse contexto, o especismo, assim como qualquer outro comportamento discriminatório, não pode ser entendido como desvinculado da ação de *usar* um indivíduo (humano ou não), no sentido de condicioná-lo ao estatuto de simples recurso econômico. Ou seja, pode-se dizer que, na interpretação de Francione, o especismo é uma forma de desconsideração moral que possui múltiplos fundamentos. Por exemplo, há um grande grupo de argumentos cujo objetivo é justificar a exclusão dos animais da comunidade moral a partir de uma suposta inferioridade natural dos não-humanos em comparação aos humanos¹⁵.

Em outra passagem, Francione (2000, p. 173) afirma que especismo, racismo

¹⁵ Esse grupo de argumentos será discutido no terceiro capítulo, seção 3.1, da presente pesquisa.

e sexismo são formas de discriminação análogas, pois se baseiam na premissa de que certas características biológicas (espécie, raça, sexo) são o que realmente determina se um indivíduo pode ser alvo de igual consideração moral ou não. Assim, a escravidão humana e a exploração animal são semelhantes, pois humanos e não-humanos em tais condições têm o seu interesse de não sofrer violado. Essa violação é justificada apenas por meio da adoção de características fisiológicas arbitrárias (espécie e raça) na decisão moral sobre quem tem (ou não) o seu interesse em não sofrer considerado como importante.

Em última instância, os argumentos utilizados para justificar a exploração humana/não-humana, de modo que membros de espécies distintas sejam excluídos da comunidade moral, são estruturalmente similares. Para Francione (2000, p. 173), ambos os argumentos estão alicerçados na ideia de que “há uma suposta diferença entre ‘eles’ e ‘nós’”, a qual, por sua vez, “não tem nada a ver com a inclusão desses seres na comunidade moral”.

Das oito definições expostas acima, a definição sugerida por Francione parece ser a única que consegue destacar não apenas as dificuldades morais que o comportamento especista acarreta, mas igualmente revela uma estrutura conceitual de ordem legal que fundamenta e possibilita a perpetuação da desconsideração moral para com os não-humanos. Assim, tendo em vista o caráter múltiplo da noção explicitada por Francione, esta será tomada como base para a leitura inicial das relações éticas estabelecidas entre humanos e não-humanos. Entretanto, há de se ressaltar que, para Francione, a noção de esquizofrenia moral deve ser compreendida em paralelo com a ideia de especismo, pois representa, em consonância com a terminologia adotada pelo autor, uma confusão moral por parte dos seres humanos em seus juízos morais para com os não-humanos.

1.3 O princípio da igual consideração de interesses semelhantes

Antes de dar início à análise da noção de esquizofrenia moral cunhada por Francione e sua importância para uma compreensão apropriada das relações morais estabelecidas entre humanos e não-humanos, é preciso, tendo em vista a discussão

anterior, apresentar o princípio ético que possibilita denunciar os comportamentos moralmente injustificáveis praticados pelos seres humanos contra os animais.

Em outros termos, uma vez que tenha sido debatido o que vem a ser o especismo, torna-se viável, então, questioná-lo enquanto comportamento e prática de implicações morais. Na medida em que existe um inegável paralelo entre atitudes discriminatórias de natureza especista, racista e sexista, segue-se a necessidade da exposição do princípio ético-filosófico capaz de revelar suas falhas e rejeitá-las eficientemente. O princípio em pauta é chamado de *princípio da igual consideração de interesses semelhantes*.

Como nota Francione (2000, p. 82), não há nada de incomum ou particularmente complexo no princípio da igual consideração de interesses semelhantes, sendo este, em realidade, um componente essencial em qualquer teoria moral. O princípio em pauta requer apenas que casos similares sejam tratados de modo similar – i.e., interesses semelhantes devem ser avaliados como semelhantes.

Para que se possa alcançar uma compreensão adequada do que vem a ser o princípio da igual consideração de interesses semelhantes, cabe, antes de tudo, esclarecer o que se está querendo dizer com a noção de ‘interesse’. O exame da expressão será realizado, em um primeiro momento, a partir da classificação e distinção reganiana entre *interesses de preferência* e *interesses de bem-estar*.

Para Regan (2003, p. 32), “interesses de preferência referem-se àquilo em que as pessoas estão interessadas, ao que elas querem ter ou fazer”. Interesses dessa categoria, de modo geral, diferem enormemente de indivíduo para indivíduo. Como exemplifica Regan, existem pessoas que podem preferir uma partida de golfe a uma de tênis, assim como outras podem preferir o contrário, e outras simplesmente não conseguem desfrutar de nenhuma das duas. Igualmente, as pessoas divergem quando se trata das coisas que elas almejam. Por exemplo, da mesma forma que existem indivíduos que só se satisfazem quando o seu guarda-roupa está lotado, há outras pessoas que se contentam com o básico em termos de vestimenta. Em suma, as preferências que os indivíduos possuem não apenas auxiliam a defini-los, mas também a descrever em como se diferem uns dos outros.

Por sua vez, os interesses de bem-estar, segundo Regan (2003, p. 32-33), “referem-se ao que é do nosso interesse, incluindo aquelas coisas e condições que

são necessárias se queremos ter uma existência minimamente satisfatória, tanto física quanto psicologicamente”. Percebe-se que os interesses de bem-estar são conceitualmente distintos dos interesses de preferência. Como escreve Regan (2003, p. 33), “comida, abrigo e saúde são interesses de bem-estar que todos compartilhamos, diferentemente de quando falamos sobre nossos interesses de preferência”.

Naturalmente, Regan não nega que existam situações onde interesses de preferência e interesses de bem-estar conflitam de modo a, muitas vezes, acarretarem trágicas consequências. Regan (2003, p. 33) nota que, por exemplo, “pessoas viciadas em drogas podem arruinar suas vidas por sacrificar seus mais importantes interesses de bem-estar ao buscarem satisfazer seus prazeres de preferência que definem o seu vício”. Regan evidentemente parece sugerir que os interesses de bem-estar estão acima dos interesses de preferência. Para que essa questão seja elucidada, faz-se necessário abordar, ao menos brevemente, o pensamento de Francione sobre esse tópico.

Francione (2000, p. xxii-xxiii) sustenta que um ser vivo senciente é um ser portador de consciência, capaz de ter experiências subjetivas de dor e sofrimento – i.e., experiências aversivas de caráter físico ou mental. Seres sencientes são aqueles que possuem um interesse fundamental, o de não experienciar dor ou sofrimento. Ou seja, seres sencientes preferem, desejam ou querem evitar essas sensações. Animais (humanos ou não-humanos) podem, de acordo com Francione (2000, p. xxiii), demonstrar outros interesses, porém, enquanto seres sencientes, seu interesse mais básico é o de evitar o sofrimento. A definição de senciência adotada por Francione (2000, p. 190) enquanto consciência da dor/sofrimento possibilita diferenciar entre seres sencientes e seres que não possuem nada mais do que reações neurais nociceptivas – i.e., nos quais os danos no tecido são capazes de causar ações reflexas, porém sem que haja uma percepção de um “eu” que está sofrendo.

Em seus escritos, Francione (2008, p. 149) parece traçar uma linha diferenciando o *interesse em não sofrer* e aquilo que ele chama de *interesses triviais*. Como visto acima, o interesse em não sofrer é, para Francione, o interesse mais fundamental que um ser senciente possui. O interesse em não sofrer é tão essencial a ponto de Francione (2008, p. 32) sugerir que já é parte integral do

pensamento moral a ideia de que o fato de uma ação causar sofrimento conta como uma razão contra essa ação, “não meramente porque impor sofrimento em outro ser senciente nos diminui de alguma forma, mas porque infligir dano em outro ser senciente é algo errado em si mesmo”.

Por seu turno, os interesses triviais, escreve Francione (2008, p. 149), dizem respeito ao mero prazer humano, ao divertimento e à conveniência. Os interesses triviais, na concepção de Francione, deveriam sempre ser considerados como estando abaixo do interesse em não sofrer. Por exemplo, se um determinado indivíduo sente prazer em espancar animais até a morte, esse prazer (por mais intenso que seja) jamais poderia ser considerado como justificativa para que o interesse do não-humano em não sofrer seja violado.

Entretanto, é preciso notar que, embora o interesse em não sofrer deva ser tratado como estando acima de interesses triviais, o que ocorre nas relações morais mantidas entre humanos e animais, como poderá ser visto mais adiante, é a inversão da relevância desses interesses. Ou seja, devido ao fato de os não-humanos estarem em uma posição desprivilegiada em relação aos humanos, os interesses mais triviais dos últimos, na grande maioria das vezes, serão considerados como tendo um peso maior na avaliação moral do que o interesse em não sofrer exibido pelos animais.

Uma vez que tenha sido explicado o que se entende por interesse, finalmente é possível discutir o princípio da igual consideração de interesses semelhantes. De acordo com esse princípio, se o indivíduo (A) possui um interesse e o indivíduo (B) possui o mesmo interesse, ou um interesse razoavelmente semelhante, os interesses de ambos os indivíduos devem ser tomados como similares, a menos que exista uma boa razão para não fazê-lo.

Considere aqui o exemplo apresentado por Francione (2000, p. 82). Imagine que ambos, Simon e Jane, possuem o mesmo interesse em obter uma vaga em uma universidade norte-americana. Se for concedida uma vaga na universidade para Simon, então, de acordo com o princípio da igual consideração de interesses semelhantes, há de se prover uma vaga a Jane também, a menos que exista uma boa razão para não fazê-lo. Essa boa razão poderia ser o fato de que Simon é um aluno mais bem preparado e com melhores qualificações acadêmicas do que Jane, e que a vaga em questão é a última disponível. Uma razão não satisfatória seria o

fato de que Simon é um homem e Jane é uma mulher – diferenças de gênero não possuem relevância para o sistema de ingresso em universidades norte-americanas. O princípio da igual consideração de interesses semelhantes, como defende Francione (2000, p. 82), “reflete a visão de que julgamentos morais devem ser universais, não podendo ser baseados em interesses próprios ou interesses de um grupo de elite ou ‘especial’”.

Três aspectos gerais acerca do princípio da igual consideração de interesses semelhantes devem ser observados. Primeiramente, no tocante à esfera filosófica, salienta-se que esse é um princípio formal, ou seja, ele diz respeito à *forma* do raciocínio moral, sem nada proclamar sobre o seu *conteúdo*. Ele requer apenas que seja legada igual consideração de interesses, que casos similares sejam tratados de modo similar. Nesse sentido, alerta Francione (2000, p. 83), o princípio em pauta não diz nada sobre quaisquer benefícios particulares que deveriam ser proporcionados a alguém, ou mesmo que se devesse proporcionar quaisquer benefícios além da própria igual consideração.

Em segundo lugar, como explica Francione (2000, p. 83), o princípio não requer necessariamente que todos sejam tratados como “iguais” ou como “a mesma coisa”, mas apenas que os indivíduos alvos do princípio tenham os interesses considerados igualmente¹⁶. Isso significa dizer que ele é um princípio mínimo de igualdade, ou seja, que não impõe um tratamento igual, mas igual consideração. Assim, a aplicação do princípio da igual consideração de interesses semelhantes, por vezes, é passível de culminar em algo que poderia ser visto como um resultado não igualitário. A consideração de interesses deve ser igual, o que não implica que o peso dos interesses considerados seja o mesmo.

Em terceiro lugar, esse princípio, de acordo com Francione (2000, p. 83), é um componente necessário de qualquer teoria moral. Ele representa a prática da imparcialidade e universalidade necessárias para a avaliação de interesses morais. Em outros termos, o princípio exige que se assuma a posição de um “espectador

¹⁶ Peter Singer já havia se valido do princípio da igual consideração de interesses semelhantes, de modo a argumentar que: “A essência do princípio da igual consideração de interesses significa que, em nossas deliberações morais, atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos. Isso significa que, se apenas X e Y viessem a ser atingidos por um possível ato, e que, se X estiver mais sujeito a perdas e Y mais sujeito a vantagens, melhor será deixar de praticar o ato. Se aceitarmos o princípio da igual consideração de interesses, não poderemos dizer que é melhor praticar o ato, a despeito dos fatos descritos, porque estamos mais preocupados com Y do que com X. Eis a que o princípio realmente equivale: um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse” (SINGER, 2002, p. 30).

imparcial” e a partir daí sejam examinadas cautelosamente as diferentes facetas que compõem um determinado cenário moral.

As avaliações e decisões morais advenientes de perspectivas ético-filosóficas que rejeitam o princípio da igual consideração de interesses semelhantes possivelmente resultarão em alguma forma de desequilíbrio no tratamento dos interesses dos indivíduos. Sem o princípio da igual consideração de interesses semelhantes, é muito difícil imaginar como seria possível denunciar o problema moral referente, por exemplo, à existência de um “grupo de elite”, cujos interesses triviais, por qualquer razão, são considerados como estando acima do interesse em não sofrer de todos os outros indivíduos (humanos ou não).

Como visto a partir da exposição do pensamento de Ryder, é possível traçar um paralelo direto entre especismo, racismo e sexismo. As três formas de discriminação demandam que casos similares sejam tratados de modo dissimilar por motivos de pertencimento de espécies, raça ou sexos distintos. Considere o caso do racismo e do sexismo. Racistas violam o princípio da igual consideração de interesses semelhantes ao favorecer apenas os interesses dos membros de sua própria raça quando há um conflito entre os seus interesses e os interesses de outra raça. Sexistas infringem o princípio em pauta ao dar um maior valor aos interesses de seu próprio sexo em detrimento dos interesses do outro sexo. Conforme destaca Francione (2000, p. 84), o racismo e o sexismo tornam a igualdade impossível, “pois aplicam sistematicamente critérios irrelevantes para desvalorizar ou desconsiderar os interesses das pessoas de cor ou de mulheres”.

Qualquer indivíduo comprometido em agir moralmente deve concordar que, independente da posição tomada, essa deve ser observada à luz do princípio da igual consideração de interesses semelhantes. Em outras palavras, independentemente dos interesses avaliados serem similares ou dissimilares, ou se existem boas razões para a outorga de um tratamento moral diferenciado a alguém, tais interesses só poderão ser sopesados adequadamente e as decisões tomadas por meio do princípio da igual consideração de interesses semelhantes. Como atenta Francione (2000, p. 85), pode-se considerar o fato de que ninguém (com exceção de um extremista) argumentaria em prol ou contra os interesses de um dado gênero baseado em uma inferioridade inerente ao sexo feminino, ou a partir de uma superioridade inerente aos homens. Acerca disso, escreve Francione (2000, p.

85), “pessoas de boa fé aceitam o princípio da igual consideração, o qual requer que rejeitemos noções racistas ou sexistas em qualquer teoria moral”.

Por último, como pontua Francione (2000, p. 82), se os seres humanos realmente almejam levar o sofrimento animal a sério, não há alternativa senão aplicar o princípio da igual consideração de interesses semelhantes ao interesse dos animais em não sofrer. Se é errado, por exemplo, causar sofrimento desnecessário a animais, então, para que essa normativa tenha qualquer valor ou sentido na esfera da moralidade, há de se interpretar a noção de ‘necessidade’, no que concerne a imposição de sofrimento a não-humanos, de modo similar à forma que ela é interpretada quando se trata do sofrimento desnecessário causado a membros da espécie humana. Caso contrário, o interesse animal em não sofrer (por mais gritante que seja) sempre poderá ser considerado como tendo menor importância do que os interesses triviais apresentados pelos seres humanos.

1.4 A esquizofrenia moral humana e seus aspectos

Quando se trata das relações estabelecidas entre seres humanos e animais não-humanos, essas devem ser percebidas como sendo trespassadas por uma espécie de *esquizofrenia moral* por parte dos primeiros. De acordo com Francione (2008, p. 25), há uma visível disparidade entre aquilo que os humanos dizem¹⁷ acerca do modo como os animais não-humanos *deveriam* ser tratados e o modo como os não-humanos *realmente* são tratados. Em outras palavras, por um lado, comumente afirma-se que é errado causar sofrimento *desnecessário* aos animais¹⁸ –

¹⁷ Como pontua Francione: “Dois terços dos americanos entrevistados pela Associated Press concordam com a seguinte afirmação: “O direito de um animal viver livre de sofrimento deveria ser tão importante quanto o direito de uma pessoa viver livre de sofrimento,” e mais de 50% dos americanos acreditam que é errado matar animais para a fabricação de casacos de pele ou caçá-los por esporte. Quase 50% consideram animais como sendo “iguais aos humanos em todos os aspectos importantes.” Essas atitudes também são refletidas em outras nações. Por exemplo, 94% dos britânicos e 88% dos espanhóis creem que os animais deveriam ser protegidos contra atos de crueldade, e apenas 14% dos europeus apoiam o uso de engenharia genética que resulte em sofrimento animal, mesmo que seu propósito seja criar medicamentos que salvariam vidas humanas” (2008, p. 26).

¹⁸ Em 2011, a jornalista Shannon Tweedie (London Metropolitan University) conduziu uma pesquisa na qual requisitou a 23 indivíduos de distintas nacionalidades (Estados Unidos, Inglaterra e Itália) que preenchessem a lacuna deixada propositalmente na seguinte sentença “Eu acredito que seja _____

perspectiva a qual se encontra profundamente enraizada no senso comum da maior parte das sociedades ocidentais. Porém, por outro lado, não obstante essa mesma intuição proclame que os interesses dos não-humanos sejam moralmente relevantes, esses mesmos interesses são rotineiramente ignorados por motivos banais.

Uma interpretação correta da noção de esquizofrenia moral mostra-se como sendo essencial para uma compreensão acertada do pensamento de Francione sobre as relações morais estabelecidas entre humanos e não-humanos. Assim, faz-se necessário abordar a concepção em pauta de modo a destacar não apenas o seu significado e definições, mas o motivo pelo qual ela vem a ser um aspecto central na perspectiva de Francione.

Primeiramente, conforme detalha Francione (2008, p. 135), a esquizofrenia moral nada mais é do que uma negação da condição dos animais como *coisas* em um primeiro nível, e a aceitação de seu estatuto de mero recurso econômico em um segundo nível. Em outras palavras, o agente moral afetado pelo comportamento esquizofrênico demonstra uma visão contraditória no que tange aos animais não-humanos. Ou seja, por um lado, ele acredita que animais não são coisas, não devendo ser infligido a eles sofrimento desnecessário e, por outro lado, ele aceita que lhes seja infligido sofrimento e até mesmo morte tendo por justificativa a simples consecução de certos interesses triviais dos seres humanos.

Em segundo lugar, comenta Francione (2008, p. 67-68), a esquizofrenia moral representa uma relação moral notoriamente inconsistente entre os seres humanos, os seus companheiros animais e os não-humanos que eles consomem todos os dias. Por um lado, muitos seres humanos amam seus “animais de estimação”, considerando-os verdadeiros membros de suas famílias a ponto de sofrerem intensamente com a sua doença e morte. Por outro lado, essas mesmas pessoas consomem produtos oriundos de animais que foram mortos em meio a um enorme sofrimento.

Os não-humanos abatidos para o consumo não possuem nenhuma característica fisiológica relevante a ponto de os tornar eticamente distintos dos

causar dor, sofrimento ou morte desnecessários a animais”. Conforme verificou Tweedie, “quatorze pessoas disseram que isso seria algo ‘errado’, enquanto uma articulou em sua resposta que ‘é errado causar QUALQUER dor, etc. a animais’. Outras nove pessoas seguiram essa perspectiva e concordaram que QUALQUER dano seria errado, e nenhum disse que isso seria ‘correto’” (TWEEDIE, 2011, p. 5).

companheiros não-humanos por quem os seres humanos tanto prezam. O interesse em não sofrer dos animais que são mortos para fins alimentícios deveria ser avaliado como sendo moralmente tão importante quanto o interesse em não sofrer demonstrado pelos companheiros não-humanos. Em resumo, nesse segundo sentido da noção de esquizofrenia moral, alguns não-humanos são merecedores do carinho, atenção e amor humano, enquanto outros são alvo de uma absoluta indiferença.

Em terceiro lugar, expõe Francione (2008, p. 38), a esquizofrenia moral humana tem como outro aspecto evidente a diferenciação e delimitação dos não-humanos em determinados grupos e categorias. Os animais, de modo geral, não são mais diretamente percebidos como seres capazes de sofrer, mas seres distribuídos em conjuntos arbitrários. Em outras palavras, os seres humanos passam a pensar os não-humanos como “animais para consumo”, “animais de estimação”, “animais de pesquisa”, “animais de circo”, “animais de zoológico”, etc. Ou seja, os não-humanos não são vistos em termos de criaturas vivas com feições e características únicas, mas como seres que se encontram em determinados agrupamentos arbitrariamente predefinidos.

Essa perspectiva classificatória resulta em comportamentos distintos para animais que se encontram em categorias diferentes – até mesmo em situações onde os não-humanos em pauta são da mesma espécie. Como exemplifica Francione (2008, p. 42), embora existam leis que punam indivíduos que, no conforto de suas casas, queimam gatos vivos dentro de aparelhos micro-ondas – e, de fato, tal prática seja execrada pela sociedade como um todo –, o mesmo não ocorre com um cientista que faz algo similar, pois ele tem como justificativa o fato de estar realizando um experimento biomédico laboratorial. Esse é um dos muitos casos em que um “animal de estimação” e um “animal de pesquisa”, a despeito das indiscutíveis semelhanças, recebem um tratamento moral completamente distinto um do outro em decorrência da forma como os seres humanos os percebem.

Em quarto lugar, também é uma particularidade da esquizofrenia moral humana, segundo Francione (2008 p. 63), o ato de interpretar qualquer questão relacionada ao uso ou ao tratamento dos animais como um conflito de interesses genuíno. Em outras palavras, sempre que um interesse humano conflita com um interesse não-humano acredita-se que é possível avaliar imparcialmente os

interesses dos envolvidos – i.e., que os interesses com maior peso, independente da espécie do portador, irão triunfar. O fato é que devido aos animais estarem em uma posição desprivilegiada em relação aos seres humanos (i.e., não serem membros da comunidade moral), os seus interesses serão tratados como tendo um peso menor do que quaisquer interesses humanos.

Por exemplo, se um indivíduo (A) tentar utilizar um não-humano (B) em certa atividade na qual (B) pode ter seu interesse em não sofrer violado, mesmo que o interesse de (A) em utilizar (B) seja o seu mero divertimento, o interesse de (B), embora visivelmente mais forte, acabará sendo considerado como secundário na disputa. Em outros termos, o conflito é *pensado* como genuíno (i.e., o interesse animal pode ser considerado mais importante), porém, em realidade, *não existe* conflito algum, pois o peso do interesse não-humano já foi predeterminado como menor devido à posição desprivilegiada dos animais em relação aos seres humanos na esfera da moralidade.

Para finalizar, é importante que seja ressaltado o fato de que Francione nunca apresentou um detalhamento ou análise mais aprofundada sobre a noção de esquizofrenia moral, contentando-se apenas em convenientemente mencioná-la em distintos pontos de seus escritos. Consequentemente, a partir disso, abre-se a possibilidade para o desenvolvimento de novas interpretações e caracterizações acerca desse conceito em sua obra.

1.4.1 A noção de carnismo e suas limitações

No decorrer dos últimos anos, conceitos similares à noção de esquizofrenia moral proposta por Francione foram elaborados por outros autores interessados nas relações éticas estabelecidas entre humanos e não-humanos. Um desses conceitos é chamado de carnismo (*carnism*), o qual foi originalmente cunhado pela psicóloga Melanie Joy e apresentado em seu livro *Why we love dogs, eat pigs, and wear cows: an introduction to carnism* (2010).

Conforme descreve Joy (2010, p. 30), “o carnismo é o sistema de crenças no qual comer certos animais é considerado ético e apropriado”. Por consequência, o

carnista é o indivíduo que se alimenta de carne, embora não possa ser considerado um carnívoro – animal que depende do consumo de carne para viver. Paralelamente, como salienta Joy, um carnista também não pode ser visto como um simples onívoro – animal que possui a capacidade fisiológica de se alimentar tanto de plantas, quanto de carne. Joy nota que os termos “carnívoro” e “onívoro” descrevem apenas a constituição biológica de um indivíduo e não seu posicionamento filosófico. Assim, para Joy (2010, p. 30), “carnistas se alimentam de carne não porque necessitam, mas porque escolhem fazê-lo, e escolhas sempre derivam de sistemas de crenças”.

Joy tenta demonstrar em seus escritos que o carnismo é uma ideologia invisível que acompanha a maioria das pessoas durante suas vidas. De acordo com a ideologia carnista, os animais são uma dádiva, i.e., estão disponíveis para se tornarem alimento, de modo que existem apenas para serem consumidos e para entreter os seres humanos. Nesse contexto, o valor de um animal está diretamente ligado ao seu uso. Tão logo um não-humano não esteja apto a ser utilizado pelos seres humanos, ele passa a ser considerado como não tendo qualquer valor.

Dessa forma, para demonstrar o impacto do pensamento carnista na cultura ocidental, Joy (2010, p. 31) faz um paralelo entre vegetarianismo (dieta alimentar que exclui o consumo de carne) e carnismo. Diferentemente do vegetarianismo, que é uma ideologia conhecida, porém sem raízes culturais, podendo ser adotada individualmente, o carnismo é uma ideologia arraigada na cultura, de modo que não é vista como uma escolha, mas algo comum a todos, uma prática inquestionável.

Segundo Joy, o carnismo mantém-se como uma ideologia dominante a ponto de distorcer a realidade dos indivíduos, fazendo-os perceber os não-humanos como meras abstrações, não mais seres vivos, mas *coisas vivas*. Isso se dá devido ao chamado trio cognitivo (*cognitive trio*) no qual o carnismo está assentado. Para Joy, o trio cognitivo nada mais é do que “processos psicológicos normais que acabam se tornando distorções defensivas quando usadas excessivamente com o intuito de manter o carnismo intacto”. Joy (2010, p. 117) vai mais além de modo a afirmar que, “diferentemente de outras defesas, esses mecanismos são mais internos e menos conscientes e intencionais; eles concernem menos àquilo sobre o *que* pensamos do que sobre *como* pensamos”. Os mecanismos que formam o trio cognitivo são: objetificação, desindividualização e dicotomização.

Em primeiro lugar, a objetificação, escreve Joy, “é o processo de perceber um ser vivo como um objeto inanimado, como uma coisa” (2010, p. 118). A objetificação é legitimada, sobretudo, pela linguagem – animais são “gado de reposição”, “vitela”, “bife”, etc. – embora também seja validada através de instituições, legislação e políticas.

Em segundo lugar, a desindividualização, para Joy, “é o processo de perceber indivíduos *apenas* em termos da identidade de seus grupos e como se tivessem as mesmas características de qualquer um desse grupo” (2010, p. 119). Em outras palavras, a desindividualização é o ato de olhar para os sujeitos e percebê-los somente como membros de um todo, de tal maneira que a individualidade (personalidades e preferências de cada um) é ignorada. Através do fenômeno da desindividualização, os não-humanos são vistos em termos de quantidade/números, e não como seres únicos dotados de particularidades e características psicológicas singulares.

Em terceiro lugar, a dicotomização, como constata Joy “é o processo de separar mentalmente os outros indivíduos em duas categorias geralmente opostas, baseado em nossas crenças sobre eles” (2010, p. 122). O resultado disso é a criação de grupos mentais distintos para com os quais os indivíduos demonstram emoções completamente diferentes. Por exemplo, quando se trata de carne, existem os animais “comestíveis” e os “não comestíveis”. A maioria das pessoas não consumiria cães ou gatos por considerarem-nos não comestíveis, ao passo que consumiriam (e de fato consomem) vacas e porcos por vê-los como animais comestíveis. Por fim, como entende Joy, a dicotomização tem o simples propósito de distanciar os seres humanos do desconforto de consumir carne (2010, p. 123).

Haja vista os apontamentos feitos sobre a ideologia carnista questionada por Joy, essa nova perspectiva poderia ser tomada como um conceito realmente similar à esquizofrenia moral denunciada por Francione? Em outras palavras, o carnismo é, de fato, uma caracterização viável de como se dão as relações morais entre seres humanos e animais? A resposta para ambas as perguntas é ‘não’.

A noção de carnismo elaborada por Joy é simplesmente incapaz de dar conta da vasta gama de usos feitos dos não-humanos pelos seres humanos por se concentrar especificamente no problema do consumo de carne. Naturalmente, o consumo de carne é nocivo para humanos e animais, mas essa não pode ser

compreendida como a única forma de exploração animal existente, nem mesmo como a “pior” delas.

Dar ênfase só à questão da criação de animais para o consumo de sua carne é ignorar as sutilezas e múltiplas estruturas morais, filosóficas, legais, culturais e econômicas que auxiliam na manutenção da esquizofrenia moral humana para com os animais e o comportamento especista. Existe uma miríade de atividades que envolvem a utilização de não-humanos, mas nenhuma delas pode ser considerada eticamente justificável. Se os animais realmente possuem algum valor no contexto moral, não só o consumo da sua carne deve ser considerado moralmente injustificável, mas igualmente seus outros usos na pecuária comercial, indústria da moda, entretenimento, pesquisas biomédicas, etc.

Para ilustrar o problema conceitual central da noção de carnismo, considere aqui o caso do genocídio armênio. O holocausto armênio, também conhecido como massacre dos armênios, é a denominação dada à matança sistemática e à deportação forçada de armênios realizada pelo Império Otomano. O seu intuito foi extirpar a cultura, a economia e o ambiente familiar armênio do que é atualmente o território da Turquia. Tendo iniciado no decorrer do governo dos chamados *Jovens Turcos*, de 1915 a 1917, estima-se que entre um a um milhão e meio de pessoas foram mortas entre os anos de 1915 a 1923.

O antiarmenismo (*anti-armenianism*) ou armeniofobia (*armenophobia*) é a crença discriminatória segundo a qual os armênios não são membros da comunidade moral – i.e., que seus interesses não possuem qualquer relevância. Por sua vez, o uso feito por Joy do termo carnismo assemelha-se a dizer que o “*genocídio armênio*” é a ideologia que se propõe a justificar uma forma específica de matança de armênios. Haveria a necessidade da formulação da expressão “*genocídio armênio*” para explicar o que motivou o genocídio armênio? Certamente não, pois este foi motivado, sobretudo, pelo preconceito cultural do Império Otomano contra os armênios. Por conseguinte, observa-se, a partir desse exemplo, que não há necessidade de formulação de novos termos que pouco são capazes de auxiliar no reconhecimento dos preconceitos que almejam denunciar.

1.4.2 Algumas informações sobre os diferentes usos animais

Antes de iniciar um debate sobre a relação entre a esquizofrenia moral humana e a adoção de certos princípios ético-filosóficos, há de se detalhar, ao menos minimamente, algumas das práticas nas quais os seres humanos utilizam os animais como mercadorias. Tal detalhamento mostra-se fundamental, pois revela as reais implicações da manutenção da perspectiva esquizofrênica sustentada para com os não-humanos.

Segundo a Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação (FAO), os seres humanos abatem anualmente mais de 53 bilhões de animais (53.000.000.000) para consumo – número que não inclui peixes e outros não-humanos marinhos¹⁹. Somente no ano de 2010, 10,153 bilhões (aproximadamente 10,2 bilhões) de animais terrestres foram criados e mortos com fins de produção alimentícia apenas nos Estados Unidos. Desse total, 9,2 bilhões (91%) eram galinhas criadas para a produção de carne, 464 milhões (4,5%) eram galináceos criados para a produção de ovos, 276 milhões (2,5%) eram perus, e os 202 milhões restantes (2%), eram compostos de bovinos, suínos, caprinos e outras aves²⁰.

Como informa o bioeticista e filósofo David DeGrazia (2002, p. 69-70), animais criados para a produção de carne e laticínios vivem o curto período de suas vidas em condições intensivas, sendo confinados em locais minúsculos, nutridos com enormes quantidades de cereais dosados com hormônios de crescimento, pesticidas e antibióticos. O “gado” criado para a produção de carne é constantemente exposto aos elementos da natureza, além de ser marcado, castrado e ter suas orelhas e chifres cortados sem a aplicação de quaisquer anestésicos. Além disso, esses animais são esmurrados, descornados, queimados, muitos têm seus dentes arrancados ou os rabos decepados, são transportados em containeres para então ser içados e degolados em abatedouros – na grande maioria das vezes, estando plenamente conscientes durante todo o procedimento.

DeGrazia (2002, p. 72) frisa que os chamados “frangos de corte” são debicados e passam suas curtas vidas em galpões superlotados com dezenas de

¹⁹ Informações específicas podem ser obtidas nos relatórios de estatísticas disponíveis no site da FAOSTAT em <<http://faostat3.fao.org/home/index.html>>. Acesso em: 10/02/2013.

²⁰ Fonte: FARM <<<http://farmusa.org/statistics11.html>>>. Acesso em: 10/02/2013.

milhares de aves, sofrendo com sufocamento e contínuos ataques de pânico e canibalismo resultantes de um ambiente insalubre e hostil. Por sua vez, os porcos, além de terem seus dentes arrancados e o rabo decepado, são privados de exercitar seu intenso comportamento social costumeiro, enclausurados em baias de contenção em instalações superaquecidas e com pouca ventilação. De fato, em adição aos 9,278 bilhões de animais abatidos somente nos Estados Unidos em 2010, cerca de 875 milhões (8,6%) morreram devido a doenças, ferimentos, sufocamento e maceração, dentre outros tipos de moléstias.

DeGrazia (2002, p. 75-76) igualmente atenta para as múltiplas consequências negativas da agricultura animal para os seres humanos e o meio-ambiente. Primeiro, o consumo de produtos de origem animal está associado a diversas doenças cardíacas, obesidade, infarto, osteoporose, diabetes e certos tipos de câncer. Segundo, a agropecuária intensiva recebe enormes financiamentos governamentais, de modo a monopolizar o mercado e acabar com fazendas e empresas familiares de menor porte. Terceiro, o agronegócio é um desastre ambiental de proporções globais, porquanto consome energia, água e solo de forma excessiva, além de implicar em desmatamentos, destruição de ecossistemas e múltiplos tipos de poluição. Quarto, a produção intensiva de animais está intrinsecamente ligada à má distribuição de alimentos, pois a enorme quantidade de grãos utilizados na criação dos não humanos poderia facilmente nutrir toda a população mundial, acabando permanentemente com a fome e a desnutrição crônica. Quinto, muitas pessoas que trabalham com a pecuária industrial têm de exercer suas atividades em locais insalubres, de forma a se ferir ou entrar em contato com substâncias tóxicas ou contaminantes cotidianamente. Em conclusão, a criação de animais para o consumo humano mostra-se moralmente problemática em uma vasta gama de sentidos e contextos.

Por sua vez, os animais selvagens²¹ também são alvo das ações humanas.

²¹ É preciso ressaltar que há uma grande discussão acerca das obrigações morais para com os animais que se encontram na natureza. Estes não serão alvo da presente pesquisa, haja vista que Francione mantém o foco de sua análise jurídico-filosófica nos animais domesticados. Para maiores informações sobre essa temática ver: HORTA, O. The ethics of the ecology of fear against the nonspeciesist paradigm: a shift in the aims of intervention in nature. *Between the Species*, Número X, 2010. CUNHA, L. C. O princípio da beneficência e os animais não humanos: uma discussão sobre o problema da predação e outros danos naturais. *Agora: Papeles de Filosofia*, Vol. 30, No. 2, 2011. PEARCE, D. *Reprogramming predators: blueprint for a cruelty-free world*, 2009. Disponível em: <<<http://www.hedweb.com/abolitionist-project/reprogramming-predators.html>>>. Acesso em: 10/02/2013.

Como salienta Francione (2008, p. 27), cerca de duzentos milhões de não-humanos nativos são caçados e mortos todos os anos apenas no território norte-americano. Esse número não cobre os animais abatidos em fazendas de caça recreativa ou eventos conhecidos como “tiro ao pombo” (*pigeon shooting*). Após serem alvejados, muitos são mantidos vivos pelos caçadores, de modo que seu sofrimento é prolongado pelo período de tempo em que o atirador comemora a sua “vitória”. Além disso, estima-se que outros milhões vão morrer dias depois devido a infecções ou à perda de sangue resultante de tiros e/ou armadilhas dentadas.

O uso de animais não-humanos com vistas ao entretenimento humano também é fonte de imensurável sofrimento. Golfinhos, focas, baleias e outros mamíferos marinhos são capturados, retirados de seu habitat natural e enclausurados em tanques diminutos para serem utilizados em espetáculos aquáticos. Ursos, elefantes, leões, tigres e muitas outras espécies selvagens são igualmente aprisionadas em zoológicos e/ou habitualmente torturadas para realizar apresentações circenses. O encarceramento e confinamento vitalícios, danos físicos extremos e o tratamento hediondo recebido não somente implica em seríssima desestruturação social para esses animais, como também em severas anormalidades comportamentais.

Ademais, Francione (2008 p. 27-28) frisa que aproximadamente quarenta milhões de animais no mundo inteiro são presos em armadilhas ou criados intensivamente para depois serem exterminados devido ao alto valor que suas peles recebem no mercado internacional. De fato, raposas, chinchilas, felinos silvestres e até mesmo cães e gatos domésticos são mantidos cativos até o momento de serem sufocados, envenenados com monóxido de carbono, ou executados por eletrocussão anal, de modo que suas peles não sejam danificadas durante o processo. Um destino não muito diferente é reservado aos bovinos, equídeos, caprinos e outros não-humanos mortos cotidianamente para a extração e curtimento de seu couro e lã.

Por fim, milhões de não-humanos são utilizados em experimentos biomédicos, cirurgias educacionais e testes de cosméticos. Camundongos, ratos, coelhos, chimpanzés, cães, gatos e muitos outros animais são utilizados em medições dos níveis de toxicidade de produtos, injetados com inúmeros tipos de venenos e drogas, irradiados com produtos altamente nocivos, são totalmente

queimados em experiências de queimaduras, alvejados por rajadas de balas, operados sem qualquer aplicação anestésica prévia, asfixiados com spray para cabelo, etc. Em busca de supostas curas para muitas doenças humanas, inúmeros não-humanos são infectados com todo o tipo de vírus, cânceres e moléstias similares. Muitas “cobaias” são produzidas com as mais variadas formas de defeitos e vulnerabilidades, como, por exemplo, suscetibilidade a certos agentes patológicos, distrofia muscular e/ou diabetes. Após serem “reciclados” quantas vezes forem possíveis, os animais são finalmente exterminados.

Tendo em vista as informações supramencionadas, observa-se que as principais justificativas para a contínua e ininterrupta imposição de dor, sofrimento e morte a um número incomensurável de animais a cada minuto dizem respeito ao prazer, entretenimento, divertimento e a conveniência relacionada a essas atividades. Em suma, embora a relação com os não-humanos seja tomada como importante parte da vida social humana, e quaisquer maus tratos e crueldades praticadas contra eles sejam execradas pela população em geral, usualmente não se questiona se os múltiplos usos institucionalizados e culturalmente sancionados apresentados anteriormente poderiam ser realmente vistos como essenciais à vida humana e justificados sob o prisma da Ética.

1.4.3 A instrumentalização dos animais

A tradição filosófica ocidental é bastante clara quando se trata de estabelecer a posição dos não-humanos em um cenário ético-social mais amplo. Como visto anteriormente, até o início do XIX, embora a questão do tratamento a ser facultado aos animais figurasse entre as preocupações de alguns pensadores, a maior parte dos integrantes da tradição filosófica ocidental ignorava essa temática. Por mais de dois mil anos, os não-humanos foram vistos como sendo completamente destituídos de qualquer valor moral, tomados como simples coisas, as quais não se diferenciavam significativamente de outros objetos inanimados.

Desde sua formulação no século XVII, a perspectiva mecanicista cartesiana foi vista como uma nova maneira de entender e tratar as distinções entre as

capacidades mentais de humanos e não-humanos. Para Descartes (2008 p. 55), os não-humanos não possuem mentes, pois se apresentam como incapazes de transmitir linguisticamente²² as sensações que experienciam, diferentemente dos seres humanos, os quais possuem a habilidade de exprimir aquilo que sentem por intermédio tanto da linguagem falada quanto da escrita.

Essas capacidades só podem ser demonstradas por seres que possuam uma alma imortal, a qual sobrevive à decomposição, foi criada por Deus e ofertada apenas aos seres humanos. Animais não são nem conscientes e nem possuem alma; por conseguinte, os não-humanos não sentem prazer nem dor, ou qualquer outro tipo de sensação. De fato, conforme a visão cartesiana, do mesmo modo que um relógio criado por um artífice humano marca as horas com notável minúcia, assim também são os animais, os quais são máquinas²³ muito mais complexas criadas por Deus, que agem apenas segundo os desígnios divinos.

Uma implicação direta do pensamento cartesiano concerne às obrigações morais humanas para com os não-humanos. Na medida em que animais não possuem uma alma, não são conscientes, não sentem prazer ou dor e são incapazes de se comunicar linguisticamente, não há sentido em se falar de quaisquer deveres de ordem moral para com os não-humanos – não mais do que se poderia falar em obrigações para com um relógio.

Conforme enfatiza Francione (2000, p. 2), não é possível ter obrigações para com um relógio, porquanto este não possui interesses morais. Todavia, podem existir obrigações para com o dono do relógio. Se, por exemplo, um indivíduo (A)

²² Acerca disso, reflete Descartes: “Porque é altamente merecedora de observação que não há nenhum homem tão entorpecido e estúpido, nem mesmo idiotas, que sejam incapazes de acoplamento de palavras diferentes, e de construir uma declaração pela qual fazem seus pensamentos entendidos; e que, por outro lado, não há nenhum outro animal, perfeito ou bem circunstanciado, que possa fazer o mesmo. [...] E isto não só prova que as bestas têm menos razão que o homem, mas que não têm nenhuma: porque nós vemos que pouco é exigido para uma pessoa falar; e como certa desigualdade de capacidade é observável entre animais da mesma espécie, como também entre homens, e como alguns são mais capazes de serem instruídos que outros, é incrível que o macaco mais perfeito ou o papagaio de sua espécie não seja igual à criança mais estúpida de seu tipo ou pelo menos uma de cabeça retardada” (DESCARTES, 2008, p. 55).

²³ Sobre isso, escreve Descartes: “É muito merecedor de observação que, entretanto, há muitos animais que manifestam mais engenhosidade que nós em certas das suas ações, os mesmos animais também são observados não mostrar nada em muitas outras: de forma que a circunstância em que são melhores que nós não prova que são dotados de mente, porque seguiria por isso que possuíram maior razão que qualquer de nós, e poderiam nos ultrapassar em todas as coisas; pelo contrário, prova muito que são destituídos de razão, e que é a natureza que age neles de acordo com a disposição dos seus órgãos: assim é visto que um relógio só composto de rodas e pesos pode numerar as horas e medir tempo mais exatamente que nós todos com nossa pele” (DESCARTES, 2008, p. 55-56).

esmagar o relógio com um martelo, o proprietário (B) poderia desaprovar essa ação por diferentes motivos: destruição de um item que lhe pertence, risco de ser ferido com os estilhaços, desperdício de um utensílio que poderia ser usado por outra pessoa, etc.

Semelhantemente, é possível que esse mesmo indivíduo (A) esteja obrigado a não causar dano, por exemplo, ao cão do proprietário (B). Porém, essa é uma obrigação de (A) para (B) e não para o cão de (B). No âmbito do viés cartesiano, o cão, assim como o relógio, é um ser destituído de interesses. Por conseguinte, quaisquer obrigações relativas aos não-humanos deverão estar vinculadas aos interesses de outros seres humanos, sendo os primeiros concebidos como simples instrumentos a serviço das vontades humanas.

Sobre isso, Francione (2000, p. 3) destaca que a perspectiva instrumentalista acerca dos não-humanos teve implicações diretas sobre o Direito. Até o século XIX, na maior parte do Ocidente, não eram reconhecidas quaisquer obrigações legais para com não-humanos. A única proteção jurídica estabelecida em favor dos animais tinha como base primeira os interesses humanos, de modo que o estatuto de propriedade dos não-humanos ficasse evidenciado.

Para demonstrar a mudança do paradigma instrumentalista para a visão de que animais não são meras coisas, Francione (2000, p. 4) introduz o personagem nomeado Simon, o sádico. Imagine que Simon se propôs a torturar um cachorro, queimando-o vivo com um maçarico. A única justificativa que Simon apresenta para fazê-lo é a de que ele sente prazer com esse tipo de prática. A pergunta a ser feita é: Simon estaria violando alguma obrigação moral de não utilizar o cachorro ao praticar essa ação simplesmente para se divertir?

Francione (2000, p. 4) acredita que a maioria das pessoas não hesitaria em sustentar que queimar um cachorro vivo com um maçarico, apenas pelo fato de isso entreter alguém, jamais poderia ser tomada como uma ação moralmente justificável sob quaisquer circunstâncias. No entanto, há de se indagar qual seria a base desse juízo moral. Embora seja possível argumentar que a crueldade de Simon possa resultar em comportamentos cruéis ou insensibilidade no trato com seres humanos, essa não parece ser a origem da inquietação moral em pauta.

Por sua vez, o efeito que pode ser causado em seres humanos pelos atos sádicos realizados por Simon com o cachorro também não aparenta ser o

fundamento para a objeção moral a seu comportamento. Mesmo que ele conduzisse sua tortura em sigilo, ainda assim muitos afirmariam que essa permanece sendo uma ação eticamente execrável. Além disso, mesmo que Simon fosse considerado por todos como um bom vizinho e um pessoa bastante amigável, seu apetite por atormentar cães com fogo continuaria a ser visto como moralmente inadmissível. A verdadeira e principal razão para repudiar a ação de Simon é o seu efeito direto sobre o cachorro.

Na medida em que o cão é um ser senciente, ou seja, é capaz de sofrer, e igualmente possui um interesse em não ser queimado vivo, há uma obrigação moral direta para com ele, a qual não envolve nenhum possível dono. Se o cão pode experimentar dor e sofrimento, isso é o suficiente para que a intenção de Simon em torturá-lo seja questionada. Nesse contexto, o prazer e o divertimento resultantes de tal atividade não poderiam ser considerados uma boa razão para que Simon ponha em prática seus desejos sádicos – independentemente do que possa constituir uma “boa razão” para tal. Assim, como relembra Francione (2000, p. 5), “sendo o resto igual, o fato de uma ação causar dor conta como uma razão contrária a essa ação”.

Para Francione (2000, p. 5), o fato de alguém ferir outro ser senciente não representa uma desvalorização moral dos seres humanos, mas deve ser entendido simplesmente como algo ruim, pois infligir sofrimento em outro ser senciente é algo errado em si mesmo. Portanto, não importa se Simon está ferindo um cachorro ou qualquer outro animal para se divertir, seu comportamento é moralmente recriminável independentemente de quem for o alvo de suas ações. Em suma, Francione alega que a grande maioria das pessoas objetivamente rejeita a perspectiva instrumentalista ocidental, de modo a assumir que animais não são coisas, mas sim seres sencientes – embora habitualmente não atuem em consonância com essa visão.

A indagação que se segue é: Existirá algum princípio de ordem filosófica que possa auxiliar na manutenção da esquizofrenia moral humana para com os não-humanos e, conseqüentemente, na permanente exclusão dos animais da comunidade moral?

1.4.4 O princípio do tratamento humanitário

Antes de dar início ao debate acerca do princípio ético-filosófico que viabiliza e fomenta a esquizofrenia moral humana para com os não-humanos, seria apropriado retomar, ao menos brevemente, essa noção.

Para Francione (2008, p. 68), ainda que comumente se considere os interesses dos animais como tendo alguma relevância no contexto moral, esses mesmos interesses sempre serão deixados de lado quando conflitarem com as vontades e desejos humanos. Afirma-se que é moralmente inaceitável causar sofrimento desnecessário a animais não-humanos, apesar dos mesmos serem utilizados para fins que jamais poderiam ser considerados como necessários em qualquer sentido significativo.

Ademais, no tocante à cultura moral e legal anglo-saxônica, os animais são realmente percebidos como seres dotados de características e aptidões psicofisiológicas, reconhecidamente ausentes em objetos inanimados. Assim, é importante frisar que a concepção de que é errado causar sofrimento desnecessário (agir com crueldade) a animais não-humanos está intrinsecamente ligada ao *princípio do tratamento humanitário*, como aponta Francione:

Ainda que acreditemos que devemos preferir humanos a despeito de animais quando os interesses conflitam, a maioria de nós aceita como totalmente incontroverso que nossa utilização e tratamento dos animais são guiados por aquilo que podemos chamar de *princípio do tratamento humanitário*, ou a perspectiva de que, pelo fato dos animais poderem sofrer, nós temos a obrigação moral direta para eles de não lhes infligir sofrimento desnecessário. (FRANCIONE, 2008, p. 32)

O princípio do tratamento humanitário tem sido a lente pela qual a atuação moral e jurídica para com os animais não-humanos é vista há séculos. A premissa de que o sofrimento ou a morte desnecessária de animais é moralmente condenável tem sido utilizada em diferentes teorias éticas. Todavia, no que diz respeito à caracterização da própria noção de “necessidade” no uso de animais não-humanos, mais uma vez a balança que pesa os interesses de humanos e não-humanos começa a pender para o mesmo lado. Formulado de outra maneira, o princípio diz respeito ao montante de sofrimento que é tolerável de ser imposto aos não-humanos

com vistas aos propósitos humanos.

Variantes do princípio do tratamento humanitário podem ser encontradas nos escritos filosóficos de outros autores modernos²⁴. Todavia, na visão de Francione, a formulação definitiva da referida diretriz teria sido realizada pelo jurista e filósofo inglês Jeremy Bentham. Em uma emblemática passagem²⁵ de sua maior obra, *An introduction to the principles of morals and legislation*, Bentham explica: “A questão não é saber se são capazes de raciocinar, ou se conseguem falar, mas sim se são passíveis de sofrimento” (2007, p. 301). O filósofo apresenta essa afirmação com o intuito de incorporar os animais à comunidade moral, assim como no caso das vítimas da escravidão. Porém, embora Bentham negue que os não-humanos sejam simples coisas, ele não questiona sua condição de propriedade, deixando seus interesses à mercê das vontades humanas.

Para Francione, Bentham não afasta os animais de seu estado de propriedade da mesma forma que o faz com os escravos devido ao fato de os primeiros não exibirem um interesse específico em sua *existência continuada*. Em outros termos, o pensamento benthamiano sugere que, diferentemente dos humanos, os não-humanos não estariam aptos a perceber a si mesmos em situações futuras. Nas palavras de Bentham:

Eles [os animais] não possuem nenhum dos tipos de antecipação prolongada do sofrimento futuro que temos. A morte que sofrem em nossas mãos é, e sempre poderá ser, uma mais rápida, e isso significa uma menos dolorosa, do que aquela que aguardaria por eles no curso inevitável da natureza. Se os seres mortos fossem todos assim, haveria uma boa razão para sofrermos quando os matamos, assim como quando somos molestados: nós seríamos o pior para as suas vidas. (BENTHAM, 2007, p. 311)

²⁴ Um desses autores é o filósofo alemão do período iluminista Immanuel Kant, que será alvo de análise no próximo capítulo da presente pesquisa.

²⁵ Na referida passagem é afirmado: “Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos dos quais jamais poderiam ter sido privados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses já descobriram que o escuro da pele não é motivo para que um ser humano seja abandonado, irreparavelmente, aos caprichos de um torturador. É possível que algum dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação do *os sacrum* são motivos igualmente insuficientes para se abandonar um ser sensível ao mesmo destino. O que mais deveria determinar a linha insuperável? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade de falar? Mas para lá de toda comparação possível, um cavalo ou um cão adultos são muito mais racionais, além de bem mais sociáveis, do que um bebê de um dia, uma semana, ou até mesmo de um mês. Imaginemos, porém, que as coisas não fossem assim; que importância teria tal fato? A questão não é saber se são capazes de raciocinar, ou se conseguem falar, mas sim se são passíveis de sofrimento” (BENTHAM, 2007, p. 301).

Ou seja, embora os animais possuam o interesse em não sofrer, eles não são autoconscientes, de modo que a morte não lhes representaria dano algum. Conseqüentemente, pontua Francione (2008, p. 54), Bentham, em vez de estender uma cobertura moral protetiva aos não-humanos, acaba por desenvolver outro critério que justifica o seu confinamento ao estatuto de simples recursos econômicos humanos. Em resumo, o princípio do tratamento humanitário elaborado por Bentham representa a rejeição de que animais são simples coisas e indica que, de fato, eles importam moralmente, embora o seu estatuto de simples mercadorias não seja revogado. Nesse sentido, o referido princípio está em consonância com o senso comum de grande parte das culturas ocidentais quando se trata dos membros de outras espécies.

Ainda, como nota Francione (2008, p. 36), embora a maioria das pessoas expresse desaprovação²⁶ quanto à imposição de sofrimento desnecessário a animais, quase todos os usos feitos dos não-humanos atualmente podem ser justificados por motivações cujas bases são hábitos, convenções, divertimento, conveniência ou prazer. Em outras palavras, a maior parte de toda a dor, sofrimento e morte infligidos a não-humanos por seres humanos é completamente desnecessária, e os interesses individuais triviais que os propiciam não se diferenciam, substancialmente, em nada dos desejos sádicos que Simon tem quanto a queimar cães vivos com maçaricos. Por exemplo, o uso de animais em circos, festivais, caçadas, etc., com vistas ao entretenimento humano, não pode ser compreendido como moralmente necessário, mas, mesmo assim, é protegido por leis, as quais supostamente proíbem a imposição de sofrimento desnecessário aos animais.

²⁶ Um curioso exemplo de enorme comoção popular referente a atividades consideradas cruéis para com os animais diz respeito ao caso do jogador de futebol americano Michael Vick. Durante uma investigação em 2007 (operação *Bad Newz Kennels*), foi descoberto que, em uma das propriedades do jogador, no estado da Virginia, nos EUA, ocorriam contínuas rinhadas de cães, e que o próprio Vick era o principal financiador das brigas e agenciador das apostas. A partir da liberação dos fatos pela imprensa, a pressão da população norte-americana para que Vick fosse punido foi tão intensa que grandes marcas que apoiavam o atleta retiraram o seu patrocínio e suspenderam produtos promovidos por ele. Vick foi condenado a vinte e três meses de prisão. Mesmo depois de ter cumprido parte da pena e ter sido solto em 2009, Vick ainda encara a desaprovação e o desgosto popular atualmente. Francione, observando a repercussão do caso, escreveu, poucos dias após a liberação das informações iniciais pela mídia, um artigo para o periódico norte-americano *Philadelphia Daily News* intitulado "*We're all Michael Vick*", no qual compara e demonstra a relação inegável entre as rinhadas de cães organizadas por Vick e a prática cotidiana de consumir produtos de origem animal. O texto completo escrito por Francione pode ser encontrado em: <<http://www.abolitionistapproach.com/media/links/p2026/michael-vick.pdf>>. Acesso em: 10/02/2013.

Se o princípio do tratamento humanitário tiver qualquer pretensão de se tornar uma máxima moral, ele não pode estar à mercê de fatores externos. Em outras palavras, se o referido princípio sustenta, por um lado, que é errado causar sofrimento desnecessário em animais, porém, por outro lado, assevera que é possível causar sofrimento em animais devido ao prazer que isso pode gerar aos seres humanos, tem-se aí uma exceção tão ampla que o torna moralmente inexpressivo.

Poder-se-ia perguntar, então, o que tornaria necessário um determinado uso de animais. A resposta para essa pergunta jaz na condição de propriedade em que os não-humanos se encontram. Ou seja, apesar da aceitação do princípio do tratamento humanitário, os animais continuam condicionados ao estado de coisas, as quais não têm nenhum valor além daquele que lhes é atribuído.

Assim, no que diz respeito, por exemplo, aos sistemas jurídico e econômico vigentes, os não-humanos não se diferem em nenhum sentido significativo de brinquedos, eletrodomésticos, motocicletas, ferramentas, etc. Nesse contexto, há de se ressaltar que, mesmo no âmbito filosófico, os animais são tomados como simples recursos econômicos. Portanto, o estatuto de propriedade no qual os animais se encontram deve ser encarado como o principal fator que possibilita a esquizofrenia moral humana acerca dos não-humanos e que garante a exclusão dos últimos da comunidade moral. Essa questão será o tema central do capítulo seguinte.

1.5 Resumo e conclusões do capítulo

Primeiramente, pretendeu-se evidenciar com esse capítulo que, embora a maior parte da tradição filosófica tenha ignorado a questão da participação dos animais não-humanos na esfera da moralidade, e, de fato, tenha fomentado uma visão discriminatória para com os não-humanos, alguns pensadores, ao longo dos séculos, se destacaram na defesa dos animais. O grupo de autores preocupados com o sofrimento não-humano inclui nomes como Pitágoras, Porfírio, São Francisco de Assis, Leonardo da Vinci, Voltaire, entre outros.

Em segundo lugar, foi esboçada e brevemente trabalhada a formulação

original do conceito de especismo. A expressão foi criada pelo psicólogo Richard Ryder no início da década de setenta, com o intuito de descrever a discriminação praticada pelos seres humanos contra os membros de espécies não-humanas. Historicamente, o termo revelou-se essencial para a discussão contemporânea atinente à incorporação dos não-humanos à comunidade moral.

Subseqüentemente, foram abordadas algumas das múltiplas definições do conceito de especismo, termo central para a discussão contemporânea sobre a incorporação dos não-humanos à comunidade moral. Das várias formulações que a noção recebeu no decorrer das últimas décadas, pode-se afirmar que a definição apresentada por Francione, a qual relaciona o preconceito humano com os membros de outras espécies e a condição legal/moral de propriedade dos não-humanos, é uma das mais inovadoras.

Em terceiro lugar, foi analisado o princípio da igual consideração de interesses semelhantes. O princípio em questão é a principal ferramenta a ser utilizada na denúncia e refutação de perspectivas que viabilizem ou intentem justificar comportamentos discriminatórios. Além disso, observou-se que esse princípio é parte fundamental de qualquer teoria ético-filosófica que almeje alcançar a imparcialidade e a universalidade moral.

Em quarto lugar, discutiu-se a chamada esquizofrenia moral humana – um comportamento confuso exibido pela maior parte da população ocidental acerca dos animais. Ou seja, embora os seres humanos comumente demonstrem certa preocupação quando se trata dos interesses dos não-humanos, especialmente no que concerne à imposição de sofrimento dito desnecessário, eles geralmente não agem conforme essa visão.

A noção de carnismo foi igualmente explorada. Embora essa expressão apresente certa originalidade ao analisar as relações morais estabelecidas entre humanos e não-humanos a partir de uma perspectiva psicológica, ela é, em si mesma, fundamentalmente problemática. As dificuldades referentes a esse conceito são: (A) seu foco exclusivo na criação e abate de animais para produção de carne; e (B) dada a existência de outros conceitos mais pontuais e diretos, ele revela-se completamente desnecessário.

Além disso, realizou-se um curto detalhamento de algumas das múltiplas atividades em que os seres humanos habitualmente utilizam os animais. As

principais informações apresentadas versam sobre o uso de não-humanos na agropecuária, caça, exposição em diferentes tipos de entretenimento humano (zoológicos, espetáculos aquáticos, circos), indústria da moda, experimentação biomédica e testes de cosméticos.

O chamado instrumentalismo animal foi delineado e problematizado. Essa perspectiva considera que os animais não-humanos são meros objetos inanimados colocados no mundo por Deus para servir aos interesses dos seres humanos. A abordagem instrumentalista possui uma notória influência do pensamento cartesiano, haja vista que esse considera os animais como seres carentes de consciência, destituídos de alma, incapazes de se comunicar e experienciar quaisquer tipos de sensações (e.g., prazer e dor).

Em quinto lugar, debateu-se o princípio do tratamento humanitário. Esse princípio encontra sua formulação clássica nos escritos benthamianos, os quais afirmam que, pelo fato de os animais sentirem dor, esta deveria ser minimizada. Notou-se que o princípio do tratamento humanitário surgiu como uma resposta à perspectiva instrumentalista. Todavia, esse princípio não é capaz de lidar adequadamente com o ponto de origem da esquizofrenia moral humana em relação aos animais não-humanos, que é a condição de simples recursos econômicos (propriedade) na qual se encontram os últimos.

2 O ESTATUTO MORAL/LEGAL DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS COMO PROPRIEDADE

O presente capítulo versa sobre o estatuto moral/legal de simples recursos econômicos (propriedade, mercadoria) imposto aos animais não-humanos. A caracterização adequada dos animais como propriedade humana e suas implicações para a desconsideração de seus interesses no contexto moral é um dos dois objetivos centrais deste capítulo.

O segundo objetivo central diz respeito à construção de uma crítica à perspectiva dos deveres indiretos para com os animais não-humanos, representada, sobretudo, pela filosofia moral kantiana. Em outras palavras, intenta-se demonstrar que uma abordagem ética que não considere os não-humanos como verdadeiros membros da comunidade moral, comprometendo-se apenas a resguardar indiretamente os seus interesses, é incapaz de protegê-los em qualquer sentido significativo.

Este capítulo está dividido em quatro seções. Na primeira delas (2.1), serão esboçadas algumas definições da noção de crueldade. Um entendimento acertado do conceito em pauta é essencial para que se possa discutir as abordagens filosóficas que defendem uma proteção indireta ou meramente parcial dos interesses não-humanos.

Na segunda seção (2.2), será debatida a perspectiva filosófica segundo a qual os seres humanos possuem apenas deveres indiretos para com os animais. Tal abordagem sustenta que existem obrigações diretas somente no sentido de evitar o tratamento cruel dos animais e fomentar a bondade para com eles de modo a, por um lado, impedir o embrutecimento moral dos seres humanos e, por outro lado, facilitar as relações morais entre os seres humanos. Os escritos de Immanuel Kant sobre as relações morais entre humanos e não-humanos em distintas obras serão o principal alvo de questionamento.

A terceira seção (2.3) dedica-se a dar continuidade à análise da filosofia prática kantiana, porém a partir de seu viés jurídico. Nela, serão delineados alguns pontos concernentes não somente à *Doutrina do Direito* de Kant sobre o estatuto legal dos não-humanos, mas também ao pensamento de John Locke sobre essa

temática, tendo por base a sua visão referente ao direito natural à propriedade. O propósito dessa seção é expor duas perspectivas jurídico-filosóficas modernas influentes, as quais sustentam que animais são simples propriedade humana.

Na quarta seção (2.4) serão discutidas as implicações da condição de propriedade na qual os animais não-humanos se encontram. Primeiramente, serão examinados os motivos pelos quais o estatuto moral dos animais como propriedade impede que os seus interesses sejam avaliados corretamente. Em segundo lugar, será abordado o chamado bem-estarismo legal e suas variantes, responsáveis pela perpetuação do estatuto de propriedade dos não-humanos em sistemas jurídicos. Em terceiro lugar, serão detalhadas as respostas dadas por Francione ao problema da propriedade animal: a concessão do direito de não ser tratado como propriedade aos não-humanos e a aceitação de seu valor inerente igual. Em quarto lugar, será feita uma compilação das objeções levantadas pelo cientista político Robert Garner à perspectiva mantida por Francione acerca da propriedade animal. Subsequentemente, serão apresentadas as respostas desenvolvidas por Francione às críticas de Garner.

2.1 As definições de crueldade

Uma posição padrão no tocante à moralidade, sobretudo no âmbito do senso comum, é a de que a crueldade para com os animais é errada. Como visto no capítulo anterior, boa parte da cultura ocidental sustenta a normativa comum de que se deveria evitar causar sofrimento desnecessário aos não-humanos. Para que a discussão subsequente acerca dos deveres morais indiretos para com os animais, bem como a questão do seu estatuto como propriedade possam ser adequadamente introduzidas, faz-se necessário apresentar uma definição padrão da noção de crueldade, assim como demonstrar que as ideias de ‘crueldade’ e ‘sofrimento desnecessário’ são intercambiáveis.

O *Dicionário Brasileiro Globo* (1995) define crueldade como “qualidade do cruel; ato cruel; desumanidade; rigor excessivo”. O termo ‘cruel’ é, por seu turno, definido como “que se compraz em fazer sofrer, em torturar; bárbaro; desumano;

insensível; que tortura, que aflige; doloroso; atroz: *sofrimento cruel*; sanguinolento, cruento; rigoroso, severo: *punição cruel*; pungente”.

O verbete “*cruelty*” no *TheFreeDictionary.com (Legal Dictionary)*, por sua vez, descreve²⁷ a noção como:

A imposição deliberada e maliciosa de dor física ou mental a pessoas [persons] ou animais. Enquanto aplicada a pessoas, a crueldade abrange o tratamento abusivo, ultrajante e desumano que resulta na imposição arbitrária e desnecessária de sofrimento no corpo ou na mente. [...] A crueldade para os animais envolve a imposição de dor física ou morte a um animal, quando desnecessária para propósitos disciplinares instrucionais ou humanitários, como livrar o animal de uma doença incurável. Uma pessoa comete um delito se ele ou ela intencionalmente ou descuidadamente negligencia qualquer animal em sua custódia, maltrata qualquer animal, mata ou fere qualquer animal sem o privilégio legal ou consentimento de seu proprietário. (THEFREEDICTIONARY.COM, 2012.)

Como pode ser observado, há, de fato, uma correlação entre as noções de ‘crueldade’ e ‘sofrimento desnecessário’ no que concerne à interpretação coloquial de ambas. É importante notar a distinção feita entre a crueldade para animais e para com pessoas (humanas): a primeira diz respeito não somente às dores físicas, mas também às moléstias mentais que podem ser infligidas sobre um ser humano; a segunda se refere apenas a dor física e a morte do não-humano. Essa diferenciação sutil, porém significativa, demonstra o valor conferido às capacidades mentais dos seres humanos no que tange à consideração moral, de forma que os não-humanos, aparentemente, não seriam capazes de experimentar sofrimento mental.

Por sua vez, Ryder (2011, p. 148-149) comenta que a crueldade pode possuir causas psicológicas e sociais, sendo possível classificá-la em quatro categorias: crueldade cultural, crueldade não intencional, crueldade instrumental e crueldade deliberada.

A crueldade cultural, para Ryder (2011, p.148), estaria associada a certos costumes, atitudes e valores dentro de uma sociedade, grupos religiosos, gangues, ofícios ou outros agrupamentos sociais menores. Assim, práticas como touradas, brigas de cães/galos, a caça armada e até mesmo a circuncisão feminina seriam aceitas em determinados grupos devido a sua habitualidade. Sabe-se que, em certos conjuntos sociais, não participar de tais atividades, ou demonstrar qualquer

²⁷ O verbete *cruelty* no *TheFreeDictionary.com (Legal Dictionary)* pode ser encontrado em: <<<http://legal-dictionary.thefreedictionary.com/cruelty>>>. Acesso em: 10/02/2013.

compaixão com o sofrimento animal (ou também de mulheres e crianças), seria interpretado como um sinal de fraqueza.

Como expõe Ryder (2011, p. 149), a crueldade não intencional concerne ao sofrimento causado acidentalmente devido, por exemplo, a falta de compreensão, distúrbios psicológicos ou outras moléstias mentais, como demência ou depressão e até mesmo devido à pobreza do perpetrador. Nesse contexto, a negligência poderia ser tomada como a forma mais comum de crueldade não intencional. Cita-se, aqui, o caso de indivíduos que acumulam um enorme número de animais, o que pode resultar em grande sofrimento, sem, no entanto, estarem cientes disso²⁸.

A crueldade instrumental, para Ryder (2011, p. 149), nada mais é do que aquela causada para que se possa alcançar um objetivo material – e.g., os benefícios econômicos do comércio, ciência e pecuária. O perpetrador desse tipo de crueldade geralmente está ciente do sofrimento que impõe sobre os animais. Porém, devido a motivos financeiros, pressão do grupo social em que se encontra ou respeito pela autoridade, esse indivíduo acaba se acostumando rapidamente a causar dano aos não-humanos, sem, no entanto, sentir qualquer remorso ou culpa por fazê-lo.

A crueldade deliberada é a imposição de sofrimento a um ser vivo quando a própria crueldade é o objetivo central do perpetrador. Segundo Ryder (2011, p. 149-150), essa forma de crueldade normalmente é exercida por indivíduos ou pequenos grupos em nome de um líder, sendo ódio ou vingança os motivos básicos para fazê-lo – nota-se que nem sempre o ódio é provocado pela vítima, a qual pode assumir, muitas vezes, o papel de um mero bode expiatório. O praticante de atos cruéis deliberados pode também estar em busca de satisfação sexual oriunda do

²⁸ A acumulação de animais (*animal hoarding*) é uma forma de acumulação compulsiva (disposofobia) na qual um indivíduo coleta um número exagerado de animais sem possuir os meios para alimentá-los ou abrigá-los apropriadamente. Como destaca o website *Pet-Abuse.com*: “Embora as suas intenções possam ser boas, a realidade da acumulação está longe de ser encantadora, sendo, muitas vezes, bastante horrível. Os acumuladores (*hoarders*) geralmente possuem centenas de animais em suas casas, os quais vivem em meio à sujeira e sem cuidados veterinários. Não é incomum descobrir diversas centenas de animais em vários estados de negligência em um mesmo local. Também é costumeiro encontrar vastas coleções de outras quinquilharias e lixo na residência, além de muitas camadas de fezes espalhadas por toda a casa. Maiores informações em: <http://www.pet-abuse.com/pages/animal_cruelty/hoarding.php>. Acesso em: 10/02/2013. Para tratar dessa questão foi formado em 1997 nos Estados Unidos o *Hoarding of Animals Research Consortium* (HARC), um grupo de pesquisa cujo intuito é analisar o problema da acumulação de animais, bem como esclarecer suas origens e apresentar soluções efetivas”. Maiores informações em: <<<http://vet.tufts.edu/hoarding/harc.htm>>>. Acesso em: 10/02/2013.

sofrimento ao qual submete os animais²⁹ (zoosadismo). Por último, Ryder (2011 p. 150-151) frisa que a crueldade deliberada para com os não-humanos pode também representar uma forma de intimidação que, muitas vezes, é passível de ser exibida durante a infância³⁰, por exemplo, quando os pais ou familiares agem violentamente para com os animais e a criança, a partir disso, passa a imitá-los.

Por seu turno, Regan (2004, p. 197-198) argumenta que existiriam ao menos dois sentidos para o termo crueldade: crueldade sádica e crueldade brutal. No primeiro caso, a infligência de sofrimento em um animal tem como propósito central o prazer e o deleite sentidos pelo torturador. No segundo caso, o perpetrador não sente qualquer coisa ao ferir ou matar animais, nem prazer, remorso, simpatia ou outro sentimento similar.

Para Regan, ambas as categorias de crueldade podem ser manifestadas através de comportamentos *ativos* ou *passivos*. Os comportamentos passivos incluiriam ações omissivas (ações boas que alguém deixa de fazer) e negligência, ao passo que os comportamentos ativos corresponderiam às ações comissivas (ações ruins que alguém comete). Assim, Regan admite ao menos quatro possíveis classificações para o que vem a ser a crueldade: (A) crueldade sádica ativa; (B) crueldade sádica passiva; (C) crueldade brutal ativa; (D) crueldade brutal passiva.

As observações feitas por Ryder e Regan viabilizam uma melhor compreensão dos fatores atuantes na crueldade humana para com os animais em âmbito moral. É importante notar, todavia, que quando a discussão sobre o estatuto conferido aos não-humanos adentra o campo jurídico ou o econômico, os termos tratados anteriormente recebem interpretação um pouco diferente.

Francione aborda a questão da crueldade especificamente a partir do seu prisma legal. Como nota o *scholar*, boa parte da legislação norte-americana

²⁹ O dicionário online *USLegal.com* define zoosadismo (*zoosadism*) como: “Termo utilizado para se referir ao prazer que os indivíduos obtêm a partir da crueldade animal. O prazer em questão pode ser um tipo de prazer sexual. O zoosadismo diz respeito a ficar sexualmente excitado ao ferir animais. O zoosadismo difere-se da zoofilia (a atração sexual de um humano por um animal não-humano)”. O verbete “zoosadism” no *USLegal.com* pode ser encontrado em: <<http://definitions.uslegal.com/z/zoosadism/>>. Acesso em: 10/02/2013.

³⁰ Sabe-se que alguns dos mais violentos assassinos em série já vistos frequentemente se divertiam ao torturar animais enquanto crianças. Por exemplo, o *serial killer* canibal Jeffrey Lionel Dahmer (1960-1994) era adepto de tal prática, como descreve o escritor norte-americano Michael Newton: “Aos 10 anos, Dahmer fez “experimentos” com animais mortos, decapitando roedores, descorando ossos de galinha com ácido, pregando carcaças de cachorro a uma árvore e montando sua cabeça em uma estaca. Em junho de 1978, dias após a sua formatura do ensino médio, Dahmer cruzou a linha de “experimentos” mórbidos para a dos assassinatos” (NEWTON, 2008, p. 102).

concernente ao bem-estar animal refere-se a leis anticrueldade (*anticruelty laws*). Essas leis supostamente têm como intento proibir a infligência de sofrimento desnecessário a animais. Francione relata que muitas das leis anticrueldade “explicitamente eximem a maioria das formas de exploração institucionalizada, as quais representam o maior número de animais que utilizamos” (2000, p. 55-56). Em outras palavras, certas ações são consideradas cruéis dentro de um determinado contexto, enquanto, em outro, essas mesmas ações não são consideradas cruéis.

Para demonstrar o problema que envolve a crueldade e as leis anticrueldade, Francione (2000, p. 56-57) vale-se do exemplo das legislações de vários estados norte-americanos. Uma das legislações que pode ser mencionada para fins de esclarecimento é a do estado do Kentucky. As leis anticrueldade adotadas no Kentucky proíbem a matança de qualquer animal. Porém, ao mesmo tempo, é permitida a prática da caça, pesca, captura com armadilhas, treinamento de cães, criação e abate de animais para consumo ou para quaisquer outros propósitos comerciais, bem como matar animais por “razões humanitárias” ou por qualquer outro motivo autorizado.

Ademais, Francione atenta para o fato de que a definição legal do que é considerado um tratamento cruel difere significativamente daquilo que a maioria das pessoas compreende como tal em sua interpretação e pensamento não jurídico cotidiano. Francione (2000, p. 58) destaca que, no caso *Murphy v. Manning*, o tribunal observou que “[in]dubitavelmente, qualquer tratamento de um animal que inflija dor, ou mesmo a imensa dor da mutilação, que é vista como cruel no sentido comum da palavra”, não é, necessariamente, proibido por uma lei anticrueldade³¹. Francione (2000, p. 59) também constata que, quando o que está em jogo é o tratamento concedido aos não-humanos utilizados para fins de alimentação, a palavra ‘cruel’ claramente não possui o mesmo sentido que normalmente lhe é dado em seu uso coloquial. O que de fato é perguntado é se o tratamento outorgado aos não-humanos facilita o seu manejo, de modo a aumentar a sua comercialização. Se esse for o caso, então o tratamento não é cruel de acordo com as leis anticrueldade.

³¹ Acerca do caso *Lewis v. Fermor*, Francione escreve: O tribunal ressaltou que crueldade “não significa meramente infligir dor. ... Muita dor é frequentemente infligida quando a operação é necessária, como, por exemplo, no caso da cauterização, que é praticada em animais. ... Isso é tortura, o que em certo sentido pode ser chamado de cruel; contudo, em minha opinião, neste estatuto, a palavra ‘cruel’ deve se referir a algo que é feito sem nenhum propósito legítimo” (FRANCIONE, 2000, p. 58).

Seguindo a esteira da problemática legal delineada por Francione, o promotor público Laerte Levai examina a situação da legislação brasileira no tocante ao tratamento da questão da crueldade para os animais. De acordo com Levai (2004, p. 38), o artigo 32 da Lei dos Crimes Ambientais é uma das ferramentas mais importantes existentes no cenário legal brasileiro para a proteção dos não-humanos de crueldades humanas. Segundo o artigo em pauta, é estabelecida pena de três meses a um ano de detenção, além de multa, para o indivíduo que “praticar ato de abuso, maus tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou domesticados, nativos ou exóticos”. Levai compromete-se, então, a definir os termos-chave do referido artigo, assim como o que pode ser entendido por crueldade em sua perspectiva jurídica.

Como explica Levai, ‘abuso’ significa “uso incorreto, despropositado, indevido, demasiado. Em suma, o mau uso” (2004, p. 38). No que concerne à noção de ‘maus tratos’, para Levai, essa se relaciona “ao ultraje, ao insulto e à violência capaz de expor o animal a uma situação de sofrimento” (2004, p. 39). Já a ideia de ‘ferir’, comenta Levai, “é a ação que machuca e que ocasiona lesões nos animais, ofendendo sua integridade física” (2004, p. 39). Levai descreve, por sua vez, ‘mutilar’ como “a ação que extirpa determinado órgão ou membro do animal em procedimentos justificados por razões econômicas das mais torpes possíveis” (2004, p. 40). Por último, argumenta Levai, todas essas expressões podem ser resumidas em um único termo mais genérico, ‘crueldade’, “que concentra em si as ações ofensivas, violentas ou sádicas perpetradas pelo homem em detrimento dos animais” (2004, p. 40).

A exposição das diferentes interpretações da ideia de crueldade fez-se necessária, pois tal noção é fundamental para que se alcance uma compreensão adequada das propostas ético-filosóficas as quais defendem que os humanos só possuem obrigações ou deveres indiretos para com os não-humanos. O conceito de crueldade (imposição de sofrimento desnecessário) é basilar para esse posicionamento, pois, de acordo com tal abordagem, o tratamento cruel para com os animais pode resultar em um tratamento cruel para com os seres humanos. Kant é um dos principais representantes dessa perspectiva, de modo que o seu pensamento sobre a relação moral entre humanos e não-humanos será o foco do debate realizado na próxima seção.

2.2 Deveres indiretos para os animais e o problema da crueldade na filosofia moral kantiana

No intuito de evidenciar a relevância da discussão sobre a imposição de crueldade ou sofrimento desnecessário aos animais não-humanos, serão expostos e problematizados alguns aspectos da filosofia moral kantiana atinentes a esse assunto. A razão disso está assentada no fato de a ética kantiana representar uma das mais tradicionais perspectivas filosóficas de crítica às abordagens que defendem a inclusão dos animais não-humanos à comunidade moral. Isso ocorre por Kant sustentar que os humanos possuem apenas deveres morais indiretos em relação aos não-humanos.

Antes de dar início ao exame das relações entre humanos e animais dentro do pensamento kantiano é preciso esclarecer alguns aspectos essenciais da abordagem moral em pauta. Faz-se necessário observar, primeiramente, que a questão sobre qual deve ser o tratamento dispensado aos animais possui caráter secundário na filosofia moral do pensador alemão. A referida temática é examinada em apenas poucos e esparsos parágrafos em suas obras de cunho ético. Não obstante, serão delineados, em um primeiro momento, certos tópicos fundamentais para um entendimento adequado da proposta moral kantiana a partir de alguns apontamentos construídos por meio da análise da *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785).

Em observância aos escritos do livro supramencionado, há de se enfatizar que Kant (2008b, p. 32) não construiu um sistema ético que se preocupasse com as consequências da ação praticada, e sim com os princípios e normas que regeriam todo agir humano e a sua fundamentação. Ao adotar esse ponto de partida, Kant (2008b, p. 99) teria buscado fundar a moralidade baseando-a na racionalidade e liberdade humanas. Kant (2008b, p. 78) postulou que a origem da moral se encontra na autonomia e na autolegislação da vontade. Conforme Kant (2008b, p. 44), o ser humano é um ser livre, dotado de racionalidade. Sobre estes dois pressupostos, deveriam estar baseados todos os princípios de uma moralidade que almeja alcançar uma validade objetiva. Tendo isso em vista, percebe-se que, para Kant (2008b, p. 41), o *dever* é o princípio supremo da moralidade.

Kant (2008b, p. 50) pretende encontrar a justificação objetiva e universal do dever. Para tanto, inicia sua análise realizando a fundamentação de sua ética através de um exame crítico da razão prática. É necessário notar que, ao adentrar nesse campo de investigação, Kant não desvincula a razão prática da teórica, explorada em sua *Crítica da razão pura*. Tratar-se-ia, na visão de Kant (2008b, p. 48) apenas de um novo âmbito para empregá-la, o campo prático. Neste, a razão desempenharia seu papel na avaliação e justificação dos juízos práticos, da mesma forma que ela teria sido convocada, em seu uso teórico, a buscar uma fundamentação objetiva para o conhecimento empírico.

Kant (2008b, p. 50) expõe que a faculdade da razão prática seria responsável pela capacidade do ser racional de escolher suas ações, independentemente de fundamentos determinantes sensíveis. Sendo assim, o indivíduo racional agiria puramente por dever. A razão prática, nesse sentido, é identificada com o próprio dever. E, além disso, pelo motivo próprio de ser uma faculdade capaz de tornar o ser racional livre das inclinações sensíveis, formularia as próprias leis a que se submeteria.

Para tornar claro os alcances e limites da teoria moral kantiana sobre o estatuto moral concedido aos animais, serão apresentados alguns argumentos desenvolvidos pela filósofa norte-americana Christine Korsgaard em seu artigo *Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals* (2004). Nesse, a autora examina as diferentes facetas do pensamento kantiano no que se refere à noção de racionalidade, bem como outros tópicos pertinentes ao debate concernente ao estatuto moral dos animais não-humanos. A leitura do texto evidencia que Korsgaard interpreta o conceito de racionalidade no sentido kantiano simplesmente como “a capacidade de autogoverno normativo. Ela torna-nos capazes de aferir e julgar os princípios que regem nossas crenças e ações, e regulamentar as mesmas de acordo com esses juízos” (2004, p. 87).

Em síntese, a racionalidade, no que diz respeito à filosofia moral kantiana, não é a capacidade de escrever, falar ou resolver problemas, mas sim a faculdade humana de determinar a si mesmo a agir de acordo com a representação de certas leis. No entanto, tal característica se encontraria presente apenas em seres humanos. De fato, Korsgaard faz questão de salientar que “embora um animal não racional possa ser descrito como agindo de acordo com certos princípios em suas

crenças e ações, tais princípios não são objeto de sua atenção” (2004, p. 86). Em outro sentido, no que concerne aos animais racionais, esses, sustenta Korsgaard, “*avaliam* os princípios que governam suas crenças e ações” (2004, p. 86).

A obra de Kant intitulada *A metafísica dos costumes* (1797) deve ser compreendida como sendo o resultado aplicável da fundamentação adequada de uma ciência da moral. Nela, Kant dedica-se a apresentar novamente e com maior profundidade as diretrizes teóricas e práticas de sua proposta ético-filosófica pautada pela razão.

Nesse texto, ressalta-se uma passagem central para a compreensão e o detalhamento da temática das relações morais entre humanos e não-humanos. Essa passagem versa sobre as obrigações indiretas que os seres humanos possuem para com os animais e sua relação com as implicações para a moralidade da imposição de crueldade aos últimos. O referido excerto será abordado sob dois prismas diferentes. Um deles concerne à questão da crueldade e as ações bondosas no trato com os animais, enquanto o outro diz respeito à argumentação kantiana referente ao caso dos deveres indiretos para com os animais. Segundo Kant:

No que toca à parte animada, mas destituída de razão, da criação, o tratamento violento e cruel dos animais é muitíssimo mais estreitamente oposto ao dever de um ser humano para consigo mesmo e ele tem o dever de abster-se de tal prática, pois esta embota seu sentimento compartilhado do sofrimento deles, de modo a enfraquecer e gradualmente desarraigam uma predisposição natural que é muito útil à moralidade nas nossas relações com outros seres humanos. O ser humano está autorizado a matar animais rapidamente (sem produzir sofrimento) e submetê-los a um trabalho que não os force além de suas forças (trabalho ao qual ele mesmo deve submeter-se). Mas experimentos físicos que sejam dolorosos aos animais a serviço da mera especulação, quando o objetivo almejado poderia também ser atingido os dispensando, se apresentam como abomináveis. Inclusive a gratidão ao longo serviço prestado por um velho cavalo ou um velho cão (tal como se fossem membros da comunidade doméstica) diz respeito *indiretamente* ao dever de um ser humano *em sua consideração* a esses animais; do prisma de um dever direto, todavia, é sempre somente um dever do ser humano *para consigo mesmo*. (KANT, 2008, p. 285-286)

No tocante à primeira questão a ser discutida, a respectiva passagem visivelmente demonstra a preocupação de Kant referente às implicações para outros seres racionais de um tratamento inadequado para com os animais. Ou seja, o agir violento para com os animais é, em primeiro lugar, nocivo aos interesses éticos dos humanos na medida em que tal prática embotaria os seus sentimentos empáticos naturais, os quais são significativos à moralidade. Nota-se que as obrigações que os

seres humanos possuem para com os membros de outras espécies são apenas indiretas, pois os desdobramentos negativos da crueldade no manejo dos animais dizem respeito somente à possibilidade de uma atuação cruel para com outros seres racionais, e não ao próprio dano imposto aos não-humanos.

Em outras palavras, Kant condena a atuação cruel no trato para com os animais devido ao fato de isso resultar no embotamento de um possível sentimento de compaixão relativo ao sofrimento desses seres. Nesse contexto, tal “dessensibilização” concerne ao fato de que as moléstias e mazelas causadas gratuitamente aos não-humanos poderiam acabar refletindo no tratamento moral devido a outros seres humanos, agentes morais racionais.

Se um indivíduo atua violentamente em sua interação com os animais, tal comportamento pode ser estendido aos humanos, o que seria contrário aos seus deveres, ao passo que ações bondosas para com os animais refletiriam positivamente nas relações morais entre os seres humanos. Conseqüentemente, na medida em que os animais são alvo apenas de deveres morais indiretos, poder-se-ia questionar até que ponto eles verdadeiramente poderiam ser protegidos da imposição de crueldade humana, ou mesmo se a proposta ética kantiana é, de fato, capaz de resguardá-los em qualquer sentido significativo.

De acordo com o pensamento kantiano, um agente moral só pode possuir deveres diretos para com outros agentes morais. Na medida em que os não-humanos não se encontram na categoria de agentes morais, conforme a terminologia kantiana, eles podem ser alvo apenas de deveres indiretos, ou seja, deveres que dizem respeito a outros agentes morais, porém que são capazes de afetar os não-humanos em certo sentido. Em outras palavras, animais não são fins em si mesmos, possuindo apenas um valor relativo como meios para determinados fins³². Uma perspectiva interessante sobre esse tema pode ser encontrada no texto *Kant y el problema de los derechos de los animales* (1988) da filósofa Priscilla Cohn.

Cohn explica que, conforme a perspectiva pleiteada por Kant, afirmar que os deveres para animais são indiretos “equivale a dizer que os animais devem ser

³² Sobre a distinção entre “fins” e “meios”, Kant clarifica: “Ora aquilo que serve à vontade de princípio objectivo da sua autodeterminação é o *fin* [*Zweck*], e este, se é dado pela só razão, tem de ser válido igualmente para todos os seres racionais. O que pelo contrário contém apenas o princípio da possibilidade de acção, cujo efeito é um fim, chama-se *meio*” (KANT, 2008b, p. 70).

excluídos do reino moral devido a sua falta de racionalidade”³³ (1988, p. 202). Por conseguinte, fica patente uma hierarquização de deveres no que tange à filosofia moral kantiana. Ou seja, haveria um dever primário para com os seres racionais, que são fins em si mesmos, porém, igualmente, os agentes morais possuiriam deveres indiretos para com os animais e obrigações indiretas de menor relevância para com os seres inanimados ou coisas³⁴. Em último caso, argumenta Cohn (1988, p. 198), Kant não deixa explícito que os deveres indiretos para os objetos inanimados seriam equivalentes aos deveres indiretos para os seres animados.

Antes de dar continuidade ao debate sobre os deveres indiretos para os animais há de se fazer um breve comentário sobre a natureza e a distinção entre deveres no âmago do sistema ético kantiano. Para tanto, são delineadas algumas observações elaboradas por Allen Wood e Onora O’Neill em seu texto intitulado *Kant on duties regarding nonrational nature*.

Wood e O’Neill observam que a primeira divisão dos deveres relativa à filosofia moral proposta por Kant é entre “*deveres de direito*, ou *deveres judiciais* e *deveres de virtude*, ou *deveres éticos*”. Mais especificamente, na visão dos autores, “deveres de direito são aqueles que podem ser coercivamente obedecidos por intermédio da lei e do estado. Deveres de virtude são aqueles onde o agente moral é constrangido somente internamente pela razão” (1998, p. 192). No que se refere aos deveres de virtude, uma diferenciação basilar deve ser feita, qual seja, aquela entre *deveres para consigo mesmo* e *deveres para com os outros*. Acerca disso, Wood e O’Neill informam:

A divisão kantiana de deveres éticos em deveres para conosco e deveres para com os outros pode ser considerada corolário do princípio da

³³ Ainda sobre esse tópico, Cohn argumenta: “O que podemos concluir, então, em termos do pensamento kantiano, se aceitarmos que os animais não podem ter uma concepção de “lei”? Para Kant, se segue disso que os animais não podem ter deveres e, portanto, que não podem cumpri-los. Esta conclusão está de acordo com o senso comum, já que não censuramos um leão por matar e comer um antílope. O leão não pode fazer outra coisa além de matar sua presa se almeja sobreviver; caso contrário, morreria de fome. De todo modo, não nos ocorre pensar que o leão se comporta de maneira imoral, porque ele não possui noção nenhuma do que vem a ser a morte, o sofrimento, etc.” (COHN, 1988, p. 203).

³⁴ Acerca da terminologia kantiana é preciso deixar dito que há uma diferenciação entre “coisas” e “pessoas”. Kant reflete sobre isso na *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meio e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio (e é um objecto do respeito)” (KANT, 2008b, p. 70).

personificação. O dever *d* é um dever *com respeito* a S, se e somente se S é um ser racional (ou mais de um), e a condição moral para cumprir *d* está fundada na condição moral de respeitar a humanidade *na pessoa de S*. (WOOD; O'NEILL, 1998, p. 193)

Em outros termos, os *deveres para conosco* concernem ao respeito devido à própria humanidade do agente moral em sua própria pessoa, enquanto os *deveres para com os outros* se referem ao respeito devido a outros seres racionais³⁵, que são considerados como fins em si,³⁶ algo expresso por uma das formulações do imperativo categórico, a fórmula da humanidade³⁷. Como escreve Kant: *Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio* (2008b, p. 73).

Acerca do imperativo categórico, o filósofo e cientista político Julian H. Franklin argumenta que este tem sido interpretado erroneamente não apenas por comentadores, mas também pelo próprio Kant. Para Franklin (2005, p. 31), embora

³⁵ Sobre o fato do ser humano, como criatura racional, ser um fim em si mesmo, Kant mantém: “Admitindo porém que haja alguma coisa *cuj*a existência em si mesma tenha um valor absoluto e que, como fim em si mesmo, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer de uma lei prática. Ora digo eu: – O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como naquelas que se dirigem // a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado simultaneamente como fim” (KANT, 2008b, p. 71).

³⁶ É curioso notar que no Livro I Dos deveres perfeitos para consigo mesmo, Capítulo I – *O dever de um ser humano consigo mesmo como um ser animal*, Artigo III – *Do entorpecer-se através do uso excessivo de alimento ou bebida*, §8º – *Da Doutrina da Virtude*, Kant afirma que: “O excesso animalesco no uso do alimento e da bebida constitui um abuso dos recursos de nutrição que restringe ou exaure nossa faculdade de usá-los inteligentemente. Um ser humano embriagado se assemelha a um mero animal que não é para ser tratado como um ser humano. [...] A glotonice é ainda mais baixa do que o gozo animal dos sentidos, [...] o que aproxima o ser humano estreitamente do prazer do gado”. (KANT, 2008a, p. 269). Ou seja, uma aproximação demasiada da animalidade resultaria na dissolução daquilo que torna alguém um ser humano, o que é contrário ao dever que os agentes morais possuem para consigo mesmos.

³⁷ Em seu artigo de 1786 denominado *Começo conjectural da história humana*, Kant vale-se da história do Jardim do Éden como uma alegoria para descrever o processo que levaria à origem da autoconsciência e ao desenvolvimento da moralidade em quatro passos. No quarto e último passo, Kant apresenta o momento em que o homem toma consciência de seu lugar no mundo em relação aos outros animais: “O quarto e último passo da razão, que eleva o homem acima da sociedade com os animais, foi fazê-lo compreender (ainda de maneira obscura) que era propriamente *o fim da natureza*, e nada do que vive sobre a terra poderia fazê-lo renunciar a isso. Na primeira vez que disse à ovelha: “A pele que portas, não te deu a natureza para ti, mas para mim”, arrancando-a e com ela vestindo-se (Gênesis, 3: 21), descobriu um privilégio que tinha, em razão de sua natureza, sobre todos os animais, já não considerados companheiros na criação, mas sim meios e instrumentos colocados à disposição de sua vontade para o sucesso de seus propósitos” (KANT, 2010, p. 22). Sobre essa passagem em especial, Korsgaard afirma: “Nossa compreensão de que somos fins em nós mesmos está aqui firmemente ligada com o momento em que deixamos de considerar os outros animais como companheiros de criação, e passamos a considerá-los como meros meios em vez disso” (KORSGAARD, 2004. p. 89).

o imperativo categórico seja um fundamento sólido para uma moralidade racional, ele não pode ser estruturado de modo a excluir os animais da comunidade moral, pois isso faria a filosofia moral kantiana colapsar em incoerência. Uma máxima legítima, de acordo com o próprio Kant, deve ser adequadamente universalizada. Franklin (2005, p. 32) defende que, no sentido kantiano, ao se formular uma máxima não é possível atribuir limitações arbitrárias ao seu âmbito de alcance. Com efeito, enfatiza Franklin (2005, p. 38), a arbitrariedade presente na exclusão dos não-humanos do grupo de seres para os quais os humanos possuem deveres diretos se revela como uma fraqueza fundamental na filosofia moral kantiana.

Além disso, na medida em que as obrigações possuídas pelos seres humanos com respeito aos animais são apenas indiretas e, tendo em vista que isso implica na sua exclusão da comunidade moral, poder-se-ia questionar não sobre qual tratamento deveria, de fato, ser outorgado aos animais, mas sim se a ética kantiana realmente possibilitaria que os não-humanos recebam qualquer tipo de consideração moral. A proposta kantiana de rejeitar a participação dos animais na esfera da moralidade e, ao mesmo tempo, tentar lhes conceder algum valor moral mínimo a partir de deveres indiretos humanos, ao invés de racionalmente fundamentada, parece ser arbitrária não apenas para Franklin, mas também para Regan.

Segundo Regan (2004, p. 179), a defesa kantiana de deveres indiretos para os animais revela-se fundamentalmente incoerente quando se percebe que ela é, em realidade, uma simples conexão psicológica entre fatores distintos, em vez de uma estruturação racional de como agir para com os animais – uma simples associação mental, não um dever moral racionalmente embasado. Para que o argumento de Regan sobre a falha dos deveres indiretos para os não-humanos em Kant seja apropriadamente entendido, é preciso detalhar um pouco mais a chamada *perspectiva crueldade/bondade* presente na proposta ético-filosófica kantiana.

O que Regan (2004, p. 195) denomina de *perspectiva crueldade/bondade* (*cruelty-kindness view*) nada mais é do que o posicionamento moral que expressa que os seres humanos não devem agir com crueldade para com os animais e, em vez disso, tratá-los com bondade ou compaixão. Como visto anteriormente, Kant (2008a) acredita que o comportamento cruel para com os animais pode acarretar em

um comportamento cruel para os seres humanos, devendo ser, portanto, evitado³⁸. Concomitantemente, Kant sugere que um agir bondoso/compassivo para com os não-humanos pode ter resultados positivos para a moralidade,³⁹ pois os sentimentos morais envolvidos são úteis às relações morais mantidas entre os seres humanos.

No entanto, não há como deixar de perceber a arbitrariedade moral conectada à perspectiva crueldade/bondade no que concerne aos deveres indiretos para os não-humanos. Em outras palavras, se existe um dever direto de não causar sofrimento gratuito (crueldade) a seres humanos que é devido diretamente aos humanos, por uma questão de coerência moral, o mesmo dever direto de não causar sofrimento gratuito haveria de ser devido diretamente a outros seres que se encontram na mesma posição dos agentes morais humanos – i.e., que não querem sofrer. A reconstrução da problematização feita por Regan (2004, p. 183) apresentada a seguir poderá auxiliar na visualização da arbitrariedade da perspectiva kantiana na formulação de deveres indiretos para os não-humanos.

Suponha que um indivíduo que constantemente trata os animais com crueldade, devido ao prazer que obtém por realizar esse tipo de atividade, desenvolva um comportamento sádico para com seres humanos, de modo que, a partir de então, buscará causar sofrimento gratuito a agentes morais racionais. Se, por exemplo, esse indivíduo tem o hábito de se deleitar ao atormentar animais em

³⁸ É importante notar que Kant não se encontrava sozinho na defesa moral da perspectiva crueldade/bondade. Como matéria de fato, deve-se notar que outros autores expoentes do contratualismo moral também sustentaram variantes dessa posição. Por exemplo, no que tange à temática da crueldade, o filósofo inglês John Locke argumenta em sua obra *Some Thoughts Concerning Education* §116: “Algo que eu tenho observado frequentemente em crianças é que quando estão em posse de qualquer criatura frágil, elas estão aptas a usá-la malevolamente: muitas vezes elas irão atormentar e tratar bruscamente passarinhos, borboletas, bem como qualquer outra criatura frágil que cair em suas mãos, e o farão com uma espécie de prazer aparente. Penso que isso deveria ser observado nelas, e caso estejam inclinadas a qualquer tipo de crueldade, deveriam ser ensinadas a agir de modo diferente. Pois o costume de atormentar e matar animais irá, aos poucos, endurecer suas mentes mesmo para com os homens; e aqueles que se comprazem com o sofrimento e destruição de criaturas inferiores não estão aptos a serem muito compassivos ou benignos para com os seus semelhantes. A nossa prática observa isso na exclusão de açougueiros em júris de vida ou morte. As crianças deveriam ser criadas desde o início com aversão do ato de matar ou atormentar qualquer criatura viva; e ensinados a não estragar ou destruir qualquer coisa, a não ser para a preservação ou benefício de alguma outra coisa mais nobre” (LOCKE, 2011). O livro completo está disponível online em: <<http://www.bartleby.com/37/1/12.html>>. Acesso em: 10/02/2013.

³⁹ Não é possível deixar de adicionar a essa discussão os apontamentos feitos pelos estudantes que participavam das aulas ministradas por Kant e compilados no livro *Lecciones de Ética*. Nessa obra, Kant afirma: “[O] homem precisa exercitar sua compaixão com os animais, pois aquele que se comporta cruelmente com eles também possui um coração insensível [*endurecido*] para com seus congêneres. Pode-se, pois, conhecer o coração humano a partir de sua relação com os animais. [...] Quanto mais nos ocupamos de observar aos animais e sua conduta, mais os amamos, pois teremos a oportunidade de ver como cuidam de suas crias; desta forma, nem sequer seremos capazes de manter pensamentos cruéis acerca do lobo” (KANT, 2008c, p. 288).

um potro (instrumento de tortura), em decorrência da forma como eles reagem quando seus membros são deslocados, provavelmente ele só irá sentir prazer ao fazer o mesmo com seres humanos se esses reagirem de modo similar aos animais.

Se alguém que sente prazer em torturar não-humanos em um potro devido ao modo como esses se comportam e reagem à tortura realizar o mesmo procedimento em seres humanos sem obter uma resposta similar, ou seja, algo que não remonta às reações não-humanas na mesma situação de tormento, possivelmente esse indivíduo não dará continuidade a tal prática, pois não será capaz de alcançar o mesmo prazer obtido com a tortura de animais.

Se o comportamento que os seres humanos demonstram ao serem torturados for semelhante ao comportamento exibido pelos animais em um mesmo cenário de tormento, então é possível concluir que eles sofrem de modo semelhante. Porém, se o sofrimento entre humanos e não-humanos for similar, e se no caso dos humanos (agentes morais racionais) um dever moral direto é violado para com eles quando são torturados, então, como se poderia evitar de chegar não arbitrariamente à conclusão de que causar sofrimento a animais não violaria um dever moral direto para com esses? É impossível imaginar em que sentido a exclusão dos animais do grupo de seres alvos de deveres morais *diretos*, como a realizada por Kant, não seria puramente arbitrária. Em cenários similares ao proposto por Regan a característica da racionalidade parece não ser o componente principal que justifica a existência de um dever moral direto para os indivíduos envolvidos, mas sim o seu interesse em não sofrer.

Além da arbitrariedade na atribuição e nos alvos de deveres diretos e indiretos,⁴⁰ faz-se imperativo ressaltar que aquilo que um indivíduo sente sobre o

⁴⁰ Em seu livro *Anarquia, estado e utopia*, o filósofo norte-americano Robert Nozick (1938 – 2002) tece a sua própria crítica à ideia de deveres indiretos aos animais, a qual é aqui apresentada: “Dizem alguns que pessoas não deveriam fazer isso [matar animais arbitrariamente], porque tais atos brutalizam-nas e tornam mais provável que elas tirem a vida de *pessoas*, exclusivamente por prazer. Esses atos que são moralmente condenáveis em si mesmos, dizem, apresentam um indesejável transbordamento moral. (As coisas, neste caso, seriam diferentes se não houvesse possibilidade de tais transbordamentos – como por exemplo para a pessoa que sabe que é a última sobre a face da terra.) Mas por que *deveria* haver tal transbordamento? Se é em si mesmo perfeitamente certo fazer qualquer coisa, absolutamente, com animais, por quaisquer que sejam as razões, então se a pessoa compreende a clara linha que existe entre animais e pessoas, e a leva em conta enquanto age, por que matar animais tenderia a brutalizá-la e torná-la mais passível de ferir ou matar outros indivíduos? Será que açougueiros cometem mais assassinatos? (Mais do que outras pessoas que trabalham com facas?) Se gosto de acertar uma bola de beisebol com um bastão isso aumenta significativamente o perigo de que eu faça a mesma coisa com a cabeça de alguém? Não serei capaz de compreender que pessoas diferem de bolas de beisebol e essa compreensão detém o transbordamento? Por que

sofrimento animal é logicamente distinto daquilo que ele deve fazer. Em outros termos, não há uma relação lógica direta entre aquilo que alguém sente sobre o sofrimento gratuito causado aos animais e a questão sobre se causar sofrimento gratuito a animais é moralmente aceitável ou não. Como argumenta Regan, “o ato de causar sofrimento a animais não é algo justificado apenas com base em alguém ser indiferente ao seu sofrimento, ou somente com base em alguém não sentir prazer ao fazê-los sofrer” (2004, p. 198).

Assim, ainda que se possa concordar com a ideia de que a crueldade deva ser condenada e desencorajada, isso não significa dizer que a proibição de atos cruéis seja uma base satisfatória para os deveres morais indiretos possuídos para com os não-humanos. Ademais, na interpretação de Regan, a *bondade/gentileza* de uma ação não pode ser tomada como um critério de correção (*rightness*) de atos morais, do mesmo modo que a crueldade não pode ser aceita como um parâmetro de incorreção (*wrongness*) de ações éticas. Por último, Regan (2003, p. 56-57) nota que as avaliações morais acerca dos indivíduos não devem ser confundidas com as avaliações morais sobre suas formas de agir – distinção que acaba sendo obscurecida pela perspectiva crueldade/bondade presente na filosofia moral kantiana.

Francione (2000, p. 3-4), por sua vez, de modo similar a Regan, critica a proposta moral kantiana dos deveres indiretos para os animais. Francione acredita que se um ser é capaz de sofrer, independente de sua espécie ou quaisquer outras particularidades, isso é o suficiente para que se possua uma obrigação direta para com esse ser de não lhe causar dano. Se um indivíduo, por exemplo, está interessado em torturar um cão, pois isso lhe causa prazer, a sua conduta não deve ser objetada somente porque poderia existir uma obrigação moral para com o dono do cachorro ou para qualquer outra pessoa preocupada com o animal, mas simplesmente porque o cão tem o interesse em não ser torturado – i.e., o interesse em não sofrer.

Como visto acima, a perspectiva crueldade/bondade é incapaz de prover uma base adequada para fundamentar os deveres que alguém possa ter para com os

deveriam as coisas ser diferentes no caso de animais? Para sermos exatos, trata-se de uma questão empírica se o transbordamento ocorre ou não. Mas há um enigma sobre o motivo por que deveria acontecer isso, pelo menos entre alguns leitores deste ensaio, pessoas sofisticadas que são capazes de traçar distinções e agir diferencialmente entre si” (NOZICK, 1991, p. 51-52).

animais não-humanos. Paralelamente, como demonstrado, uma perspectiva baseada em deveres indiretos para com os animais, ou que almeje conceder-lhes uma proteção meramente superficial, jamais será capaz de salvaguardá-los efetivamente.

Como será argumentado ainda no decorrer do presente capítulo, para que os animais sejam, de fato, considerados moralmente, i.e., para que seus interesses sejam tidos como realmente relevantes no círculo moral, eles deverão ser aceitos como verdadeiros membros da comunidade moral. Este é um ponto crucial. Ou os animais são coisas sem qualquer valor que não o instrumental, ou eles fazem parte da comunidade moral e devem ser tratados como tal. Não há uma terceira opção. Nas palavras de Francione:

NÓS TEMOS DUAS ESCOLHAS – e apenas duas – quando se trata do estatuto moral dos animais.

Nós podemos continuar a permitir a inflição de sofrimento aos animais por, virtualmente, qualquer propósito que provenha algum benefício para nós, incluindo propósitos completamente desnecessários. Se decidirmos por essa opção, então devemos ao menos admitir que nossa afirmação de que animais possuem interesses moralmente relevantes é uma enganação e que, de fato, reconhecemos apenas o seu valor como coisas, enquanto meios para os nossos fins.

Ou nós podemos sustentar que animais possuem interesses moralmente relevantes em não serem sujeitados a sofrimento desnecessário. Essa opção requer que repensemos o estatuto moral dos animais e forneçamos algum conteúdo significativo ao princípio do tratamento humanitário que afirmamos aceitar. [...] Nós devemos justificar a necessidade de infligir qualquer sofrimento aos animais (FRANCIONE, 2000, p. 81).

A argumentação que levará ao posicionamento acerca da inclusão definitiva dos animais à esfera da moralidade passa, necessariamente, pela análise de sua condição de mero recurso econômico humano (propriedade). Assim, para que esse tema seja introduzido corretamente, há de se expor mais alguns apontamentos sobre o estatuto facultado aos animais não-humanos, porém tendo agora como base de problematização duas propostas jurídicas desenvolvidas e adotadas a partir do período moderno.

2.3 Animais como propriedade: duas perspectivas modernas

No intuito de alcançar um entendimento mais específico da situação em que se encontram os animais atualmente, faz-se necessário examinar, ao menos minimamente, as teorias jurídico-filosóficas que colaboraram para a estruturação de seu corrente estatuto legal.

Para tanto, dar-se-á continuidade à análise do pensamento prático kantiano,⁴¹ porém a partir de seu contraste jurídico – Doutrina do Direito (*Rechtslehre*). Ou seja, será apresentado um conjunto de apontamentos com o intuito de esclarecer que, para Kant, animais não são nada além de simples mercadorias dos seres humanos. Ademais, será contemplada a abordagem lockeana⁴² acerca do direito natural à propriedade desenvolvida em seu livro *Dois tratados sobre o governo*, publicado em 1689. Nesta obra, Locke abertamente sustenta que os animais, seres criados e ofertados por Deus aos homens, não se diferem de quaisquer outros recursos à disposição da humanidade.

As teorias kantiana e lockeana do direito foram escolhidas como fonte de problematização devido a sua flagrante influência em distintas perspectivas jurídicas contemporâneas. Sabe-se, por exemplo, que o pensamento kantiano acerca da lei foi base da doutrina jurídica europeia conhecida como *Rechtsstaat* (Estado de direito), ao passo que o pensamento político de Locke quanto aos direitos naturais de propriedade teve notória influência na chamada *Common Law* (Direito comum).

Conforme explica o *scholar* de Direito Michael Rosenfeld em seu ensaio *The rule of the law and the legitimacy of constitutional democracy* (2001), as origens da ideia de um Estado de direito podem ser traçadas até a teoria jurídica kantiana. Rosenfeld observa que a perspectiva legal europeia defendida a partir da primeira metade do século XIX acerca de um “estado de direito racional que abrange uma proteção universal de direitos individuais para cada indivíduo dentro do âmbito de uma ordem unificada legal” (2001, p. 21), a qual foi criada, segundo o *scholar*, pela legislação e que é “administrada por meio de um processo separado e independente

⁴¹ Para auxiliar o exame da abordagem jurídico-filosófica mantida por Kant, foram consultados os apontamentos do filósofo alemão Otfried Höffe, especialista no pensamento kantiano.

⁴² A exposição da perspectiva jurídico-política de Locke será apoiada nos escritos de John Dunn, cientista político especialista no pensamento lockeano.

de adjudicação”,⁴³ possui como matriz intelectual o pensamento legal de Kant.

Por sua vez, Francione (1995, p. 38) mantém que Locke foi, de fato, o pensador mais influente no que tange à teoria da propriedade da *Common Law*. A ideia anglo-saxônica de direitos de propriedade adotada por muitos países atualmente foi moldada a partir da filosofia jurídico-política lockeana. Ademais, Locke remete as origens dos direitos de propriedade aos tempos bíblicos, de modo a possibilitar uma forte relação entre o seu posicionamento legal e a doutrina religiosa cristã dominante. Por último, Francione salienta que há uma evidente influência lockeana em como foi tratada a questão da proteção da propriedade na Constituição dos Estados Unidos (1787) e na Carta dos Direitos dos Estados Unidos (1789), documentos que fundamentam e guiam o sistema jurídico e a cultura política norte-americana (1995, p. 46).

2.3.1 Animais como propriedade na filosofia do direito kantiana

Em seus escritos sobre a propriedade, Kant afirma que esta, longe de ser somente algo legítimo em contexto legal, é, também, uma instituição racional imprescindível no sistema jurídico – compreendido este no sentido de ordenamento racional da liberdade. Assim, de modo similar à moral, Kant não fundamenta a instituição da propriedade a partir de experiências empíricas, i.e., por meio de razões históricas ou antropológicas, mas puramente através da razão.

No que tange à propriedade, para Kant, esta é juridicamente necessária não pelo fato dos seres humanos demonstrarem, muitas vezes, uma inclinação a seus apetites animais, ou por terem se desenvolvido para o pior devido a certos processos históricos, ou porque, alegadamente, a propriedade se tornaria trivial na medida em que os seres humanos se tornem melhores por meio de uma vida feliz ou como resultado da educação. Como explica Höffe, para Kant, “a propriedade é necessária unicamente na base de reflexões racionais sobre a índole da liberdade externa em perspectiva social” (2005, p. 244).

⁴³ Entende-se “adjudicação” como o ato judicial cujo intuito é a transferência da propriedade de determinada coisa de uma pessoa para outra, a qual, por sua vez, terá todos os direitos de domínio e posse.

Para que a instituição da propriedade seja justificada, há de se defini-la. A definição de propriedade parte da justificação sobre como seria possível para um indivíduo ter alguma coisa como sua. Como observa Kant (2008a, p. 91), a frase ‘um objeto exterior a mim’ pode não só apresentar um duplo significado, mas igualmente um duplo sentido. No tocante aos dois significados, um deles diz respeito ao caso de um ‘objeto exterior a mim’ implicar em um ‘objeto meramente distinto de mim (o sujeito)’, ao passo que o segundo significado concerne ao fato de que esse objeto também pode estar situado em outra localização no espaço ou tempo. Por sua vez, somente no primeiro sentido (*sensível*) a posse é passível de ser pensada como posse racional – onde ‘posse’ significa “a condição subjetiva de qualquer uso possível” – enquanto no segundo sentido, deveria ser entendida como uma posse empírica.

A posse *inteligível* é a “posse de um objeto sem que dele se tenha ocupação”. Essa nada mais é do que a “posse legítima” que não se restringe à retenção material de um determinado objeto. Ademais, Kant faz a distinção entre três tipos de objetos externos à escolha de um indivíduo: (1) coisas externas a um indivíduo (um terreno, mercadorias, animais); (2) serviços prestados por outrem (contratos); e (3) o estado de uma ou mais pessoas em relação ao indivíduo/eu em voga (esposa, filhos) (2008a, p. 94). Por último, a definição real do conceito de ‘objetos externos que são meus ou teus’ dada por Kant é expressa da seguinte forma: “alguma coisa externa é minha se eu fosse lesado ao ser perturbado no meu uso dela, *ainda que eu não esteja em posse dela* (sem me apoderar do objeto)” (2008a, p. 95).

Como explana Höffe, Kant constitui a sua fundamentação da propriedade a partir de um direito negativo (2005, p. 246)⁴⁴. No que tange a essa última noção,

⁴⁴ Kant trata de dois direitos centrais em sua análise sobre a propriedade, quais sejam: o *direito a uma coisa* e o *direito à propriedade*. No que concerne ao primeiro direito, Kant sustenta: “*um direito a uma coisa* é um direito ao uso privado de uma coisa da qual estou de posse (original ou instituída) em comum com todos os outros, pois esta posse em comum é a única condição sob a qual é possível a mim excluir todo outro possuidor do uso privado de uma coisa (*ius contra quemlibet huius rei possessorem*), visto que, a menos que tal posse em comum seja assumida, é inconcebível como eu, que não estou de posse da coisa, poderia ainda ser prejudicado por outros que estão de posse dela e a usando” (2008a, p. 106). Por seu turno, acerca do direito à propriedade, Kant mantém: “Pela expressão direito de propriedade (*ius reale*) deveria ser entendido não apenas um direito a uma coisa (*ius in re*), mas também a soma de todas as leis que têm a ver com coisas que são minhas ou tuas. Mas está claro que alguém que estivesse totalmente sozinho sobre a Terra não poderia realmente nem ter nem adquirir qualquer coisa externa como sua, uma vez que não há relação alguma de obrigação entre ele, como uma pessoa, e qualquer outro objeto externo, como uma coisa. Conseqüentemente, falando estrita e literalmente, não há também direito (direto) a uma coisa. Aquilo

pode-se dizer que um *direito negativo* permite ou obriga a uma inação (direitos a não intervenção), enquanto um *direito positivo* permite ou obriga a uma ação (direito a ser socorrido). Levando isso em conta, é preciso notar que Kant distancia o que possibilita um indivíduo a ter propriedade de um objeto da mera posse do objeto em questão, i.e., da relação entre pessoas e objetos, e concilia essa noção com a relação de uma pessoa com outras pessoas, fornecendo, assim, uma justificação para a posse inteligível.

Em outras palavras, se um indivíduo (A) rouba o relógio que um indivíduo (B) está carregando ou que lhe pertence, o indivíduo (A) viola a liberdade de ação do indivíduo (B). Se, por exemplo, o indivíduo (A) faz uso de um objeto do indivíduo (B) sem o seu consentimento, novamente o indivíduo (A) macula a liberdade de ação do indivíduo (B). Tomada desse modo, a propriedade jurídica não compreende apenas o espaço em que o proprietário se localiza e os objetos que leva consigo. Na acepção kantiana, a propriedade jurídica se estende a todas as coisas das quais o proprietário se afasta (como o terreno onde foi construída a sua casa) e que lhe pertençam efetivamente. Assim, a posse física não coincide com a propriedade, sendo a última vista a partir do prisma da posse inteligível.

Feita a apresentação da justificação fundamental da instituição da propriedade a partir da perspectiva kantiana, o que emerge em seguida é a indagação de como são formulados os títulos concretos da propriedade. Em outros termos, como é possível o surgimento de uma posse inteligível, i.e., a relação jurídica, a partir de uma posse meramente empírica? A resposta desse questionamento, como nota Höffe (2005, p. 248), advém de uma distinção de três momentos: a aquisição empírica da posse, a apropriação jurídica e a relação que media as duas.

De acordo com o pensamento kantiano, a propriedade primária não é o resultado de alguma forma de contrato ou pacto. A propriedade, atualmente, é tomada como decorrente de acordos estabelecidos em suas múltiplas formas (compra, doação, herança), as quais não representam acertadamente a aquisição original de propriedade. Isso ocorre, conforme alerta Höffe (2005, p. 248), pelo fato dos títulos adquiridos por meio de contratos pressuporem que os objetos envolvidos

que se designa como um direito a uma coisa é somente o direito que alguém tem contra uma pessoa que está de posse dela em comum com todos os outros (na condição civil)” (KANT, 2008a, p. 106).

em uma dada negociação já possuem um dono, o qual os vende, doa ou lega a outro indivíduo.

Em observância a isso, o contrato deve ser entendido como uma forma *derivada*, de modo que a aquisição originária não poderia tê-lo como fundamento. Além disso, explica Höffe, para Kant, “a base material de todo o direito privado não nasce, por sua vez, de um ato jurídico; a base material é doada ao homem” (2005, p. 249). Ao mesmo tempo, Kant se opõe à ideia de uma terra originalmente sem dono. Como descreve Höffe, na interpretação kantiana, o primeiro adquiridor não adentra uma terra carecente de proprietário, “mas em uma posse comum, e não encontra, portanto, objetos juridicamente livres, mas a comunidade de todos os co-possessores” (2005, p. 249).

Em se tratando de animais, no que diz respeito à *Doutrina do Direito* proposta por Kant, a questão de como deveriam ocorrer as relações entre humanos e não-humanos não recebe nenhuma consideração mais elaborada como é o caso dos deveres morais indiretos em sua *Doutrina da Virtudes*. As poucas passagens em que Kant menciona os animais demonstram apenas que eles se encontram, de fato, sob o domínio legal dos seres humanos, estando disponíveis para o seu total usufruto. Essa perspectiva fica particularmente evidente na Seção II - *Direito das Gentes* da Parte II - *Direito Público* da Doutrina do Direito.

No §55, Kant discute com particularidade a questão de saber se um Estado livre teria algum direito sobre os seus próprios súditos, no sentido de utilizar a eles e a seus bens em uma guerra sem, no entanto, poderem opinar sobre a sua ida, de modo que o seu envio à batalha se encontraria exclusivamente nas mãos do soberano. Como percebe Kant, aparentaria que esse direito poderia ser simplesmente demonstrado a partir da noção de que alguém pode fazer o que bem quiser com aquilo que lhe pertence (a propriedade). Ou seja, que “qualquer pessoa detém propriedade incontestável sobre algo cuja substância ela própria *produziu*” (2008a, p. 187).

Kant passa, então, a problematizar a questão dos *produtos naturais* de uma determinada nação, que devem ser considerados *artefatos* do Estado, os quais jamais seriam produzidos em outro Estado, cujo governo não fosse poderoso e cujos habitantes estivessem em estado de natureza. Em outras palavras, Kant tenta demonstrar que certos produtos seriam produzidos apenas em um Estado que

possuísse um ordenamento social tal que possibilitasse os seus habitantes/súditos de fazê-lo.

Como explica Kant, certos animais (aves, ovinos, suínos, bovinos, etc.) só poderiam existir em maior quantidade em uma nação que providenciasse a seus habitantes a segurança das aquisições e posses – do contrário, por razões como falta de alimento ou outras espécies predadoras, seu número seria consideravelmente diminuto ou mesmo nulo. Esse princípio também seria válido para o caso dos seres humanos súditos em um determinado Estado. Ou seja, só haveria sustento adequado em um país que fornecesse à sua população o necessário para subsistir. É a partir desse ponto que o estatuto legal dos animais é mencionado, porém não sendo detalhado por Kant.

Kant salienta que “vegetais (por exemplo, batatas) e animais domésticos são, no que toca à sua copiosidade, um produto humano que ele pode utilizar, consumir e destruir (matar)” (2008a, p. 188). Nota-se que os animais são, na concepção kantiana, propriedade do mesmo modo que as plantas. Porém, se é comum pensar isso sobre os animais (que eles são passíveis de ser usados da forma como melhor convier o seu proprietário), pode-se imaginar que o mesmo seja válido, também, para os habitantes de um país, pois a maioria dos súditos de um soberano supremo nada mais é do que o seu produto próprio. Assim, poder-se-ia concluir que o soberano dessa nação teria o direito de enviar sua população à guerra quando e como melhor lhe conviesse.

Contudo, Kant destaca que, se por um lado, no caso dos não-humanos, esse direito pode ser aplicado, por outro lado, ou seja, no caso dos humanos, o mesmo não é aceitável. Como expõe Kant, “embora tal argumento a favor desse direito seja válido relativamente a animais, que podem ser a *propriedade* de alguém [...], simplesmente não pode ser aplicado a seres humanos” (2008a, p. 188).

Isso ocorreria, segundo Kant, pelo fato de que, embora os seres humanos possam ser vistos como propriedade no que tange à prestação de serviços, ainda assim, sobretudo no caso de súditos participantes de um governo, “estes têm sempre que ser considerados como membros co-legisladores de um Estado (não meramente como meios, mas também como fins em si mesmos)”.

Consequentemente, devido ao seu estatuto privilegiado,⁴⁵ os seres humanos não só estariam na posição de dar o seu consentimento sobre essa proposta específica de entrar em guerra, mas também acerca de quaisquer outras declarações de guerra, por intermédio de seus representantes.

Uma última dificuldade visível no decorrer dos apontamentos feitos sobre a filosofia prática kantiana é atinente ao conflito que pode existir entre o valor moral instrumental outorgado aos animais e o seu valor legal. Há de se esclarecer que essa não é uma característica exclusiva da teoria kantiana, mas uma implicação direta de abordagens éticas que não admitem uma verdadeira consideração moral dos animais, i.e., a sua incorporação completa à esfera da moralidade. Para demonstrar o peso e a influência do paradigma de propriedade na qual os não-humanos se encontram, a seguir será debatida a teoria lockeana da propriedade, a qual mantém, em alguns pontos, similaridades com a kantiana.

2.3.2 Animais como propriedade na filosofia do direito lockeana

Primeiramente, há de se notar que, para Locke, tudo o que existe na terra, incluindo os seres humanos, pertence ao seu Criador, o qual forneceu aos humanos tudo o que necessitam para desfrutar (racionalmente) de uma boa vida. Todavia, embora Deus tenha garantido aos humanos a posse de tudo o que há sobre a face da terra, esse acordo só poderia trazer algum benefício para a humanidade se os indivíduos pudessem usufruir dos recursos disponíveis para beneficiar a si mesmos.

⁴⁵ Uma passagem em especial da Doutrina das Virtudes, Doutrina dos Elementos da Ética – *Dos Deveres Consigo Mesmo*, Capítulo II - *O dever de um ser humano consigo mesmo como um ser moral*, III – Do Servilismo, §11 pode tornar ainda mais patente a visão de Kant não apenas sobre a diferença entre os estatutos legais de humanos e não-humanos, como também de seu estatuto moral. Sendo assim, para Kant: “No sistema da natureza, um ser humano (*homo phaenomenon*, *animal rationale*) é um ser de diminuta importância e partilha com o resto dos animais, como produto da terra, de um valor ordinário (*pretium vulgare*). A despeito de um ser humano ter, em seu entendimento, algo mais do que eles e poder estabelecer fins para si próprio, mesmo isto lhe confere apenas um valor *extrínseco* à sua utilidade (*pretium usus*), quer dizer, confere a um ser humano um valor superior do que a um outro, ou seja, um *preço* como de um artigo de uso em troca desses animais como coisas, embora ele ainda tenha um valor mais baixo do que o veículo universal de troca, o dinheiro, cujo valor pode, portanto, ser classificado como preeminente (*pretium eminens*). [...] Mas um ser humano considerado como uma pessoa, [...] não é para ser valorado meramente como um meio para o fim de outros ou mesmo para seus próprios fins [...], ele possui uma *dignidade* (um valor absoluto)” (KANT, 2008a, p. 276).

Nesse contexto, é preciso entender que Deus não só presenteou a humanidade com tudo o que há na terra, mas também lhe deu a dádiva da razão, para que fosse capaz de utilizar todos os seus recursos da melhor maneira possível. Assim, como defende Locke, a razão obriga o ser humano a fazer um bom uso dos recursos fornecidos pelo Criador, de modo que aquilo que está a sua disposição não é simplesmente seu para desperdiçar ou destruir (2001, p. 100).

Em segundo lugar, Dunn nota que Locke põe fim a qualquer possível tensão existente entre a ideia de uma propriedade coletiva e uma propriedade individual ao argumentar que é o *trabalho* que distinguirá entre aquilo que é possuído em sentido privado e o que é possuído em comunidade pelos humanos (2003, p. 54). Na concepção lockeana, o trabalho é o verdadeiro e original fundamento dos direitos de propriedade que um indivíduo possa vir a ter. O trabalho é uma atividade criativa que diferencia o valor de cada objeto, de forma que aquilo que os humanos mais apreciam possui um valor maior.

Interpretado dessa maneira, escreve Dunn, o trabalho nada mais é do que “a força natural do homem, e o seu exercício é ordenado por Deus e encorajado pelo entendimento racional do lugar do homem na natureza” (2003, p. 54). Assim, a superfície da terra onde os humanos trabalham, semeiam, cultivam e melhoram, i.e., de onde retiram seus produtos, de acordo com o pensamento lockeano, pode ser considerada sua propriedade. Por meio do trabalho, um indivíduo limita e separa a sua propriedade do bem comum.

Deus ordenou ao ser humano que aprimorasse a terra para beneficiar a si mesmo, de modo que, ao fazê-lo, estaria investindo em algo que lhe pertence por direito. Com efeito, na visão de Locke, o indivíduo que obedecesse a esse comando (o de trabalhar) se tornava senhor de uma parte da terra, ao cultivá-la e semeá-la, de modo que “acrescentava-lhe algo que era sua propriedade, que ninguém podia reivindicar nem tomar dele sem injustiça” (2001, p. 101).

Em seu estado de natureza,⁴⁶ o direito que gerencia os seres humanos

⁴⁶ Sobre o estado de natureza, Locke sustenta que o mesmo não pode ser tratado como um simples “estado de permissividade”: “O “estado de Natureza” é regido por um direito natural que se impõe a todos, e, com respeito à razão, que é este direito, toda a humanidade aprende que, sendo todos iguais e independentes, ninguém deve lesar o outro em sua vida, sua saúde, sua liberdade ou seus bens; todos os homens são obra de um único Criador todo-poderoso e infinitamente sábio, todos servindo a um único senhor soberano, enviados ao mundo por sua ordem e a seu serviço; são, portanto, sua propriedade, daquele que os fez e que os destinou a durar segundo sua vontade e de mais ninguém” (LOCKE, 2001, p. 84).

viabiliza a apropriação. Nesse âmbito, a vontade divina comanda os seres humanos a trabalhar e, ao mesmo tempo, a própria necessidade os compele a realizá-lo. Ou seja, há uma evidente conexão entre o cultivo da terra e a conquista de seu domínio – um garante o outro. Dessa forma, defende Locke, “a condição da vida humana, que necessita de trabalho e de materiais para serem trabalhados, introduz forçosamente as posses privadas” (2001, p. 102).

Em terceiro lugar, uma vez que os seres humanos aceitam um determinado conjunto de convenções a ponto de estruturarem uma comunidade e constituir um corpo político, passando a conviver uns com os outros, eles abandonam o seu estado de natureza em prol da sociedade. Acerca dessa questão, Dunn observa que Locke não deixa de lado o fato de que, em qualquer sociedade politicamente estruturada, os direitos de propriedade são regulamentados pela lei (2003, p. 55).

Entretanto, tal regulamentação não poderia ser meramente arbitrária, devendo ser guiada pelos propósitos que fundamentam a existência dos governos e pelas suas finalidades, que são a preservação dos direitos dos seres humanos sobre o mundo material. Dessa forma, na medida em que os direitos de propriedade são fundados pelo trabalho, não há porque se exigir uma regulamentação ou quaisquer maiores alterações dos mesmos por parte de governos.

Finalmente, poder-se-ia perguntar qual é, de fato, o tipo de direito à propriedade que Locke almeja defender. O que Locke busca, em realidade, é a preservação dos títulos humanos ou direitos subjetivos (*entitlements*). Segundo a perspectiva política lockeana, agir com injustiça para com alguém nada mais é do que privar esse indivíduo de algo que é seu por direito, por exemplo, sua vida, sua liberdade ou suas posses materiais. O objetivo basilar do governo é, portanto, assegurar a proteção das vidas, liberdades e posses materiais dos seres humanos.

Nesse aspecto, Locke desafia até mesmos as reivindicações referentes à ideia de que um governo ou monarca estaria na condição de dispor das posses de seus súditos quando lhe conviesse. Como consequência disso, esclarece Dunn, a propriedade privada de um indivíduo, adquirida por meio de seu trabalho e seus esforços, estaria resguardada até mesmo das vontades e interesses de uma autoridade política legítima (2003, p. 57).

No tocante aos não-humanos, a abordagem legal lockeana é bastante clara quanto ao seu estatuto: animais são simples mercadorias ou recursos econômicos

mantidos pelo ser humano. Em seu posicionamento, Locke defende que os não-humanos fazem parte do conjunto de dádivas da terra ofertada aos seres humanos pelo Criador⁴⁷.

Nas palavras de Locke, “todas as frutas que ela [a terra] naturalmente produz, assim como os animais selvagens que alimenta, pertencem à humanidade em comum” (2001, p. 97). Portanto, para que os seres humanos ganhem seus títulos sobre os animais é necessário que os últimos sejam apropriados, como visto anteriormente, por meio do trabalho. Ou seja, para que um indivíduo desfrute da mão de obra de um animal, ou possa consumi-lo, é preciso que essa pessoa tenha um direito sobre esse animal, direito que, conseqüentemente, impossibilita outros de utilizar o não-humano sem o consentimento de seu dono.

Uma vez que o fundamento primeiro do direito de propriedade se encontra no trabalho, tão logo uma pessoa, propriedade de si mesma, possa se juntar ao animal na prática do trabalho, ela estará capacitada a reivindicar seus títulos de propriedade sobre os animais usados em suas atividades. Sobre esse ponto, Locke enfatiza:

§30. E mesmo entre nós, a lebre que alguém está caçando pertence àquele que a persegue durante a caça. Pois tratando-se de um animal considerado sempre um bem comum, não pertencendo individualmente a ninguém, quem consagrou tanto trabalho para encontrá-lo ou persegui-lo e assim removendo do estado de natureza em que ele era um bem comum, criou sobre ele um direito de propriedade. (LOCKE, 2011, p. 100)

Como é possível perceber, para a perspectiva lockeana, os animais só teriam alguma utilidade ao ser humano quando fosse viável a combinação dos esforços de ambos na prática do trabalho. Ao limitar a apropriação somente àquilo que uma pessoa possa converter de recurso comum em estado de natureza à propriedade individual privada por meio do trabalho e, uma vez que os recursos da terra passíveis de apropriação incluem os não-humanos, clarifica Francione, Locke

⁴⁷ Em sua crítica à interpretação feita pelo teórico político Robert Filmer (1588-1653) do livro bíblico do Gênesis, Locke reflete acerca da posse de Adão sobre os outros animais: “O texto de Gênesis 1,28, em primeiro lugar não tornou Adão monarca da espécie humana, e, em segundo, concedeu-lhe um simples direito de co-propriedade sobre as criaturas inferiores. Os seres vivos dados por Deus são os animais privados de razão, terrestres, aquáticos ou aéreos, o gado, os animais selvagens e os répteis; eles não incluem o homem; senão a sujeição seria pior que a escravidão e o rei poderia comer seu povo. [...] Deus estendeu o campo de seu direito de propriedade sobre o mundo, autorizando-o [o homem] a se alimentar de animais selvagens. Isso não lhe confere nenhum poder sobre as pessoas. Todos da mesma maneira podem se alimentar de animais selvagens e nenhum dispõe de um privilégio que lhe permitisse reduzir os outros à obediência pela fome” (LOCKE, 2001, p. 68).

possibilita que o conceito de 'propriedade animal' seja não apenas filosófica, mas também jurídica e economicamente admissível em sua teoria política (1995, p. 39).

Para além das considerações sobre o direito de propriedade e seus fundamentos, ao problematizar as diferentes instituições de autoridades existentes, como é o caso do casamento, família, estado e outras que possam constituir uma sociedade, Locke aborda o modo como se deve reagir quando alguma forma de violência é desencadeada entre os súditos de um dado governo. Segundo a posição lockeana, é preciso assegurar que existam mecanismos jurídicos capazes de resolver quaisquer alterações ou controvérsias que possam ter início entre os dependentes de um soberano.

Locke argumenta que, embora seja comum pensar que salvaguardar o funcionamento de tais instrumentos legais represente um ato de amor pela humanidade e pela sociedade, esse não é o verdadeiro motivo pelo qual eles são conservados. Para enfatizar seu ponto de vista, Locke vale-se do caso da utilização da propriedade animal:

§93. Todo homem que preza seu próprio poder, seu lucro, não apenas pode, mas naturalmente deve, impedir os animais de ferir ou destruir um outro que trabalha e se esforça apenas para seu prazer e sua vantagem; se o senhor cuida deles, não é porque os ama, mas porque ama a si mesmo e por causa do lucro que lhe trazem. (LOCKE, 2001. p. 135-136)

O posicionamento sustentado por Locke realmente parece estar em consonância com aquilo que é pensado sobre a mercadoria animal hoje em dia. Por que razões um proprietário não utilizaria sua propriedade para obter as maiores vantagens econômicas possíveis? Se os animais são um simples recurso do qual os seres humanos podem se apropriar, um uso racional deles implicaria na geração de um maior benefício financeiro para o seu dono. A mutilação ou destruição arbitrária da propriedade animal não parece ser um bom modo de utilizá-la para a produção de algum lucro ou qualquer outra forma de proveito positivo.

De fato, pode-se perceber que a supracitada perspectiva lockeana é, em certo sentido, articulada atualmente no sistema jurídico norte-americano. Como exemplifica Francione, no caso *Commonwealth v. Barr*, o réu foi condenado por crueldade animal porque alimentou suas galinhas com uma dieta "experimental" sem grãos, o que fez os animais adoecerem e morrer (2000, p. 66-67). Todavia, a

condenação foi revertida tendo como fundamento o fato de que se Barr realmente alimentou as galinhas com essa dieta por acreditar que isso era algo adequado, então não haveria razões para pensar que ele agiu de modo negligente para com os animais. Além disso, a corte notou que, sendo Barr o proprietário dos animais, a morte das galinhas foi perda sua, de maneira que é possível inferir que ele “não teria provocado deliberadamente, ou com flagrante negligência, um resultado que seria desastroso para si mesmo”.

A exposição e análise das perspectivas jurídico-filosóficas modernas trabalhadas se mostraram não apenas como um passo historicamente necessário para a introdução da discussão da propriedade animal no âmbito contemporâneo, mas igualmente como uma forma de ressaltar certos tópicos que permanecem sendo essenciais para o debate séculos depois terem de sido abordados por Kant e Locke. Um exemplo a ser citado é a primazia dos interesses econômicos do proprietário sobre o bem-estar ou segurança de sua propriedade. Essa questão será problematizada na próxima seção, em um primeiro momento, a partir de seu contexto moral e, em um segundo momento, a partir de seu contexto legal.

2.4 Animais como propriedade: a discussão atual

As dificuldades referentes às relações morais entre humanos e não-humanos têm origem no estatuto de propriedade na qual os últimos se encontram. Essa tese já foi mencionada nessa pesquisa, porém, até o presente momento, apenas brevemente. Esse tópico será tratado no decorrer das seções seguintes a partir de diferentes ângulos. Todavia, é preciso observar que, dado o caráter ético-filosófico desse estudo, o foco primeiro de problematização será o aspecto e as implicações do estatuto de propriedade para a consideração moral dos interesses animais.

A questão da propriedade enquanto obstáculo para a inclusão dos não-humanos à comunidade moral se tornou alvo de investigação muito recentemente. A primeira obra em que essa temática foi examinada com profundidade, tanto no âmbito filosófico quanto no jurídico, é o livro *Animals, property, and the law*, escrito por Francione em 1995. Com a sua publicação, outros autores, sobretudo da área

do Direito, passaram a dar uma maior atenção a esse assunto. Além de Francione, os juristas David Cassuto, Steven Wise, Thomas Kelch, entre outros, apresentam duras objeções à manutenção do estatuto dos não-humanos enquanto simples recursos econômicos.

Por sua vez, filósofos como Regan e Singer não realizaram quaisquer críticas minimamente significativas contra a propriedade animal. De fato, é possível observar a existência de um grande grupo de pesquisadores que possui notáveis publicações e ataques à exploração animal institucionalizada, porém sem detalhar as dificuldades oriundas do estatuto de propriedade dos não-humanos. Esse grupo inclui pensadores como Bernard Rollin, Cora Diamond, David Pearce, Gary Varner, Oscar Horta, Richard Ryder e Steven Best. Parece ser o caso indagar se o fato da tradição filosófica ocidental como um todo ter dado relativamente pouca atenção à temática da propriedade não é, em realidade, o principal responsável pela gritante desconsideração desse tópico no campo da Ética Animal.

Independentemente de sua aceitação ou rejeição atual, a investigação sobre os problemas morais e legais da propriedade animal feita a seguir poderá ser muito bem entendida como uma tentativa de fomento do debate a partir da Abordagem Abolicionista de Francione.

2.4.1 O problema ético da propriedade animal: desequilíbrio de interesses

No decorrer do primeiro capítulo dessa pesquisa, foi introduzida a noção de esquizofrenia moral, i.e., um comportamento contraditório demonstrado pelos seres humanos no qual animais são tomados como portadores de interesses moralmente relevantes e, ao mesmo tempo, são tratados como coisas destituídas de quaisquer interesses significativos. Como esclarece Francione, a base da esquizofrenia moral humana para como os animais se encontra no estatuto moral/legal de propriedade em que os não-humanos estão (2008, p. 135). Ou seja, embora se argumente que é errado tratar os não-humanos com crueldade ou infligir sofrimento desnecessário a eles, os seres humanos permanecem na posição de fazê-lo quando o desejarem, pois possuem reivindicações morais/legais sobre a sua propriedade animal.

Em outras palavras, apesar da existência de um conjunto de normativas morais comumente aceitas e partilhadas pela população em geral acerca dos membros de outras espécies, os seres humanos possuem direitos de propriedade sobre os não-humanos. Desse modo, os proprietários podem transferir, vender, consumir ou matar os seus animais quando quiserem, pois tais direitos os protegem de ter o seu domínio sobre os não-humanos violado. Em suma, no que concerne às relações legais entre animais e seres humanos, os primeiros possuem apenas valor instrumental/extrínseco, não podendo ser diferenciados, em termos de valor econômico, de roupas, brinquedos, eletrodomésticos, motocicletas, etc. Tendo isso em vista, Francione destaca:

O aspecto de propriedade dos animais é quase sempre o componente principal na resolução de conflitos entre humanos e animais, pois ainda que o status de propriedade não esteja explicitado, em quase todos os casos nos quais interesses de humanos e de animais conflitam, é um ser humano que almeja exercer domínio sobre sua propriedade. O vencedor da disputa está predeterminado pela maneira como o conflito é abordado desde o início. Assim, no que diz respeito à lei, é como se estivéssemos resolvendo o conflito entre uma pessoa e uma lâmpada, ou qualquer outro tipo de propriedade pessoal. (FRANCIONE, 1995, p. 24)

Nesse contexto, a disputa que emerge entre a vontade do proprietário de explorar suas posses (os animais) da maneira mais eficiente possível e o interesse dos animais em não sofrer se revelará como um conflito meramente aparente. Isso ocorre porque o cenário do embate legal já está dado, o qual, por sua vez, favorece única e exclusivamente os humanos. Como explica Francione (1993, p. 249-250), quando os seres humanos tentam determinar se o sofrimento a ser causado aos animais é “necessário”, acabam entrando em uma espécie de raciocínio “híbrido”. Tal raciocínio tem por objetivo equilibrar os interesses dos humanos, os quais são tidos como portadores de direitos, sobretudo direitos relativos ao uso de sua propriedade, e os interesses dos não-humanos, os quais não são amparados por nenhuma reivindicação legal. Para dar continuidade a essa discussão, algumas considerações devem ser feitas sobre a noção de ‘necessidade’ em pauta.

Os princípios ou normativas morais previamente analisadas, concernentes à proibição de tratamento cruel para com os animais ou a imposição de sofrimento desnecessário, a despeito de ser aceitos de uma maneira geral entre a população ocidental, pouco tem a dizer sobre o que, de fato, constitui a noção de ‘necessidade’

presente no discurso ao qual estão vinculados.

Se a já abordada perspectiva crueldade/bondade for deixada de lado por um momento, pode-se notar que, habitualmente, a ideia de uma *proibição* diz respeito à existência de um interesse que não pode ser violado. Tome, por exemplo, a seguinte proibição: Nenhum animal pode ser usado em experimentos que envolvam queimaduras.

Essa proibição pode implicar que existe um interesse do animal, i.e., o interesse em não ser utilizado em experimentos que envolvam queimaduras (interesse no bem-estar físico e mental), e que esse interesse estaria protegido mesmo quando tais experimentos puderem beneficiar os seres humanos. Todavia, essa é uma proibição que se torna nula quando se considera o estatuto de propriedade dos animais. Pois, esclarece Francione, “os proprietários normalmente reagem de forma bastante dura contra qualquer medida que ponha em risco a sua autonomia referente ao uso de sua propriedade” (1995, p. 18). A noção de ‘necessidade’ no que diz respeito à propriedade animal está relacionada somente com os interesses do ser humano proprietário portador de direitos. Portanto:

Nós estamos autorizados a infligir qualquer sofrimento exigido ao utilizar nossa propriedade animal para propósitos específicos, mesmo que esses propósitos sejam meramente o nosso entretenimento ou prazer. Enquanto utilizarmos a nossa propriedade animal para gerar benefícios econômicos, não há um limite efetivo para o nosso uso ou tratamento dos animais. (FRANCIONE, 2008, p. 38-39)

Alguém poderia argumentar que a noção de ‘necessidade’ é passível de ser interpretada diretamente em dois sentidos: necessidade *moral* e necessidade *causal*. Deve-se entender ‘necessidade moral’ enquanto relacionada às implicações morais que uma prática ou a imposição de sofrimento aos animais geram. Por sua vez, a ‘necessidade causal’ deve ser entendida enquanto relacionada aos benefícios (geralmente econômicos) advenientes de uma prática que envolve a imposição de sofrimento aos animais. A partir disso, quando a noção de necessidade for usada na problematização do âmbito moral, i.e., enquanto oposta à necessidade causal, ela poderia se mostrar como visivelmente imprecisa, quer seja aplicada a humanos ou a não-humanos. Francione (1995, p. 22-23) argumenta, no entanto, que há pelo menos um sentido no qual juízos sobre a ‘necessidade’ da imposição de sofrimento aos animais estão diretamente ligados à necessidade causal da mesma.

Por exemplo, pesquisadores a favor da experimentação animal defendem tal prática alegando que o uso de não-humanos se apresenta como necessário quando a saúde humana está em jogo. Porém, ao mesmo tempo, os pesquisadores também realizam juízos gerais acerca da necessidade causal da imposição de sofrimento aos animais. Isso pode ser observado quando eles sustentam que, para alcançar algum tipo de desenvolvimento biomédico relativo à cura de alguma doença ou à criação de algum novo procedimento, faz-se necessário o uso de animais. Nesse âmbito, o progresso e a exploração dos não-humanos estão causalmente conectados. De forma similar, um indivíduo que apoia o uso de animais em rodeios, atividade na qual os animais são constantemente feridos e mortos, poderia sugerir que a prática em questão é necessária (sentido causal), dada a natureza da mesma.

Acerca desse assunto, Francione (1995, p. 22-23) frisa que, embora possam ocorrer situações onde as noções de necessidade em sentido moral e causal confluem, a maior parte dos juízos relativos à imposição de sofrimento a não-humanos oriundos dos proprietários desses animais são do tipo causal. Ou seja, dada uma determinada prática que envolva a imposição de sofrimento a animais, se a mesma puder resultar em vantagens econômicas para os indivíduos interessados, então ela será necessária em sentido causal. Porém, se examinada a partir de um ponto de vista externo, i.e., a partir da ótica de outras pessoas que não estão envolvidas na atividade em questão, ou que não se beneficiam em qualquer sentido da mesma, para esses indivíduos os juízos feitos pelos proprietários dos animais sobre a prática em voga concernem mais ao âmbito moral do que ao causal.

Embora, relembra Francione (2008, p. 68), a alegada proibição de imposição de sofrimento desnecessário a animais seja aceita como uma normativa geral, comumente não se questiona se um determinado *uso* é realmente necessário em qualquer sentido significativo. Ao invés disso, é habitual indagar se o *tratamento* concedido aos animais na atividade em pauta é necessário ou não, ignorando, assim, a questão de se a atividade é necessária *per se*. Com efeito, na medida em que a noção de necessidade, no que tange à dor, sofrimento e morte impostas aos animais, permanece, em certo sentido, sob o jugo dos interesses dos proprietários, parece ser evidente que estes atuarão de forma a obter as maiores vantagens e benefícios econômico-financeiros possíveis através de uma exploração eficiente de

suas mercadorias⁴⁸. Sobre esse ponto, Francione comenta:

Pressupomos que os donos de animais agirão em favor de seu próprio interesse econômico, e não infligirão nenhuma dor ou sofrimento além do necessário para alcançar um uso eficiente dos animais como recursos econômicos. Impor mais dor e sofrimento a eles resultaria em danos e na diminuição do valor da propriedade animal, sem qualquer benefício financeiro correspondente, o que seria irracional. Em um sistema de propriedade privada, geralmente assumimos que os proprietários são os melhores juizes no que tange ao valor de suas posses, autorizando a si mesmos a utilizá-las da maneira que lhes convier. Como questão geral, pressupomos que eles não irão “desperdiçar” sua propriedade animal, da mesma forma que presumimos que a maioria das pessoas não acenderá seus cigarros com notas de \$100. (FRANCIONE, 2000, p. 67)

Ademais, a condição de propriedade dos animais altera até mesmo o padrão dos relacionamentos existentes entre humanos e animais nos quais os primeiros não julgam seus companheiros não-humanos como simples recursos, mas, pelo contrário, atribuem a eles um valor mais alto, por exemplo, quando os consideram como verdadeiros membros de suas famílias⁴⁹. Como pontua Francione (2000, p. 77), “é justamente *porque* nossos animais de estimação são nossa propriedade que escolhemos valorá-los além de simples recursos econômicos”. Além disso, enfatiza Francione (2008, p. 135), “devido ao fato dos animais serem propriedade, [...] geralmente nos é permitido ignorar quaisquer interesses que eles apresentem sempre que isso nos beneficiar”. Por conseguinte, para Francione, fica evidenciado que “poderemos causar dores e sofrimentos horrendos nos animais [...] enquanto essas práticas forem consideradas como estando de acordo com as normas que constituem uma forma particular de exploração animal” (2008, p. 137-136).

Considere, por exemplo, a questão do consumo de carnes, ovos, leite e derivados. Embora não seja necessário consumir esses produtos para manter um corpo sadio e, em realidade, uma alimentação baseada em proteína animal já esteja

⁴⁸ No tocante ao valor de mercado dos animais não humanos, Francione afirma que “em absolutamente quase todos os sistemas políticos e econômicos modernos, animais são considerados explicitamente como sendo mercadorias que não possuem nenhum valor além daquele que lhes é dado por seus proprietários – sejam indivíduos, corporações ou governos” (FRANCIONE, 2000, p. 50).

⁴⁹ Acerca disso, escreve Francione: “O interesse humano em considerar animais como propriedade é tão intenso que mesmo quando as pessoas não desejam considerar certos animais como mera “propriedade” e, ao invés disso, almejam concebê-los como sendo membros de sua família (como no caso de cães, gatos ou quaisquer outros companheiros animais), a lei geralmente se recusa a reconhecer esse tipo de relação. Por exemplo, se uma pessoa mata o cão de outra por negligência, a maioria dos tribunais se recusa a reconhecer o status do animal como membro da família, e limita ao proprietário à mesma indenização que seria concedida se a propriedade fosse inanimada” (FRANCIONE, 1995, p. 24).

sendo considerada como prejudicial à saúde humana⁵⁰ e para o meio ambiente,⁵¹ normalmente não é questionada a necessidade *per se* do consumo de produtos de origem animal.

Como explana Francione (2008, p. 68-69), questiona-se apenas se a dor e o sofrimento infligidos aos não-humanos utilizados para a produção de alimentos vão além daquilo que é considerado como aceitável de acordo com os costumes e práticas da pecuária. Na medida em que é costumeiro para os fazendeiros castrar e marcar seus animais (atividades que envolvem a imposição de grande sofrimento aos não-humanos), tais ações são tomadas como “necessárias”, pois assume-se que os proprietários desses animais não irão mutilá-los sem motivo. Impor dor, sofrimento e morte além do necessário para explorar a sua propriedade animal da maneira economicamente mais eficiente possível seria tão irracional quanto o dono de um carro guinchar o próprio veículo sem nenhuma razão aparente.

A questão do estatuto moral outorgado aos animais diz respeito ao modo como os seres humanos irão tratar os não-humanos em situações de conflito de interesses entre humanos e não-humanos. O ponto central aqui é o fato de que a maioria esmagadora dos conflitos existentes entre interesses humanos e interesses não-humanos não são conflitos reais, são pseudo-conflitos oriundos do estatuto de propriedade ao qual os animais estão condicionados.

Como exemplifica Francione (2008, p. 63), os seres humanos criam bilhões

⁵⁰ Para maiores informações ver: QIN, L.-Q. ; XU, J.-Y. ; WANG, P.-Y. ; TONG, J. ; HOSHI, K. Milk consumption is a risk factor prostate cancer in Western countries: evidence from cohort studies. *Asia Pacific Journal of Clinical Nutrition*. vol. 16(3). 2007. P.467-476. AUNE, D. ; RONCO, A. ; BOFFETTA, P. ; DENEOPELLEGRINI, H. ; BARRIOS, E. ; ACOSTA, G. ; MENDILAHARSU, M. ; STEFANI, E. D. Meat consumption and cancer risk: a multisite case-control study in Uruguay. *Cancer Therapy*. Vol. 7. 2009. P.174-187. KURAHASHI, N. ; INOUE, M. ; IWASAKI, M. ; SASAZUKI, S. ; TSUGANE, S. Dairy product, saturated fatty acid, and calcium intake and prostate cancer in a prospective cohort of Japanese men. *Cancer Epidemiology, Biomarkers & Prevention*. vol.17. 2008. P.930-937. BUTLER, L. M. ; WONG, A. S. ; KOH, W.-P. ; WANG, R. YUAN, J.-M. ; YU, M. C. Calcium intake increase risk of prostate cancer among Singapore Chinese. *Cancer Research*. vol. 70. P.4941-4948. CROSS, A. J. ; LEITZMANN, M. F. ; GAIL, M. H. ; HOLLENBECK, A. R. ; SCHATZKIN, A. ; SINHA, R. A prospective study of red and processed meat intake in relation to cancer risk. *PLoS Medicine*. vol. 4(12). P. 1-12. Disponível em: <<http://www.plosmedicine.org/article/info:doi/10.1371/journal.pmed.0040325>>. Acesso em: 10/02/2013.

⁵¹ Conforme revela a UNEP em relatório: “Produtos agrícolas, em especial produtos de origem animal, também são um considerável fluxo de materiais em termos de sua contribuição para um vasto número de categorias de impacto. Considera-se produtos de origem animal, pois mais da metade das safras mundiais são utilizadas para alimentar animais, não pessoas. O uso de terra e água, poluições por nitrogênio e fósforo, emissões de gases estufa (GHG) decorrente do uso de terra e combustíveis fósseis igualmente causam impactos ambientais significativos” (UNEP, 2010, p. 82). Disponível em: <<http://www.greeningtheblue.org/sites/default/files/Assessing%20the%20environmental%20impacts%20of%20consumption%20and%20production.pdf>>. Acesso em: 10/02/2013.

de animais com o único propósito de matá-los. Ao mesmo tempo, comumente argumenta-se que animais sofrem e, portanto, uma obrigação moral para com eles é a de não impor-lhes sofrimento “desnecessário”. Entretanto, ao criar animais com a finalidade de utilizá-los de formas que jamais seriam vistas como apropriadas quando aplicadas a seres humanos, os animais já estão alocados fora da comunidade moral. Independentemente do que é dito sobre o valor moral dos interesses não-humanos, o princípio da igual consideração de interesses semelhantes, o único modo de sopesar interesses humanos e não-humanos adequadamente, não pode ser aplicado aos animais, pois esses encontram-se fora do alcance do mesmo.

A origem da inaplicabilidade do princípio da igual consideração de interesses semelhantes aos interesses não-humanos é o estatuto de propriedade imposto aos animais. A compreensão desse problema só pode ser atingida a partir de um retorno aos conceitos de ‘propriedade’ e ‘pessoa’ e a distinção entre essas duas definições.

Como caracteriza Francione (1995, p. 35), “propriedade é aquilo que não possui quaisquer interesses inerentes que devam ser respeitados”. Em outras palavras, propriedade é aquilo que possui apenas valor extrínseco ou instrumental, valor esse determinado por ‘pessoas’. Segue-se que uma ‘pessoa’ é alguém que possui interesses inerentes que devem ser respeitados, i.e., que possui valor intrínseco. Ou seja, embora um indivíduo possa ter interesse na posse de uma propriedade, a propriedade em si mesma não é considerada como uma portadora de interesses.

É importante notar que Francione nega a existência de uma propriedade ou posse “absolutas” (1995, p. 43). Ou seja, toda a propriedade está sujeita especificamente a alguma forma de restrição do seu uso. No caso de animais, existem certas leis anticrueldade que podem limitar (minimamente) a sua utilização, regulamentando, por exemplo, as formas de abate e o tratamento facultado aos não-humanos utilizados em experimentos biomédicos. Contudo, é preciso ser dito que essas restrições não são estabelecidas em prol da propriedade, mas sim com vistas à aquisição de maiores benefícios econômicos para o proprietário.

Ademais, no que concerne à noção de posse (*ownership*), essa deve ser interpretada, no sentido empregado por Francione, como uma posse liberal. Em termos de uma teoria econômica, escreve Francione, “a teoria liberal da posse

respeita o princípio de que o indivíduo é a melhor pessoa para decidir o quanto ela valora a propriedade” (1995, p. 45). Em outras palavras, é o proprietário que determina o valor econômico de seus bens.

Por sua vez, quando os não-humanos são caracterizados como propriedade, o que efetivamente se afirma é que um animal é uma entidade sem interesses para a qual não são concedidos os benefícios concedidos a uma pessoa (i.e., o reconhecimento da posse de interesses). Dessa forma, ressalta Francione, “nós afirmamos não apenas que animais não têm interesses, mas que entidades com interesses (i.e., pessoas) não podem manter qualquer relação recíproca com animais” (1995, p. 36). Em síntese, a condição de propriedade engessa as relações morais entre pessoas e aqueles que estão na condição de propriedade. Isso ficará mais visível com o exame do caso da escravidão humana e a consideração dos interesses de escravos.

A aplicação do princípio da igual consideração de interesses semelhantes fracassou no contexto da escravidão, a qual permitia que alguns humanos tratassem outros como propriedade. Como nota Francione (2000, p. 86), a instituição da escravidão humana foi estruturalmente idêntica à atual exploração animal institucionalizada. Devido ao fato de escravos humanos serem considerados propriedade, o escravocrata estava na posição de desconsiderar quaisquer interesses dos seus escravos que não fossem economicamente vantajosos para ele.

Os escravos, estando condicionados à categoria de simples mercadorias ou recursos econômicos, poderiam ser vendidos, leiloados, hipotecados e até mesmo apreendidos como parte do pagamento das dívidas do seu dono. No que concerne ao cenário legal norte-americano, aqueles que intencionalmente ou por negligência feriam o escravo de outrem estavam sujeitos a ser alvo de uma ação por parte do dono do escravo por dano a sua propriedade. Ainda assim, os proprietários de escravos poderiam infligir punições rigorosas a sua propriedade humana sem qualquer motivo aparente, pois o valor da mesma era estabelecido pelo escravocrata. Por seu turno, os escravos, relata Francione, “não estavam aptos a participar de acordos, possuir propriedade, processar ou serem processados, ou a viver como pessoas livres com direitos básicos e deveres” (2000, p. 87).

Numa tentativa de legitimar a escravidão por meio de uma regulamentação do uso da propriedade humana, foi reconhecido, ao menos em princípio, que os

escravos possuíam certos interesses que seus donos eram obrigados a salvaguardar, estabelecendo, portanto, um limite sobre o uso e tratamento da propriedade humana. Como exemplifica Francione, uma legislação promulgada em 1798 no estado da Carolina do Norte, nos EUA, mantinha que a punição para o ato de matar premeditadamente um escravo (*maliciously killing*⁵²) deveria ser a mesma que a estabelecida para o assassinato de uma pessoa livre (2000, p. 87). Todavia, essa lei não se aplicava aos casos de escravos foragidos, ou escravos que resistiam a cumprir às vontades de seu legítimo dono, ou escravos que morriam em decorrência de uma “punição moderada”.

As tentativas de conferir um estatuto moral aos escravos além do estatuto de simples mercadorias, ou mesmo de limitar o uso da propriedade humana, fracassaram da mesma forma que o princípio do tratamento humanitário (não se deve infligir sofrimento desnecessário a animais) falha ao tentar estabelecer quaisquer limites no uso da propriedade não-humana hoje em dia. O estatuto de propriedade no qual o escravo se encontrava quase⁵³ sempre sobrepujava quaisquer interesses que o escravo possuísse. Como salienta Francione, “o princípio da igual consideração de interesses não poderia ser aplicado, pois os interesses dos escravos e os interesses dos donos de escravos praticamente nunca eram julgados como similares” (2000, p. 87).

É preciso lembrar que uma escravidão “humanitária” ainda assim é escravidão. Embora existam práticas escravistas mais brutais quando comparadas a

⁵² O *TheFreeDictionary.com (Legal Dictionary)* define “malice” (dolo) como: “A prática intencional de um ato ilícito, sem justificação, com a intenção de causar dano a outrem; a violação consciente da lei que fere outro indivíduo; um estado mental que indica uma disposição em desrespeito do dever social e uma tendência à conduta ilegal”. Disponível em: <<<http://legal-dictionary.thefreedictionary.com/malice>>>. Acesso em: 10/02/2013.

⁵³ Em certas ocasiões os interesses dos escravos eram, de fato, parcialmente considerados a ponto de seu estatuto de propriedade ser questionado. Um exemplo é o caso *United States v. The Amistad*, descrito no *The U.S. National Archives and Records Administration*: “Em fevereiro de 1839, caçadores de escravos capturaram um vasto grupo de africanos de Serra Leoa. [...] Cinquenta e três africanos foram comprados [...] e colocados a bordo da escuna Cubana *Amistad* para serem enviados para uma plantação caribenha. Em julho [...] os africanos tomaram o navio, mataram o capitão e o cozinheiro e ordenaram [...] que se navegasse em direção à África. Em agosto [...] o navio atracou em Long Island, Nova York, [...] os africanos foram presos [...] e acusados de assassinato. Não obstante as acusações de assassinato tenham sido anuladas, os africanos continuaram encarcerados enquanto o foco do caso voltava-se para reivindicações legais de resgate marítimo [*salvage claims*] e direitos de propriedade. [...] O caso foi para a Suprema Corte em janeiro de 1841, e o ex-presidente John Quincy Adams argumentou em favor dos réus. Adams defendeu o direito dos acusados de lutar para recuperar sua liberdade. A Suprema Corte decidiu a favor dos escravos e 35 deles retornaram à sua terra natal. Os outros morreram no mar ou na prisão enquanto aguardavam o julgamento”. Disponível em: <<http://www.archives.gov/education/lessons/amistad/>>. Acesso em: 10/02/2013. O caso foi retratado nos cinemas no filme *Amistad* (1997), dirigido por Steven Spielberg.

outras, a escravidão em geral é proibida porque os seres humanos possuem um interesse em não sofrer, o qual pode ser e é violado quando são utilizados como propriedade de outrem.

Como exemplifica Francione, um ser racional que se encontrasse na condição de escravo obviamente preferiria uma forma menos severa de escravidão do que uma forma mais severa (2000, p. 89-90). Se esse indivíduo pudesse optar entre um senhor que o espanca cinco vezes por semana e um senhor que o espanca dez vezes por semana, muito provavelmente ele escolheria o primeiro. Mas isso não significa que é do interesse desse indivíduo ser escravo de um senhor mais “humanitário” do mesmo modo que é de seu interesse não ser escravo de ninguém – o primeiro interesse é menos intenso do que o segundo. Em outras palavras, o tratamento concedido a um escravo, seja para melhor ou para pior, não diz absolutamente nada sobre a legitimidade da instituição da escravidão. O mesmo deve ser entendido no contexto da exploração animal.

Devido ao fato de animais serem propriedade, relembra Francione, qualquer conflito de interesses entre humanos e não-humanos que possa emergir do tratamento ou uso da propriedade animal é pensado como um conflito de interesses legítimo (2008, p. 63-64). Todavia, sempre que ocorrem tais situações, o interesse do humano prevalece sobre o interesse do animal. Mesmo em ocasiões nas quais, por exemplo, o animal tem um interesse em não sofrer, e as razões dadas para a imposição de sofrimento são o mero prazer, divertimento ou conveniência humana, o animal perde a disputa – da mesma forma que o escravo perde a disputa com o seu dono. Na esmagadora maioria dos casos em que são avaliadas as obrigações morais dos humanos para com os não-humanos não há um conflito genuíno, pois o cenário já está predefinido pela distinção entre seres que possuem interesses moralmente importantes e seres que não possuem quaisquer interesses relevantes na esfera moral. Assim, mais uma vez, nas palavras de Francione:

Mesmo quando animais demonstram interesses significativos em não sofrer e os humanos possuem apenas o interesse em se divertir, os animais perdem, pois o seu status de propriedade é *sempre* uma boa razão para que os seus interesses em não sofrer não sejam respeitados. *Os interesses da propriedade quase nunca serão julgados como similares aos interesses dos proprietários.* O princípio da igual consideração essencialmente não possui *nenhum* sentido no contexto de qualquer equilíbrio de interesses humanos e interesses animais requisitado pelo princípio do tratamento humanitário. (FRANCIONE, 2000, p. 86)

Se os seres humanos quiserem realmente fazer valer a intuição de que animais possuem interesses moralmente significativos, então não há escolha senão modificar o corrente estatuto de propriedade no qual os não-humanos se encontram. Ou animais são seres que possuem interesses moralmente relevantes ou são coisas que não possuem quaisquer interesses, não há uma posição intermediária.

É possível argumentar, todavia, que, mesmo estando na condição de propriedade, os não-humanos poderiam receber um melhor tratamento. Embora Francione sugira que, de fato, não é inviável conceder um melhor tratamento aos animais de forma que seu sofrimento seja minimizado, há, entretanto, “poderosas forças econômicas que militam contra um melhor tratamento à luz da propriedade animal” (2008, p. 62).

Para que a última afirmação possa ser compreendida adequadamente, a seguir serão examinadas, a partir de uma ótica geral, outras implicações que o estatuto de propriedade dos animais gera não apenas na esfera legal, mas também no âmbito econômico. Dessa forma, será discutido especialmente o caso do *bem-estarismo legal*, uma abordagem ético-jurídica que se vale da aceitação do princípio do tratamento humanitário pela população em geral para justificar a concessão de um “melhor” tratamento aos não-humanos a partir da regulamentação da exploração animal institucionalizada.

2.4.2 O problema jurídico da propriedade animal: o bem-estarismo legal

O bem-estarismo legal será alvo de consideração na corrente subseção. Para tanto será detalhada a distinção desenvolvida por Francione (1996) entre bem-estarismo (*welfarism*) e neo-bem-estarismo (*new welfarism*). Na medida em que tanto o bem-estarismo quanto a perspectiva neo-bem-estarista são incorporados de modos diferentes às múltiplas legislações e sistemas jurídicos do Ocidente, ambos serão apresentados genericamente, i.e., de modo que suas características centrais sejam destacadas e que a visualização de sua aplicação como normativas legais seja possível.

Segundo Francione, o bem-estarismo, ou teoria do bem-estar animal, tem origem com a formulação do princípio do tratamento humanitário por Bentham no século XVIII e a aplicação do mesmo em leis e outras formas de regulamentação que coíbem a crueldade para com os animais não-humanos (2008, p. 33). O pensamento de Bentham acerca da importância moral do interesse dos não-humanos em não sofrer teve um profundo efeito em diversos reformistas jurídicos, de forma que os sistemas legais dos Estados Unidos e da Grã-Bretanha (assim como os de outras nações) passaram a incorporar o princípio do tratamento humanitário em leis de bem-estar animal. As leis e normativas em questão se enquadram em duas categorias: gerais e específicas.

Como explica Francione (2008, p. 33-34), as leis de bem-estar animal gerais são aquelas que proíbem a inflição de crueldade ou sofrimento desnecessário sem, no entanto, distinguir entre os diferentes usos feitos dos não-humanos. Por seu turno, as leis de bem-estar animal específicas visam à aplicação do princípio do tratamento humanitário a um determinado uso feito dos não-humanos.

Poder-se-ia citar como exemplo de lei de bem-estar animal geral as leis de Nova York, as quais, escreve Francione, “impõe[m] uma sanção criminal a qualquer pessoa que ‘fatigue, sobrecarregue, torture ou cruelmente castigue um animal, ou injustificadamente fira, mutila, lesione, ou mate qualquer animal’” (2008, p. 33). Um exemplo de lei de bem-estar animal específica, descreve Francione, é o *American Humane Slaughter Act*, datado de 1958, o qual “regulamenta a matança de animais usados para consumo” (2008, p. 34).

O bem-estarismo tradicional/clássico, exposto e criticado por Francione (1996, p. 8), exhibe quatro características essenciais. Primeiramente, a teoria bem-estarista reconhece que animais são capazes de experimentar alguma forma de bem-estar (seja dor ou prazer). Se os não-humanos não pudessem sentir essas sensações, em outras palavras, se animais fossem como pedras ou algum outro objeto inanimado, não estariam aptos a serem considerados moralmente, haja vista que não demonstrariam interesses. Animais são seres sencientes cujas experiências próprias (especialmente as negativas) devem receber alguma consideração moral.

Em segundo lugar, de acordo com a teoria bem-estarista tradicional, embora os animais sejam sencientes, isso não significa que deve ser outorgada a eles a mesma consideração moral e respeito que são concedidos aos seres humanos. Os

seres humanos são vistos como “superiores” aos não-humanos, pois os primeiros alegadamente possuem certas características especiais que os últimos não demonstram, as quais são basilares para a consideração moral.

A “inferioridade” animal, explica Francione (1996, p. 8), normalmente está assentada em alguma noção teológica discutível, dogma científico, crença cultural, ou circunspecção filosófica teórica que supõe, de maneira bastante circular, a mesma inferioridade que pretende provar. Por exemplo, comumente é argumentado que animais são inferiores aos seres humanos devido ao “fato” de perceberem a realidade externa a si de uma forma diferente da humana, sendo, então, tomados como “extaticamente imersos no meio em que vivem⁵⁴”, “pobres de mundo⁵⁵”, ou depreciados de alguma outra forma. Tais distinções partem, originalmente, de apontamentos puramente teóricos de caráter ontológico ou fenomenológico, porém acabam, muitas vezes, sendo tomadas, erroneamente, como diferenças factuais com implicações éticas.

Em terceiro lugar, sustenta Francione (1996, p. 8), a teoria bem-estarista clássica aceita que animais são propriedade dos seres humanos e que qualquer tentativa de regulamentar uma dada prática ou tratamento facultado aos não-humanos deve levar em conta dois fatores: (A) o estatuto de propriedade dos animais, e (B) a consideração que será dada em maior ou menor grau aos direitos dos proprietários. Nesse contexto, qualquer tentativa de aumentar o valor econômico de um animal (por meio de alguma prática regulatória benéfica para o não-humano) além daquilo que o proprietário está disposto a pagar, possivelmente será

⁵⁴ O filósofo Max Scheler (1874 – 1928), por exemplo, sustenta que os animais não-humanos não possuem uma “abertura ao mundo” (libertação do fascínio do meio ambiente) própria do ser humano: “O homem é, pois, o X que, em medida ilimitada, se pode comportar como “aberto ao mundo”. A hominização (*Menschwerdung*) é a elevação à abertura do mundo por força do espírito. O animal não tem “objectos”; vive extaticamente imerso no seu meio que ele, qual caracol com a sua concha, transporta como estrutura para onde quer que vá – sem de tal meio conseguir fazer um objecto. Não consegue levar a cabo nem o afastamento peculiar, a distanciação do “meio ambiente” ao “mundo” (isto é, a um símbolo do mundo), de que o homem é capaz, nem a transformação em “objectos” dos centros de “resistência” que os seus afectos e impulsos delimitam. [...] Eu diria que o animal está por essência demasiadamente preso e absorvido na realidade vital, correlativa aos seus estados orgânicos, para alguma vez “objectivamente” a conseguir apreender” (SCHELER, 2008, p. 10-11).

⁵⁵ O filósofo Martin Heidegger (1889 – 1976), por exemplo, argumenta que existiria um abismo entre o mundo dos seres humanos e o dos animais. “Enquanto os humanos estão aptos a atingir uma representação acerca do mundo que os rodeia, os animais são “pobres de mundo”, ou seja, encontram-se privados de alcançar uma representação do mundo, de forma que podem apenas percebê-lo limitadamente. Nas palavras de Heidegger: Os animais estão mergulhados, cada qual no seio do seu ambiente próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e só essa clareira é mundo – , por isso, lhes falta linguagem. E não porque lhes falta linguagem, estão eles suspensos sem mundo no seu ambiente” (HEIDEGGER, 1985, p. 50).

descartada como sendo financeiramente inviável em observância das reivindicações legais do dono do animal.

Em quarto e último lugar, Francione (1996, p. 8) observa que, para a abordagem bem-estarista, é admissível preterir qualquer interesse animal (incluindo o interesse em não sofrer ou não morrer) enquanto o interesse humano for considerado significativo e o sofrimento ou morte infligidos ao não-humano não forem “desnecessários”. Em outras palavras, tão logo o proprietário de um animal imponha ao não-humano apenas dor, sofrimento e morte vistos como “necessários” para explorar economicamente da melhor maneira possível a sua propriedade não-humana, a sua ação é, de acordo com o bem-estarismo, tolerável. Contudo, as noções de ‘sofrimento desnecessário’, ‘tratamento humanitário’, ‘crueldade’ e afins dependem unicamente da variante bem-estarista adotada.

Igualmente, comenta Francione (1996, p. 11), embora o bem-estarismo tradicional possa ser pensado e aplicado em múltiplas formas – de modo que a definição de ‘necessidade’ fica a cargo da perspectiva em pauta – nenhuma variante da teoria do bem-estar animal contestou a suposição de que animais são “inferiores” aos seres humanos e que estes estão justificados a explorar os não-humanos. Ainda que algumas versões do bem-estar animal busquem conferir um valor mais alto aos não-humanos, i.e., objetivem outorgar um valor moral maior aos animais do que o simples estatuto de recurso econômico do bem-estarismo legal, todas as variantes qualificam os animais como meros meios para os fins humanos. Por conseguinte, os não-humanos continuam sem quaisquer direitos ou valor além do instrumental ou extrínseco.

Por seu turno, o neo-bem-estarismo distingue-se do bem-estarismo clássico em especial por sugerir que legislações e outras formas de regulamentação no tratamento e manejo dos não-humanos, em prol de seu bem-estar, podem, gradualmente, levar à abolição de certos usos animais específicos. Em outras palavras, o posicionamento neo-bem-estarista intenta dar cabo de parte da exploração animal institucionalizada em longo prazo por meio de ações regulatórias, enquanto o bem-estarismo clássico possui uma única meta, que é a minimização do sofrimento animal – não possuindo nenhum outro objetivo em longo prazo além dessa redução.

Conforme pontua Francione (1996, p. 36-37), a perspectiva neo-bem-estarista

demonstra cinco características fundamentais. Primeiramente, os proponentes do neo-bem-estarismo rejeitam a noção instrumentalista de que animais são coisas, i.e., simples meios para os fins humanos, além de renunciar à ideia bem-estarista clássica de que a redução do sofrimento animal “desnecessário” é o único objetivo a ser alcançado em longo prazo. Os neo-bem-estaristas abdicam da defesa de que somente a concessão de um tratamento “humanitário”, ou a diminuição da “crueldade” nas práticas que envolvem não-humanos é o bastante.

Alguns autores⁵⁶ da corrente neo-bem-estarista, salienta Francione (2010, p. 24), reconhecem que a regulamentação do bem estar-animal é limitada, embora argumentem, todavia, que esse tipo de proposta levará, em algum momento futuro, à abolição da exploração animal institucionalizada, ou, minimamente, a uma diminuição significativa na utilização de animais. Francione (1996, p. 36) também ressalta que outros representantes⁵⁷ do neo-bem-estarismo, por sua vez, estarão dispostos a tolerar a exploração animal enquanto interesses de humanos e não-humanos forem considerados, no âmbito moral, como tendo aproximadamente o mesmo peso, e que a avaliação desses interesses não seja afetada por um pensamento especista ou outro viés discriminatório.

Em segundo lugar, esclarece Francione (1996, p. 36), para o neo-bem-estarismo, uma abordagem ético-filosófica pautada pela outorga de direitos fundamentais aos não-humanos por si só não é o suficiente para que esses direitos sejam reconhecidos e implementados de modo a viabilizar a abolição da exploração animal a longo prazo. Em outros termos, a teoria neo-bem-estarista sugere que a filosofia na qual estão embasados os direitos animais é impraticável enquanto abolicionismo, e que nenhuma forma de exploração não-humana institucionalizada

⁵⁶ Para maiores informações sobre correntes, organizações ou grupos bem-estaristas e neo-bem-estaristas, ver: JOHNSON, R. Defining a movement. *The Abolitionist – Animal Rights Magazine*. vol.2. 2011. Disponível em: <<http://www.theabolitionist.info/article/defining-a-movement/>>. Acesso em: 10/02/2013. Ou também: JOHNSON, R. *The role of welfarism and new welfarism in manufacturing consent for animal use*, 2012. Disponível em: <<http://animalrightsk.com.br/2011/10/role-of-welfarism-and-new-welfarism-in.html>>. Acesso em: 10/02/2013.

⁵⁷ Por exemplo, o escritor e ativista norte-americano Erik Marcus intenta, por meio de uma série de regulamentações no tratamento dos animais, modificar especificamente as práticas adotadas pela agropecuária em nível industrial, que, em sua visão, representa a principal forma de exploração animal em vigência. Algumas das reformas no padrão de manejo animal em atividades pecuárias propostas por Marcus são: “Fornecer os cuidados veterinários imediatos ou eutanásia para porcos e downer cows [animais que por qualquer razão são incapazes de se levantar]. Abater frangos utilizando algum tipo de gás que não seja o dióxido de carbono. Promover uma melhora rigorosa nos padrões de atordoamento de galináceos e bovinos em matadouros. Proibir a utilização de celas de gestação e parição para animais reprodutores. Proporcionar o uso de anestésicos locais como a lidocaína em bezerros e leitões antes da castração” (MARCUS, 2005, p. 54-55).

poderia ser minimamente extirpada por meio da perspectiva dos direitos animais. Conforme o pensamento neo-bem-estarista, os direitos animais, enquanto abordagem única, é incapaz de traçar adequadamente qualquer plano que envolva modificações graduais ou incrementais em contextos jurídicos ou políticos em benefício dos não-humanos.

Em terceiro lugar, Francione (1996, p. 36) constata que, de acordo com o posicionamento neo-bem-estarista, uma abordagem pautada pela ideia de direitos animais não está em condições de dar origem a qualquer estratégia que possa avançar em direção a alguma forma de abolição da exploração animal em curto prazo. O correto, segundo o neo-bem-estarismo, é promover campanhas e táticas que foquem exclusivamente algum aspecto menor de uma forma específica de uso animal. Em consequência dessa visão, os neo-bem-estaristas concentram seus esforços na criação e fomento de campanhas de um só tema (*single-issue campaigns*). O propósito dessas campanhas normalmente é a proibição de alguma forma ou prática de exploração animal em particular, as quais incluem, por exemplo, consumo de carne,⁵⁸ uso de peles,⁵⁹ utilização de cães da raça *beagle* em experimentos científicos,⁶⁰ etc.

Em quarto lugar, na interpretação de Francione (1996, p. 36-37), os neo-bem-estaristas consideram que as regulamentações de bem-estar animal, apesar de reforçarem a ideia de uma “superioridade” humana perante os animais e meramente buscarem reformar a exploração animal institucionalizada, tornando-a mais “humanitária” ou menos cruel, são necessárias e desejáveis para que se possa vislumbrar a concessão de direitos aos animais. Em outras palavras, só é possível pensar qualquer medida concernente a um novo estatuto moral ou legal para os

⁵⁸ Como clarifica Francione: “Uma campanha contra o consumo de carne transmite a impressão de que existe uma distinção moral significativa entre a carne e outros produtos de origem animal, tais como leite ou ovos. [...] Em uma sociedade que considera consumir quaisquer produtos de origem animal como algo normal ou aceitável, uma campanha contra a carne certamente insinuaria que existe uma distinção moral entre, por um lado, a carne, e, por outro lado, outros produtos de origem animal” (FRANCIONE, 2010, p. 76).

⁵⁹ Como destaca Francione: “A campanha pelo banimento do uso de peles, a mais antiga campanha em toda a história da proteção animal, é um exemplo de campanha de um só tema que falhou miseravelmente. A indústria das peles está mais forte hoje do que jamais esteve, tanto no quesito vendas, quanto como questão de opinião pública” (FRANCIONE, 2010, p. 77).

⁶⁰ Como informa Singer, em 1973, a força aérea e o exército norte-americano estavam se preparando para comprar um total de 600 cachorros da raça *beagle*, os quais teriam suas cordas vocais operadas para que não latassem durante testes com gases venenosos. Depois de receber um imenso número de críticas, o Departamento de Defesa dos EUA anunciou que os testes seriam finalizados e os *beagles* substituídos por ratos. Não ocorreram novos protestos (SINGER, 2010, p. 43).

não-humanos a partir de uma melhora no bem-estar dos animais explorados ou de uma redução contínua e visível do seu sofrimento. Assim, de acordo com os neo-bem-estaristas, uma estratégia cujo enfoque é a outorga de direitos animais somente poderia ser concebida em conjunto com as mudanças incrementais sugeridas e pleiteadas pela teoria do bem-estar animal.

Em quinto lugar, Francione (1996, p. 37) nota que não existe, segundo o prisma neo-bem-earista, qualquer inconsistência moral ou lógica no ato de, por um lado, negar que animais são simples coisas e, por outro lado, fomentar campanhas e medidas que fortalecem a perspectiva instrumentalista (i.e., de que animais são coisas a serviço dos seres humanos). Conforme o neo-bem-earismo, é aceitável apoiar propostas que consolidem o estatuto de propriedade dos não-humanos no presente momento, porém que, em longo prazo, possam modificar tal estatuto.

O instrumentalismo animal rejeita a ideia de que animais possam ser portadores de direitos ou mesmo ter qualquer valor além daquele dado pelos seres humanos. Os neo-bem-earistas, como parte de sua abordagem prática e legal, admitem essa posição momentaneamente, ao partir da premissa de que é viável negar a concessão de direitos aos animais agora, para que um dia, após todas as modificações incrementais possíveis terem sido realizadas, eles possam, finalmente, ser considerados portadores de direitos fundamentais e desfrutar dos mesmos.

Na medida em que as regulamentações de bem-estar animal podem modificar apenas de modo superficial⁶¹ certos aspectos do tratamento outorgado aos animais, e visto que essas mesmas regulamentações são incapazes de verdadeiramente afastar os não-humanos de sua condição de propriedade, as propostas bem-earistas acabam não somente legitimando a exploração animal, como também a tornam mais eficiente. Ao defender que o problema referente à exploração animal está no *tratamento* e não no *uso* dos animais não-humanos, bem-earistas desviam a atenção dos consumidores do verdadeiro problema que é a exploração animal institucionalizada.

⁶¹ Francione observa que: “Devido ao fato das leis de bem-estar animal não questionarem o uso e se proporem apenas a regulamentar o tratamento, elas comumente isentam de maneira explícita as práticas da utilização animal institucionalizada consideradas como “necessárias” ou “humanitárias”. [...] O resultado disso é que o nível de proteção dos interesses dos animais está ligado ao que é exigido para se explorá-los de maneira economicamente eficiente, o que permite um padrão de tratamento que, se aplicado a seres humanos, seria concebido como uma forma de tortura. O bem-estar animal proporciona pouquíssima proteção aos interesses dos animais” (FRANCIONE, 2010, p. 20).

Em outras palavras, ao invés de alcançar uma redução na demanda por produtos oriundos da exploração animal, os esforços para aumentar o bem-estar dos animais tendo por base regulamentações de cunho incremental, i.e., visando um tratamento mais “humanitário”, fazem com que os consumidores se sintam mais confortáveis ao adquirir tais produtos. Ou seja, a principal consequência da adoção, por exemplo, do neo-bem-estarismo é fazer com que as pessoas acreditem que estão “agindo moralmente” ao consumir produtos de origem animal que são resultado de, por exemplo, um abate “humanitariamente” realizado. Acerca disso, Francione enfatiza:

O que os neo-bem-estaristas convenientemente ignoram em observar é que [...] as reformas de bem-estar animal na verdade fazem com que as pessoas se sintam mais confortáveis em continuar explorando os animais ao – falsamente – ressaltar que os padrões de tratamento foram aperfeiçoados de maneiras significativas. Essa falsa constatação reforça a noção, a qual está profundamente enraizada em nossa cultura especista, de que é moralmente aceitável utilizar animais enquanto eles forem tratados “humanitariamente”. A abordagem bem-estarista na realidade apoia e fortalece o paradigma de propriedade ao invés de afastar-se dele. (FRANCIONE, 2010, p. 51)

Em síntese, o bem-estarismo legal representa outra dificuldade para a igual consideração dos interesses animais, pois se mostra como uma forma de legitimar, não apenas no âmbito jurídico, mas igualmente no econômico, o estatuto não-humano de simples propriedade/mercadoria. Ademais, destaca Francione (2010, p. 49), a perspectiva do bem-estar animal, tanto como teoria moral quanto como parte de uma abordagem legal, existe há mais de duzentos anos, tendo origem nos escritos benthamianos. A despeito disso, os seres humanos atualmente estão usando e matando mais animais (de maneiras ainda mais terríveis) do que em qualquer outro período da história humana. O bem-estarismo legal é incapaz de abolir quaisquer formas de uso institucionalizado feito dos não-humanos.

Por último, se os animais realmente possuem algum valor na esfera ética, i.e., se os seres humanos, de fato, desejam seguir e cumprir os princípios morais comumente aceitos como sociedade para com os não-humanos (por mais problemáticos e controversos que esses princípios possam ser), não há outra opção senão alterar o corrente estatuto de propriedade no qual eles se encontram.

Em outros termos, para que uma consideração de interesses moralmente adequada seja legada aos animais é necessário afastá-los definitivamente de sua

condição de mero recurso econômico (um simples meio para os fins humanos). É preciso pôr em uso um instrumento ético-jurídico protetivo capaz de evitar que os interesses dos animais sejam tomados como tendo valor inferior ao de interesses humanos em qualquer avaliação moral. Ou seja, há de se conceder-lhes o único *direito básico* que já é estendido inalienavelmente a todos os seres humanos, independentemente de suas características particulares (raça, sexo, etc.): o *direito de não ser tratado como propriedade*.

2.4.3 O direito de não ser tratado como propriedade e o valor inerente igual

Pretende-se, com esta subseção, expor a resposta de Francione ao problema moral/legal da condição de propriedade na qual os animais não-humanos estão. Essa resposta toma forma em duas ideias: (A) animais possuem direitos e (B) animais possuem valor inerente igual. Para tanto, é preciso contextualizar, mais uma vez, a questão da propriedade, em um primeiro momento, a partir do cenário em que seres humanos são considerados como simples recursos econômicos. Em um segundo momento, será discutida a situação dos não-humanos. Isso se dá porque Francione defende as ideias (A) e (B) não apenas no contexto animal, mas igualmente no caso dos seres humanos.

Francione (2000, p. 92) sustenta que os seres humanos (e animais não-humanos) possuem um interesse em não ser tratados como propriedade. Esse interesse específico está diretamente ligado ao interesse mais básico que qualquer ser vivo senciente demonstra: o interesse em não sofrer. Como foi visto anteriormente, se os seres humanos puderem ser tratados como propriedade, i.e., como simples recursos econômicos ou mercadorias, então o princípio da igual consideração de interesses semelhantes jamais poderá ser aplicado corretamente ao seu interesse em não sofrer, pois esse quase sempre será avaliado como tendo um peso menor do que os interesses do seu proprietário.

Seres humanos que por qualquer razão sejam considerados como propriedade de outrem não terão seus interesses julgados (por mais fundamentais e/ou intensos que esses interesses sejam) da mesma forma que os interesses de

humanos que não são propriedade (mesmo que sejam interesses triviais). Por conseguinte, o motivo pelo qual o interesse humano em não ser tratado como propriedade deve ser resguardado é que, se assim não for feito, alguns seres humanos serão tratados como coisas – i.e., como estando fora da comunidade moral – sempre que for interesse de outro ser humano que se encontra em uma posição vantajosa fazê-lo. Se o interesse humano em não sofrer possui qualquer importância moral, isso implica que os seres humanos não podem ser tomados como simples recursos econômicos.

No que concerne à aplicação do princípio da igual consideração de interesses semelhantes, para que isso ocorra, é preciso reconhecer, no mínimo, que todos os seres humanos possuem um interesse em não sofrer, o qual é maculado incidentalmente pela sua condição de propriedade. Francione explana que essa ideia pode ser descrita de duas formas distintas, porém correlatas. A primeira é a de que todos os humanos são portadores de um direito negativo pré-legal básico, o direito de não ser tratado exclusivamente como um recurso econômico – i.e., como propriedade ou um mero meio para os fins de outrem. A segunda delas é que todos os seres humanos possuem um valor inerente igual que impede a sua valoração como mera propriedade (2000, p. 92-93).

Independentemente da forma como seja expressa, a ideia em questão permanece a mesma: o princípio da igual consideração de interesses semelhantes *requer* que os seres humanos não sejam tratados exclusivamente como propriedade ou recursos econômicos e que eles recebam um patamar de proteção mínimo se o seu interesse em não sofrer tiver *qualquer* relevância moral. O direito de não ser tratado como propriedade será examinado primeiro.

Para dar início ao detalhamento do direito supracitado, há de se determinar o que se quer dizer por ‘direito’. Na concepção pleiteada por Francione, um direito nada mais é do que uma forma específica de proteger interesses. Para Francione, “dizer que um interesse é protegido por um direito é dizer que esse interesse está protegido contra ser ignorado ou violado simplesmente porque isso irá beneficiar alguém” (2000, p. xxvi).

A partir da aceitação do princípio da igual consideração de interesses semelhantes, é preciso que se adote ao menos um instrumento protetivo capaz de viabilizar uma aplicação adequada desse princípio. Nesse sentido, o direito de não

ser tratado como propriedade surge como corolário da aceitação do princípio da igual consideração de interesses. Ou seja, o direito de não ser tratado como propriedade tem como função impedir que o princípio da igual consideração de interesses semelhantes seja violado.

Ademais, o direito em pauta deve ser visto como um direito negativo, ou seja, ele representa uma proibição: é proibido tratar os seres humanos exclusivamente como recursos econômicos. No tocante à distinção entre direitos negativos e positivos, basta lembrar que um *direito negativo* permite ou obriga a uma inação (e.g., direitos a não intervenção), enquanto um *direito positivo* permite ou obriga a uma ação (e.g., direito a ser socorrido).

O direito de não ser tratado como propriedade, além de ser um direito negativo, explica Francione, também é um direito pré-legal básico (2000, xviii). Ou seja, ele é um direito de caráter fundamental que antecede a legalidade, de modo a servir como uma pré-condição para a posse de interesses moralmente significativos. Em outras palavras, o direito de não ser tratado como propriedade difere de quaisquer outros direitos que os seres humanos possam ter, pois é o fundamento para esses outros direitos.

Se não for reconhecido que os seres humanos possuem o direito de não ser tratados exclusivamente como recursos econômicos, quaisquer outros direitos que lhes possam ser concedidos (e.g., direito à liberdade, direito a votar, direito à liberdade de expressão, etc.) tornam-se completamente nulos. Em observância a isso, faz-se necessário notar que o direito negativo pré-legal básico de não ser tratado exclusivamente como um recurso econômico diferencia-se dos chamados direitos naturais.

Na interpretação de Francione (2000, p. 93-94), os direitos naturais são considerados aqueles direitos que existem independentemente de seu reconhecimento por um determinado sistema legal, sendo comumente (porém não unicamente) fundamentados em doutrinas religiosas. Por sua vez, o direito básico de não ser tratado como propriedade pleiteado por Francione não envolve a aceitação de qualquer teoria metafísica,⁶² mas simplesmente representa uma proposição

⁶² É importante notar que conceitos similares à noção do direito de não ser tratado como propriedade foram identificados e desenvolvidos por filósofos e teóricos políticos. Por exemplo, Kant fala de um direito inato, o direito a não ser constrangido pela escolha alheia, i.e., não ser tratado como um mero meio para os fins de outrem. Se um ser é tratado como mero meio para um fim, sua situação, tanto no

lógica: Se os interesses humanos não de possuir relevância moral, i.e., devem ser tratados de acordo com o princípio da igual consideração de interesses semelhantes, então os humanos não podem ser propriedade. Com efeito, qualquer indivíduo que não seja portador do direito de não ser tratado como propriedade não é uma *pessoa*, mas sim uma *coisa*, haja vista que o princípio da igual consideração de interesses semelhantes é inaplicável aos interesses de alguém cujo único valor é o de mero meio para os fins de outrem⁶³.

Como assevera Francione (2000, p. 95), o direito negativo pré-legal básico de não ser tratado exclusivamente como um recurso econômico é a condição mínima para que alguém se encontre na qualidade de membro da comunidade moral. O direito em pauta é o único considerado inalienável. Naturalmente, é possível obter um resguardo maior. Contudo, para que um indivíduo seja visto como pertencente à comunidade moral, ele não pode receber uma proteção menor do que aquela que esse direito proporciona.

O indivíduo que se encontra na condição de simples coisa não possui direito algum, de modo que o seu valor é exclusiva e completamente determinado por outra pessoa (o proprietário). Uma vez que um ser humano seja considerado escravo, ele não se encontra mais no círculo de atuação moral de outrem, pois esse indivíduo não mais possui interesses que possam ser protegidos de maneira significativa. Nesse contexto, o tratamento a ser outorgado a esse sujeito fica sob o jugo dos interesses do seu dono, de forma que ele pode receber um tratamento bom ou um tratamento mau – em qualquer um dos casos, o proprietário estará devidamente protegido, pois se encontra no âmbito da comunidade moral e possui reivindicações

âmbito moral quanto no jurídico, torna-se problemática, visto que ele não tem nenhum amparo para defender a si mesmo. Somente aquele que é senhor de si mesmo, e é reconhecido como tal, pode ser portador de outros direitos. Nas palavras de Kant: “A liberdade (a independência de ser constrangido pela escolha alheia), na medida em que pode coexistir com a liberdade de todos os outros de acordo com uma lei universal, é o único direito original pertencente a todos os homens em virtude da humanidade destes. Este princípio de liberdade inata implica as seguintes competências, que não são realmente distintas dela (como se fossem integrantes da divisão de algum conceito superior de direito): igualdade inata, isto é, independência de ser obrigado por outros a mais do que se pode, por sua vez, obrigá-los; daí uma qualidade humana de ser seu próprio senhor (*sui iuris*), bem como ser um ser humano irrepreensível (*iusti*), visto que, antes de realizar qualquer ato que afete direitos, não causou dano algum a ninguém; e, finalmente, está autorizado a fazer aos outros qualquer coisa que em si mesma não reduza o que é deles, enquanto não quiserem aceitá-la” (KANT, 2008a, p. 83).

⁶³ Quanto à distinção entre “meio” e “fim”, Francione sustenta: Falar de algo que pode ser tratado exclusivamente como meio para fins humanos é descrever que aquele é propriedade e que não pode ter nenhuma relação com ninguém ou nada dentro do sistema jurídico. Dizer que “X é uma parte da propriedade pertencente a Y” equivale a dizer que “X pode ser tratado exclusivamente como meio para os fins de Y” (FRANCIONE, 1996, p. 154).

legais que o escravo não possui. Por conseguinte, a decisão do dono de infligir dor e sofrimento à sua propriedade humana estará assegurada e protegida enquanto ele obtiver algum benefício ao pô-la em prática.

Não obstante, há de se salientar que a proteção conferida pelo direito negativo pré-legal básico de não ser tratado exclusivamente como um recurso econômico é bastante limitada, ou seja, é incapaz de salvaguardar os seres humanos de todos os sofrimentos que possam vir a experimentar. Porém, destaca Francione (2008, p. 50), esse direito pode proteger os seres humanos, independentemente de suas características particulares, de sofrer qualquer privação de interesses enquanto resultado de serem utilizados exclusivamente como propriedade de outrem.

Como elucida Francione (2000, p. 94-95), esse direito implica que não é possível comprar ou vender seres humanos, bem como utilizá-los em experimentos biomédicos sem o seu consentimento, caçá-los, comê-los, etc. A posse do direito de não ser tratado como propriedade significa simplesmente que o seu portador está incluso na comunidade moral, i.e., que seus interesses devem ser considerados adequadamente. Todavia, a posse desse direito não especifica quais outros direitos alguém pode ter, apenas viabiliza a sua fundamentação.

Por seu turno, a noção de valor inerente igual é outra forma de expressar a ideia de que o interesse humano em não ser tratado como propriedade está protegido, independentemente das características e peculiaridades do seu portador. Uma *coisa*, como relembra Francione (2000, p. 96), não possui qualquer valor exceto o condicional ou extrínseco, i.e., possui valor somente enquanto alguém a tem como valorável.

Uma coisa possui um preço que reflete o valor elencado a ela, e o dinheiro, como se sabe, é o padrão último do valor das coisas. Se os seres humanos não possuem um valor intrínseco ou inerente, então o seu valor será estipulado instrumentalmente, i.e., serão valorados apenas em termos monetários, estando, assim, excluídos da comunidade de seres detentores de interesses moralmente relevantes. Na visão de Francione (2000, p. 96), conseqüentemente, qualquer tratamento “humanitário” a ser facultado a tais indivíduos destituídos de valor próprio será uma simples questão de caridade por parte de seus donos, e não um direito deles.

Inicialmente, é preciso observar que, para Francione (2000, p. 96), a noção de valor inerente igual, de modo similar ao direito básico de não ser tratado como propriedade, não está associada a perspectivas teológicas, abordagens metafísicas ou concepções místicas. O conceito em voga corresponde, simplesmente, a uma noção lógica constituinte do senso comum, a qual é integral para a estrutura da moralidade. Dizer que alguém possui valor inerente igual significa que esse indivíduo encontra-se dentro do critério mínimo necessário para ser considerado membro da comunidade moral. Deve-se entender que, se um indivíduo não possui valor inerente igual, então todos os seus interesses, inclusive o interesse em não sofrer e o interesse na continuidade de sua vida, podem ser totalmente ignorados. Para que o conceito de valor inerente possa, de fato, resguardar os seres humanos de serem tratados como recursos econômicos, é imperativo considerar a todos como portadores de valor inerente *igual*.

Entretanto, esclarece Francione (2000, p. 96), a igualdade concernente ao valor inerente não implica em uma valoração igual para os seres humanos em todos os sentidos. Por exemplo, no que tange a finalidades compensatórias, é possível que se decida pagar mais pelos serviços prestados por um neurocirurgião do que por aqueles prestados por um faxineiro, pois as habilidades do neurocirurgião são valoradas acima das do faxineiro. Porém, se fosse preciso decidir qual dos dois, o neurocirurgião ou o faxineiro, deveria ser utilizado forçadamente como um doador de órgãos ou em um experimento biomédico doloroso, ambos devem ser considerados como tendo o mesmo valor: não é permitido usar a nenhum dos dois, independentemente de suas capacidades ou particularidades, como meros meios para os fins de outrem.

A noção de valor inerente diz respeito a uma igualdade no âmbito moral. Como argumenta Francione, “o conceito de valor inerente igual reflete o fato de que todos os seres humanos valoram a si próprios mesmo quando ninguém mais os valora” (2000, p. 96-97). Ademais, não é obrigatório que alguém esteja apto a refletir explicitamente sobre os seus interesses para que esses interesses sejam reconhecidos. Por exemplo, um recém-nascido, um humano com graves deficiências mentais ou um idoso senil, todos possuem o interesse em não sofrer, mesmo se outros indivíduos não valorarem seus interesses.

Em resumo, o direito negativo pré-legal básico de não ser tratado

exclusivamente como um recurso econômico e a noção de valor inerente igual definem o requisito mínimo aceitável para que um indivíduo esteja na qualidade de membro da comunidade moral. Como defende Francione, se não for concedido para cada humano senciente o direito de não ser tratado como propriedade ou o valor inerente igual, então os humanos que não foram valorados correm o risco de ser completamente excluídos da comunidade moral (2000, p. 97-98). O princípio da igual consideração de interesses semelhantes *exige* que o uso de seres humanos como simples recursos econômicos seja rejeitado se o interesse humano em não sofrer possui qualquer importância na esfera da moralidade. Para Francione (2000, p. 98), não é possível sustentar a existência de um sistema “híbrido” que requeira equilibrar os interesses de escravagistas e escravos e, ao mesmo tempo, esperar que os interesses dos últimos sejam tomados como relevantes.

As considerações sobre o direito de não ser tratado como propriedade e do valor inerente igual também se aplicam a todos os animais não-humanos sencientes. Se o sofrimento animal realmente importa, se o princípio da igual consideração de interesses semelhantes é aplicável aos não-humanos, se os seres humanos, de fato, almejam cumprir com suas obrigações para com os animais, não há outra alternativa senão outorgar-lhes o único direito que é estendido inalienavelmente a todos os humanos independentemente de suas características particulares: o direito de não ser tratado como propriedade. Além disso, há de se conceder valor inerente igual para cada não-humano senciente, pois somente dessa forma os animais estariam na posição de receber o tratamento moral apropriado do qual foram privados pelos humanos por tanto tempo.

Para concluir, duas últimas observações serão apresentadas sobre as implicações diretas da concessão do direito de não ser tratado como propriedade aos animais não-humanos e a aceitação de seu valor inerente igual. Primeiro, se for reconhecido que os animais não são simples recursos econômicos, os seres humanos deverão deixar de consumi-los, vestir suas peles, caçá-los, realizar quaisquer experimentos neles; em outras palavras, deverão deixar de usá-los de qualquer forma que seja. Se o direito básico de não ser tratado como propriedade for estendido aos membros de outras espécies não-humanas sencientes, tal como o

valor inerente igual, então os seres humanos deverão adotar o veganismo⁶⁴ como postura basilar no que tange ao respeito devido aos animais.

Em segundo lugar, por mais radical que essa implicação possa soar, ela na verdade está em consonância com certas intuições morais que os humanos em geral mantêm acerca dos não-humanos – e.g., a ideia de que animais não são coisas, mas sim seres capazes de sofrer, e que o seu sofrimento possui alguma relevância moral. Portanto, se os seres humanos, em realidade, buscam agir de modo eticamente coerente para com os animais e, de fato, abandonar o atual comportamento contraditório praticado e constantemente fomentado contra os não-humanos, a única solução plausível é rejeitar o seu estatuto de propriedade, aceitar o seu valor inerente igual e, finalmente, concebê-los como verdadeiros membros da comunidade moral.

2.4.4 Propriedade e igualdade de interesses: o debate entre Francione e Garner

A seguir, serão apresentadas e detalhadas as críticas levantadas pelo cientista político Robert Garner ao posicionamento de Francione acerca da relevância do problema ético da propriedade para a inclusão dos animais à comunidade moral. Após a exposição das objeções de Garner, serão delineadas as respostas traçadas por Francione.

Para tanto, serão reconstruídos os argumentos utilizados por ambos os autores no debate travado por eles no decorrer da obra *The animal rights debate: abolition or regulation?* (2010). Ressalta-se que a argumentação analisada abordará apenas o problema moral da propriedade animal e não o seu lado jurídico, pois em tal âmbito a discussão entre os autores torna-se um contínuo exame de legislações

⁶⁴ O veganismo, como entendido pelo autor dessa pesquisa, é uma política anti-opressiva. É um movimento de resistência com o objetivo claro de acabar com todas as formas de opressão e discriminação. O veganismo representa não só um princípio ético, mas um princípio de justiça. Ou seja, muito mais do que uma simples dieta ou estilo de vida, a adoção do veganismo nada mais é do que o comprometimento ético em nível individual com os princípios da abolição e da não violência (*ahimsa*). A ratificação de tal postura é o mínimo de coerência moral exigido daqueles que afirmam repudiar quaisquer formas de discriminação, de tal forma que a sua legitimação como sustentáculo de atitudes morais é uma questão de justiça, a qual reflete em si o menor grau de consideração ética devido a outras pessoas, sejam humanas ou não. O veganismo enquanto postura ética ou prática abolicionista não será alvo de problematização nessa pesquisa.

de bem-estar animal e acordos econômico-financeiros entre companhias e grupos de defesa animal em países e períodos distintos, os quais não estão diretamente relacionados com os objetivos estipulados para o presente capítulo.

Garner inicia a sua crítica ao pensamento mantido por Francione sobre o problema moral da propriedade animal sugerindo que a ideia segundo a qual a condição de propriedade em que os não-humanos se encontram impede a igualdade entre os seus interesses e os interesses de humanos é bastante tentadora, porém inconsistente com a realidade. Segundo Garner, essa perspectiva pode ser desafiada e derrubada a partir de sua própria abordagem ético-filosófica em defesa dos não-humanos, o *proteccionismo animal*⁶⁵ (2010, p. 128).

É preciso esclarecer, em primeiro lugar, que, diferentemente de Francione, o qual pleiteia a concessão do direito de não ser tratado como propriedade, Garner defende a outorga do *direito a não sofrer*. Para Garner (2010, p. 118), os animais não possuem um interesse específico em não ser tratados como propriedade, haja vista serem eles incapazes de demonstrar um determinado nível de autonomia individual, o qual justificaria a proibição de seu usufruto por parte dos seres humanos.

Em outras palavras, na medida em que os animais não possuem um interesse singular em sua continuidade existencial, eles não se importam em ser utilizados para quaisquer finalidades humanas, desde que não sofram demasiadamente no decorrer desses processos. Nesse contexto, de acordo com Garner (2010, p. 128), não há porque se pensar em outorgar um direito à vida ou à liberdade aos animais não-humanos, bastando somente que lhes seja concedido o direito a não sofrer para que o interesse em voga possa ser devidamente protegido.

Garner argumenta que não é inviável sugerir que a igualdade entre humanos e não-humanos possa ser consistente com a posse dos últimos pelos primeiros se

⁶⁵ Conforme explicam Francione e Garner na introdução escrita conjuntamente para *The animal rights debate*, a abordagem protecionista sustenta que: “Embora a abordagem tradicional em prol do bem-estar animal tenha fracassado, isso não significa que ela não possa ser teoricamente reformulada e usada de um modo mais efetivo em um sentido prático. Essa abordagem argumenta que animais são diferentes dos seres humanos e, sendo as demais condições iguais, o valor moral da vida animal é menor do que o valor moral da vida humana. Ao menos alguns usos dos animais podem ser justificados, porém devemos regulamentar melhor o nosso uso do tratamento animal de modo consistente com o reconhecimento de que, embora os animais possam não ter o direito de não ser usados pelos humanos, eles possuem um interesse moralmente significativo em não sofrer de modo incidental em decorrência de os utilizarmos” (FRANCIONE; GARNER, 2010, p. xi). O proteccionismo de Garner não será alvo de análise na presente pesquisa.

for adotado o princípio da igual consideração de interesses semelhantes. O argumento em questão está fundamentado na aceitação da *concepção de direitos baseados em interesses* (direitos protegem os interesses dos indivíduos) em vez de uma *concepção de direitos baseados em escolhas* (direitos protegem a autonomia dos indivíduos em agir). Conforme explica Garner (2010, p. 128), optar por uma concepção baseada em interesses é consistente com a adoção do posicionamento de que os animais não têm o interesse em um direito à vida ou à liberdade, pois carecem da autonomia necessária para tal, de modo que demonstram apenas um interesse em não sofrer.

De acordo com Garner (2010, p. 128), a adoção de uma concepção de direitos baseados em interesses permitiria que o princípio da igual consideração de interesses semelhantes fosse tomado como critério-chave para indicar a igualdade entre humanos e não-humanos. Entretanto, Garner observa que isso não deve implicar em um tratamento igual para seres humanos e membros de espécies distintas, pois os últimos não exibem certas características e capacidades que os primeiros possuem, as quais lhes possibilitam a posse de um conjunto diversificado e mais complexo de interesses.

Ainda, na medida em que humanos e não-humanos não possuem os mesmos interesses além do interesse em não sofrer, uma comparação entre a escravidão humana e a exploração animal, na opinião de Garner, não é viável. Os animais não demonstram a autonomia que os seres humanos exibem, de modo que certas privações aplicadas aos não-humanos têm um impacto menor do que quando aplicadas aos humanos. A questão central para Garner é se a posse de animais é, de fato, contrária aos interesses dos animais.

Garner (2010, p. 236) sustenta que, embora a posse dos animais restrinja a liberdade física da maioria dos membros de espécies não-humanas, ela não infringe, necessariamente, o seu interesse em não sofrer. O mesmo vale para o uso dos animais: eles não são autônomos e, portanto, não se importam em serem utilizados, mas apenas com o *como* são utilizados.

Para Garner (2010, p. 236), a crítica feita por Francione ao estatuto de propriedade dos animais somente teria lugar se os não-humanos possuíssem um interesse em não ser utilizados contra a sua vontade. Garner rejeita a perspectiva mantida por Francione ao argumentar que os animais não exibem o grupo de

habilidades mentais que lhes possibilitaria serem prejudicados quando usados pelos humanos. Tendo isso em vista, Garner não endossa o pensamento de Francione de que o estatuto de propriedade e a posse de não-humanos geram sofrimento para eles.

O sofrimento animal, no entender de Garner, não é resultado da sua posse, mas sim “das atitudes da sociedade para com os animais e do predomínio político dos interesses econômicos daqueles que lucram com o sofrimento causado aos animais” (210, p. 237). A posse de não-humanos não é um empecilho para que eles recebam um melhor tratamento por parte dos seres humanos.

Na interpretação de Garner (2010, p. 238), a posse de animais está logicamente separada da questão do seu sofrimento, i.e., pode-se possuir algo e tratá-lo de múltiplas formas. Por exemplo, a forma como animais de estimação são tratados é diferente do tratamento legado aos animais de fazenda ou de laboratórios, e, ainda assim, ambos são considerados propriedade. Levando isso em conta, Garner apresenta quatro observações críticas à ideia de que a posse de animais, na prática, é inseparável do problema do sofrimento porque ao menos um determinado grupo de não-humanos é tido como propriedade devido aos benefícios econômicos advinentes de seu uso, de forma que, conseqüentemente, o sofrimento imposto a eles é visto como necessário.

Primeiramente, a posse não é a questão central nesse ponto, mas sim as finalidades pelas quais os animais são utilizados uma vez que se encontram na condição de propriedade de alguém. Garner (2010, p. 238) vale-se do exemplo dos não-humanos usados na pecuária, os quais recebem um determinado tratamento por várias razões distintas, razões que incluem a necessidade de produção de fontes baratas de proteína e a influência política daqueles que exploram os animais com esse intuito⁶⁶.

Em segundo lugar, como compreende Garner, ser dono de um animal não dá a um indivíduo a liberdade para fazer o que bem quiser de sua propriedade. Note-se

⁶⁶ Acerca disso, Garner afirma: “Dar primazia a um construto legal é relegar incorretamente o contexto social e político dentro do qual as leis operam. Certamente, o fato de que animais são considerados propriedade dos humanos é, em si mesmo, um reflexo, e não a causa, do valor relativamente baixo outorgado aos animais. Ao invés de tratarmos do panorama jurídico, deveríamos voltar nossas atenções às percepções públicas da prioridade de concedermos proteção aos animais, à influência dos interesses geralmente econômicos de grupos poderosos na exploração animal, e à importância ideológica atribuída ao individualismo em sistemas políticos liberal-democráticos” (GARNER, 2010, p. 131).

que o Estado está, muitas vezes, na posição de regular o que pode ser feito da propriedade animal. Em observância a isso, Garner menciona que não é permitido tratar os animais de companhia de qualquer modo.

Em terceiro lugar, é possível continuar consumindo animais e, ao mesmo tempo, reduzir o nível de sofrimento infligido a eles. Para Garner (2010, p. 238-239), uma questão é se o sofrimento animal pode ser minimizado, e outra é se essa redução é capaz de satisfazer o princípio ético pleiteado por aquele que critica a exploração animal. Garner enfatiza que a diferença fundamental entre a sua perspectiva e a de Francione sobre o tema da propriedade não-humana é a de que Francione acredita existir uma conexão inseparável entre propriedade e sofrimento. Por sua vez, Garner assegura que há a possibilidade de reduzir, de maneira gradual, o sofrimento vivenciado diariamente pelos não-humanos, mesmo em um cenário no qual a propriedade animal não tenha sido abolida.

Em quarto e último lugar, Garner (2010, p. 130) defende que abolir a propriedade animal não é uma condição necessária, em qualquer sentido, para se alcançar direitos para os animais. O tratamento terrível que vem sendo facultado ao redor do mundo a muitos seres humanos tidos como livres é um lembrete importante de que a concessão de direitos formais para os indivíduos não resulta, necessariamente, em um melhor tratamento para com eles. Portanto, é improvável que a simples eliminação do estatuto de propriedade dos animais possibilite uma real modificação nos atuais valores morais e sociais concernentes aos membros de outras espécies.

Primeiramente, Francione (2010, p. 237) argumenta que o cenário pensado por Garner é completamente irreal, pois as tentativas de igualar, por exemplo, os interesses de humanos escravizados e aqueles de seus senhores fracassaram devido às reivindicações de direitos de propriedade dos últimos para com os primeiros. Francione acredita que, de modo similar ao caso da escravidão, é impossível imaginar um cenário econômico no qual os não-humanos sejam considerados propriedade e, ao mesmo tempo, seus interesses sejam avaliados como moralmente equivalentes aos interesses humanos. Se animais são simples mercadorias ou bens de consumo, por mais sinceras que sejam as tentativas de aplicar aos não-humanos o princípio da igual consideração de interesses semelhantes, elas serão frustradas e invalidadas pelas reivindicações assentadas

sobre os direitos de propriedade dos seres humanos.

A abolição da exploração animal institucionalizada só será concretizada a partir de uma verdadeira mudança de paradigma acerca do valor moral dos membros de outras espécies. Francione não nega que esse é um objetivo laborioso e difícil de ser alcançado, porém é a única forma dos animais receberem a devida consideração de seus interesses. Além disso, Francione (2010, p. 237-238) declara que, por mais árduo que possa ser alcançar a aceitação do valor inerente igual e a concessão do direito de não ser tratado como propriedade aos animais, ainda assim essa é uma tarefa menos custosa do que obter o reconhecimento geral do direito a não sofrer. Para Francione, não há razões para acreditar que o direito a não sofrer pleiteado por Garner irá prover qualquer proteção aos não-humanos além daquela alcançada pelas regulamentações baseadas no princípio do tratamento humanitário.

Em segundo lugar, no que diz respeito aos animais de companhia, Francione (2010, p. 239) acredita que, na maioria dos casos, as pessoas tratam esses animais muito mal. Deve-se observar também que a porção relativamente pequena da população que considera os seus animais de companhia como verdadeiros membros de sua família não os veem como propriedade ou reles mercadorias. Contudo, devido ao fato desses não-humanos se encontrarem na condição de propriedade, no tocante à lei, os seus donos estão na posição de valorar os seus interesses a zero. Em outras palavras, embora alguém possa amar profundamente os seus companheiros não-humanos, no que diz respeito ao prisma jurídico, esse indivíduo está apto a fornecer um padrão muito baixo de cuidado a esses animais, bem como jogá-los em um canil ou centro de zoonoses para que sejam mortos por um veterinário no momento que quiser.

Francione (2010, p. 239) relembra que o Estado, de fato, regulamenta o uso da propriedade animal dos seus cidadãos, porém ele o faz em benefício dos seres humanos – não há uma regulamentação do uso da propriedade em prol da propriedade. Isso ocorre, mais uma vez, pelo fato dos seres humanos estarem em uma posição privilegiada, por possuírem reivindicações de direitos de propriedade sobre os seus animais. Assim, do mesmo modo que as tentativas de regularizar a escravidão humana falharam, as tentativas de alcançar uma regulamentação da exploração não-humana também fracassam. Indo mais além, Francione salienta que a ideia de ligar o estatuto de propriedade a alguma forma de outorga de um melhor

tratamento aos não-humanos, a despeito do que sugere Garner, não é uma possibilidade em termos abolicionistas.

Em terceiro lugar, os seres humanos em geral jamais acatarão a perspectiva de conceder um tratamento muito melhor aos animais enquanto a esmagadora maioria da população mundial aceitar consumir, vestir ou usar os não-humanos para quaisquer outros propósitos banais. Enquanto os seres humanos se alimentarem ou usarem em qualquer outro sentido os animais, eles não estarão capacitados a compreender o pensamento de que os não-humanos consumidos deveriam ser tratados de maneira semelhante ao modo como algumas poucas pessoas tratam seus companheiros não-humanos. É apenas devido a uma profunda esquizofrenia moral que os humanos seguem comendo ou usando esses animais, não os percebendo como similares aos seus cães ou gatos. Ademais, como uma questão de cunho econômico, legar um tratamento superior a esses animais é algo inconcebível.

Em quarto e último lugar, Francione (2010, p. 240) concorda com Garner sobre a necessidade e a urgência em educar e persuadir a população em geral sobre a natureza imoral e injustificável da exploração animal. Porém, diferentemente de Garner, que foca suas ações na outorga do direito a não sofrer e num melhor tratamento aos não-humanos para que o paradigma no qual eles se encontram mude gradualmente, Francione defende que o esclarecimento sobre a exploração não-humana é simplesmente outra forma de fazer com que as pessoas percebam o quão eticamente questionável é o uso animal e por que ele deveria ser rejeitado e suas relações com os não-humanos, repensadas.

A breve apresentação das objeções levantadas por Garner a alguns pontos da concepção sustentada por Francione sobre o problema moral da propriedade animal teve duas funções centrais. Em primeiro lugar, buscou-se não somente trazer um contraponto justo e perspicaz à Abordagem Abolicionista de Francione, mas igualmente retomar alguns dos aspectos-chave da problematização sobre o caso do controverso estatuto moral/legal imposto aos membros de outras espécies pelos seres humanos. Em segundo lugar, certos aspectos do pensamento de Garner sobre as diferenças mentais entre humanos e não-humanos e a sua relevância moral foram trabalhados com o intuito de abrir caminho para a introdução do principal tópico de análise do capítulo seguinte: a exclusão/inclusão dos animais

não-humanos da comunidade moral baseada na posse (ou não) de um determinado conjunto de capacidades e habilidades mentais.

2.5 Resumo e conclusões do capítulo

Tentou-se demonstrar com esse capítulo, primeiramente, que, embora façam parte do senso comum, no que tange à forma de atuação moral para com os animais, noções como ‘crueldade’ ou ‘bondade’ são incapazes de fornecer ou constituir uma plataforma de ação específica que permita aos agentes morais saber quais são suas obrigações para com os animais, bem como responder de maneira justa a situações em que seus interesses estão em jogo. Isso ocorre porque as noções em pauta não estão relacionadas diretamente com o sofrimento animal, mas sim com as relações morais humanas que podem vir a ser prejudicadas em decorrência de uma ação cruel, ou aprimoradas devido a uma ação bondosa.

Em segundo lugar, propostas ético-filosóficas pautadas pela ideia de uma proteção indireta, i.e., baseada em deveres ou obrigações com menor valor para com os animais, como é o caso da filosofia moral kantiana, são incapazes de facultar qualquer proteção significativa para os não-humanos. Se os interesses não-humanos realmente importam no contexto moral, deve-se assumir, no mínimo, deveres e obrigações diretas para com os membros de espécies distintas.

Em terceiro lugar, mostrou-se que, para as filosofias jurídicas kantiana e lockeana, os não-humanos, apesar de exibirem um interesse em não sofrer, são meras coisas que podem ser possuídas e utilizadas pelos seres humanos da maneira que melhor lhes convier. A principal diferença entre a posição jurídica de ambos é que, enquanto Kant defende um direito negativo à propriedade, Locke mantém um direito natural adveniente da vontade divina.

Se um indivíduo (humano ou não-humano) é propriedade de alguém, o princípio da igual consideração de interesses semelhantes não poderá ser aplicado eficientemente de modo a avaliar imparcialmente os seus interesses, pois o cenário de disputa já está dado. A solução quase sempre favorece os interesses do proprietário humano. Mesmo em situações nas quais o que está em pauta é o

interesse da propriedade em não sofrer e o interesse do proprietário em, por exemplo, se divertir, a propriedade perde a disputa.

Pelo princípio defendido, é preciso conceder a todos os seres capazes de experienciar sofrimento (humanos ou não-humanos) o direito negativo pré-legal básico de não ser tratado exclusivamente como um recurso econômico, bem como admitir o seu valor inerente igual. Somente a partir da adoção desses dois critérios será possível erigir um paradigma moral no qual o interesse dos animais não-humanos em não sofrer possa ser minimamente protegido. A não outorga do direito de não ser tratado como propriedade ou do valor inerente igual aos indivíduos capazes de sofrer é garantia de sua completa exclusão da comunidade moral.

Em quarto lugar, afirmou-se que a condição de propriedade animal gera dificuldades no âmbito legal, o chamado bem-estarismo. Se animais são propriedade, o que vem sendo feito é: (A) adotar um sistema bem-estarista, cuja finalidade é a simples minimização do seu sofrimento; ou (B) tentar instituir regulamentações de cunho neo-bem-estarista no tratamento animal, as quais supostamente levarão à eliminação de certos usos feitos dos não-humanos pelos seres humanos.

Entretanto, nenhuma das alternativas bem-estaristas supramencionadas é capaz de fugir do paradigma de uma “superioridade” humana perante o animal. Por conseguinte, é essencial abordar o problema da propriedade animal no contexto legal a partir de uma perspectiva abolicionista na qual os não-humanos não sejam vistos como outra coisa que não portadores de direitos, valor inerente igual e verdadeiros membros da comunidade moral.

Se os animais não-humanos realmente têm alguma relevância na esfera da moralidade, deve ser outorgado a eles o único direito que é concedido a todos os seres humanos sem distinção: o direito negativo pré-legal básico de não ser tratado exclusivamente como um recurso econômico. Não só isso, é preciso aceitar o valor inerente igual dos não-humanos – i.e., mesmo que ninguém os valore, eles possuem valor por si mesmos. Sem a concessão desses dois mecanismos de proteção contra a desconsideração moral, os animais continuarão sendo explorados livremente.

Por último, examinou-se a discussão travada entre Garner e Francione sobre o problema moral da propriedade animal. O detalhamento dos apontamentos de ambos os autores teve como objetivo não somente uma reestruturação dos

argumentos para a abolição da propriedade animal, mas também a introdução da temática central de análise do próximo capítulo: a relevância dada às características e capacidades mentais de um indivíduo (humano ou não) para a sua inclusão ou exclusão da comunidade moral.

3 ANIMAIS NÃO-HUMANOS E A COMUNIDADE MORAL: PESSOALIDADE, SIMILARIDADES MENTAIS E A RELEVÂNCIA DA SENCIENTIA

O presente capítulo versa, em especial, sobre os argumentos comumente apresentados a favor ou contra a inclusão dos animais não-humanos ao grupo de seres que possuem interesses moralmente relevantes. Tendo isso em vista, este capítulo possui dois objetivos centrais. Em primeiro lugar, buscar-se-á demonstrar que as abordagens éticas baseadas em similaridades mentais entre humanos e não-humanos, longe de auxiliar na inclusão dos animais à comunidade moral, resultam no estabelecimento de uma nova hierarquia moral onde os humanos se encontram em uma posição acima dos não-humanos. Em segundo lugar, intenta-se explicitar que o passo fundamental para a criação de uma comunidade moral verdadeiramente justa para humanos e não-humanos é a extensão do conceito de *pessoa* a todos os seres vivos sencientes.

O presente capítulo foi dividido em quatro seções. No decorrer da primeira seção (3.1), serão esboçadas algumas das principais justificativas apresentadas para a exclusão dos animais não-humanos da esfera da moralidade. Ainda nessa seção, o argumento da agência moral, i.e., a ideia de que animais não podem ser membros da comunidade moral porque são incapazes de manter obrigações/deveres para com outros seres, será examinado. Por último, serão traçadas algumas das críticas de Francione às tentativas de exclusão dos animais não-humanos à comunidade moral.

A segunda seção (3.2) objetiva problematizar a chamada teoria das mentes similares – uma abordagem ético-filosófica contemporânea geral que busca abarcar os animais à comunidade moral ao comprovar que muitos não-humanos partilham com os seres humanos de certas características e habilidades mentais fundamentais para a moralidade. Nessa seção, também serão detalhadas as tentativas de Singer e Regan de incorporar os membros de espécies distintas ao círculo de atuação moral humano, além de serem expostas críticas a ambos os autores.

A terceira seção (3.3) dedica-se à discussão do dilema do bote salva-vidas. O dilema nada mais é do que um cenário experimental cujo intuito primário é demonstrar como ocorrem as decisões morais em situações onde há um genuíno conflito de interesses entre humanos e não-humanos. A formulação original do

dilema, feita por Regan, será apresentada, bem como o seu posicionamento e respostas ao problema. Em seguida, serão reconstruídas as objeções levantadas por Francione à resolução reganiana do dilema. Por último, serão debatidas as visões de Singer e Francione sobre o dano da morte em animais não-humanos e o interesse desses seres na continuidade de suas vidas.

No decorrer da quarta seção (3.4), será discutida a ampliação e atribuição da noção de pessoa aos membros de outras espécies não-humanas a partir da proposta inclusiva de Francione, a qual baseia-se unicamente na posse da sentiência. Em seguida, serão analisados os aspectos gerais de uma nova comunidade moral onde todos os humanos e não-humanos sejam considerados pessoas.

3.1 A exclusão dos animais não-humanos da comunidade moral: aspectos gerais

Como visto anteriormente, na interpretação de Francione (2008, p. 67) do atual cenário, animais são propriedade humana. Eles são *coisas* possuídas pelos seres humanos que somente apresentam valor instrumental ou condicional, enquanto meros meios para certos fins. A principal pergunta que pode ser feita depois de realizada a problematização dos apontamentos abolicionistas de Francione é: quais foram os critérios utilizados para os não-humanos serem condicionados ao estatuto de simples recursos econômicos humanos e, conseqüentemente, excluídos do grupo de seres que possuem interesses eticamente relevantes? De acordo com Francione (2000, p. 104), existem três grandes grupos de argumentos que intentam justificar a não inserção dos membros de outras espécies à esfera da moralidade.

O primeiro deles tem origem no pensamento de Descartes e sustenta que animais não podem ser alvo de quaisquer obrigações ou deveres morais, pois os não-humanos são como *coisas* – i.e., objetos inanimados que não possuem uma fisiologia que comporte a possibilidade de experienciar de sensações (e.g., prazer ou dor).

O segundo grupo de argumentos está baseado na ideia de que animais não são coisas, mas sim seres capazes de sofrer. Porém, eles são *espiritualmente inferiores* aos seres humanos devido à vontade divina, pois que não foram criados à semelhança do Criador. Ou seja, animais são simples bênçãos ofertadas por Deus aos seres humanos, estando à completa disposição dos últimos. Essa perspectiva encontra respaldo especialmente nos escritos de Aquino e Locke.

O terceiro grupo de argumentos usados para justificar um tratamento diferenciado aos interesses de humanos e não-humanos baseia-se na ideia de que, supostamente, os animais não possuem certas características naturais exibidas pelos seres humanos, as quais são fundamentais à moralidade.

Alguns aspectos básicos dos dois primeiros grupos de argumentos exclusivistas foram expostos, em parte, nas seções (1.4.3) e (2.3.2), respectivamente. Os três grupos de argumentos serão abordados a seguir, dando-se, porém, maior ênfase ao exame do terceiro grupo.

Conforme explica Francione, (2000, p. 104), o primeiro grupo de argumentos está fundado na ideia de que animais são como robôs/máquinas, simples autômatos criados por Deus. Os não-humanos não possuiriam alma, mente, consciência, percepção de sensações internas ou externas, e seriam incapazes de apresentar emoções ou se comunicar. Se animais não são seres sencientes, i.e., se não possuem quaisquer interesses, então não há porque se falar em obrigações morais para com eles mais do que se poderia falar em obrigações morais para um relógio.

Ademais, Francione (2000, p. 106) acrescenta que existem pensadores contemporâneos que defendem versões modificadas da perspectiva cartesiana clássica, de modo a negar que animais possuam mentes ou que sejam capazes de sentir dor.

Em face das abordagens moderna e contemporânea, declara Francione (2000, p. 105): por um lado, talvez seja desculpável o fato de alguém acreditar, dada a situação do conhecimento científico no século XVII e o risco de excomunhão, ou mesmo condenação, pela Igreja Católica, que animais não são similares aos seres humanos em sentidos e aspectos moralmente relevantes. Por outro lado, é surpreendente notar que, apesar de todos os avanços científicos na área da etologia e psicologia comportamental, ainda hoje existam pessoas que acreditam, por exemplo, que um animal incapaz de formular crenças sobre a falsidade ou veracidade de uma sentença é um ser destituído de desejos ou interesses, sendo

como uma simples engrenagem que precisa de óleo.

Por sua vez, o segundo grupo de argumentos declara que os não-humanos, a despeito de sua capacidade de sofrer, não foram criados “à imagem de Deus”, estando, assim, sob o domínio dos seres humanos. Dessa forma, o ser humano estaria autorizado a ignorar o sofrimento dos animais e a utilizá-los como preferir.

Essa perspectiva encontra suas origens, sobretudo, na tradição religiosa judaico-cristã, de modo que as justificativas para a utilização dos não-humanos geralmente têm como base releituras de certas passagens bíblicas. Todavia, Francione (2000, p. 111) observa que recorrer à bíblia como uma justificativa suficiente para a adoção de determinada perspectiva moral quase sempre resulta em alguma arbitrariedade. Ou seja, da mesma maneira que um indivíduo pode encontrar versículos que enfatizam uma superioridade humana frente aos animais, ele também pode encontrar outras passagens que denotam obrigações morais humanas para os não-humanos⁶⁷.

Com relação ao terceiro grupo de argumentos exclusivistas, Francione (2000, p. 111) esclarece que este almeja demonstrar que existe uma distinção qualitativa entre seres humanos e animais não-humanos, uma diferença de *gênero* e não de mero *grau*. Essa diferença, que pode tomar formas variadas, justificaria um tratamento moral diversificado aos animais não-humanos.

Os defensores dessa perspectiva normalmente discordam do pensamento cartesiano, de modo a reconhecer que animais são seres sencientes que possuem certos interesses, os quais incluem o interesse em não sofrer. Entretanto, uma vez que os não-humanos carecem de uma característica ou de um determinado grupo de habilidades especiais, os seres humanos estão aptos a ignorar os interesses dos animais e a tratá-los *como se fossem* objetos inanimados.

Como explica Francione (2000, p. 111), as características em jogo quase sempre concernem a algum tipo de diferença entre as mentes dos seres humanos e as dos animais não-humanos. Em outras palavras, os humanos exibem certas capacidades mentais de natureza psicológica ou cognitiva que os não-humanos não

⁶⁷ Alguns exemplos de passagens bíblicas discutidas são: Gênesis (1:26) “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e domine sobre os peixes do mar, e sobre as aves dos céus, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre todo o réptil que se move sobre a terra. Isaías (66:3) “Quem mata um boi é como o que tira a vida a um homem; quem sacrifica um cordeiro é como o que degola um cão; quem oferece uma oblação é como o que oferece sangue de porco; quem queima incenso em memorial é como o que bendiz a um ídolo; também estes escolhem os seus próprios caminhos, e a sua alma se deleita nas suas abominações”. Disponível em: <<http://www.biblionline.com.br/>>. Acesso em: 10/02/2013.

apresentam (ou, se as apresentam, o fazem apenas em nível muito inferior ao humano), ou podem realizar certas ações que os animais não estão aptos a efetuar. Algumas das diferenças entre humanos e não-humanos apontadas incluem:

- animais carecem da habilidade de raciocinar; eles não refletem sobre aquilo que fazem;
- animais carecem de conceitos ou ideias gerais;
- animais podem até ser conscientes de sensações como a dor, porém não são autoconscientes;
- animais não possuem crenças;
- animais carecem de linguagem e não podem se comunicar;
- animais carecem de emoções;
- animais não são capazes de transformar o seu ambiente e criar objetos da mesma forma que os seres humanos fazem;
- animais não são “agentes” morais; eles não são capazes de fazer ou responder a reivindicações morais e não possuem um senso de justiça;
- animais carecem da habilidade de estabelecer acordos ou contratos e, uma vez que a moralidade é uma questão de contrato social, animais não podem ser membros da comunidade moral. (FRANCIONE, 2000, p. 112)

Francione (2000, p. 112) observa que há uma visível conexão entre os argumentos baseados em uma inferioridade natural dos animais e os argumentos baseados em sua inferioridade espiritual. Isso ocorre porque muitos dos defensores clássicos de algum tipo de argumento referente a uma suposta inferioridade natural dos não-humanos aderiam a uma perspectiva religiosa judaico-cristã. Em consequência disso, os autores que seguiam essas perspectivas frequentemente relacionavam a inferioridade natural dos animais (primeiro grupo de argumentos) a sua inferioridade espiritual (segundo grupo de argumentos).

Para compreender melhor as dificuldades do terceiro grupo de argumentos, o qual se refere à inferioridade natural dos não-humanos, considere o argumento da agência moral: animais não são membros da comunidade moral porque não são *agentes morais*.

Um agente moral, da forma como a expressão é utilizada no argumento, refere-se a um indivíduo capaz de exercer e/ou responder a reivindicações morais (ou de direito). Esse argumento está diretamente relacionado à adoção de algum tipo de teoria da “reciprocidade” moral: animais não podem responder a reivindicações morais, portanto os seres humanos não possuem obrigações ou deveres morais diretos para com eles. Conforme explica Francione (2000, p. 122), existem duas versões da tese da reciprocidade moral.

A primeira versão da tese da reciprocidade moral, como esclarece Francione

(2000, p. 122), pode ser traçada até a escola de filosofia estoica, dominante no período helenístico-romano. Na visão dos estoicos, seres racionais (i.e., humanos) podem estender uma ação de justiça apenas a outros seres racionais, pois somente seres racionais podem compreender os requisitos necessários para a realização da justiça e participar de uma comunidade constituída de seres racionais.

No que tange à reformulação moderna da primeira versão da tese da reciprocidade moral, Immanuel Kant, como visto no capítulo anterior, não só aceita como também defende essa posição ao sustentar que não é possível ter deveres morais diretos para quaisquer outros seres que não sejam racionais.

Uma segunda versão da tese da reciprocidade moral, explica Francione (2000, p. 122-123), assume que deveres e direitos morais surgem de um contrato social. Ou seja, a moralidade é determinada enquanto resultado de um contrato imaginário e hipotético entre seres que podem consentir com regras que governam o seu comportamento. Levando isso em conta, uma vez que os não-humanos não são capazes de participar de qualquer tipo de acordo social, os seres humanos não possuem qualquer obrigação moral de considerar os seus interesses.

Essa segunda versão da tese da reciprocidade moral encontra suas origens na filosofia epicurista grega, a qual mantinha que a justiça só cobre aqueles seres aptos a firmar contratos para não causarem danos nem serem prejudicados por outros – no entender dos epicuristas, uma habilidade restrita aos seres humanos.

No que concerne à reformulação moderna da segunda versão da tese da reciprocidade moral, pode ser destacado o trabalho de Thomas Hobbes (1588 – 1679), o qual argumentou que não existe injustiça sem um contrato ou pacto social. Na medida em que animais carecem de linguagem, eles não podem participar de acordos; portanto, não existe injustiça para os animais.

Uma vez que a reformulação kantiana da primeira versão da tese da reciprocidade moral foi apresentada e objetada na seção (2.2) do capítulo anterior, ela não será rediscutida aqui. Tendo isso em vista, a crítica delineada a seguir concentrar-se-á na segunda versão da tese da reciprocidade moral.

Em primeiro lugar, ressalta Francione (2000, p. 123), mesmo que fosse aceita a ideia de um contrato social de onde se originam os direitos e deveres morais – uma ideia por si só já bastante duvidosa –, existem muitos humanos que não estão aptos a exercer ou responder a reivindicações morais, assim como muitos outros que carecem permanentemente da habilidade de firmar contratos. Por exemplo,

crianças pequenas, idosos senis, indivíduos com graves deficiências mentais, pessoas em estado comatoso ou vegetativo se enquadram em grupos distintos. Significa isso que eles não se encontram dentro da esfera moral humana, podendo, então, ser tratados como simples coisas? Certamente não.

Francione (2000, p. 123) destaca que a habilidade de responder ou fazer reivindicações morais pode ser útil para certos propósitos, tais como decidir com quem se irá manter um acordo legal de trabalho ou se é necessário escolher um representante para defender os seus interesses. Contudo, para ele, essas características são irrelevantes no momento de decidir se um indivíduo é, de fato, um membro da comunidade moral ou uma simples coisa. Uma criança não pode fazer um acordo legal de trabalho. Porém, isso não significa que ela possa ser usada como um mero meio para os fins de outrem – e.g., ser escravizada por outros indivíduos.

Em segundo lugar, Francione (2000, p. 125) pontua que é possível identificar certas habilidades que são peculiares aos seres humanos, como a habilidade de compor sinfonias ou desenvolver cálculos matemáticos complexos. Todavia, mesmo essas habilidades são demonstradas por uma pequena porcentagem da população humana. Não se deve utilizar a posse de tais habilidades específicas como base para excluir o resto dos seres humanos da comunidade moral. Pois, como nota Francione (2000, p. 125), qualquer que seja o “defeito” ou capacidade humana não exibida por um não-humano utilizada para justificar uma diferença no tratamento moral, existem alguns seres humanos que igualmente sofrem desse “defeito” ou da incapacidade de exibir essa característica – como é o caso da agência moral. Em síntese, o chamado “argumento dos casos marginais” comumente revela a fragilidade de argumentos exclusórios baseados em capacidades humanas irrelevantes à moralidade ou completamente arbitrárias.

Apresentadas as dificuldades específicas do argumento da agência moral, o qual faz parte do terceiro grupo de argumentos contrários à inclusão dos não-humanos à comunidade moral, é possível expor as duas principais linhas argumentativas utilizadas para desestruturar e refutar, em geral, o grupo inteiro de argumentos fundados em uma suposta inferioridade natural dos não-humanos.

Ambas as linhas argumentativas enfatizam que existem mais similaridades entre seres humanos e animais não-humanos do que se admite costumeiramente. A primeira linha argumentativa analisa, sobretudo, os apontamentos darwinianos

clássicos, enquanto a segunda linha argumentativa explora os resultados das mais novas pesquisas etológicas acerca das capacidades e habilidades cognitivo-psicológicas dos membros de outras espécies.

Francione (2000, p. 113) frisa que, de acordo com a primeira linha argumentativa, é uma tarefa bastante difícil negar as inúmeras evidências empíricas que revelam possuir os não-humanos, em realidade, muitas das características mentais supostamente exclusivas da espécie humana. Charles Darwin (1809 – 1882) deixou bastante claro em seus escritos que não existem características unicamente humanas. Quando analisadas à luz da teoria da evolução das espécies por seleção natural e do pensamento científico, longe de se provarem absolutas, as características mentais se distinguem apenas em *grau*, e não em *gênero*, entre espécies diferentes. Em outras palavras, as dessemelhanças existentes entre humanos e não-humanos são apenas quantitativas, não qualitativas. Em seu livro *The descent of man, and selection in relation to sex*,⁶⁸ Darwin escreve:

Nós já observamos que os sentidos e intuições, as várias emoções e faculdades, como o amor, memória, atenção, curiosidade, imitação, razão, etc., das quais o homem se vangloria, podem ser encontradas, de forma incipiente, ou mesmo em condições bem desenvolvidas, nos animais inferiores. (DARWIN, 1874, p. 68)

Ou seja, Darwin não tinha dúvidas de que cães, gatos, porcos, vacas, galinhas e uma miríade de outros animais exibem diversas das respostas emocionais que os humanos apresentam⁶⁹. Darwin igualmente atenta para os fatos de que “a reprodução das espécies é surpreendentemente a mesma em todos os mamíferos” e que “os símios nascem em uma condição quase tão desamparada quanto os nossos infantes” (1874, p. 7). Dessa forma, as múltiplas semelhanças entre os humanos e os membros de diversas espécies não-humanas vertebradas levaram Darwin a concluir que esses seres “retêm certos rudimentos comuns” e que, portanto, dever-se-ia admitir a sua “comunidade de descendentes” (1874, p. 13). Por

⁶⁸ A versão digital completa da segunda edição do livro (1874) pode ser encontrada em: <<<http://www.munseys.com/diskone/darwindescent.pdf>>>. Acesso em: 10/02/2013.

⁶⁹ Em sua obra *A expressão das emoções nos animais e nos homens*, Darwin relata: “Nos humanos, algumas expressões, como o arrepiar dos cabelos sob a influência de terror extremo, ou mostrar os dentes quando furioso ao extremo, dificilmente podem ser compreendidas sem a crença de que o homem existiu um dia numa forma mais inferior e animalesca. A partilha de certas expressões por espécies diferentes ainda que próximas, como na contração dos mesmos músculos faciais durante o riso pelo homem e por vários grupos de macacos, torna-se mais inteligível se acreditarmos que ambos descendem de um ancestral comum” (DARWIN, 2009, p. 19).

último, Darwin tenazmente afirma: “é apenas o nosso preconceito natural, e a arrogância que fez os nossos antepassados declarar que eles eram descendentes de semideuses, que nos levou a duvidar dessa conclusão” (1874, p. 14).

A segunda linha argumentativa, explica Francione (2000, p. 115), realça o fato de que, no decorrer das últimas décadas, tem ocorrido um enorme aumento de publicações acadêmico-científicas no campo da etologia e psicologia animal em geral. Essas publicações têm revelado que mamíferos, aves e mesmo peixes demonstram algum tipo de inteligência e capacidade de processar informações complexas. Os estudos indicam, por exemplo, que os não-humanos são capazes de se comunicar não apenas com outros membros de sua própria espécie, mas também, se munidos das ferramentas linguísticas necessárias, com seres humanos. Não só isso, informa Francione: as atuais evidências da habilidade de primatas (e.g., orangotangos⁷⁰ e gorilas⁷¹) em aprender e utilizar algum tipo de linguagem humana são inquestionáveis.

Além disso, sabe-se que, mesmo em seu ambiente natural, alguns animais são capazes de criar ferramentas rústicas. Por exemplo, Biruté Galdikas, em seus estudos primatológicos realizados em Bornéu, relatou que, ocasionalmente, orangotangos se valem de artefatos rudimentares desenvolvidos por eles mesmos para propósitos específicos. Galdikas observou um orangotango quebrar um pedaço

⁷⁰ Projeto Chantek: Coordenado pelo primatologista e antropólogo H. Lyn White Miles. O orangotango (*Pongo pygmaeus*) de nome Chantek, desde os seus nove meses de idade, passou a se comunicar com os pesquisadores através de uma versão alterada da Língua de Sinais Americana. Ao final da pesquisa, Chantek manipulava um repertório de 150 gestos com finalidades designativas distintas, além de compreender a linguagem falada com notável destreza. Durante o período do estudo, Chantek utilizou diariamente cerca de 1/3 a metade dos sinais aprendidos, e apenas 22,7% dos gestos se referiam à alimentação. Chantek também foi capaz de criar novas combinações gestuais, de forma a ampliar e extrapolar o significado de seus próprios sinais. Ademais, o primata desenvolveu a habilidade de mentir e enganar em situações distintas. Maiores informações em: (1) MILES, H. L. W. Language and the orang-utan: the old 'person' of the forest. In: CAVALIERI, P.; SINGER, P. *The great ape project*. New York: Martin's Griffin, 1993. P. 42-57. (2) MILES, H. L. W. The cognitive foundations for reference in a signing orangutan. In: PARKER, S. T.; GIBSON, K. R. (eds.). *"Language" and intelligence in monkeys and apes*, 1990. P. 511-539.

⁷¹ Projeto Koko: Coordenado pela psicóloga e antropóloga Francine Patterson. Por mais de trinta anos, a gorila (*Gorilla gorilla gorilla*) de nome Koko tem vivido em um ambiente no qual utiliza uma versão modificada da Língua de Sinais Americana, e é estimulada a compreender o idioma Inglês falado. Koko domina um vocabulário de mais de 1000 sinais. Durante os 10 primeiros anos de pesquisas, dos 876 sinais emitidos pela gorila, 54 (6%) foram criados por ela. Koko alcançou pontuações entre 85 e 95 no *Stanford-Binet Intelligence Test* e uma média de 80.3 pontos em testes de Q.I. no decorrer dos primeiros anos do estudo. Além disso, Koko foi capaz de ensinar cerca de 400 sinais a outro gorila chamado Michael. Maiores informações em: (1) PATTERSON, F.; COHN, R. H. Self-recognition and self-awareness in lowland gorillas. In: PARKER, S. T.; MITCHELL, R. W. & BOCCIA, M. L. (eds.). *Self-awareness in animals and humans*. New York: Cambridge University Press, 1994. P. 273-290. (2) PATTERSON, F.; WENDY, G. The case of personhood of gorillas. In: CAVALIERI, P.; SINGER, P. *The great ape project*. New York: Martin's Griffin, 1993. P. 58-80.

de uma árvore morta e usá-lo para se coçar, enquanto outro jovem símio partiu um galho e o utilizou para afastar alguns marimbondos (1989, p. 152). Por sua vez, o bonobo (*Pan paniscus*) Kanzi – outro primata que conseguiu aprender e dominar uma linguagem de sinais artificial (*Yerkish*) – não só possui a habilidade de construir ferramentas, mas igualmente consegue ascender fósforos e cozinhar a sua própria comida⁷².

Animais de diferentes espécies mantêm vidas emocionais bastante profundas. Como sustenta o biólogo e etólogo Marc Bekoff, há muitos casos documentados⁷³ de gansos, leões marinhos, golfinhos, lobos, primatas, babuínos e diversos outros não-humanos que lamentam e sofrem enormemente com a morte de parceiros, filhos ou membros do seu grupo. Salienta-se também que já é de conhecimento o fato de que vários animais (cães, suricatos, porcos, rinocerontes, tartarugas, cavalos, guaxinins) demonstram algum tipo de habilidade artística⁷⁴.

Ademais, Francione (2000, p. 116) destaca que as similaridades entre humanos e não-humanos não estão restritas apenas a atributos emocionais ou cognitivos. Há de se notar que os animais claramente exibem um comportamento moral⁷⁵. Como relata Singer, o altruísmo pode ser visto nas mais variadas formas em outras espécies animais (2011b, p. 6-7). Por exemplo, quando percebe um predador, um pássaro na posição de observador alerta o seu bando para que possa fugir. Alguns animais (e.g., cães selvagens e babuínos) ameaçam ou atacam predadores para proteger outros membros de sua espécie. Lobos, gibões, chimpanzés, entre outros, partilham alimentos com outros de seu grupo. Golfinhos tentam conduzir ou empurrar outro membro de sua espécie quando este parece estar impossibilitado de subir à superfície para respirar. Quando um elefante cai, outros procuram ajudá-lo a levantar para que não sufoque ou passe mal com o calor.

Os exemplos de semelhanças entre humanos e não-humanos são inumeráveis. Cada um deles é capaz de minar algum aspecto de argumentos

⁷² Maiores informações em: <<<http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2191964/Kanzi-bonobo-chimp-learns-create-tools--repeating-humanitys-steps-civilisation.html>>>. Acesso em: 10/02/2013.

⁷³ Maiores informações em: <<<http://www.psychologytoday.com/blog/animal-emotions/200910/grief-in-animals-its-arrogant-think-were-the-only-animals-who-mourn>>>. Acesso em: 10/02/2013.

⁷⁴ Maiores informações em: <<http://www.mnn.com/earth-matters/animals/photos/12-artsy-animals-that-paint/related-photos>>. Acesso em: 10/02/2013.

⁷⁵ Como afirma o primatólogo alemão Frans de Waal: “Honestidade, culpa e a ponderação de dilemas éticos podem ser traçadas até áreas específicas do cérebro. Não deveria nos surpreender, portanto, descobrir paralelos animais. O cérebro humano é um produto da evolução. A despeito de um volume e complexidade maiores, ele é fundamentalmente similar ao sistema nervoso central de outros mamíferos” (WAAL, 1996, p. 218).

contrários à inclusão dos animais não-humanos ao grupo de seres cujos interesses devem receber igual consideração moral. Os seres humanos já não podem mais ser compreendidos como portadores de características únicas. Os estudos revelam que humanos e não-humanos estão biológica, fisiológica, psicológica e socialmente muito mais próximos do que jamais se imaginou. Haveria, portanto, de se repensar as relações morais entre ambos.

Na medida em que um enorme conjunto dessas similaridades pôde ser detectado, especialmente, em primatas, diversos intelectuais e pesquisadores de distintas áreas iniciaram um esforço para abarcar primeiro esses animais à comunidade moral. Ou seja, ao menos um grupo de seres apresenta semelhanças tão gritantes com os seres humanos que a sua inclusão à esfera da moralidade deveria ser imediata. Além disso, a partir dessa inserção moral primeira, mais e mais não-humanos seriam, gradualmente, contemplados com o reconhecimento ético de seus interesses mais fundamentais.

Entretanto, apesar de sua visível originalidade, Francione (2000, p. 116) acredita que uma abordagem voltada à inclusão moral dos animais baseada em similaridades entre humanos e não-humanos possui sérias falhas. Tendo isso em vista, no decorrer da próxima seção, caracterizar-se-á a chamada teoria das mentes similares, bem como as dificuldades que ela acarreta para que o estatuto moral e legal dos membros de outras espécies realmente seja repensado de modo justo.

3.2 A teoria das mentes similares: uma tentativa de inclusão dos animais não-humanos à comunidade moral

A perspectiva de que as similaridades entre humanos e não-humanos possuem um papel fundamental para a reconstrução da esfera da moralidade alcançou um novo patamar, em ambos os níveis, teórico e prático, em 1993, com a publicação do livro *The Great Ape Project*. Essa obra foi acompanhada de um documento intitulado *Declaração Mundial dos Grandes Primatas*, o qual foi

endossado por todos os intelectuais que contribuíram com o livro⁷⁶.

A declaração demandava “a extensão da comunidade de iguais para incluir todos os grandes primatas” (CAVALIERI; SINGER, 1993, p. 4). De acordo com a declaração, chimpanzés, gorilas e orangotangos são “os familiares mais próximos de nossa espécie”, eles possuem “capacidades mentais e vida emocional suficiente para justificar sua inclusão à comunidade de iguais” (CAVALIERI; SINGER, 1993, p. 5). Três princípios/direitos centrais eram defendidos para todos os grandes primatas: (1) direito à vida, (2) proteção da liberdade individual, (3) proibição da tortura.

Como relata Francione (2008, p. 129-130), desde a publicação de *The Great Ape Project*, uma considerável literatura acadêmico-científica tem sido produzida sobre a questão dos grandes primatas, golfinhos e até mesmo papagaios demonstrarem certas características pensadas como sendo exclusivamente humanas. Dentre essas características, destacam-se: autoconsciência, emoções e a capacidade de se comunicar por linguagem simbólica. Essa literatura põe em pauta o questionamento sobre se os seres humanos não deveriam repensar, haja vista as referidas descobertas científicas, sua relação com os membros de outras espécies e outorgar um peso moral maior, assim como proteção legal, para todos aqueles que exibem as características mentais supramencionadas. Francione (2008, p. 130) cunhou um título para caracterizar essa perspectiva, a qual ele chama de “teoria das mentes similares” da relação humana/não-humana.

Antes de iniciar propriamente a discussão sobre a teoria das mentes similares e suas limitações, há de se esclarecer o que se está querendo dizer por ‘grandes primatas’ – noção basilar para esse debate. Como clarifica Dawkins (1993, p. 82), a palavra primata (*ape*) “normalmente se refere a chimpanzés, gorilas, orangotangos, gibões e siamangues”. Dawkins explica que o ancestral comum entre os seres humanos, chimpanzés e gorilas “é muito mais recente do que o ancestral comum entre eles e os macacos asiáticos – os gibões e os orangotangos” (1993, p. 82).

Segundo Dawkins, “não há nenhuma categoria natural que inclua chimpanzés, gorilas e orangotangos, mas que exclua os humanos” (1993, p. 82). Ou seja, a categoria ‘primatas’, no sentido como ela é convencionalmente concebida (os seres humanos fora do grupo), possui uma evidente artificialidade. O ser humano, embora se encontre no grupo de ‘primatas’, do qual fazem parte o gibão, o

⁷⁶ Dentre os intelectuais que participaram da obra, destacam-se nomes como: Francine Patterson, Jane Goodall, Mark Bekoff, Richard Dawkins, Richard Ryder, Tom Regan e o próprio Gary Francione.

siamangue, o gorila, o chimpanzé-pigmeu, o chimpanzé e o orangotango, normalmente é compreendido como estando completamente fora desse. Dawkins (1993, p. 83) atenta para o fato de que os seres humanos não apenas são 'primatas', mas, além disso, estão no conjunto dos chamados 'primatas africanos', o qual inclui o gorila, o chimpanzé-pigmeu e o chimpanzé. Essa é uma categoria natural, da mesma forma que a categoria dos 'grandes primatas' o é enquanto abarcar os seres humanos. Sobre isso, escreve Dawkins:

Nós somos grandes primatas. Todos os grandes primatas que existiram, incluindo nós mesmos, estão conectados uns com os outros através de uma ininterrupta cadeia de elos entre pais e filhos. O mesmo é válido para todos os animais e plantas, exceto que, nesse caso, as distâncias envolvidas são muito maiores. Evidências moleculares sugerem que nosso ancestral comum com os chimpanzés viveu na África, entre cinco e sete milhões de anos atrás, há mais ou menos um milhão de gerações. Isso não é muito tempo, de acordo com os padrões evolutivos. (DAWKINS, 1993, p. 84)

Apresentada a definição, é possível dar continuidade ao exame da teoria das mentes similares. Francione salienta que a teoria das mentes similares é apresentada por seus proponentes como progressiva, "pois ela aparenta permitir a inclusão de ao menos alguns não-humanos na comunidade de iguais" (2000, p. 130). Em outras palavras, poder-se-ia acreditar, ao menos em um primeiro momento, que a abordagem ética pautada por semelhanças cognitivas seria uma boa estratégia em resguardo dos animais, porque ela possibilitaria a inserção do grupo dos grandes primatas à esfera da moralidade e, talvez, com o passar do tempo, de alguns outros não-humanos, como golfinhos e papagaios.

Entretanto, essa caracterização, escreve Francione (2008, p. 130-131), é bastante problemática. O que a teoria das mentes similares possibilitará e facilitará é "a contínua exclusão de virtualmente quase todos os não-humanos da comunidade moral". O problema jaz na tentativa de fazer uma ligação entre características cognitivas e valor moral.

Para Francione (2008, p. 131), embora a teoria das mentes similares seja um fenômeno ostensivamente recente, a ideia de conectar a importância moral dos animais não-humanos com quaisquer características cognitivas que eles apresentem (ou não) além da capacidade de sofrer não é algo novo. Como visto anteriormente, há uma série de argumentos que se baseiam exatamente na posse de habilidades

psicológicas e aptidões cognitivas para não consentir a entrada dos não-humanos à esfera da moralidade. Essa ideia, como pontua Francione (2008, p. 131), tem caracterizado, há um bom tempo, o modo como os seres humanos pensam o estatuto moral dos animais. Além disso, Francione (2000, p. 116) sustenta que existem quatro dificuldades na tentativa de justificar o valor moral dos não-humanos a partir de similaridades (além da senciência) com os seres humanos.

Em primeiro lugar, argumenta Francione (2000, p. 116-117), mesmo quando existem evidências inegáveis de que alguns animais estão visivelmente próximos dos seres humanos, em termos biológicos, e que eles demonstram comportamentos que poderiam ser compreendidos como uma prova de que possuem, em certo sentido, todas as características das quais os humanos desfrutam, comumente essas evidências são ignoradas. Considere, por exemplo, as semelhanças entre humanos e outros membros do grupo dos grandes primatas, os chimpanzés.

Sabe-se que o DNA dos chimpanzés é 98% igual ao do ser humano⁷⁷. Chimpanzés inquestionavelmente exibem uma vida cultural e características mentais muito próximas às humanas⁷⁸. Ademais, chimpanzés são capazes de adicionar e subtrair números, reconhecer a si mesmos em espelhos e aprender algum tipo de linguagem de sinais humana, possuem personalidades próprias únicas e histórias de vida individuais, além de padrões comportamentais complexos⁷⁹.

Ainda assim, mesmo com todas essas semelhanças, os seres humanos continuam aprisionando chimpanzés em zoológicos e utilizando-os em experimentos

⁷⁷ Essa porcentagem pode gerar algumas interpretações equivocadas, por isso, Dawkins faz questão de esclarecê-la: “Esses 98% não significam que somos 98% chimpanzés. [...] A cifra de 98% para os humanos e os chimpanzés começa a fazer sentido quando a comparamos com os 96% de semelhança entre os humanos e os orangotangos (são os mesmos 96% entre os chimpanzés e os orangotangos, e a mesma porcentagem entre os gorilas e os orangotangos, uma vez que todos os monos africanos são aparentados com os orangotangos asiáticos por meio de um ancestral comum africano). Pela mesma razão, todos os grandes monos [gorilas, chimpanzés e orangotangos] partilham 95% de seus genomas com os gibões e os siamangues. E todos os grandes monos partilham 92% de seus genomas com todos os outros macacos do Velho Mundo” (DAWKINS, 2003, p. 134-135).

⁷⁸ Conforme descreve a primatóloga e antropóloga Jane Goodall: “Chimpanzés podem viver mais de cinquenta anos. [...] Os laços entres membros da família são próximos, afetivos, dão um grande apoio e normalmente duram por toda a vida. A aprendizagem é importante no ciclo de vida individual. Os chimpanzés, assim como os humanos, podem aprender por observação e imitação, o que significa que, se um novo padrão for ‘inventado’ por um indivíduo em particular, ele pode ser transmitido para a próxima geração” (GOODALL, 1993, p. 12).

⁷⁹ Pesquisadores identificaram trinta e nove padrões comportamentais que são passados de geração em geração em algumas populações de chimpanzés, porém que não são observadas em outras. Esses padrões comportamentais incluem utilização de ferramentas, catação e comportamentos de corte. Maiores informações em: WHITEN, A.; GOODALL, J.; MCGREW, W. C.; NISHIDA, T.; REYNOLDS, V.; SUGIYAMA, Y.; TUTIN, C. E. G.; WRANGHAM, R. W.; BOESCH, C. Cultures in chimpanzees. *Nature*, v.399, 1999. P. 682-685.

biomédicos⁸⁰. Como afirma Francione (2000, p. 117), se não é reconhecido nem mesmo que chimpanzés possuam quaisquer características que os humanos pensem torná-los únicos e membros da comunidade moral, é difícil imaginar que serão reconhecidas similaridades cognitivas entre humanos e quaisquer outros animais a ponto de possibilitar a sua inclusão na esfera da moralidade.

Em segundo lugar, como explana Francione (2000, p. 117), não há uma delimitação clara ou definitiva acerca da quantidade de capacidades mentais que um não-humano deve possuir para ser considerado “similar” aos humanos. Por exemplo, sabe-se que papagaios, assim como primatas, estão aptos a dominar algum tipo de linguagem humana e compreender certos conceitos complexos⁸¹. Na medida em que não há um padrão não arbitrário capaz de estabelecer quais, quantas e a intensidade mínima das características que um não-humano deve apresentar para alcançar a “similaridade”, perguntas começam a surgir. Quão diversificada e refinada deve ser uma conversa de sinais entre dois gorilas para que estes sejam considerados como portadores de habilidades linguístico-cognitivas? Quantos dígitos deverão compor os valores dos cálculos aritméticos desenvolvidos por um papagaio adulto para que se comprovem suas aptidões matemáticas? Entre muitas outras indagações.

Como esclarece Francione (2000, p. 117-118), para os seres humanos, não é suficiente que os animais apresentem uma determinada característica que, por séculos, tenha sido considerada uma exclusividade da espécie humana. Os não-humanos também devem “possuir uma quantidade indeterminada da qualidade”, o que permite que os humanos aumentem as exigências sempre que for evidenciado que os animais exibem a característica em questão. Por exemplo, se for descoberto

⁸⁰ O chimpanzé de nome Nim Chimpsky (1973 – 2000) foi alvo de uma grande controvérsia nos EUA. Nim foi objeto de estudo em uma pesquisa sobre aquisição de linguagem coordenada pelo psicólogo Herbert Terrace. Com o fracasso do projeto, Nim foi vendido para o *Laboratory for Experimental Medicine and Surgery in Primates*, onde foi alvo de diversos experimentos biomédicos e farmacêuticos. Somente depois de um grande esforço, Nim foi comprado por uma organização ativista e levado até um santuário de animais. A vida e história de Nim foram retratadas no documentário *Project Nim* (2011), dirigido por James Marsh.

⁸¹ A cientista Irene Pepperberg tem estudado, no decorrer das últimas décadas, as capacidades linguístico-cognitivas de papagaios. Um dos principais alvos de suas pesquisas foi o papagaio-acinzentado (*Psittacus erithacus*) de nome Alex (1976 – 2007). Como escreve Aragão, Alex “conseguiu atribuir o nome a um conjunto de objetos de forma irregular, com elevada dificuldade para o reconhecimento da estrutura. Essa possibilidade existe nos humanos, mas não se sabe se a subutilização, ou seja, a possibilidade de avaliar num relance uma quantidade, sem a contar, é anterior a contagem, ou o contrário. [...] O papagaio Alex desenvolveu a capacidade de numeração sem esforço. As crianças muito jovens não adquirem essa aptidão tão facilmente, necessitando de uma aprendizagem muitas vezes demorada e pouco atrativa” (ARAGÃO, 2006, p. 89).

que papagaios têm a capacidade de compreender e manipular números de um único dígito, a seguir será requisitado que eles sejam capazes de manipular números com mais de um dígito, “igual” aos seres humanos. Para Francione, “no jogo das características especiais, os animais jamais poderão vencer” (2000, p. 118).

Igualmente, Francione (2000, p. 118) nota que alguns não-humanos possuem uma dada característica especial em um nível maior do que os seres humanos. Certos animais podem ter mais inteligência ou demonstrar uma habilidade muito maior em empreender um pensamento racional do que crianças pequenas ou adultos com graves deficiências mentais. Como exemplifica Francione (2000, p. 118), um papagaio com a habilidade conceitual de uma criança de cinco anos de idade tem, por definição, uma habilidade conceitual maior do que uma criança com quatro anos de idade. Apesar disso, mesmo os não-humanos que exibem capacidades cognitivas em um grau mais elevado do que os seres humanos continuam sendo tratados como simples recursos econômicos.

Além disso, não é suficiente que os não-humanos manifestem comportamentos que evidenciem claramente possuírem características cognitivas ou emocionais meramente *similares* às dos seres humanos “normais”. Como explica Francione (2000, p. 118), se os animais não apresentarem essas características *exatamente* como os seres humanos o fazem, seria difícil concluir que eles realmente possuem essas características especiais. Todavia, a falha em não agir exatamente do mesmo modo que os seres humanos o fazem não implica que os animais não sejam “parecidos” com os seres humanos no que tange às distinções qualitativas que separam ambas as espécies. Essa conclusão é alcançada pelo fato de que, desde o princípio, para os seres humanos, “apenas uma demonstração idêntica de uma qualidade conta como uma similaridade moralmente relevante”.

Em terceiro lugar, Francione (2000, p. 118), aponta pra o fato de a tentativa de determinar se animais possuem semelhanças com os não-humanos, além de serem criaturas capazes de sentir dor e sofrer, leva a um pensamento circular que, em última instância, simplesmente incorre em uma petição de princípio. Em outras palavras, os seres humanos arbitrariamente identificam uma dada característica que eles acreditam ser capaz de distingui-los dos não-humanos e declaram que, pelo fato dos animais não possuírem essa característica “especial”, eles estão fora da comunidade moral.

Porém, poder-se-ia questionar, segundo Francione (2000, p. 119), qual é o real valor das características humanas. O que há de *inerentemente* melhor, por exemplo, na habilidade de se comunicar através de uma linguagem falada? Por que essa habilidade deveria ser considerada como sendo moralmente mais importante do que a capacidade de voar sem precisar estar em um avião ou a de respirar embaixo d'água sem necessitar de um tanque de oxigênio? A resposta para essas indagações é basicamente a mesma: as coisas são assim porque os seres humanos estipularam dessa forma.

Como enfatiza Francione (2008, p. 59), independentemente do que os seres humanos proclamam, não há razões para concluir que as características pensadas como exclusividade da espécie humana teriam qualquer valor a ponto de serem utilizadas como justificativa para deixar os não-humanos de fora da esfera da moralidade. Ou seja, essas características assumem esse papel somente depois que a sua relevância moral é alegada pelos seres humanos.

Em quarto lugar, para Francione (2000, p. 119), no que se refere ao ponto de vista científico, as tentativas de descobrir se os não-humanos, ou ao menos alguns deles, possuem certas capacidades e habilidades historicamente pensadas como sendo próprias apenas dos seres humanos podem ser interessantes. No entanto, isso não diz absolutamente nada sobre o estatuto moral dos animais não-humanos que possuem o interesse em não sofrer, porém que não exibem quaisquer dessas capacidades cognitivas específicas.

Francione (2000, p. 119) declara que, embora os estudos etológicos tenham sido muito importantes, eles também podem ser perigosos. Eles podem ser prejudiciais no sentido de que possibilitam a criação de novas hierarquias morais nas quais alguns não-humanos, como os grandes primatas, são transferidos para um grupo “preferencial”, tendo por base suas semelhanças com os humanos. Enquanto isso, todos os outros animais continuam fora da comunidade moral, condicionados ao simples estado de recursos econômicos.

Ademais, Francione (2008, p. 130) percebe a trágica ironia presente no fato de que a teoria das mentes similares tem dado origem a uma verdadeira indústria de etólogos cognitivos ávidos por investigar as capacidades mentais dos não-humanos através, muitas vezes, de experimentos dolorosos ou completamente

estressantes para os animais⁸². Em outras palavras, a busca pelas características especiais que supostamente viabilizariam a inserção dos não-humanos à comunidade de iguais acaba por resultar em experimentos que notoriamente violam, por exemplo, os três princípios/direitos fundamentais estipulados pela Declaração Mundial dos Grandes Primatas. A teoria das mentes similares acaba por contribuir para a imposição de dor, sofrimento e até mesmo morte em membros do conjunto de seres que se propõe a salvaguardar. Nas palavras de Francione:

A abordagem das similaridades mentais é fundamentalmente equivocada e, na melhor das hipóteses, não é capaz de fazer nada além de criar novas hierarquias especistas, onde *poderíamos* abarcar alguns não-humanos, como os grandes primatas ou os golfinhos, dentro de um grupo preferencial, porém continuaríamos tratando todos os outros não-humanos como coisas que carecem de interesses moralmente significativos. (FRANCIONE, 2008, p. 144)

Em outros termos, uma abordagem ética cujos parâmetros básicos para a inclusão ou exclusão de seres da esfera da moralidade, em sua essência primeira, são completamente arbitrários, gera e estabelece, sem surpresa alguma, hierarquias morais nas quais certos grupos de seres ganham primazia sobre outros. E, mesmo assim, não há nada que suporte a ideia de que os animais que alegadamente estiverem nos degraus mais altos dessa nova escala moral realmente deixarão de ser tratados como propriedade. O fato dos grandes primatas serem utilizados diariamente em experimentos biomédicos e até mesmo consumidos⁸³ notavelmente expõe uma das muitas dificuldades da teoria das mentes similares.

Por último, destaca-se que a teoria das mentes similares simplesmente não explica porque razão a senciência, por si só, não poderia ser considerada como um

⁸² No que concerne exclusivamente às pesquisas etológicas sobre a aquisição de linguagem por grandes primatas realizadas em zoológicos, laboratórios ou centros de estudo, Francine Patterson, coordenadora do Projeto Koko (Ver nota 4), em uma palestra ministrada Universidade de Stanford (21/07/2000), cujo título é *Koko Loves: Conversations with a Signing Gorilla (The Life of the Mind Lecture Series)*, afirma: “Existem estudos com chimpanzés e um relativamente breve com um orangotango. Eu não estou certa de que isso será feito novamente. E, na verdade, aqueles de nós que têm trabalhado com isso por um bom tempo [...], de alguma forma, chegaram independentemente à mesma posição, que é a de que nós os conhecemos tão bem [os primatas estudados] e que nos preocupamos tão fortemente com a sua personalidade, sua senciência, que acreditamos que não seria ético fazer isso [os experimentos] novamente” (PATTERSON, 2000). O vídeo da palestra encontra-se disponível em: <<<http://www.youtube.com/watch?v=rf7ZpdvnoEE>>>. Acesso em: 10/02/2013.

⁸³ A carne de chimpanzé, por exemplo, é contrabandeada em alguns lugares e seu valor por quilo pode alcançar consideráveis somas monetárias. Maiores informações em: <<<http://www.dailymail.co.uk/news/article-1361149/Chimpanzee-meat-discovered-British-restaurants-market-stalls.html>>>. Acesso em: 10/02/2013.

critério suficiente que defina quais seres se encontram (ou não) dentro do grupo de indivíduos cujos interesses são moralmente relevantes. A abordagem pautada por similaridades mentais, segundo Francione, “meramente supõe que alguma característica pressuposta como unicamente humana é o passaporte para a admissão na comunidade moral” (2008, p. 144-145).

No decorrer das próximas seções, serão brevemente delineadas as tentativas de Singer e Regan de inserir os animais não-humanos à esfera da moralidade. Ambos os autores defendem uma versão própria da teoria das mentes similares. Após a apresentação das propostas ético-filosóficas de cada autor e suas respectivas noções centrais, estas serão criticadas.

3.2.1 Singer e o conceito de pessoa

A primeira perspectiva ético-filosófica pautada por similaridades mentais a ser problematizada é a do filósofo utilitarista Peter Singer. É preciso ressaltar, antes de tudo, que os escritos de Singer foram essenciais para o desenvolvimento da atual discussão acerca do estatuto moral dos membros de outras espécies. Sua influência permanece visível nos estudos filosóficos sobre as relações morais entre humanos e não-humanos, bem como em certos aspectos do movimento contemporâneo pela defesa dos animais, mesmo quase quarenta anos após a publicação da primeira edição de sua obra mais famosa, *Libertação Animal* (1975).

A proposta de Singer é abarcar os animais não-humanos à comunidade moral a partir da extensão do conceito de *pessoa* a eles. Antes de delinear o posicionamento de Singer a partir dessa questão, há de se expor, ao menos minimamente, a sua abordagem filosófica ético-utilitária. Somente por meio de uma exposição apropriada de seu projeto moral será possível entender como Singer chega à conclusão de que os animais não-humanos, ou, ao menos, alguns deles, se encontram na categoria de pessoas.

Singer (2011a, p. 13-14) é um utilitarista preferencial. Ou seja, ele está interessado na maximização da consecução do maior número de preferências possíveis de todos os seres vivos sencientes. Salienta-se que ‘preferência’, para

Singer (2011a, p. 12), deve ser entendido como aquilo que um indivíduo quer, necessita e deseja. Para avaliar adequadamente, i.e., de modo imparcial, o peso das preferências dos indivíduos, Singer (2011a, p. 20) defende a aplicação do princípio da igual consideração de interesses semelhantes.

Ademais, o utilitarismo preferencial de Singer (2011a, p. 2-3) está assentado sob um consequencialismo moral, i.e., as consequências dos atos praticados pelos agentes morais são provedoras de sua correção ou incorreção. Assim, para Singer (2011a, p. 12) uma ação é tomada como correta quando maximiza a realização do maior número possível preferências dos indivíduos, e incorreta quando não é capaz de fazê-lo.

Na medida em que as preferências que um indivíduo possui, em muitos casos, estão relacionadas ao seu bem-estar individual, e tendo em vista que animais não-humanos são capazes de experienciar sensações de dor ou prazer, as quais são caracterizadas como preferências, a aplicação do princípio da igual consideração de interesses semelhantes deve ser estendido a eles. Nas palavras de Singer, “se um ser sofre, não pode haver uma justificativa moral para recusar que esse sofrimento seja levado em consideração” (2011a, p. 50). Ou seja, a sciência possibilitaria que os animais não-humanos tenham seus interesses tomados como moralmente relevantes. Todavia, Singer (2011a, p. 51) nota que certas dificuldades emergem durante as tentativas de sopesar adequadamente o montante de sofrimento experienciado por seres humanos e animais não-humanos.

Para esclarecer essa última questão, Singer (2011a, p. 51) apresenta uma comparação entre o montante de dor sofrido por um bebê humano e um cavalo. Se um indivíduo der um tapa com a mão aberta na anca de um cavalo, é possível que o animal se remexa, mas não sinta, necessariamente, muita dor. Isso ocorre porque sua pele grossa o protege do dano de um simples tapa. Todavia, se esse indivíduo der um tapa com a mesma intensidade em um bebê, ele irá chorar e, provavelmente, sentirá muita dor, pois sua pele é mais sensível. Por conseguinte, se os tapas forem dados com a mesma força, é pior bater no bebê do que no cavalo. Porém, se o indivíduo, por exemplo, golpear o cavalo com um pedaço de madeira, o animal, muito provavelmente, sentirá uma dor tão intensa quanto a que um bebê sente com um mero tapa.

O que Singer tenta demonstrar é que, em algumas situações, um membro de

uma determinada espécie experienciará mais sofrimento do que um membro de outra – i.e., uma mesma ação pode resultar em diferentes consequências. A subsequente aplicação do princípio da igual consideração de interesses semelhantes obrigará que seja designada uma prioridade maior para a minimização do sofrimento maior. Feitos os devidos apontamentos, já é possível dar início à discussão sobre a extensão do conceito de pessoa aos animais não-humanos.

Para Singer, uma ‘pessoa’ é um ser racional e autoconsciente (2011a, p. 74-75). Ele caracteriza a determinada noção dessa maneira porque intenta considerar o sentido popular da palavra, o qual identifica ‘pessoa’ com a ideia de ‘ser humano’. Apesar da sua simplicidade, a formulação de Singer para o conceito de pessoa demonstra, desde o início, uma dificuldade central: não há maiores esclarecimentos sobre o que vem a ser ‘racionalidade’ (*rationality*). Singer (2011a, p. 278) apenas afirma que essa, em sentido geral, é o uso da razão (*reason*). Se Singer realmente está utilizando a noção de racionalidade no sentido de “desenvolver algum tipo de raciocínio”, então, certamente, é possível prever que, ao menos no que concerne a essa primeira parte da definição de pessoa, muitos animais não-humanos serão abarcados por ela.

Entretanto, o critério da autoconsciência é o que realmente torna única a caracterização dada por Singer ao conceito de pessoa. Do modo como especifica Singer (2011a, p. 94), a autoconsciência não somente é a capacidade de estar consciente de si mesmo, mas igualmente é a habilidade de se perceber enquanto entidade distinta de outras, bem como possuir um senso de passado e futuro.

Poder-se-ia pensar que essa forma de entender o que é um ser autoconsciente excluiria um enorme grupo de animais não-humanos da categoria de pessoa. O fato é que, uma vez adotada a autoconsciência como parte essencial do conceito de pessoa, Singer (2011a, p. 95-96) imediatamente passa a listar os vários estudos etológicos realizados nos últimos anos, de forma a tentar estender a personalidade ao grupo dos grandes primatas.

Singer (2011a, p. 97-98) sustenta que não apenas as pesquisas realizadas em laboratórios, mas igualmente os estudos observacionais na natureza revelam que os grandes primatas possuem características muito especiais. Eles têm consciência de si mesmos enquanto entidades únicas separadas do ambiente e de outros seres, são portadores de memórias sobre o passado e expectativas quanto

ao futuro, além de serem capazes de formar intenções e agir de acordo com elas.

Singer (2011a, p. 101-102) vai mais além e pontua que pesquisas realizadas com golfinhos, papagaios, pombos e outros pássaros semelhantemente evidenciaram que esses seres possuem, embora em menor grau, as habilidades cognitivo-psicológicas necessárias para que possam ser classificados como pessoas. Igualmente, Singer (2011a, p. 102) sugere que galinhas, cães, e porcos também exibem essas características. Por sua vez, algumas espécies de peixes e até certas criaturas invertebradas, como, por exemplo, polvos, apresentariam, de modo ainda muito mais restrito, a aptidão de estar cientes de seu próprio futuro.

Singer (2011a, p. 51) está atento para o fato de que essas características mentais possuem um papel ainda mais crucial no tratamento das preferências dos seres vivos que as demonstram e dos seres vivos que não as possuem. Por exemplo, se fosse necessário conduzir um experimento científico doloroso com seres humanos adultos normais que envolvesse sequestrá-los em parques públicos para esse propósito, os humanos que tiverem de entrar em um parque ficariam com medo de serem raptados. Esse terror resultante, segundo Singer, “seria uma forma de sofrimento adicional à dor do experimento” (2011a, p. 51-52). Se o mesmo experimento fosse realizado em não-humanos que não demonstram essas características especiais, escreve Singer, ele causaria um sofrimento menor, pois esses animais não vivenciariam o pavor que antecipa o sequestro e a experimentação (2011a, p. 52).

Em outras palavras, para Singer (2011a, p. 52), capacidades mentais superiores como a antecipação de eventos e uma memória mais detalhada representam um fator adicional quando é preciso comparar os sofrimentos de seres que integram espécies distintas. Tendo isso em vista, Singer (2011a, p. 53) distingue o ato de infligir sofrimento e o ato de matar. Essa diferenciação é fundamental para o tratamento moral que Singer dedicará aos seres vivos que são englobados pelo conceito de pessoa e aos que não são. Ou seja, seres que não possuem essas capacidades mentais superiores não são afetados da mesma forma pela morte. Isso ocorre devido ao fato de esses seres não possuírem um interesse na continuidade de sua existência. Como explica Singer (2011a, p. 82), apenas um ser que possui o conceito de um “eu contínuo”, que existe para além do tempo, pode ter um interesse (preferência) em continuar vivendo. Em suma, a morte tem um impacto diferente

entre seres autoconscientes e seres meramente conscientes.

A discussão sobre como Singer lida com a questão do dano da morte em animais não-humanos não será problematizada aqui. Ela será retomada na subseção (3.3.2), a qual é dedicada exclusivamente a esse assunto. Optou-se por fazer essa interrupção no decorrer da presente análise devido ao fato de que esse tema não é nada menos do que o ápice da polêmica sobre o chamado dilema do bote salva-vidas.

O adiamento momentâneo do exame do posicionamento endossado por Singer acerca do dano da morte em não-humanos e o seu interesse na existência continuada facilitará a reestruturação dos argumentos críticos desenvolvidos por Francione, bem como viabilizará um fechamento apropriado para essa discussão. É preciso ser dito que a não exposição desse tópico não implica um prejuízo para a construção de objeções à noção de pessoa proposta por Singer. Isso ocorre porque, embora ambas as temáticas estejam interligadas, o conceito de pessoa, da forma como é trabalhado por Singer, por si só, já exhibe graves problemas, como poderá ser visto mais adiante.

O fato é que Singer (2011a, p. 103) não apenas reformula o conceito de pessoa, porém igualmente defende a existência de uma categoria de *quase-pessoas* (*near-persons*). As quase-pessoas são seres que não exibem as características essenciais para serem classificadas como pessoas. Singer também chama esses seres de “meramente conscientes” (2011a, p. 85).

Os seres que se encontram no conjunto de quase-pessoas, por definição, não irão receber o mesmo tratamento moral que é dedicado a seres que são pessoas. Essa diferenciação no tratamento ético é baseada na ausência das “capacidades mentais superiores” vistas por Singer como moralmente relevantes para uma aplicação correta do princípio da igual consideração de interesses semelhantes. Acerca dessa questão, Singer afirma:

Mesmo para aqueles animais não-humanos que são autoconscientes, e que, portanto, adequam-se à nossa definição de “pessoa”, ainda assim é verdade que eles não são capazes de serem tão focados no futuro quanto os seres humanos normais. (SINGER, 2011a, p. 103)

Singer declara que “nem mesmo os grandes primatas que podem usar uma linguagem de sinais nos falam sobre os seus planos para um futuro distante” (2011a,

p. 104). Alguns pássaros são capazes de esconder seu alimento para o dia seguinte, porém eles não desenvolvem “projetos de longo período que irão beneficiá-los anos depois”. Em outras termos, para Singer, não é suficiente um animal não-humano demonstrar as chamadas características mentais superiores estipuladas como moralmente relevantes, ele igualmente precisa exibir essas capacidades especiais *exatamente* como os seres humanos adultos o fazem. Se o animal não-humano não for capaz de fazê-lo, a aplicação do princípio da igual consideração de interesses semelhantes ao seu interesse em não sofrer não será a mesma que a concedida a um ser humano dito normal. Essa perspectiva, como vista anteriormente, é um dos aspectos comuns (e problemáticos) da chamada teoria das mentes similares.

É possível listar ao menos duas objeções centrais às noções de Singer apresentadas. Primeiramente, como pôde ser observado, nem mesmo os animais não-humanos que possuem as capacidades cognitivo-psicológicas tomadas como especiais estão seguros de receber o tratamento moral facultado aos membros da categoria de pessoa que são humanos. Ou seja, mesmo que, por exemplo, um gorila exiba pensamento racional, autoconsciência, capacidade de se perceber em tempos distintos como um indivíduo separado dos outros, antecipação do futuro, ações com propósitos, etc., pelo fato desse animal não demonstrar essas características da mesma maneira que os seres humanos adultos normais o fazem, ele, a despeito de ser uma pessoa, não receberá o mesmo tratamento moral destinado aos humanos.

Em outras palavras, o estatuto de pessoa, da forma como compreendido por Singer, não implica que os seus membros receberão igual consideração moral ou mesmo que o seu valor moral será o mesmo. O conceito de pessoa, como construído por Singer, serve somente para justificar a concessão de um tratamento moral diferenciado aos membros de outras espécies tendo como fundamento um jogo de características mentais flutuante, cujos requisitos estipulados podem ser modificados sempre que houver a necessidade de comparar o sofrimentos de seres humanos e animais não-humanos.

Em segundo lugar, Francione (2000, p. 101) ressalta um grave problema na tentativa de instauração de uma categoria de quase-pessoas. No tocante ao caso da escravidão norte-americana, houve a tentativa do estabelecimento de um sistema de três níveis: coisas, ou propriedade inanimada; pessoas, que eram livres; e “quase-pessoas” ou “coisas superiores” (*things plus*), os escravos. Esse sistema, no

entanto, fracassou.

Como explica Francione, eventualmente percebeu-se que, se escravos possuíssem interesses moralmente significativos, eles não poderiam mais ser considerados escravos. Assim, foi reconhecido que o universo moral é limitado a apenas dois tipos de seres: pessoas e coisas. Francione afirma que as ‘quase-pessoas’ ou ‘coisas superiores’ irão, necessariamente, correr o risco de serem tratadas como simples coisas, pois o princípio da igual consideração de interesses semelhantes não pode ser aplicado a elas.

De modo similar, argumenta Francione (2000, p. 101), animais não podem ser considerados quase-pessoas ou “coisas superiores”. Ou eles são *pessoas*, seres para os quais o princípio da igual consideração de interesses semelhantes se aplica e, igualmente, para quem os seres humanos possuem obrigações e deveres morais diretos; ou eles são *coisas*, i.e., seres para os quais o princípio da igual consideração de interesses semelhantes não se aplica e para quem os seres humanos não possuem obrigações e deveres morais diretos. Reiterando, não há um meio termo.

3.2.2 Regan e a noção de sujeitos-de-uma-vida

Mais do que a reformulação e extensão de um simples conceito aos animais, a segunda tentativa de inclusão dos não-humanos à comunidade moral tem origem na proposta ético-filosófica reganiana nomeada critério dos “sujeitos-de-uma-vida” (*subject-of-a-life criterion*). De modo similar à exposição anterior, para que se possa compreender devidamente o que Regan define por sujeito-de-uma-vida, há de se traçar, ao menos minimamente, os contornos de sua teoria moral de resguardo aos animais.

Antes de tudo, é preciso ser dito que Regan é abolicionista em um sentido bastante similar ao de Francione. No decorrer das suas quatro décadas de contínuas publicações sobre as relações morais entre humanos e não-humanos, assim como o pleito em prol da outorga de direitos fundamentais aos últimos, Regan (2003, p. 1) claramente expôs seu objetivo principal: o fim da exploração animal

institucionalizada. Para tanto, ele formulou uma complexa e multifacetada abordagem ética caracterizada, sobretudo, por seu cunho deontológico.

Segundo Regan (2003, p. 29), uma proposta filosófica capaz de abarcar de modo adequado os não-humanos sob o manto protetivo da comunidade moral deve, necessariamente, estar alicerçada na concessão de certos direitos básicos a eles. Ou seja, apenas se forem facultados direitos morais aos animais, poder-se-ia alcançar um verdadeiro estado de unidade ética pautada pelas noções de igualdade e respeito.

Todavia, para a consecução de tal cenário, há de se apresentar razões suficientes para que a atual visão antropocêntrica e especista da moralidade seja rechaçada de modo a viabilizar a aceitação de uma perspectiva mais inclusiva por todos. Em outros termos, é preciso elencar um critério capaz de edificar uma plataforma moral onde humanos e não-humanos encontrem-se simultaneamente.

Para erigir tal sustentáculo igualitarista, Regan (2003, p. 80) primeiramente expõe a lacuna lexical deixada pelos conceitos de ‘ser humano’, ‘pessoa’ e ‘animal’. Tais noções normalmente são interpretadas como centrais para o andamento do debate acerca das relações e distinções entre humanos e não-humanos. Porém, acabam revelando-se incapazes, tanto em sua acepção coloquial quanto em sua releitura semântica objetiva, de ressaltar e abarcar as diferentes qualidades relevantes exibidas por um ser vivo para o tratamento respeitoso e sua subsequente incorporação à comunidade moral.

Regan observa que a linguagem humana carece de uma expressão que “se aplique à área onde humanos e animais coincidem psicologicamente” (2003, p. 93). Em observância a isso, faz-se necessário introduzir um conceito que permita a identificação daqueles humanos e outros não-humanos que partilham “tanto de um grupo de capacidades mentais, quanto de um estatuto comum enquanto seres que possuem um bem-estar experienciável”.

Para Regan (2003, p. 80), a palavra ‘pessoa’ não preenche essa lacuna, pois “ela cobre poucos indivíduos, inclusive poucos humanos”. A palavra ‘humano’ é igualmente incapaz de satisfazer essa exigência, pois “ela cobre todos os humanos indiscriminadamente” – alguns humanos não exibem essas características especiais. Por sua vez, a palavra ‘animal’, pontua Regan (2003, p. 93), é inapropriada para suprir essa brecha lexical, haja vista que nem todos os animais apresentam essas

capacidades mentais.

Além disso, essa nova expressão deve cumprir outra tarefa importante, que é a aproximação das categorias de *agente moral* e *paciente moral* – ambas essenciais para o projeto ético-deontológico reganiano. Da maneira como define Regan (2004, p. 151), agentes morais são indivíduos que possuem diversas habilidades sofisticadas. Dentre essas habilidades se sobressai a capacidade de operar princípios morais imparciais passíveis de sustentar uma tomada de decisão – executada após todos os fatores terem sido considerados – acerca daquilo que deve ser feito e, uma vez tomada essa decisão, optar livremente (ou falhar em optar) em agir conforme o que é requisitado pela moralidade. Regan (2004, p. 152) salienta que “seres humanos adultos normais são o paradigma individual daquilo que se acredita ser agentes morais”. Por último, Regan (2004, p. 152) faz questão de ressaltar que “agentes morais não só podem fazer aquilo que é certo ou errado, mas também podem ser alvo, assim por dizer, das ações corretas ou incorretas de outros agentes morais”.

Regan (2004, p. 152) esclarece que os chamados pacientes morais, quando colocados em contraste com os agentes morais, “carecem dos pré-requisitos que lhes permitiriam controlar o seu próprio comportamento em modos que os tornariam moralmente responsáveis por aquilo que fazem”. Pacientes morais não são capazes de operar ou formular princípios morais, assim como não estão aptos a refletir sobre qual possível ação, em uma determinada circunstância, seria a correta ou a mais adequada de ser posta em prática. Em outras palavras, pacientes morais, para Regan (2004, p. 152), “não podem fazer nem o que é certo, nem o que é errado”. Segundo Regan (2004, p. 153), o paradigma de pacientes morais humanos concerne aos recém-nascidos, crianças muito jovens e indivíduos de todas as idades com algum tipo de deficiência mental grave ou que se encontram seriamente enfraquecidos.

Há de se destacar que Regan (2004, p. 153) distingue entre dois tipos de pacientes morais. Os membros do primeiro grupo são seres conscientes e sencientes, i.e., são capazes de sentir dor e prazer, porém carecem de outras habilidades mentais. Os membros do segundo grupo não apenas são conscientes e sencientes, mas também possuem certas características cognitivo-psicológicas especiais. Essa diferenciação é elaborada com o intuito de demonstrar que é

possível incorporar muitos animais não-humanos ao segundo grupo.

Ademais, faz-se necessário frisar que, na visão de Regan (2004, p. 153), para ambos os grupos de pacientes morais, algo é igualmente verdadeiro: pacientes morais não podem executar ações consideradas moralmente certas ou erradas, porém eles podem ser alvo de ações moralmente certas ou erradas oriundas de agentes morais. Em outras palavras, embora os pacientes morais sejam fundamentalmente distintos dos agentes morais, estes últimos ainda assim podem agir correta ou incorretamente para com os primeiros.

Uma vez apresentadas as objeções reganianas às noções de ‘pessoa’, ‘humano’ e ‘animal’, e igualmente feitas as distinções entre agentes morais e pacientes morais, resta uma pergunta a ser realizada: Qual expressão poderia vir a preencher a lacuna lexical deixada pelas noções mencionadas e, ao mesmo tempo, agiria como um critério capaz de reunir em um único grupo pacientes morais e agentes morais? Segundo Regan, essa noção/critério atende pelo título de *sujeito-de-uma-vida*. Acerca disso, Regan escreve:

Ser um sujeito-de-uma-vida, no sentido em que essa expressão é usada, envolve mais do que meramente estar vivo e mais do que meramente ser consciente. [...] Indivíduos são sujeitos-de-uma-vida se eles possuem crenças e desejos; percepção, memória, e um senso do futuro, incluindo o seu próprio; uma vida emocional, assim como sensações de prazer e dor; interesses de bem-estar e preferência; a habilidade de iniciar uma 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 objeto dos interesses de outrem. (REGAN, 2004, p. 243)

Em outras palavras, os sujeitos-de-uma-vida partilham de uma sofisticação cognitivo-psicológica, a qual, segundo Regan (2003, p. 80-81), faz com que eles deixem de ser *algo* e passem a ser *alguém*. A sua percepção do mundo, seus sentimentos, crenças, assim como o seu bem-estar individual os tornam “seres com uma biografia, não meramente uma biologia” – o que os distingue, por exemplo, de simples plantas. As vidas experienciais dos sujeitos-de-uma-vida são unificadas. Embora os indivíduos possam ter uma miríade de crenças e sentimentos diferentes, todas essas crenças e sentimentos possuem uma unidade psicológica, todas pertencem a seres com identidades distintas, todas auxiliam no desdobramento de suas vidas e na construção de suas próprias histórias de modo a diferenciar uns dos

outros. Em suma, mesmo naquilo que mais os distingue, há algo que os aproxima e integra.

Ainda, para Regan (2006, p. 60), os sujeitos-de-uma-vida estão conscientes do que acontece com o mundo ao seu redor e do que acontece consigo mesmos. Aquilo que ocorre aos sujeitos-de-uma-vida – seja aos seus corpos, à sua liberdade ou à sua vida – é importante para eles, pois faz diferença quanto à qualidade e duração de suas vidas, conforme vivenciadas por eles, independentemente de outros indivíduos se importarem com isso ou não. Segundo Regan, a noção de sujeitos-de-uma-vida é essencial não somente porque “funciona onde as outras possibilidades que nós consideramos falham” – i.e., as noções de pessoa, humano e animal –, mas igualmente porque “a família de características que definem esta idéia *nos torna todos iguais* de forma que nossa igualdade moral faça sentido” (2006, p. 61).

De fato, no que tange à igualdade moral proporcionada pela noção de sujeitos-de-uma-vida, ela se apresenta, sobretudo, na unificação de ambos os grupos, pacientes morais e agentes morais, em uma única categoria. De acordo com Regan (2004, p. 243), ambos, pacientes e agentes morais, demonstram as características requisitadas pelo critério dos sujeitos-de-uma-vida e, portanto, possuem valor moral inerente. Ou seja, na medida em que as experiências de vida desses seres têm importância para eles independentemente dos interesses de outrem, *todos* os sujeitos-de-uma-vida possuem *valor inerente igual*, i.e., não podem ser vistos ou tratados como meros receptáculos de valor. Em outros termos, as experiências de vida dos indivíduos não possuem valor em si mesmas; pelo contrário, são os indivíduos que vivenciam essas experiências que têm valor em si mesmos.

É preciso notar que, para Regan (2004, p. 244), na medida em que o valor inerente igual é um tipo de categoria de valor moral, ele não admite gradações. Não existe algo como “menor valor inerente” ou “maior valor inerente”: ou alguém é portador de valor inerente, ou não é. O mesmo ocorre com a noção de sujeitos-de-uma-vida. Não existem graus ou níveis de pertencimento da categoria de sujeitos-de-uma-vida baseados na apresentação em maior ou menor intensidade de uma determinada habilidade ou virtude. Nas palavras de Regan, “ou alguém é um sujeito-de-uma-vida, no sentido explicado, ou *não é*. Todos aqueles que são, o são

igualmente” (2004, p. 245).

Assim, percebe-se que a noção de sujeitos-de-uma-vida tem também o propósito de rechaçar abordagens éticas de caráter perfeccionista – i.e., teorias morais que tenham como critério norteador de tomadas de decisão os talentos ou contribuições sociais dos indivíduos. Como exemplifica Regan (2003, p. 81), um virtuose musical como Chopin, a despeito de toda a sua capacidade artística, não pode ser considerado, com base nesse aspecto, como moralmente mais importante do que uma criança com graves deficiências mentais, a qual, possivelmente, jamais saberá o que vem a ser um piano. Quando se trata do alcance protetivo adveniente da categoria de sujeitos-de-uma-vida, ambos são moralmente iguais.

Ademais, para Regan (2004, p. 243) o sujeito portador de valor inerente não pode ser utilizado como um mero meio para os fins alheios, i.e., como uma simples *coisa*. A aceitação do valor inerente de um indivíduo implica em um dever direto de respeito por parte de outrem para com esse indivíduo. Ou seja, o valor intrínseco de um sujeito-de-uma-vida torna-o alvo de obrigações e deveres morais diretos, os quais tomam sua forma primária no *direito fundamental de ser tratado com respeito*.

Conforme explica Regan (2003, p. 72), o direito fundamental de ser tratado com respeito é corolário do valor inerente igual de um ser vivo e deve ser entendido como a base de todos os outros direitos que um indivíduo possa vir a possuir: o direito à vida, à liberdade, à integridade física, etc. A posse desse direito confere ao seu portador um estatuto moral diferenciado, o qual não pode ser burlado nem mesmo quando sua quebra resulta em benefício para um grande número de indivíduos.

Agora a pergunta a ser feita a seguir é: uma vez que tenham sido elencadas as características-chave do critério estipulado por Regan, bem como as suas implicações, quais seres vivos podem efetivamente ser abarcados pela noção de sujeitos-de-uma-vida? Regan tenta ser cauteloso ao responder esse questionamento. As reflexões dele acerca desse tópico devem ser consideradas atentamente:

Onde, exatamente, surgem os sujeitos-de-uma-vida na escala filogenética? Eu tenho acreditado que ninguém sabe a resposta exata, e eu, pessoalmente, nunca tentei dar uma. Ao invés disso, eu adoto uma política conservadora ao perguntar se se pode traçar uma linha que minimize essa disputa interminável. A linha que eu traço é “mamíferos mentalmente normais de um ano ou mais”. *Onde quer que* tracemos essa linha relevante,

esses animais estão acima dela. Isso é o que eu quero dizer quando falo que a política que adoto é conservadora. (REGAN, 2004, p. xvi)

Um pouco mais adiante, Regan (2004, p. xvi) afirma que talvez outros animais possam ser sujeitos-de-uma-vida e que “temos razões abundantes para crer que pássaros o são e que peixes podem sê-lo”. Ou seja, Regan intenta não extrapolar precipitadamente ou mesmo desnecessariamente a divisa dos seres que, de forma clara, são sujeitos-de-uma-vida. Porém, pode-se dizer que Regan talvez tenha sido conservador *demais* ao traçar essa linha divisória, de modo a prejudicar seriamente a sua própria teoria moral em defesa dos animais – algo que poderá ser observado a seguir.

Depois da proposta ético-filosófica reganiana ter sido brevemente delineada, bem como a noção de sujeito-de-uma-vida, a qual possibilitaria a inclusão dos animais não-humanos (ou, ao menos, de alguns) à comunidade moral, já é possível tecer algumas objeções. As críticas apresentadas se concentrarão exclusivamente na ideia de sujeitos-de-uma-vida, e possuem naturezas distintas.

A primeira série de apontamentos críticos ao critério elaborado por Regan possui caráter epistemológico, enquanto a segunda diz respeito às implicações morais da adoção do critério em pauta.

É preciso ressaltar que as objeções de cunho moral não serão discutidas na presente subseção. Essas críticas foram desenvolvidas por Francione e serão posteriormente reconstruídas na subseção (3.3.1). Optou-se por assim fazê-lo porque os apontamentos realizados por Francione sobre a noção de sujeitos-de-uma-vida são fundamentais para compreender as dificuldades existentes na resposta dada por Regan ao dilema do bote salva-vidas.

Além disso, o posicionamento reganiano atinente ao interesse dos animais não-humanos na continuidade de suas vidas será abordado de forma a introduzir a perspectiva pleiteada por Singer acerca dessa mesma temática. Isso proporcionará uma discussão mais aprofundada que seja capaz de resumir algumas das principais complicações concernentes à adoção de uma proposta ético-filosófica de inserção moral dos animais não-humanos baseada em similaridades cognitivo-psicológicas com os seres humanos.

Feita as devidas observações, é possível esboçar alguns dos problemas de ordem epistemológica encontrados na noção de sujeitos-de-uma-vida. As críticas

que se seguem têm como base o artigo *The epistemic irresponsibility of the subjects-of-a-life account*, escrito por Julia Tanner (2009). Em seu texto, Tanner (2009, p. 1) argumenta que Regan, em seus múltiplos escritos, falha em cumprir sua responsabilidade epistêmica. Em outros termos, Regan não justifica muitas das alegações que faz, as quais se referem ao conceito de sujeitos-de-uma vida.

Como questão geral, há de se destacar que Tanner fundamenta suas objeções a Regan em uma extensa análise de cada uma das capacidades especiais que dão forma à noção de sujeitos-de-uma-vida – i.e., crenças e desejos, percepção e memória, senso do futuro, etc. Esse exame não será integralmente reconstruído, somente serão discutidas as habilidades cognitivo-psicológicas que demonstram, na visão de Tanner, as principais e mais relevantes dificuldades de cunho epistemológico para Regan.

Em primeiro lugar, pode-se notar uma complicação acerca de quais seres são conscientes para Regan. Conforme explica Tanner, “não há diferenças fundamentais entre os cérebros e sistemas nervosos de humanos e outros vertebrados” (2009, p. 7). As evidências disponíveis sugerem que a consciência está associada com sistemas nervosos complexos. Segundo Tanner, se isso estiver correto, “vertebrados e possivelmente cefalópodes (polvos, lulas e sépias) são conscientes” (2009, p. 7). Com isso em vista, é razoável pensar que ao menos todos os vertebrados são conscientes. Regan parece não ter levado em consideração essas evidências em favor da possibilidade de abarcar todos os animais não-humanos vertebrados na categoria de seres conscientes.

Além disso, pontua Tanner (2009, p. 7), a teoria evolutiva traz mais indícios a favor de que todos os vertebrados são conscientes. Levando isso em conta, a ideia reganiana de que as evidências disponíveis certamente comprovam que *ao menos* mamíferos e pássaros são conscientes é incorreta. Tanner (2009, p. 8) argumenta que a consciência tem um papel evolutivo central: auxiliar na sobrevivência dos seres vivos. A consciência, por exemplo, possibilita que os animais aprendam sobre o ambiente em que vivem.

Há um grande número de evidências para a consciência animal. De fato, a interpretação reganiana sustenta que mamíferos são casos claros de consciência. Todavia, reitera Tanner (2009, p. 8-9), as evidências indicam que não somente mamíferos, mas igualmente todos os vertebrados (e talvez os cefalópodes) são

conscientes. Tanner (2009, p. 8-9) afirma, por essa razão, que Regan, ao ignorar essas informações, está sendo epistemicamente irresponsável.

Ainda sobre o tópico da consciência, Tanner alerta para o fato de que “é possível que existam graus de consciência e que animais tenham um nível mais baixo de consciência do que os seres humanos” (2009, p. 13). Isso é um problema sério para Regan, pois, como visto anteriormente, o valor inerente igual dos seres vivos não possui gradações. Igualmente, o critério dos sujeitos-de-uma-vida também não está dividido ou baseado em graus.

De acordo com Tanner (2009, p. 13), é bastante provável que a consciência admita que haja graus para humanos e não-humanos, pois é muito difícil que ela passe a existir repentinamente, ao invés de ser um processo gradual. Não é impossível se pensar, por exemplo, na existência de diferentes graus de consciência em indivíduos plenamente desenvolvidos. Como aponta Tanner, “um cachorro é consciente, mas eu sou autoconsciente. Essa é uma diferença em grau. Isso mina a natureza categórica do valor inerente” (2009, p. 13). Tanner observa que “se o critério em que ele está baseado (a consciência é um aspecto de ser um sujeito-de-uma-vida) vier em graus, é difícil justificar a natureza categórica do valor inerente” (2009, p. 14).

Outra consideração sobre a consciência diz respeito a suas diferenças, i.e., animais percebem o mundo de formas distintas. Segundo Tanner (2009, p. 14), há dois fatores envolvidos nas diferentes percepções exibidas por humanos e não-humanos: (A) “algumas vezes eles possuem diferentes órgãos dos sentidos que funcionam mais ou menos bem” e (B) “eles processam as informações de modos diferentes”.

A) Sabe-se que os animais não-humanos percebem o ambiente ao seu redor de maneira distinta da dos seres humanos normais. Como exemplifica Tanner (2009, p. 14), a maioria dos animais predadores possui visão panorâmica, alguns animais percebem cores e contrastes diferentes, cães e gatos possuem audição bastante aguçada, morcegos e golfinhos têm percepção por sonar, etc. Regan parece não estar ciente dessas diferenças perceptivas e sua relação com o conteúdo da consciência. Tendo isso em vista, Tanner (2009, p. 14) declara que Regan deveria se posicionar sobre essa temática, bem como sobre suas implicações para a noção de sujeitos-de-uma-vida.

B) Tanner (2009, p. 14) ressalta que a maioria dos seres humanos normais processa as informações advenientes de sua percepção do ambiente externo de modo abstrato. Em outras palavras, eles formam uma ideia abstrata em sua mente. Por sua vez, animais e pessoas autistas veem apenas os dados brutos (*raw data*), de modo que não processam essas informações como os seres humanos normais o fazem. Segundo Tanner (2009, p. 14), animais e autistas concentram sua atenção em detalhes específicos ao invés do objeto ou ambiente em sua totalidade. Com efeito, eles perceberiam o mundo de uma maneira completamente diferente da maioria dos humanos. Regan não aborda essa questão em seus escritos.

Em segundo lugar, a memória dos animais não-humanos também traz complicações para Regan. Tanner (2009, p. 15) explica que é razoável pensar que animais tenham memória, haja vista que essa capacidade é adaptativa e permite que o animal obtenha novas informações “sobre aquilo que é agradável (auxilia a sobreviver) e desagradável (perigoso)”. A memória demonstra um papel fundamental na sobrevivência, ao menos para aqueles seres que vivem o bastante para se beneficiar dela.

Conforme detalha Tanner (2009, p. 16), há muitas evidências psicológicas de que animais têm memória. Essas evidências variam desde a presença de ocitocina em seus cérebros – o hormônio que permite aos animais lembrarem uns dos outros – até o fato de, por exemplo, ratos e pombos exibirem um hipocampo, umas das áreas do cérebro (presente nos seres humanos) responsável pelas memórias. Regan não se posiciona adequadamente sobre a importância da memória para os não-humanos e muito menos sobre o fato de outros animais, além de mamíferos adultos e algumas aves, exibirem essa capacidade.

Em terceiro lugar, diferentes espécies de pássaros demonstram habilidades concernentes à memória bastante específicas. Como exemplifica Tanner (2009, p.16), existem aves que escondem seus alimentos (sementes e outras coisas) em áreas de até centenas de quilômetros quadrados por vários meses e que são capazes de encontrá-los com uma precisão incrível, outros conseguem participar de voos migratórios de milhares de quilômetros e aprender suas respectivas rotas sem praticamente qualquer esforço. Por sua vez, destaca Tanner (2009, p. 17), uma ovelha é capaz de lembrar de mais de cinquenta membros do seu rebanho; os peixes e os répteis retornam ao local em que desovaram; polvos estão aptos a

escapar de labirintos.

Em face de todos esses dados, o grupo de seres que possuem memória vai muito mais além de apenas mamíferos e aves. Regan precisa levar em consideração essas informações e admitir que peixes, répteis, e outros vertebrados, bem como alguns cefalópodes (como os polvos), possuem memória. Se Regan não o fizer, corre o risco de, novamente, violar o princípio da responsabilidade epistêmica.

Em quarto e último lugar, animais possuem vidas emocionais complexas. Tanner (2009, p. 18) nota que, hoje em dia, é comumente aceito que quase tudo os que humanos e não-humanos fazem é impelido por algum tipo de emoção⁸⁴. Sabe-se que outros mamíferos e pássaros exibem os mesmos sentimentos básicos que os seres humanos. Estudos apontam que lagartos e cobras partilham de um grupo de emoções específicas e que as cobras fêmeas cuidam de seus filhotes. Como Tanner (2009, p. 20) faz questão de mencionar, os hormônios (ocitocina e vasopressina) que controlam o sexo, assim como a paternidade/maternidade e o amor em humanos (e outros não-humanos), são similares (exceto por um único aminoácido diferente) dos que cumprem a mesma função em sapos e outros anfíbios.

Conforme afirma Tanner (2009, p. 21), há evidências, tanto de caráter evolutivo quanto de cunho comportamental, que sugerem que todos os seres vivos vertebrados, e não apenas mamíferos e algumas espécies de pássaros, possuem emoções. Assim, escreve Tanner: “se as emoções importam moralmente, Regan é epistemicamente irresponsável por negligenciar as evidências de que todos os vertebrados as experienciam” (2009, p. 21).

Observados os apontamentos anteriores de Tanner sobre dificuldades específicas da noção de sujeitos-de-uma-vida, é possível delinear o ponto central de suas críticas a Regan. De acordo com Tanner (2009, p. 23), aquilo que é afirmado sobre os animais deveria ter como fundamento as melhores informações disponíveis. Todavia, muitas vezes, mesmo a posse desses dados não é o suficiente para que se tenha certeza de algo. Por conseguinte, quanto maior for o número de

⁸⁴ É difícil apresentar uma definição específica e definitiva para a noção de emoção. Em sentido geral, como definido pela *American Psychological Association*, em seu glossário online de termos psicológicos, uma emoção pode ser entendida como: Um padrão complexo de mudanças, incluindo excitação fisiológica, sentimentos, processos cognitivos e reações comportamentais realizado em resposta a uma situação percebida como pessoalmente significativa. Disponível em: <<http://www.apa.org/research/action/glossary.aspx>>. Acesso em: 10/02/2013.

alegações que um indivíduo fizer, maiores são as chances de ele estar errado. É sobre o sujeito racional que recai o ônus de justificar suas crenças. Acerca disso, Tanner articula:

As teorias que fizerem um menor número de alegações epistêmicas têm, portanto, maiores chances de ser epistemicamente responsáveis. Regan faz muitas alegações epistêmicas, algumas das quais são bastante controversas, o que torna os seus apontamentos consideravelmente arriscados a partir de um ponto de vista epistemológico. (TANNER, 2009, p. 23)

Ademais, segundo Tanner (2009, p. 23), as evidências que sugerem que mamíferos possuem crenças e desejos, percepção e memória, etc. igualmente sugerem que todos os vertebrados (e possivelmente alguns cefalópodes) também as possuem. Ao ignorar essas informações, na interpretação de Tanner, Regan está sendo epistemicamente irresponsável. Há de se entender que não é possível ter certeza absoluta das afirmações epistêmicas que alguém realiza, e quanto mais afirmações esse indivíduo fizer, maior é a probabilidade de ele estar equivocado. Para Tanner, “o critério dos sujeitos-de-uma-vida de Regan repousa em uma grande quantidade de evidências empíricas (algumas das quais são bastante questionáveis)” (2009, p. 23).

Por fim, tendo em vista que grande parte das informações que evidenciam a presença das características que compõem o conceito de sujeito-de-uma-vida já estava disponível há um bom tempo e, mesmo assim, Regan, por algum motivo, não as utilizou, é possível afirmar com base nisso que a sua política conservadora acabou não apenas sendo prejudicial à sua teoria moral, mas igualmente para os animais não-humanos que ela intenta resguardar. Isso porque, ao invés de consistentemente distinguir quem poderia ser incluído (ou não) na comunidade moral, a ideia de sujeitos-de-uma-vida conseguiu apenas enfatizar a duvidosa relevância ética de algumas espécies em comparação a outras, a qual comumente apoia-se em arbitrariedades e desconsideração de evidências. Em suma, a noção/critério sujeito-de-uma-vida é, a partir de uma perspectiva epistemológica, notoriamente problemática, devendo ser, portanto, repensada com bastante cautela.

3.3 O dilema do bote salva-vidas e suas implicações

Na presente seção, será discutido o chamado dilema do bote salva-vidas, o qual é tido como o paradigma básico de situações onde, supostamente, ocorrem conflitos genuínos de interesses entre seres humanos e animais não-humanos. Esse dilema possibilitará pôr novamente em pauta, em momentos distintos, as perspectivas éticas de Singer e Regan apresentadas nas subseções anteriores. Além disso, a partir da exposição desse cenário moral, será possível problematizar o posicionamento de diferentes autores sobre o interesse dos não-humanos na continuidade de suas vidas, bem como detalhar a proposta filosófica desenvolvida por Francione de inclusão de membros de outras espécies na comunidade moral, a qual fundamenta-se exclusivamente na posse da senciência.

No tocante ao dilema do bote salva-vidas, este foi originalmente formulado e apresentado por Regan (2004, p. xxix) ainda na primeira edição de seu livro *The case for animal rights*. O respectivo cenário possui distintas caracterizações,⁸⁵ porém a mais conhecida é a que se segue: Cinco sobreviventes estão em um bote salva-vidas. Quatro são seres humanos adultos normais e o quinto é um cão de tamanho grande. A pequena embarcação possui espaço para apenas quatro passageiros, de modo que, caso alguém não saia, todos irão morrer. Algum dos humanos deveria sacrificar sua vida em prol dos outros ou o cachorro deveria ser jogado para fora do bote e perecer no mar?

Regan construiu esse experimento imaginário dilemático tendo em vista duas finalidades. A primeira é distanciar sua própria abordagem moral da perspectiva utilitarista, em especial a vertente defendida por Singer. A segunda é demonstrar que sua proposta ético-deontológica dispõe das ferramentas teóricas necessárias para avaliar e julgar de maneira apropriada e consistente casos que envolvam a imposição de dano em seres portadores de valor inerente igual.

É possível ressaltar ao menos três pontos centrais de críticas reganianas ao utilitarismo moral sustentado por Singer: (A) não valoração intrínseca dos pacientes

⁸⁵ Uma das múltiplas formulações pode ser encontrada na réplica feita por Regan às críticas realizadas por Peter Singer aos seus escritos, publicada no *The New York Review of Books*, em 1985. Disponível em: <<http://www.nybooks.com/articles/archives/1985/apr/25/the-dog-in-the-lifeboat-an-exchange/>>. Acesso em: 10/02/2013.

morais e agentes morais; (B) relevância dada às “melhores consequências totais” em detrimento do indivíduo; (C) incapacidade do utilitarismo em questionar a imoralidade da exploração animal.

A) Regan (2003, p. 58) pontua que um dos mais fundamentais princípios do utilitarismo de preferências, se examinado adequadamente, mostra-se como fator central na invalidação da respectiva proposta ética. De acordo com Regan, os utilitaristas preferenciais acreditam que os “valores positivos moralmente relevantes residem na satisfação das preferências dos indivíduos”; por sua vez, os “valores negativos moralmente relevantes são encontrados quando as preferências dos indivíduos são frustradas” (2003, p. 59). Em outras palavras, não são os indivíduos que possuem valor moralmente relevante, mas sim as suas preferências. Com efeito, tanto humanos quanto não-humanos são meros receptáculos de valor moral.

B) Regan (2003, p. 59) observa que a noção de melhores consequências totais (*best overall consequences*), outro pilar do utilitarismo de preferências, é profundamente problemática. Os proponentes dessa corrente moral buscam a maximização da consecução do maior número possível de preferências de forma imparcial – i.e., as melhores consequências totais.

Essa meta é alcançada a partir da realização de uma série de procedimentos e cálculos sobre as satisfações e frustrações das preferências dos indivíduos. Todavia, alerta Regan, isso não levará, necessariamente, aos melhores resultados “para mim, ou para minha família, ou para meus amigos, ou para o gado criado em confinamento intensivo” (2003, p. 59). Para Regan, o problema se encontra no fato de que “as melhores consequências *totais* para todos os envolvidos não são necessariamente as melhores para cada indivíduo envolvido” (2003, p. 60). Ou seja, o resultado dos raciocínios e cálculos, por vezes, indicará, ao final, que certas preferências mantidas pelos indivíduos, por mais intensas que sejam (e.g., a preferência em não sofrer) poderão ser consideradas como secundárias em determinadas situações.

Regan (2003, p. 60) sustenta que o utilitarismo preferencial demonstra graves falhas em dois outros sentidos: processual e substantivamente. Essa é uma proposta moral processualmente falha, no entender de Regan, porque “requer que consideremos a satisfação dos piores tipos de preferências para que se alcance um juízo completamente informado sobre o que é moralmente certo ou errado” –

preferências malignas (*evil preferences*). Ao passo que ela é substancialmente falha porque “depois de todos os cálculos terem sido realizados, os piores tipos de atos podem ser justificados” – resultados malignos (*evil outcomes*).

Na visão de Regan, o “procedimento utilitarista requer que as satisfações e frustrações sejam levadas em consideração e avaliadas de modo justo” (2003, p. 60). Nesse sentido, por exemplo, tanto a preferência de uma pessoa em não ser estuprada quanto a preferência de um estuprador em violentá-la devem ser imparcialmente consideradas no cálculo utilitário. Não considerar imparcialmente a satisfação de ambas as preferências seria tratá-las de modo injusto. Acerca dessa questão, Regan declara que qualquer posição crível atinente à natureza da moralidade “deveria ser capaz de explicar porque a satisfação de algumas preferências simplesmente não poderia ser considerada na decisão do que é moralmente certo ou errado” (2003, p. 61).

Além disso, o utilitarismo de preferências pode ser acusado a partir das conclusões a que chega. Ou seja, para Regan, “os piores tipos de atos não apenas poderiam ser permitidos, mas poderiam emergir como positivamente obrigatórios, quando julgados pelos padrões utilitaristas” (2003, p. 61). Poder-se-ia justificar, por exemplo, o assassinato de pessoas senis de idade muito avançada ou de quaisquer indivíduos que apresentem graves deficiências mentais a partir do alívio que a sua morte trará a suas famílias ou à sociedade como um todo. As melhores consequências totais poderiam ser alcançadas com o encerramento “humanitário” de suas vidas. Entretanto, para Regan, “uma teoria moral que adere ao princípio de que os meios justificam os fins potencialmente coloca a vida de todos em perigo, sobretudo as vidas dos mais fracos” (2003, p. 63).

C) Regan (2003, p. 64) acredita que a posição utilitarista pode até mesmo dar amparo moral para práticas exploratórias, como, por exemplo, a agropecuária. Em outros termos, se todas as preferências devem ser consideradas imparcialmente, a preferência dos animais não-humanos em não serem explorados, torturados e mortos estará lado a lado com a preferência dos criadores em lucrar com a utilização desses seres e com a preferência dos consumidores em obter produtos de origem animal. Mais uma vez, *todas* as preferências devem ser consideradas imparcialmente.

Na medida em que o foco em questão é alcançar as melhores consequências

totais, essas poderão ser concretizadas com a satisfação da preferência dos seres humanos em explorar os animais não-humanos. Como esclarece Regan (2003, p. 65), se os cálculos, amparados pelos números concernentes ao grupo de seres humanos que colocam suas preferências alimentícias acima das preferências dos não-humanos em não serem explorados, penderem em favor dos seres humanos, então as preferências dos animais poderão ser frustradas – e isso estará moralmente justificado.

O fato é que, segundo Regan (2003, p. 66), o utilitarismo de preferências está tão preso aos seus princípios problemáticos que é incapaz de questionar se a exploração animal institucionalizada é uma prática moral ou não. Uma vez que a preocupação basilar do utilitarista preferencial é alcançar as melhores consequências totais independentemente de quão dúbias sejam algumas das preferências avaliadas, muito dificilmente ele irá além do tratamento a ser concedido aos animais não-humanos. Por conseguinte, a legitimidade da exploração animal permanece inabalada, pois o utilitarista preferencial não está munido das ferramentas necessárias para pôr em dúvida os motivos pelos quais os não-humanos são usados pelos humanos.

As objeções levantadas por Regan certamente podem ser contestadas por utilitaristas preferenciais. Por exemplo, Regan poderia muito bem ser criticado por criar um “boneco de palha” do utilitarismo de preferências. Responder aos comentários de Regan não é parte dos objetivos desta pesquisa. Todavia, deve-se enfatizar que as considerações feitas por Regan à perspectiva utilitarista tiveram como intuito demonstrar em que sentido a teoria dos direitos animais se distancia da ideia de que alcançar as melhores consequências totais é tudo o que importa eticamente. O dilema do bote salva-vidas foi criado por Regan com o propósito de demonstrar esse ponto. Como poderá ser visto a seguir, a partir da exposição do segundo propósito do dilema do bote salva-vidas, para a teoria reganiana, números não importam.

O segundo propósito do dilema do bote salva-vidas é comprovar que a abordagem moral reganiana vale-se de um aparato teórico capaz de avaliar adequadamente as situações em que é preciso causar dano a seres portadores de valor inerente igual. Tendo isso em vista, há de se reiterar que, no tocante à categoria sujeitos-de-uma-vida, pacientes e agentes morais possuem o mesmo valor

inerente, o que também é válido para humanos e não-humanos.

Ainda, do dever direto de respeito, que é devido indistintamente a todos os sujeitos-de-uma-vida, deriva-se o princípio do dano. De acordo com esse princípio, como questão *prima facie*, prejudicar os interesses de um sujeito-de-uma-vida é desrespeitar o valor inerente do qual ele é credor. Por conseguinte, a abordagem moral reganiana deve determinar sob quais circunstâncias infligir dano a um sujeito-de-uma-vida poderia ser tomado como permissível.

Para tanto, Regan diferencia dois tipos de dano, a saber: inflições (*infections*) e privações (*deprivations*). Conforme Regan, “o sofrimento físico ou psicológico, agudo ou crônico, é o paradigma do dano entendido como inflição” (2004, p. 94). Por sua vez, segundo Regan, privações envolvem “as *perdas* dos benefícios que tornam possíveis ou expandem as fontes de satisfação durante a vida” (2004, p. 97). Ademais, independentemente de seu tipo, nem todos os danos são equivalentes. Para Regan, os danos podem ser comparados quando “diminuem de modo igual o bem-estar de um indivíduo, ou o bem-estar de dois ou mais indivíduos” (2004, p. 304), mas não podem sê-lo em situações nas quais existem efeitos dessemelhantes atuando sobre o bem-estar de um sujeito-de-uma-vida.

Como, então, comparar de modo apropriado os distintos danos causados a portadores de valor inerente igual? Para fazê-lo, Regan vale-se de dois princípios-chave em sua teoria, quais sejam: princípio de minimização quantitativa (*minimize principle*) e princípio de minimização qualitativa (*worse-off principle*)⁸⁶.

Regan (2004, p. 305) aponta para o fato de que, segundo o princípio de minimização quantitativa, em ocorrências nas quais os danos causados são equivalentes, há de se evitar o dano ao maior número de indivíduos. Por exemplo, em uma situação tal em que se deve decidir entre causar sérios danos a muitos indivíduos ou causar sérios danos a poucos indivíduos, há de se optar pelo segundo caso.

Por sua vez, o princípio de minimização qualitativa, para Regan (2004, p. 307), indica que, nos casos em que alguns indivíduos forem vítimas de um dano maior do que os outros, deve-se evitar o dano maior, independentemente do número de indivíduos em questão. Por exemplo, em uma situação em que se deve decidir entre causar sérios danos a muitos indivíduos ou causar danos leves a poucos

⁸⁶ A tradução utilizada da nomenclatura dos referidos princípios foi apresentada originalmente em Naconecy (2006, p. 184).

indivíduos, há de se optar pelo segundo caso. Ao mesmo tempo, em uma situação em que se deve decidir entre causar sérios danos a poucos indivíduos ou causar danos leves a muitos indivíduos, há de se optar pelo segundo caso.

Percebe-se que ambos os princípios abordados acima têm como intuito a resolução de conflitos em nível geral, não casos *excepcionais*, como é o cenário do bote salva-vidas. Ainda assim, como poderá ser observado a seguir, Regan faz uso de uma análise comparativa de danos entre os sobreviventes (humanos e não-humano) do barco, a qual resulta em graves dificuldades teóricas para a sua proposta ético-filosófica.

Para Regan, abolicionista e defensor dos direitos animais, quem deve ser jogado ao mar para morrer: algum dos ocupantes humanos ou o cão? Sem titubear, Regan afirma que o escolhido para perecer é o cão. Nas palavras de Regan:

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, 2004, p. xxix)

Regan vai ainda mais longe, de modo a argumentar que:

Números não fazem diferença. Se a escolha que enfrentamos fosse entre não apenas um cachorro e quatro humanos, mas entre quatro humanos e dez, ou cem, ou um milhão de cães, seriam os cachorros que deveriam ser sacrificados. Pois não há indivíduo, 0, que seja prejudicado pelas mortes de dez, cem, ou um milhão de cães. Há apenas o dano que a morte seria para cada um dos humanos comparado ao dano da morte que seria causado aos cachorros. E (em cada caso) a morte de qualquer um dos seres humanos representaria um dano maior, pois é uma perda maior do que seria a morte para cada um dos dez, ou cem, ou um milhão de cães. (REGAN, 2004, p. xxix)

A partir das próprias palavras de Regan fica patente que, na sua acepção, o princípio de minimização qualitativa seria capaz não apenas de solucionar o dilema proposto, mas também poderia ser utilizado na resolução de conflitos em situações similares. Todavia, é imperativo notar que, diferentemente de outras análises e réplicas proporcionadas pela teoria moral reganiana, o dilema do bote salva-vidas

não pertence ao costumeiro contexto da problematização ético-filosófica sobre as múltiplas formas de exploração animal institucionalizada – ele diz respeito a circunstâncias excepcionais.

O dilema do bote salva-vidas reflete uma disputa entre portadores de valor inerente igual, de modo que o dever de respeito – i.e., todo sujeito-de-uma-vida deve ser tratado como alguém, não como algo –, continuamente resgatado por Regan para demonstrar os males da exploração animal institucionalizada, não pode ser abordado filosoficamente com a mesma clareza que em outras ocasiões.

Consequentemente, ao tentar demonstrar que, em uma situação tão sensível como a do bote salva-vidas, seria viável a aplicação dos princípios de minimização quantitativa e minimização qualitativa, tendo por justificativa primeira o dano maior que seria causado pela morte dos humanos em comparação ao dano causado pela morte dos cães, Regan abre a possibilidade de decidir qualquer disputa entre portadores de valor inerente igual humanos e não-humanos em favor dos primeiros.

Pois, na medida em que certas particularidades presentes na formulação do conceito de sujeito-de-uma-vida podem ser manipuladas, do modo acima exposto, para sustentar uma diferença na avaliação ética, a despeito do valor inerente igual dos agentes e pacientes morais de espécies distintas, estabelece-se um padrão de ação que poderia ser usado indefinidamente para justificar uma consideração desigual em quaisquer disputas morais entre seres humanos e animais, privilegiando, assim, os humanos.

Em outras palavras, se for possível hierarquizar a importância moral das capacidades cognitivo-psicológicas da noção de sujeitos-de-uma-vida sempre que interesses entre humanos e não-humanos entrarem em conflito, de modo a beneficiar os seres humanos, pode-se muito bem imaginar que esse tipo de ação não precisa estar restrito, necessariamente, a circunstâncias excepcionais. Esse argumento será desenvolvido a seguir por meio das observações realizadas por Francione.

3.3.1 A crítica de Francione à resposta reganiana ao dilema

Francione elabora duas objeções à perspectiva reganiana quanto ao dilema

do bote salva-vidas. A primeira não concerne à resposta dada por Regan ao dilema, e sim à necessidade da criação desse cenário. A segunda crítica versa sobre a questão do dilema do bote salva-vidas não apenas evidenciar graves falhas na noção de sujeito-de-uma-vida, porém igualmente revelar que a abordagem reganiana é, por adotar certos critérios de inclusão moral problemáticos, especista.

Em primeiro lugar, Francione (2008, p. 223) observa que a teoria moral reganiana mantém que todas as formas de exploração animal institucionalizada violam o dever de respeito, assim como ambos os princípios de dano (minimização quantitativa e minimização qualitativa), pois não tratam os indivíduos como portadores de valor inerente igual, além de estar baseadas em alguma perspectiva utilitarista ou perfeccionismo moral. A proposta ético-deontológica reganiana, em sua totalidade, é uma resposta à exploração animal institucionalizada.

Em outros termos, a exploração animal, desde a sua base, ignora o valor inerente igual dos não-humanos e, conseqüentemente, infringe o direito de ser tratado com respeito possuído por esses seres. O que Regan tenta fazer é criar uma abordagem moral capaz de reagir eficientemente a esse tipo de situação. Na medida em que o critério de sujeitos-de-uma-vida ajudaria e possibilitaria a inclusão dos animais não-humanos à comunidade moral, de modo a denunciar o antropocentrismo e especismo vigentes, os princípios de minimização quantitativa e de minimização qualitativa teriam sua aplicação restrita a circunstâncias excepcionais, como o dilema do bote salva-vidas.

De acordo com Francione (2008, p. 223), se essa interpretação da teoria moral reganiana estiver correta, então é possível dizer que a formulação, bem como a discussão realizada por Regan do cenário do bote salva-vidas foram completamente desnecessárias. A aplicação dos princípios de dano no exemplo do bote salva-vidas já indica que não se está lidando com uma situação onde alguma forma de exploração não-humana opera. Ou seja, o caso não diz respeito ao tópico de análise primária da proposta moral reganiana.

Francione (2008, p. 223) argumenta que a resolução do dilema do bote salva-vidas não é algo requisitado pela teoria reganiana geral, pois esse cenário diz respeito a um contexto bastante distinto – i.e., a resolução de conflitos entre portadores de valor inerente igual – da temática central trabalhada por Regan, por exemplo, no decorrer de *The case for animal rights*, que é a inclusão dos animais

não-humanos ao grupo de seres que possuem valor inerente igual. Francione (2008, p. 224) acredita que Regan imaginou que a sua teoria moral seria capaz de prover uma resposta apropriada para o cenário do bote salva-vidas e isso pode ter resultado da simples confusão entre problemas sobre *conflitos* entre portadores de valor inerente igual e a participação na *classe* de potenciais portadores de valor inerente igual.

Em segundo lugar, Francione (2008, p. 227) pontua que, a despeito do pleito reganiano em prol da igualdade propiciada pela adoção do conceito de sujeitos-de-uma-vida, a aplicação do princípio de minimização qualitativa no dilema do bote salva-vidas demonstrou que existem certas características atribuídas a seres humanos que justificariam uma desigual consideração moral entre espécies distintas. Em outras palavras, na medida em que Regan aplica o princípio de minimização qualitativa em momentos de conflito entre portadores de valor inerente igual humanos e não-humanos e, subseqüentemente, argumenta que a morte é um dano maior para os seres humanos do que para os outros animais, fica estabelecida uma nova formulação não categórica da noção de sujeito-de-uma-vida e dos postulados relativos ao valor inerente igual. Ademais, escreve Francione:

Se o dano da morte dos humanos é sempre maior devido à espécie, então, sem dúvidas, existe uma maneira não arbitrária para diferenciar humanos de não humanos. Portanto, se Regan afirma que somos moralmente exigidos a escolher matar um milhão de cães para salvar um único humano, devido ao fato de a morte ser um dano qualitativamente maior para o humano, parece que ele abriu a porta para o argumento de que o uso institucionalizado de animais pode ser justificado ao menos em circunstâncias excepcionais. (FRANCIONE, 2008, p. 227)

Para Francione (2008, p. 227), o próprio ato de se decidir salvar um humano em detrimento de um não-humano em quaisquer situações de conflito, tendo por critério moral a posse de uma alegada sofisticação cognitiva superior por parte do ser humano como, por exemplo, a morte ser um dano maior ao ser humano, é especista. Indo mais além, na medida em que essa distinção é preordenada pela teoria moral em voga, isso implica que os animais jamais sairão ganhando em qualquer disputa com os seres humanos. Com efeito, quando Regan defende que a morte é, como questão empírica e moral, um dano maior para os humanos em comparação aos não-humanos, segundo Francione, “parece difícil ser capaz de restringir essa análise somente à situação excepcional do bote salva-vidas” (2008, p.

228).

Ainda, a assertiva feita por Regan de que a morte é um dano qualitativamente maior para os seres humanos, tendo por sustentáculo teórico um exame fundamentado no pertencimento da espécie humana, acaba por trazer graves complicações para sua teoria dos direitos animais, assim como para sua proposta de abolição da exploração animal institucionalizada. De fato, diferentemente do que declara ser um dos objetivos primários do cenário dilemático do bote salva-vidas, i.e., o distanciamento teórico-prático da perspectiva utilitarista preferencial mantida por Singer, Regan termina por se aproximar explicitamente do pensamento utilitário que ele tanto rejeita.

Isso ocorre porque a ideia de que o interesse em permanecer vivo é mais fraco em não-humanos do que em humanos, devido à ausência de certas habilidades cognitivas “superiores” nos primeiros, é exatamente um dos meios que Singer e outros autores utilitaristas encontraram para atribuir um valor moral diferenciado às experiências vivenciadas por membros de espécies distintas. Ao passo que, a partir de tal pressuposto, puderam enumerar outras razões para justificar o uso de não-humanos por seres humanos, como é o caso, por exemplo, dos alegados benefícios da experimentação animal.

Por último, para Francione (2008, p. 228), as tentativas de identificar pontos de convergência e divergência cognitiva entre humanos e não-humanos, como é o caso da pressuposição reganiana de que a morte é um dano maior para humanos do que para animais, não apenas acabam revelando-se altamente problemáticas, como evidenciado a partir da discussão do dilema do bote salva-vidas, mas também culminam em uma alarmante hierarquização moral entre as espécies, de modo que a igual consideração acaba sendo substituída por um desigual tratamento e avaliação dos interesses dos membros de espécies distintas.

A seguir, serão examinados os argumentos concernentes ao debate acerca do dano da morte em animais não-humanos. Como visto, Regan, acredita que a morte causa menos danos aos animais não-humanos do que os seres humanos, pois os primeiros não possuem uma capacidade de sofrer antecipadamente, além de não possuírem projetos de vida futuros que serão frustrados com o término de sua existência vital. Essa perspectiva será problematizada a partir do posicionamento adotado por Singer e, subsequentemente, objetada por meio dos apontamentos de

Francione.

3.3.2 Dano da morte, interesse na existência continuada e valor da vida: a posição de Singer

A questão das implicações da morte para os membros de outras espécies tem intrigado filósofos e outros pensadores há um bom tempo. Haja vista a grande discussão sobre as capacidades cognitivo-psicológicas de animais não-humanos, o que poderia ser dito sobre o impacto da morte sobre esses seres? Bentham, como brevemente relatado no primeiro capítulo dessa pesquisa, acreditava que os animais não-humanos, embora sejam criaturas sencientes, não possuem a capacidade de antecipar o sofrimento futuro como os seres humanos o fazem e, portanto, seriam menos prejudicados com a morte do que os últimos.

Suponha, por um momento, que o pensamento de Bentham esteja correto. Quais são as suas implicações para a moralidade? Essas diferenças mentais requerem que seja outorgado um tratamento moral distinto para humanos e não-humanos? De acordo com Singer, representante contemporâneo de uma perspectiva benthamiana modificada acerca desse aspecto, sim, há de se tratar de modo moralmente distinto humanos e não-humanos quando se está lidando com o dano causado pela morte.

Singer acredita que existam quatro razões para não se tirar a vida de uma pessoa: (A) os efeitos da morte em outros seres; (B) a frustração dos desejos e planos futuros da vítima; (C) a capacidade de perceber a si mesmo como uma entidade para além do tempo; (D) o respeito pela autonomia. Todas essas razões não revelam somente que a morte é capaz de causar dano a uma pessoa, mas igualmente que o ato de lhe tirar a vida é moralmente errado (2011a, p. 84).

A) Singer (2011a, p. 77) supõe que, a partir de uma linha de pensamento utilitário-hedonista, “o estatuto de ‘pessoa’ não é *diretamente* relevante para a incorreção da morte”. Um utilitarista hedonista busca a maximização da felicidade ou do prazer e a minimização da infelicidade ou da dor. Independentemente da precisão dos termos em pauta, os utilitaristas hedonistas estão se referindo, no

entender de Singer, a um estado de consciência.

Como será visto a seguir, um dos argumentos para não tirar a vida de uma pessoa é que, ao fazê-lo, todos os projetos de vida que esse indivíduo possui são perdidos. Na interpretação dos utilitaristas hedonistas, no entanto, não há uma significância direta no fato dos desejos e preferências futuras dos indivíduos deixarem de ser concretizados quando eles morrem. Se alguém morre instantaneamente, possuir projetos direcionados para o futuro não faz diferença alguma para o montante de prazer/felicidade ou dor/infelicidade que esse ser experienciará. Todavia, Singer (2011a, p. 77) pontua que podem existir razões *indiretas*, em termos utilitário-hedonistas, para se concluir que tirar a vida de uma pessoa é algo errado.

Por exemplo, alguém que é uma pessoa é alguém que sabe que tem um futuro. Alguém que sabe que tem um futuro também pode saber que esse futuro poderá ser breve. Se uma pessoa acredita que o seu futuro está ameaçado, a sua existência atual será atormentada pela ansiedade e poderá ser, presumidamente, bem menos agradável do que se essa pessoa não acreditasse que o seu futuro está ameaçado. Todavia, se essa pessoa souber que indivíduos como ela raramente são mortos, então ela se preocupará menos do que na outra situação. Por conseguinte, os utilitaristas hedonistas poderiam defender a proibição do ato de matar pessoas tendo por fundamento a razão indireta de que isso irá aumentar a felicidade/prazer das pessoas, as quais, de outro modo, se sentiram preocupadas e sofreriam com a possibilidade de serem mortas.

B) Singer nota que, “de acordo com o utilitarismo preferencial, uma ação contrária à preferência de um ser é errada a menos que essa preferência seja sobrepujada por preferências contrárias” (2011a, p. 80). Para Singer o ato de matar seres classificados como pessoas que preferem continuar vivendo é errado.

O fato das vítimas não estarem por perto para lamentar a sua morte é irrelevante. O erro é cometido quando a preferência é frustrada. Singer argumenta (2011, p. 80) que um indivíduo que possui a preferência em continuar vivendo não quer que essa preferência seja frustrada. Esse indivíduo muito dificilmente mudaria de opinião quanto a sua preferência em continuar vivendo pelo fato de que, se fosse morto instantaneamente, ele jamais sofreria com a frustração dessa preferência.

Conforme explica Singer (2011a, p. 80), o ato de tirar a vida de uma pessoa,

para os utilitaristas preferenciais, normalmente é algo pior do que tirar a vida de outro tipo de ser, “pois pessoas são enormemente direcionadas para o futuro em suas preferências”. Dessa forma, matar uma pessoa não apenas se configura na transgressão de uma única preferência, mas sim de um amplo conjunto de preferências centrais que um indivíduo pode manifestar.

Os sonhos e desejos não alcançados, bem como os projetos e planos inacabados dessa pessoa, muito possivelmente não farão mais sentido, pois desaparecerão junto com ela. Como exemplifica Singer (2011a, p. 76), um estudante pode estar ansioso pela sua formatura, uma criança pode querer ir a uma festa de aniversário, um professor de filosofia pode almejar escrever um livro importante, etc. Ao tirar a vida dessas pessoas, sem o seu consentimento, frustram-se os seus desejos quanto ao futuro.

Por sua vez, argumenta Singer (2011a, p. 80), “seres que não conseguem perceber a si mesmos como entidades dotadas de um futuro não possuem preferências com relação a sua própria existência futura”. Todavia, isso não significa negar que esses seres possam lutar contra uma situação em que suas vidas estão em perigo. Como exemplifica Singer (2011a, p. 80), um peixe pode se debater para tentar se livrar do anzol preso à sua boca, “porém isso não indica nada mais do que uma preferência pela cessação de um estado de coisas que causa dor ou medo”.

De acordo com Singer, o comportamento exibido por um peixe fogado sugere uma razão para que não se mate peixes dessa maneira. Contudo, isso não sugere uma razão de cunho utilitário-preferencial contra um método de abate de peixes que lhes provoque uma morte instantânea, sem antes lhe causar dor ou medo. Para Singer, “debater-se devido ao perigo e à dor não sugere que peixes são capazes de preferir a sua própria existência futura à não existência” (2011a, p. 80).

C) Singer (2011a, p. 82) defende que, para um utilitarista preferencial, “o erro causado à pessoa que é morta é grave, porém não necessariamente decisivo”. Isso seria assim porque “a preferência da vítima em sua vida contínua poderia, certas vezes, ser sobrepujada pelas preferências mais fortes de outros”. Independentemente do fato de os utilitaristas preferenciais aceitarem (ou não) a existência de uma proibição absoluta em matar pessoas, ou um direito à vida, eles podem sustentar que há um sério problema em tirar a vida de seres que possuem uma preferência pela continuidade de sua existência.

Singer (2011a, p. 83) argumenta que certas preferências possuídas pelos indivíduos não precisam, necessariamente, estar sempre em suas mentes para serem consideradas como importantes. A preferência pela continuidade existencial é uma delas. Segundo Singer (2011a, p. 82-83), a preferência pela continuidade existencial só pode ser exibida por seres que possuem o conceito de um “eu contínuo”. Qualquer ser que tenha demonstrado ao menos uma vez o conceito de um “eu contínuo” poderia ser considerado como portador de uma preferência pela continuidade de sua existência.

Isso significa que mesmo uma pessoa que está dormindo ou inconsciente possui uma preferência pela continuidade de sua existência, de modo que, se ela for morta, a sua preferência será violada. Quando alguém vai dormir, os seus desejos e planos para o futuro não deixam de existir, eles ainda estarão lá quando esse indivíduo acordar. Essa, na visão de Singer (2011a, p. 83), é outra possível forma de demonstrar o erro moral no ato de tirar a vida de uma pessoa.

D) Singer (2011a, p. 84) afirma que a autonomia, “a capacidade de tomar as suas próprias decisões e agir de acordo com elas”, presumidamente presente em seres racionais e autoconscientes, serve como outra justificativa para mostrar o erro moral existente na ação de tirar a vida de uma pessoa. Conforme Singer, “apenas um ser que possa compreender a diferença entre morrer e continuar vivo pode, autonomamente, decidir por viver” (2011a, p. 84). Dessa forma, matar um indivíduo que não escolheu morrer não só é um desrespeito à sua autonomia pessoal, pois que a decisão de viver ou morrer é a mais fundamental escolha que alguém pode fazer, mas é igualmente a maior violação possível da autonomia de uma pessoa.

Singer (2011a, p. 84) frisa que o princípio do respeito pela autonomia não é partilhado diretamente nem por utilitaristas preferenciais, nem por utilitaristas hedonistas. Contudo, uma vez que ambas as categorias utilitaristas encorajam os indivíduos a adotar, em suas vidas cotidianas, certos princípios morais que possam levar às melhores consequências possíveis, a aceitação do princípio do respeito pela autonomia certamente estaria justificada. Assim, a autonomia pessoal poderia ser considerada como uma base significativa para definir, a partir de termos utilitaristas, a ação de matar seres autoconscientes e racionais como moralmente errada.

Até o presente momento, foram apresentados os argumentos de Singer para

demonstrar que a morte é capaz de causar danos enormes a uma pessoa (um ser racional e autoconsciente), e que o ato de lhe tirar a vida é moralmente errado. A seguir, serão expostos os apontamentos desenvolvidos por Singer sobre o dano da morte em seres que não se encontram na categoria de pessoas, i.e. quase-pessoas ou seres meramente conscientes.

Singer (2011a, p. 85) diz que a razão mais óbvia para considerar que o ato de matar um animal não-humano meramente consciente é moralmente errado é o fato de que esse ser é capaz de sentir dor ou prazer. Se os seres humanos valoram o prazer que sentem, então, por uma razão de consistência lógica e moral, a avaliação positiva dos prazeres humanos deve ser estendida às experiências similares vivenciadas por quaisquer outros seres. Porém, a morte nada mais é do que o fim de todas as experiências prazerosas. Portanto, o fato dos animais não-humanos serem capazes de experimentar prazer futuramente é uma razão para se sustentar que o ato de matar esses seres é moralmente errado, mas não necessariamente lhes causa dano.

Em outras palavras, o prazer é algo valorável, e a morte elimina a possibilidade dos seres que levam vidas prazerosas experienciarem mais prazer futuramente; assim, o ato de matar esses animais é errado. Porém, isso não lhes inflige dano. Os não-humanos não são prejudicados com a morte porque, devido ao fato de serem apenas meramente conscientes, eles não possuem uma preferência pela vida continuada.

De acordo com Singer (2011a, p. 86), quando um animal meramente consciente está vivenciando alguma forma de experiência prazerosa, talvez ele tenha a preferência de que essa experiência perdure, ou, quando está vivenciando uma experiência dolorosa, ele tenha a preferência de que essa experiência termine. Todavia, esse animal não tem quaisquer preferências relativas a um futuro distante, ou desejos que perdurem além do tempo em que ele permanecer dormindo ou estiver inconsciente. Isso ocorre dessa maneira porque, diferentemente de um ser autoconsciente, esse animal não possui uma concepção da sua própria existência futura após esse período de sono ou inconsciência.

Assim, não há porque se preocupar com a frustração das preferências que esse animal possui, pois, no que tange aos seres meramente sencientes, a morte indolor e a utilização de um anestésico parecem ser equivalentes. Para Singer, a

morte não frustra nenhum desejo desse animal mais do que a aplicação de um anestésico o faz. Depois de acordar, o animal poderá continuar a satisfazer as suas preferências, porém, a partir da perspectiva subjetiva do animal, “é como se um novo ser, com novas experiências, passasse a existir” (2011a, p. 86).

Para tornar mais clara a questão do dano da morte em animais não-humanos meramente conscientes, Singer (2011a, p. 106) aborda o chamado *argumento da substituibilidade*, o qual normalmente é utilizado na tentativa de justificar o consumo de carne. Esse argumento assume que, se um animal (A) é morto, ele pode ser substituído por outro animal (B) contanto que (B) tenha uma vida tão prazerosa quanto a vida que (A) teria caso lhe fosse permitido continuar vivendo.

Em termos gerais, Singer (2011a, p. 106) explica que um utilitarista hedonista aceitaria esse argumento, pois, para ele, seres sencientes são considerados como valoráveis apenas na medida em que possibilitam a existência de experiências intrinsecamente valiosas, como é o caso do prazer. Considere a seguinte analogia. Imagine que animais sejam como receptáculos de um líquido precioso (prazer). Se o receptáculo quebrar, isso pouco importa, contanto que o líquido precioso seja transferido para outro receptáculo sem derramar.

Singer (2011a, p. 108) afirma que ele, originalmente, manteve uma posição contrária ao argumento da substituibilidade. No entanto, ele atualmente é mais simpático à essa ideia. Ele sustenta que, se o ato de dar origem a um animal que terá uma vida péssima, cheia de sofrimento, pode ser visto como algo ruim, então é bastante difícil pensar que o ato de dar origem a um animal que terá uma vida agradável, cheia de felicidade, não pode ser visto como algo bom. Para entender a posição de Singer em prol da substituibilidade de animais meramente conscientes, há de se ressaltar alguns dos aspectos adotados pelo utilitarismo de preferências sobre essa temática.

Como explica Singer (2011a, p. 111), os utilitaristas preferenciais podem traçar uma linha entre seres autoconscientes que levam suas vidas e almejam continuar vivendo, e seres que não possuem preferências direcionadas para o futuro. Os utilitaristas preferenciais acreditam que existe uma diferença entre a morte de um ser vivo que quer continuar vivendo e a falha na criação de um ser meramente consciente, para o qual a morte não é prejudicial.

Para os utilitaristas preferenciais, então, não se está agindo de modo

contrário a quaisquer preferências de seres meramente conscientes ao matá-los de maneira instantânea e indolor, pois eles não têm preferências direcionadas para o futuro. Tendo isso em vista, Singer sugere que a capacidade de perceber a si mesmo como uma entidade para além do tempo e, por conseguinte, aspirar a uma vida mais longa, “é a característica que distingue os seres que não podem ser considerados substituíveis” (2011a, p. 111).

Singer (2011a, p. 111) salienta que, na interpretação dos utilitaristas preferenciais, seres racionais e autoconscientes levam suas vidas à sua própria maneira, de modo que não podem ser considerados simples receptáculos que contêm um determinado montante de prazer ou felicidade – como é pensado pelos utilitaristas hedonistas. Por sua vez, os seres que são apenas meramente conscientes estão mais próximos da ideia de um receptáculo de experiências positivas (prazer) ou negativas (dor), pois suas preferências são de caráter imediato.

Seres meramente conscientes, resume Singer (2011a, p. 112), não têm desejos nos quais minimamente traçam um panorama de sua própria existência futura. Igualmente, seus estados de consciência não vão além do presente, de forma que, quando dormem ou ficam inconscientes, eles não possuem expectativas quanto a qualquer outra coisa que possa lhes acontecer subitamente e, quando acordam ou reganham a consciência, “eles não estão cientes de terem existido anteriormente”. Portanto, segundo Singer (2011a, p. 112), se esses seres forem mortos enquanto estiverem dormindo ou inconscientes e substituídos por uma quantidade equivalente de outros seres de sua mesma espécie, os quais foram criados depois do primeiro grupo de animais ter sido morto, então, tendo por base a percepção concernente à sua mera consciência, não haveria qualquer diferença entre os animais do grupo que está perdendo a consciência e os animais do grupo que está ganhando a consciência. Em observância a isso, Singer afirma:

Para um ser meramente consciente, a morte é a cessação de experiências, em um sentido muito parecido ao de o nascimento representar o início das experiências. A morte não pode ser contrária ao interesse na vida continuada mais do que o nascimento poderia estar em conformidade com o interesse em começar a viver. Nessa medida, no caso de seres meramente conscientes, o nascimento e a morte anulam um ao outro; ao passo que, no caso de seres autoconscientes, o fato de alguém desejar continuar vivo significa que a morte inflige uma perda para a qual o nascimento de outro ser não constitui uma compensação suficiente. (SINGER, 2011, p. 112)

Em suma, para Singer (2011a, p. 120), seres que se encontram na categoria de quase-pessoas são substituíveis; seres que são abarcados pela noção de pessoa, não. Isso significa que, quando animais meramente conscientes levam vidas agradáveis, uma morte instantânea e indolor não vai contra as suas preferências. Assim, a sua substituição por outros animais equivalentes poderia ser justificada em termos utilitário-preferenciais. Conclui-se que a morte não é prejudicial para seres meramente conscientes. Contudo, o mesmo não seria válido para seres autoconscientes e racionais, haja vista que eles possuem preferências direcionadas para o futuro que certamente serão frustradas com a sua morte. Conclui-se que a morte é prejudicial para seres racionais e autoconscientes.

Como última questão, pode-se delinear a perspectiva adotada por Singer (2011a, p. 90) quanto ao valor da vida de seres que se encontram na categoria de pessoa e seres que são considerados quase-pessoas. O ponto central para Singer é: Poder-se-ia estipular e comparar o valor da vida de seres de espécies distintas sem que se incorra em alguma forma de antropocentrismo e especismo? Singer acredita que isso pode ser feito desde que sejam aplicados determinados princípios os quais estejam devidamente amparados pelas melhores informações disponíveis acerca da vida dos seres analisados.

Para tanto, Singer (2011a, p. 90-91) apresenta a seguinte analogia. Imagine que exista um indivíduo que possui a habilidade de se transformar em um animal não-humano, como, por exemplo, um cavalo. Quando esse indivíduo se transforma e entra no estado de cavalo, ele realmente é um cavalo, ou seja, ele possui todas (e apenas) as experiências mentais que um cavalo possui. Quando esse indivíduo encontra-se no seu estado humano, ele possui todas (e apenas) as experiências mentais que um ser humano possui.

Suponha agora que esse indivíduo possa entrar em um terceiro estado onde ele é capaz de lembrar exatamente como é ser um cavalo e exatamente como é ser um ser humano. Ou seja, nesse terceiro estado ele poderia fazer uma comparação precisa entre suas experiências enquanto cavalo e suas experiências enquanto ser humano. Imagine que seja oferecida a esse indivíduo a oportunidade de ter outra vida. Ele poderia escolher viver uma nova vida ou como um cavalo ou como um ser humano. Tenha em mente que, em cada um dos casos, a vida em estado de cavalo e a vida em estado de ser humano serão tão boas quanto puderem ser. O que esse

indivíduo terá de decidir, efetivamente, então, é entre o valor da vida do cavalo (para o cavalo) e o valor da vida do ser humano (para o ser humano).

Embora o cenário em questão seja bastante fantástico e dependa muito da imaginação humana, ele realmente pode ajudar a entender como ocorreria o processo de valoração das vidas de membros de espécies distintas. Em outras palavras, esse exemplo mostra que algumas formas de vida seriam preferíveis a outras. Se for possível fazer essa comparação entre a existência como cavalo e a existência como ser humano, poder-se-ia fundamentar a ideia de que vida de um determinado ser possui um valor maior do que a de outro.

Singer (2011a, p. 91) defende que a ação de classificar o valor de vidas diferentes em ordem hierárquica não seria, necessariamente, especista. A forma *como* essa classificação deveria ser feita é algo com que Singer não se compromete. Algumas comparações podem ser muito difíceis. Os seres humanos, por exemplo, não têm a menor ideia sobre se seria melhor ser uma cobra ou um peixe. Todavia, outras comparações podem não ser tão complicadas.

Por fim, para Singer (2011a, p. 92), ter uma vida mental bem mais desenvolvida, um maior grau de autoconsciência e racionalidade, assim como um conjunto mais amplo de experiências possíveis é melhor do que ter uma vida que dispõe apenas de uma consciência limitada. Em suma, embora permaneça como uma questão aberta, a classificação do valor da vida dos seres vivos, tendo por base uma classificação de diferentes preferências, conforme sugere Singer (2011a, p. 93), não parece ser impossível de ser realizada.

3.3.3 Dano da morte, interesse na existência continuada e valor da vida: as objeções de Francione a Singer

Francione sustenta que a perspectiva de Singer sobre a relação entre senciência, dano da morte, interesse na existência continuada e o valor da vida dos seres (auto)conscientes é problemática em diversos sentidos.

Em primeiro lugar, Francione (2000, p. 137) pontua que, embora Singer (2011a) mantenha que a morte de um ser senciente não lhe causa dano, a realidade

parece estar bem longe disso. A morte é o maior dano de todos para um ser senciente. Além disso, um ser “meramente consciente” (para utilizar a expressão de Singer) que seja senciente, por razões lógicas, tem um interesse na continuidade de sua existência e está ciente desse interesse.

De acordo com Francione (2000, p. 137), ser um ser senciente significa possuir um bem-estar experiencial. Ou seja, todos os seres sencientes não apenas têm um interesse na qualidade de suas vidas, mas igualmente na duração delas. Um não-humano pode não ter pensamentos sobre quantos anos viverá, porém, ao demonstrar um interesse em não sofrer e um interesse em sentir prazer, ele também possui um interesse em permanecer vivo. A senciência é uma ferramenta evolutiva presente em organismos complexos cujo propósito é a sobrevivência dos seus portadores. Negar que um ser que evoluiu de modo a desenvolver uma consciência da dor e do prazer possui um interesse em permanecer vivo seria o mesmo que dizer que seres conscientes não têm um interesse em ficar conscientes – para Francione (2000, p. 138), “uma posição bastante peculiar de se defender”.

Como visto anteriormente, Singer reconhece que um animal “meramente consciente” pode lutar contra algo que ameaça a sua vida, e.g., o peixe que se debate quando preso a um anzol. No entanto, ele não crê que essa seja uma evidência suficientemente forte para se acreditar que animais não-humanos têm um interesse em suas vidas.

Francione (2000, p. 138) argumenta que o simples senso comum já afirma que o fato de um animal lutar contra algo que põe a sua vida em perigo indica que esse ser deseja viver. Haveria a necessidade desse não-humano manifestar em palavras o seu interesse em continuar vivo? Naturalmente não. O comportamento que esse animal exhibe é consistente com o interesse em continuar vivo? Certamente.

Em segundo lugar, parece ser o caso de que qualquer animal que seja senciente e, portanto, consciente, também é autoconsciente em um sentido moralmente relevante. Como declara Francione, “pode-se dizer que todos os seres sencientes possuem interesses em suas vidas e que eles não são indiferentes acerca daquilo que lhes acontece” (2000, p. 138).

Assim, para que a dor exista, uma consciência (alguém) deve percebê-la como acontecendo para si. O ser que a percebe necessariamente possui um senso

de si mesmo (“eu”), pois uma sensação dolorosa pode ocorrer apenas com um ser que a possa experienciá-la como tal. A ideia de que a consciência possa existir sem uma autoconsciência sugere que um ser possa perceber uma dor sem perceber que essa dor está acontecendo com ele, ou que esse ser possa perceber a dor e, no entanto, permanecer completamente indiferente a essa experiência.

Francione (2000, p. 139) frisa que, se animais não são autoconscientes, torna-se muito difícil explicar como um animal é capaz de aprender alguma coisa, a menos que todo e qualquer comportamento animal seja tido como uma questão de condicionamento por estímulo-resposta. Se, por exemplo, um cachorro põe a sua pata em uma chapa quente e afasta-se, ele evitará se aproximar da chapa quando a vir novamente. Como isso poderia ser explicado se o cachorro não tem a capacidade de estar ciente de que era a sua pata que foi colocada na chapa quente e que foi ele quem sentiu dor? Se os animais não tivessem um senso de si mesmos, seria realmente muito difícil explicar grande parte do comportamento animal.

Nessa mesma esteira de pensamento, pode-se dizer que a ideia de Singer de que animais não são autoconscientes – ou, ao menos, não o são da mesma maneira que seres humanos o são – por não possuírem a habilidade de perceber a si mesmos como entidades distintas para além do tempo (i.e., com futuro e passado) é igualmente problemática.

Como exemplifica Francione, um cachorro pode não ser capaz de pensar consigo mesmo “meu companheiro humano chegará em casa quarta-feira às 16:00” (2000, p. 139-140). Porém, o cachorro certamente pode antecipar o retorno do seu companheiro, e essa antecipação requer um senso de futuro. Se o cachorro não fosse capaz de antecipar o futuro, ele não ficaria alegre quando ouve o seu companheiro humano colocando a chave na fechadura do outro lado da porta. É porque o cachorro antecipou o reencontro com o seu companheiro que ele demonstra estar alegre em vez de adotar uma postura agressiva ou defensiva.

Ademais, na interpretação de Francione (2000, p. 140), Singer sustenta que, pelo fato dos seres humanos exibirem memória, senso de futuro e passado, habilidade de perceber a si mesmos como entidades distintas do ambiente ao seu redor, etc., eles possuem “capacidades mentais superiores”. Ou seja, eles têm interesses direcionados para o futuro que são manifestados na forma de planos e projetos pessoais a serem realizados em longo prazo. Devido a isso, seres humanos

teriam mais interesses do que animais porque estes não fazem planos ou pensam em projetos para o futuro.

Segundo Francione (2011, p. 140), a perspectiva pleiteada por Singer sugere que as vidas dos seres humanos que traçam mais planos para o futuro e, por conseguinte, exibem um maior número de interesses, possuem um valor moral maior do que as vidas de outros seres humanos que não apresentam uma quantidade tão grande de planos para o futuro. A arbitrariedade dessa hierarquia moral é evidente. Considere o exemplo dado por Francione (2000, p. 140). Simon adora viajar e tem planos bastante sólidos para visitar vinte lugares diferentes nos próximos cinco anos. Jane, por seu turno, tem um único interesse em sua vida – cuidar de uma criança deficiente. O que se pode perguntar a seguir é: Quais razões justificariam a ideia de que a vida de Simon deveria ser considerada como tendo mais valor do que a de Jane simplesmente pelo fato de ele ter mais interesses futuros do que ela? Singer não contempla esse questionamento.

Ademais, Singer afirma que, devido ao fato de os humanos terem certas capacidades especiais relativas a sua autoconsciência, eles possuem mais interesses do que os animais, e sofrem danos muito maiores do que eles. Para Francione (2000, p. 140), essas pressuposições não vingam. Por exemplo, os seres humanos não desfrutam do olfato e da audição aguçada dos cães. Os sentidos caninos são intensificados, de maneira que suas experiências se diferem das experiências humanas, e que seus interesses são diferentes sob o prisma de suas experiências. Um ser humano não tem qualquer desejo de farejar as árvores do seu bairro – ele não poderia aprender ou aproveitar qualquer coisa dessa experiência com base em seus sentidos perceptivos significativamente mais fracos.

Singer também alega que a autoconsciência humana é “superior” em algum sentido. Porém, argumenta Francione (2000, p. 141), é exatamente esse tipo de caracterização normativa que meramente circula e não adentra a real questão desde o princípio. Para Francione, “a autoconsciência humana pode ser diferente, porém ‘diferente’ não se traduz, necessariamente, em ‘melhor’ em qualquer sentido moral” (2000, p. 141).

Em terceiro lugar, Francione (2000, p. 141) observa que há algo bastante peculiar, a partir de um ponto de vista psicológico, em considerar animais como recursos substituíveis. Se a morte de um animal, como sustenta Singer, não é algo

ruim desde que seja criado um novo animal capaz de ter uma vida igualmente tão agradável quanto a vida do que morreu, por que tantos humanos lamentam e sofrem quando um de seus companheiros não-humanos morre?

Francione (2000, p. 141) afirma que a resposta para esse questionamento é simples: os seres humanos, de modo geral, não veem alguns animais (e.g., cães e gatos) como recursos substituíveis. Além disso, o reconhecimento humano de que os seus companheiros não-humanos possuem *personalidades* únicas “é uma observação factual, e não antropocentrismo”. Se, por exemplo, alguém que ama profundamente os seus cães, a ponto de considerá-los verdadeiros membros de sua família, perder um desses animais, esse indivíduo não considerará um novo cão adotado como “substituto” daquele que morreu – não mais do que ele consideraria uma nova criança humana como “substituta” de outra criança humana que morreu.

De acordo com Francione (2000, p. 141), a mesma observação poderia ser feita para o caso de vacas, porcos, galinhas, etc. A única diferença é que, nesse contexto, outro aspecto da esquizofrenia moral humana acerca dos não-humanos está atuando. Enquanto alguns animais são vistos como familiares, outros são vistos como comida. No que concerne ao pensamento de Singer, dizer que animais são recursos substituíveis simplesmente não adentra ou fornece qualquer resposta à questão do estatuto moral dos não-humanos.

Em quarto e último lugar, se a autoconsciência, do modo como Singer a compreende, é necessária para que os seres sencientes tenham um interesse em viver, então, deve-se concluir que alguns seres humanos não possuem o interesse em viver e, portanto, podem ser tratados como recursos substituíveis. Como enfatiza Francione (2000, p. 142), seres humanos com graves deficiências mentais não apresentam um senso de um “eu” enquanto entidade distinta, da forma como é exigido por Singer, para serem consideradas pessoas. Todavia, a maioria dos seres humanos não acredita que seja apropriado tratar esses indivíduos como simples recursos substituíveis ou meros meios para os fins de outrem – algo que Singer defende ser moralmente aceitável contanto que exista uma preocupação legítima com os interesses de tais indivíduos em não sofrer.

Francione (2000, p. 142) nota que Singer falha em explicar por que a capacidade de ter um senso de um “eu” enquanto entidade distinta possui, no tocante à moralidade, qualquer relevância maior do que não apresentar essa

capacidade para o propósito de tratar outros seres (humanos ou não) exclusivamente como recursos de outrem. Francione (2000, p. 142) defende que as diferenças entre a consciência humana e a consciência não-humana podem até ser interessantes de um ponto de vista científico; porém, elas não possuem qualquer importância quando a questão é tratar os animais não-humanos ou alguns seres humanos com graves deficiências mentais ou idosos senis como meros recursos de outrem.

Além desse conjunto de dificuldades, Francione (2000, p. 143) aponta outro grupo de problemas referente à própria teoria moral de Singer e sua tentativa de inclusão dos animais à comunidade moral. Embora Singer sustente que sua proposta utilitarista seja capaz de incluir os não-humanos sob o âmbito protetivo da comunidade moral, de modo que o princípio da igual consideração de interesses semelhantes se aplique a eles, a ideia de que os animais carecem de um interesse em viver e, portanto, podem ser tomados como recursos substituíveis, torna inviável a aplicação do mencionado princípio ao seu interesse em não sofrer.

Em primeiro lugar, Singer requer que sejam feitas comparações interespecies para que seja possível aplicar o princípio da igual consideração de interesses semelhantes adequadamente ao interesse de humanos e não-humanos em não sofrer. É preciso fazer uso de um método capaz de avaliar as experiências de membros de espécies distintas – não obstante esse método seja impreciso. Por exemplo, Singer acertadamente nota que um tapa pode não causar dor a um cavalo, porém causar muita dor se for dado em um bebê. Em seguida, Singer afirma que talvez o dano de um golpe com um pedaço de madeira na anca do cavalo talvez equivalha à dor sentida pelo bebê devido ao simples tapa.

Nesse ponto, Francione alerta que existem sérias dificuldades em fazer avaliações como a última desenvolvida por Singer. Se já é difícil comparar a intensidade da dor experienciada por seres humanos, os quais podem fornecer relatos verbais detalhados da sensação vivenciada, “torna-se virtualmente impossível realizar até mesmo avaliações imprecisas quando animais estão envolvidos” (2000, p. 143). Ademais, Singer acredita que, devido ao fato de seres humanos possuírem habilidades mentais superiores, eles são capazes de sofrer mais do que animais não-humanos – mesmo quando as circunstâncias são exatamente as mesmas para ambos. Para Francione, “isso torna comparações

interespécies ainda mais difíceis de serem realizadas” (2000, p. 143).

Em segundo lugar, Singer assevera que a maioria dos seres humanos possui interesse em suas vidas, ao passo que a maioria dos animais, não. Levando isso em conta, é difícil compreender como humanos e não-humanos poderiam ser vistos como estando similarmente situados para que lhes seja aplicado o princípio da igual consideração de interesses semelhantes. Como repara Francione (2000, p. 144), Singer não exige que seja feito um exame caso a caso dos seres humanos para determinar se certo indivíduo deve ser tratado exclusivamente como um recurso substituível ou não. Devido aos seres humanos possuírem um interesse em suas vidas, Singer assume que eles igualmente possuem um interesse em não ser substituídos.

Por sua vez, em decorrência do fato de os animais “meramente conscientes” estarem na condição de recursos substituíveis, segundo Singer, eles possuem apenas o interesse em desfrutar de uma vida prazerosa e de uma morte rápida e indolor. Francione ressalta que, na perspectiva de Singer, é possível questionar, em um exame caso a caso, “se o uso como recurso deste ou daquele animal em particular pode ser justificado por uma consideração utilitarista das consequências” (2000, p. 144). Ou seja, no que diz respeito à substitutividade, enquanto os seres humanos *sempre* têm um interesse em não sofrer, os animais manifestam um interesse apenas em não sofrer *demasiadamente*.

Em terceiro lugar, na medida em que os interesses humanos e não-humanos são considerados como similares, essa similaridade só é realmente passível de ser encontrada, com base na abordagem de Singer, entre não-humanos “meramente conscientes” e seres humanos não autoconscientes, tais como idosos senis ou indivíduos com graves deficiências mentais. Francione (2000, p. 145) percebe que isso deixaria muitos seres humanos particularmente vulneráveis em risco, e em um sentido que a maior parte das pessoas consideraria inaceitável. Em outras palavras, mesmo os seres humanos que não apresentam as “capacidades mentais superiores” estipuladas por Singer certamente não deixariam, de acordo com a sociedade em geral, de possuir interesses moralmente relevantes.

Em quarto e último lugar, segundo Francione (2010, p. 13), um aspecto que permeia toda a perspectiva utilitarista de Singer é a ideia de que a vida animal tem um valor moral menor do que a vida humana. Para que essa noção faça sentido,

Singer precisa sustentar que existem diferenças moralmente relevantes entre humanos e não-humanos que tornem o uso dos não-humanos pelos humanos moralmente justificável. Singer fundamenta o seu argumento no suposto conjunto de capacidades mentais superiores exibidas pelos seres humanos em uma escala que não pode ser alcançada pelos animais não-humanos.

Como observa Francione (2010, p. 18), toda noção de que exista um conjunto de características especiais que diferencie os humanos dos não-humanos e que justifique um tratamento distinto entre humanos e não-humanos é completamente arbitrária. Da mesma forma que a questão do dano da morte, essa análise comparativa de habilidades cognitivo-psicológicas somente funcionará se já for presumido desde o princípio aquilo que se está tentando provar.

Em outras palavras, a abordagem de comparações mentais propostas por Singer só será bem sucedida se desde o início houver o comprometimento com uma petição de princípio. Ou seja, o argumento inteiro usado por Singer parte da ideia de que os seres humanos possuem capacidades mentais superiores e chega à conclusão de que, pelo fato dos seres humanos possuírem capacidades mentais superiores, a sua vida tem um peso moral maior do que a vida de qualquer ser que não possua essas capacidades mentais superiores. Em suma, o posicionamento utilitarista adotado por Singer consegue apenas criar um modo de justificar uma abordagem especista no tratamento dos interesses de animais não-humanos, abordagem esta que ele supostamente intenta rejeitar.

Uma vez questionados os apontamentos de Singer, há de se apresentar uma abordagem moral que, de fato, possa incluir os não-humanos no grupo de seres que possuem interesses moralmente relevantes. Em observância a isso, no decorrer da próxima seção, será debatida a proposta de inclusão não-humana elaborada por Francione, a qual se baseia exclusivamente na posse da senciência. Tal proposta busca não apenas alcançar os critérios da universalidade e imparcialidade, mas igualmente evitar um simples posicionamento arbitrário – como é o caso da teoria das mentes similares em sua totalidade – que acabe por simplesmente estabelecer uma nova hierarquia moral especista.

3.4 Uma defesa da relevância moral da senciência: animais como pessoas

Expostas as dificuldades e os problemas presentes nas abordagens que almejam alcançar a inclusão dos animais à comunidade moral por meio das similaridades cognitivo-psicológicas existentes entre humanos e não-humanos, faz-se necessário aduzir uma nova proposta ético-filosófica que não exiba essas mesmas complicações. Ou seja, há de se trazer para o debate uma teoria moral que realmente seja capaz de incluir os animais não-humanos ao grupo de seres que possuem interesses eticamente relevantes de modo justo e imparcial. Essa proposta moral, segundo Francione (2008, p. 138), não precisa estar fundada em nenhuma outra característica além da senciência. E desenvolver tal abordagem ético-filosófica é exatamente o que Francione se propõe a fazer. Para que seja possível entender adequadamente a defesa da relevância moral da senciência pleiteada por Francione, um conjunto de tópicos distintos, porém interligados, necessita ser detalhado.

Em primeiro lugar, é preciso reiterar que Francione define senciência como uma consciência da dor/prazer. Em outros termos, um ser senciente é um ser que possui um bem-estar experienciável, i.e., capaz de sofrer e de sentir prazer. A definição de senciência adotada por Francione permite que se faça uma distinção entre seres sencientes e seres que não demonstram nada além de reações neurais nociceptivas – i.e., nos quais os danos no tecido são capazes de causar ações reflexas, porém sem a existência de um “eu” consciente que perceba que é ele quem está sentido prazer ou dor (2000, p. 190).

Para Francione (2012),⁸⁷ um ser senciente possui uma consciência subjetiva, ou seja, possui interesses – i.e., é um ser que deseja, quer ou prefere alguma coisa. Um ser senciente demonstra *respostas*, enquanto um ser vivo não-senciente (ou um objeto inanimado) demonstra apenas *reações*. Por exemplo, se um sino for pendurado em uma cerca de metal e, em seguida, uma forte corrente elétrica for liberada nessa cerca, o sino irá soar. O sino irá *reagir* à corrente elétrica, não responder a ela. Se a mesma corrente elétrica fosse infligida a um cão, este iria

⁸⁷ Em junho de 2012 Francione debateu com o filósofo Michael Marder sobre uma possível “ética das plantas” e se os vegetais exibiriam algum tipo de consciência rudimentar. O debate completo está disponível em: <<http://www.cup.columbia.edu/static/marder-francione-debate>>. Acesso em: 10/02/2013.

responder à dor sentida, e não meramente reagir.

Em segundo lugar, a *senciência* deve ser entendida, para Francione (2008, p. 157), não como um fim em si mesma, mas como um meio para um fim, que é permanecer vivo. Os seres sencientes utilizam as sensações de dor e prazer para buscar situações que enriquecem suas vidas. Da mesma forma que os seres humanos suportam dores lacerantes para permanecerem vivos, os animais não-humanos não só resistem à dor, mas igualmente impõem enormes dores a si mesmos para continuarem vivos. Como exemplifica Francione, “sabe-se que animais presos em armadilhas roem seus membros para escapar” (2008, p. 157). Em suma, a *senciência* é aquilo que a evolução produziu para assegurar a sobrevivência de certos organismos complexos.

Além disso, como argumentado anteriormente, Francione (2008, p. 157) sustenta que existe uma profunda relação entre *senciência*, *consciência* e o interesse na existência continuada. Em outros termos, todo o ser senciente possui um determinado grau de *consciência perceptiva* que origina o seu interesse em continuar vivo. Para sustentar esse posicionamento, Francione fundamenta suas ideias nos estudos conduzidos pelo zoólogo norte-americano Donald Griffin (1915 – 2003).

Se os animais são conscientes de alguma coisa, segundo Griffin, “o corpo do próprio animal e as suas próprias ações devem ser abrangidas pelo escopo de sua *consciência perceptiva*” (2001, p. 274 apud FRANCIONE, 2008, p. 157-158). Todavia, como visto no caso de Singer, os seres humanos comumente negam que os animais sejam autoconscientes e mantêm que estes não podem, como explica Griffin, “ter pensamentos como ‘sou *eu* quem está correndo, ou escalando essa árvore, ou perseguindo aquela mariposa” (2001, p. 274 apud FRANCIONE, 2008, p. 158). Acerca disso, Griffin esclarece:

Quando um animal conscientemente percebe a corrida, a escalada ou a perseguição da mariposa, ele também deve estar ciente de quem está fazendo essas coisas. E se um animal está perceptivamente consciente de seu próprio corpo, é difícil descartar o reconhecimento similar de que é ele próprio quem está correndo, escalando ou perseguindo. (GRIFFIN, 2001, p. 274 apud FRANCIONE, 2008, p. 158)

A partir disso, conclui Griffin que, “[s]e animais são capazes de *consciência perceptiva*, negar-lhes algum nível de *autoconsciência* parece ser uma restrição

arbitrária e injustificada” (2001, p. 274 apud FRANCIONE, 2008, p. 158). Assim, tendo por base os apontamentos de Griffin, Francione dá um passo além e estende esses argumentos para a senciência. Dessa forma, qualquer ser senciente, por definição, é um ser autoconsciente. Para Francione (2000, p. 114), ser um animal senciente (humano ou não) significa ser um tipo de criatura que é capaz de reconhecer que é *ele* (ou ela), e não outro ser, quem está experienciando prazer ou dor. Qualquer ser capaz de estar ciente de sua dor ou prazer deve possuir alguma forma de consciência de *si mesmo*.

Em terceiro lugar, de acordo com Francione (2010, p. 202) há uma relação direta entre o interesse em não sofrer exibido por um ser senciente e o seu interesse em não ser tratado como propriedade. Para Francione (2010, p. 237), qualquer forma de utilização de outro ser como mero recurso econômico incidentalmente lhe causa sofrimento, pois o interesse desse ser na continuidade da sua vida é violado. Isso ocorre porque todo e qualquer ser senciente que se encontra na condição de propriedade pode ser sumariamente morto pelo seu proprietário.

Para Francione (2010, p. 203), mesmo que um ser senciente receba um tratamento “humanitário” (e.g., uma morte instantânea e indolor), ele será privado dos seus interesses mais fundamentais. Todo ser senciente possui o interesse de não ser tratado como propriedade, pois a condição de mero recurso econômico, como já discutido anteriormente, torna o princípio da igual consideração de interesses semelhantes inaplicável a esse ser, de forma que o seu interesse em não sofrer quase sempre poderá ser ignorado em benefício de quaisquer interesses triviais que o seu dono manifestar.

Em quarto lugar, Francione (2000, p. 175-176) observa que, embora, certas vezes, seja difícil escolher o lugar exato onde a linha que separa seres sencientes de seres não-sencientes deve ser traçada, isso não desqualifica a necessidade de traçá-la, nem a do cumprimento das obrigações morais que a acompanham.

Por exemplo, existe considerável especulação sobre a questão de se insetos seriam capazes de experienciar certas sensações rudimentares, as quais poderiam ser tomadas como dor. Embora não se saiba se insetos sejam sencientes, sabe-se que vacas, galinhas, porcos, chimpanzés, ratos, peixes, cães e gatos o são. O fato de que não se sabe exatamente em que lado da linha os insetos devam ser alocados (sencientes ou não-sencientes) não desobriga ninguém de seus deveres

morais para com todos os seres de cuja senciência se tem conhecimento.

Tendo sido apresentado o posicionamento geral de Francione acerca da senciência, já é possível entender por quais razões ele defende que uma teoria moral cujo fundamento se encontre na aplicação adequada do princípio da igual consideração de interesses semelhantes deveria ser baseada apenas na senciência. Segundo Francione (2008, p. 145), é a senciência, e não qualquer outra habilidade cognitivo-psicológica secundária, aquilo que torna seres humanos e animais não-humanos iguais e que possibilita que ambos sejam abarcados sob a proteção da comunidade moral. É na posse de interesses, sobretudo o interesse em não sofrer e o interesse na existência continuada, que se encontra a igualdade moral entre humanos e não-humanos. Em suma, para Francione (2008, p. 145), a senciência é o único passaporte necessário para a admissão de um ser no grupo de indivíduos (humanos ou não) cujos interesses são tidos como moralmente relevantes.

Como visto no capítulo anterior, para que o interesse em não sofrer exibido pelos animais não-humanos seja, de fato, considerado moralmente significativo, os animais não podem ser propriedade. O primeiro e mais essencial passo para que os animais não-humanos deixem de ser propriedade é a extensão do direito negativo pré-legal básico de não ser tratado exclusivamente como um recurso econômico a eles, assim como a aceitação do seu valor inerente igual. Se ambas as perspectivas forem acatadas, os animais não-humanos se tornarão *peças morais (moral persons)*.

É imperativo ressaltar que a noção de pessoa adotada por Francione não é a mesma noção de pessoa pleiteada por Singer. Para Francione (2008, p. 61), dizer que um ser (humano ou não) é uma pessoa significa “simplesmente afirmar que esse ser possui interesses moralmente significativos, que o princípio da igual consideração se aplica a ele e que esse ser não é uma coisa”. Francione (2008, p. 61) argumenta que, em certo sentido, os seres humanos, em geral, já aceitam que os animais não-humanos são peças morais. Os seres humanos comumente afirmam rejeitar a ideia de que animais são simples coisas ou objetos inanimados, de modo a reconhecer, no mínimo, que eles possuem um interesse moralmente relevante em não sofrer; “o seu estatuto de propriedade, entretanto, tem impedido que a sua personalidade seja concretizada”, finaliza Francione (2008, p. 61).

De acordo com Francione (2008, p. 62), se animais forem considerados

peças, isso não significa que eles serão peças humanas, e também não significa que os não-humanos deverão ser tratados da mesma forma que os seres humanos o são, ou que lhes devam ser outorgados quaisquer outros direitos legais reservados a seres humanos habilitados – e.g., direito ao voto, direito a receber uma educação de qualidade, etc. Dizer que animais são peças também não significa que eles terão qualquer tipo de garantia com relação a viver uma vida livre de sofrimento, ou que os animais na natureza devam receber alguma proteção contra o dano de outros não-humanos, ou de serem feridos acidentalmente por seres humanos.

Para Francione (2008, p. 62), a ideia de que animais são peças, como será visto a seguir, não exclui a possibilidade de que os interesses humanos sejam salvaguardados, em detrimento dos interesses não-humanos, em situações de *conflito de interesses genuíno* ou *verdadeiras emergências*. A personalidade animal, no entanto, exige que os seres humanos aceitem que possuem o dever moral de cessar *todas* as formas de utilização animal que pressuponham que os não-humanos são simples recursos econômicos, bem como o de proibir a posse de animais. Como enfatiza Francione:

A abolição da escravidão animal é exigida por qualquer teoria moral que almeje tratar os interesses animais como moralmente significantes, mesmo se essa teoria em particular rejeitar a ideia de direitos, tal como a abolição da escravidão humana é exigida por qualquer teoria que almeje tratar os interesses humanos como moralmente significantes. (FRANCIONE, 2008, p. 62-63)

Para que se possa entender a consequência central da ampliação do conceito de pessoa aos animais não-humanos, a questão do conflito de interesses deve ser retomada. Conforme salienta Francione (2000, p. 151), o pensamento convencional (senso comum) mantido pelos seres humanos acerca dos animais não-humanos é moldado por duas intuições. A primeira delas, a qual já foi amplamente abordada nos dois primeiros capítulos da presente pesquisa, é a de que, pelo fato de os animais não-humanos serem capazes de sofrer, os seres humanos têm a obrigação de não agir com crueldade para com eles ou não lhes infligir sofrimento desnecessário. Porém, como foi explorado, devido aos animais não-humanos serem propriedade, a proibição anterior é completamente vazia.

A segunda dessas intuições, na qual doravante se concentrará a discussão, é

a de que, em situações de conflito real ou emergências, se deve decidir por resguardar os interesses humanos em detrimento dos interesses não-humanos. Considere o seguinte cenário proposto por Francione (2000, p. xxii). Imagine deparar-se com uma casa em chamas durante um passeio. No interior da residência estão uma criança e um cão. Não há ninguém por perto para prestar socorro. Caso decida agir, só haverá tempo para salvar um único ocupante antes que a estrutura inteira entre em colapso e desabe. Quem deve ser salvo?

De acordo com a segunda intuição, deve-se decidir por salvar o humano e, conseqüentemente, deixar o não-humano morrer. Como esclarece Francione (2000, p. 151-152), da forma como essa escolha é convencionalmente pensada, ela não depende da criança na casa em chamas ser filho ou parente do indivíduo que enfrenta o dilema. A intuição por detrás dessa tomada de decisão sustenta que, mesmo se o humano dentro da casa em chamas for um desconhecido, é ele quem deve ser resgatado da morte certa. Todavia, Francione (2000, p. 152) nota que a força dessa intuição pode ser enfraquecida caso quem esteja dentro da estrutura em chamas seja alguém com um caráter moralmente odioso, como Adolf Hitler, ou se o cão for como um membro da família do indivíduo que enfrenta o dilema e o humano for um completo desconhecido.

Como pontua Francione (2000, p. 152), alguns autores argumentam que, se o conceito de pessoa for estendido aos animais não-humanos – tal como o direito de não ser tratado como propriedade e o valor inerente igual –, não mais será exigido dos seres humanos que, em face de situações de real conflito ou emergência, o humano seja salvo em detrimento do não-humano. Aqueles que defendem essa posição sustentam que, para a absoluta preferência em prol do humano na casa em chamas ser preservada – a despeito do pensamento cotidiano sobre o sofrimento animal –, deve-se concluir que os interesses não-humanos não possuem *qualquer* importância moral e que, portanto, animais não são pessoas morais.

Francione (2000, p. 152) intenta demonstrar que a Abordagem Abolicionista – a perspectiva de que animais não-humanos são pessoas morais e possuem direitos e valor inerente igual – é capaz de acomodar ambas as intuições que formam o pensamento humano convencional sobre o estatuto moral dos membros de outras espécies. Para que isso possa ser compreendido, algumas questões devem ser problematizadas.

Em primeiro lugar, é preciso entender que o dilema da casa em chamas não é um conflito de interesses genuíno, ele é um *falso* conflito de interesses. Francione (2000, p. 153) afirma que a questão do estatuto moral dos animais diz respeito à consideração ética a ser outorgada a eles. Problemas como o da casa em chamas surgem se (e apenas se) houver, de fato, conflitos entre humanos e não-humanos. Todavia, há de ressaltar que a imensa maioria dos “conflitos” com os animais são gerados exclusivamente pelos seres humanos.

Os seres humanos criam bilhões de animais sencientes todos os anos com o único propósito de matá-los. Ao mesmo tempo, os humanos buscam compreender a natureza de suas obrigações morais para com os não-humanos. Porém, ao criar esses animais, tendo por objetivo a sua utilização em atividades que jamais seriam consideradas apropriadas de serem realizadas com seres humanos – alimentação, experimentação, caça, etc. –, já foi decidido, desde o princípio, que os animais não-humanos estão completamente fora da comunidade moral. Em outras palavras, independentemente dos humanos, em geral, afirmarem que os animais têm ao menos um interesse (o de não sofrer) que deveria ser tomado como relevante no contexto moral, desde o início já havia sido determinado que os não-humanos não possuem qualquer valor moral inerente. Portanto, os animais estão fora da esfera da moralidade.

Francione (2000, p. 153) afirma que, devido ao fato de animais serem propriedade, qualquer questão envolvendo o seu tratamento ou uso será vista como uma situação de emergência análoga ao cenário da casa em chamas. O resultado disso, como já discutido, é que o interesse humano prevalecerá sobre o interesse não-humano mesmo em situações onde o sofrimento animal só poderia ser justificado por razões de conveniência, divertimento ou prazer humanos. Em suma, na esmagadora maioria das ocasiões em que são analisadas as obrigações morais humanas para com os não-humanos, não há qualquer conflito ou emergência.

Francione (2000, p. 153) frisa que, se for reconhecido que animais são pessoas morais, com direitos e valor inerente igual, e se forem abolidas as instituições de exploração animal que assumem que animais não são nada além de simples mercadorias, os seres humanos cessarão a produção de não-humanos para os seus próprios propósitos. Em consequência disso, essa esmagadora maioria de falsos conflitos interespecie será eliminada, conflitos nos quais os seres humanos

são compelidos a “equilibrar”, duvidosamente, os seus interesses e os interesses dos animais.

Em outras palavras, se animais forem considerados como verdadeiros membros da comunidade moral, os seres humanos deverão parar de produzir conflitos nos quais *eles próprios* colocam os não-humanos em suas hipotéticas casas em chamas, *porque* os consideram sua propriedade e, a partir disso, simulam questionar seriamente quais interesses deveriam receber um maior peso. Em observância a isso, Francione (2000, p.153) conclui, “*nós não mais arrastaremos animais para dentro de casas em chamas e, em seguida, nos perguntaremos se deveríamos salvar o humano ou o animal*”.

Em segundo lugar, Francione (2000, p. 154) pontua que, se os seres humanos não criarem conflitos que resultem da exploração animal institucionalizada e pararem de produzir não-humanos para as finalidades humanas, os principais conflitos em potencial que poderão restar são entre seres humanos e animais não-domesticados (animais selvagens). Todavia, o que acontecerá quando os seres humanos enfrentarem conflitos de interesses genuínos com os não-humanos? E se, por exemplo, um indivíduo for confrontado por um leão da montanha que está prestes a devorá-lo, ou por um rato portador de alguma praga que está pronto para mordê-lo, como ele deveria reagir?

Na medida em que os seres humanos favorecem o interesse humano em detrimento do interesse não-humano nessas situações, seria a sua decisão inconsistente com o reconhecimento de que animais são pessoas morais, com direitos e valor inerente igual que não devem ser tratadas como simples recursos? De acordo com Francione (2000, p. 157), não. Os seres humanos têm de tomar decisões difíceis o tempo todo, e não há nada de inconsistente em manter que *todos* os seres sencientes são pessoas morais que não podem ser tratadas como simples coisas e, no entanto, dar preferência para os interesses de certos seres em situações de *verdadeira emergência*.

Considere o seguinte exemplo proposto por Francione (2000, p. 158). Imagine que Simon, depois da queda de um avião, fique preso em uma montanha remota coberta de neve. Simon está faminto e não há quaisquer esperanças de resgate, nem vegetais ou frutas disponíveis. Quando um coelho aparece, Simon é confrontado com a escolha entre matá-lo ou morrer de fome. Francione (2000, p.

158) afirma que, da mesma forma que seria possível desculpar Simon se, em circunstâncias extremas, ele matasse e comesse um humano – algo que já aconteceu mais de uma vez –, o seu ato de matar o coelho seria desculpável e completamente consistente com a Abordagem Abolicionista. Se, no entanto, Simon eventualmente fosse resgatado, ele não teria justificativa moral alguma para continuar se alimentando de coelhos, não mais do que ele teria qualquer justificativa moral para continuar se alimentando de humanos.

Conforme escreve Francione (2000, p. 159), essas situações de emergência exigem que sejam tomadas decisões que, no final, acabam sendo arbitrárias e não estão particularmente propícias a satisfazer os princípios gerais do que se consideraria uma conduta moral adequada. Se alguém der preferência aos interesses humanos em detrimento dos interesses não-humanos em uma situação de verdadeira emergência, esse indivíduo poderia ser considerado especista por ter agido dessa maneira? De acordo com Francione, não. Não mais do que, por exemplo, um médico que decide por utilizar a última bolsa de sangue disponível em um paciente ferido, porém com grandes chances de sobreviver, do que em um paciente em estágio terminal, poderia ser culpado de preconceito contra pacientes em estágio terminal. Em ambos os casos, para Francione, “nenhuma decisão será completamente satisfatória em um sentido moral, e nós simplesmente devemos fazer o melhor que pudermos” (2000, p. 159).

Em terceiro lugar, Francione (2000, p. 161) nota que, embora seja possível justificar ou desculpar alguém por dar preferência aos interesses humanos em detrimento dos interesses não-humanos em uma situação de verdadeira emergência ou conflito genuíno, isso não quer dizer que não se deveria escolher o animal em algumas circunstâncias. De fato, Francione (2000, p. 161) salienta que, em determinadas ocasiões, a intuição de favorecer os interesses humanos em situações de emergência pode ser bastante comprometida.

Por exemplo, imagine que, no cenário da casa em chamas, ao invés de uma criança e um cachorro, os ocupantes presos dentro da residência são um humano em estágio terminal com menos de uma semana de vida e um chimpanzé saudável. Quem deveria ser salvo? Francione (2000, p. 159) frisa, mais uma vez, que essa é uma situação em que, seja qual for a decisão tomada pelo indivíduo que está enfrentando o dilema, ela será arbitrária e, a partir de um ponto de vista ético,

nenhuma das escolhas será completamente satisfatória. O indivíduo que está na posição de escolher quem deve ser resgatado poderia optar por salvar o chimpanzé, alegando, por exemplo, que a sua vida será mais longa do que a do paciente em estágio terminal. Evidentemente, o mesmo argumento poderia ser aplicado a um cão jovem e saudável, caso fosse ele o outro ocupante da casa, em vez do chimpanzé. Entretanto, enquanto animais estiverem na condição de propriedade, relembra Francione (2000, p. 162), o questionamento de quem deveria ser resgatado há de ser entendido como sendo uma escolha entre uma pessoa e um simples recurso econômico.

Em quarto e último lugar, para Francione (2008, p. 14), uma vez que as tomadas de decisão em situações que envolvam verdadeiras emergências ou conflitos de interesses genuínos não são passíveis de receber uma justificativa completa e consistente a partir de uma perspectiva ética, sendo, então, arbitrárias, poder-se-ia determinar o desfecho do dilema a partir do simples “cara ou coroa”. Em outros termos, na medida em que se está lidando com uma situação em que uma resposta consistente para o problema não poderia ser adequadamente emitida, do ponto de vista moral, seria aceitável decidir no “cara ou coroa” quem será salvo, por exemplo, da casa em chamas.

Segundo Francione (2000, p.162), a Abordagem Abolicionista é capaz de acomodar e unificar ambas as intuições que constituem o senso comum e o pensamento geral dos seres humanos acerca dos animais não-humanos: (A) animais possuem interesses moralmente significativos e os seres humanos possuem obrigações morais diretas para com eles; (B) em situações de verdadeira emergência ou conflito de interesses genuíno – quando esse conflito não foi criado devido a uma violação do princípio da igual consideração de interesses semelhantes –, é possível favorecer os interesses humanos em detrimento dos interesses não-humanos. Para Francione (2000, p. 162), a Abordagem Abolicionista – a perspectiva de que todos os seres sencientes são pessoas morais com direitos e valor inerente igual – permite que se alcance uma espécie de equilíbrio reflexivo, ou “encaixe”, entre ambas as intuições.

A extensão da personalidade moral a todos os seres sencientes (humanos ou não) implica que esses seres, independentemente de suas espécies, não poderão ser tratados como meros meios para os fins humanos. Embora seja possível dar

preferência aos interesses humanos em situações de conflito de interesses genuíno ou verdadeiras emergências, os seres humanos não podem produzir esses conflitos para, em seguida, fingir que os interesses não-humanos serão considerados seriamente. Francione (2000, p. 163) reitera que, se a vida de um ser senciente possuir valor apenas enquanto mero meio para os fins humanos, então os interesses desse ser senciente também serão considerados como tendo valor meramente instrumental ou extrínseco.

Para finalizar, Francione (2000, p. 166) ressalta que a real aceitação da importância moral dos animais não-humanos resultará em profundas mudanças na vida dos seres humanos. A extensão da noção de pessoa aos animais não-humanos, bem como a outorga do direito negativo pré-legal básico de não ser tratado exclusivamente como um recurso econômico e a ratificação de seu valor inerente igual alterarão não apenas as relações entre humanos e não-humanos, mas também a forma como os seres humanos relacionam-se mutuamente.

Uma nova comunidade moral mais inclusiva só poderá ser erigida a partir do abandono e eliminação de todas as múltiplas atividades e práticas referentes à exploração animal institucionalizada atualmente em vigência. De acordo com Francione (2000, p. 166), os seres humanos deverão desistir do prazer desnecessário de consumir produtos de origem animal; da diversão de assistir os não-humanos serem atormentados em circos, rodeios e exposições; da excitação de alvejá-los com todo o tipo de arma em caçadas; de arrancar suas peles e couro para vesti-las e ostentá-las como prova de beleza e bom gosto; e de experimentos altamente questionáveis os quais envolvam, por exemplo, viciar os animais em drogas e fármacos que eles jamais utilizariam exceto enquanto alvos de testes em laboratórios.

Inescapavelmente, os seres humanos deverão confrontar a sua esquizofrenia moral acerca dos membros de outras espécies, a qual os leva a amar intensamente alguns animais e considerá-los verdadeiros membros de sua família, enquanto, ao mesmo tempo, cravam garfos em outros não-humanos que são indistinguíveis, em qualquer sentido eticamente relevante, dos seus companheiros animais tão estimados. Por fim, reflete Francione (2000, p. 166), “em muitos aspectos, as nossas formas predominantes de pensar os animais deveriam nos tornar céticos da alegação de que é a nossa racionalidade que *nos* distingue *deles*”.

3.5 Resumo e conclusões do capítulo

Buscou-se demonstrar com esse capítulo, primeiramente, que existem três grupos de argumentos utilizados com o intuito de justificar a exclusão dos animais não-humanos da comunidade moral. Esses três grupos de argumentos alegam que os membros de outras espécies são inferiores aos seres humanos em diferentes sentidos, quais sejam: (A) animais são autômatos; (B) animais são espiritualmente inferiores; (C) animais são inferiores por natureza.

Foi dada ênfase à análise do terceiro grupo de argumentos, o qual sustenta que a inferioridade natural dos não-humanos é consequência de sua incapacidade de exibir certas características especiais que supostamente são exclusivas da espécie humana. Após a sua exposição, foram apresentados as duas linhas argumentativas desenvolvidas para refutar a ideia de que animais são naturalmente inferiores.

A primeira linha argumentativa de refutação está fundamentada nos escritos clássicos de Darwin, enquanto a segunda baseia-se nos resultados de estudos etológicos contemporâneos. Ambas as linhas argumentativas de refutação almejam comprovar que os animais não-humanos são não apenas fisiologicamente, mas também psicologicamente similares aos seres humanos. Essas semelhanças derrubam a tese de que animais não-humanos são naturalmente inferiores.

Em segundo lugar, discutiu-se a chamada “teoria das mentes similares”. Essa abordagem moral visa abarcar determinados animais não-humanos (e.g., grandes primatas) na esfera da moralidade a partir das evidências obtidas através de estudos etológicos de que os não-humanos apresentam diversas das habilidades mentais consideradas únicas dos seres humanos. Subsequentemente, essa proposta ético-filosófica foi criticada com base nos escritos de Francione.

Após isso, foram delineadas as noções de “pessoa” e “sujeito-de-uma-vida”, as quais foram elaboradas, respectivamente, por Singer e Regan. Ambos os filósofos acreditam que essas noções podem auxiliar significativamente na inserção de diversas espécies e grupos de animais não-humanos ao conjunto de seres cujos interesses são moralmente relevantes. Depois de apresentados os aspectos-chave de ambos os conceitos, estes foram objetados de forma distinta. A noção de

“pessoa” reestruturada por Singer foi contestada a partir dos apontamentos desenvolvidos por Francione, enquanto a noção de “sujeito-de-uma-vida” foi replicada por intermédio das reflexões epistemológicas realizadas por Tanner.

Em terceiro lugar, o chamado “dilema do bote salva-vidas” foi caracterizado e problematizado. Este cenário hipotético foi originalmente criado por Regan e possui as seguintes finalidades: (A) diferenciar uma teoria dos direitos animais da ética utilitário-preferencial pleiteada por Singer; (B) demonstrar que a teoria moral reganiana possui as ferramentas teóricas necessárias para resolver conflitos de interesse entre portadores de valor inerente igual. Depois da solução apresentada por Regan ao dilema ter sido reconstruída, ela foi impugnada por intermédio das observações levantadas por Francione.

A partir do exame do dilema do bote salva-vidas, foi possível introduzir o debate sobre o dano da morte em animais não-humanos e o interesse desses seres na continuidade de sua vida. De acordo com Singer, devido ao fato dos não-humanos não serem autoconscientes e nem apresentarem a capacidade de traçar planos e projetos futuros, eles não possuem um interesse em permanecer vivos. Para Singer, se os animais forem mortos de forma indolor e instantaneamente, isso não lhes causará dano algum, pois esses seres só possuem interesses imediatos.

Uma vez delineado o posicionamento de Singer, este pôde ser abordado criticamente por meio de uma série de considerações desenvolvidas por Francione. Para Francione, Singer está equivocado, por exemplo, ao acreditar que seres que somente são sencientes (“meramente conscientes”, na definição de Singer) não exibem qualquer forma de autoconsciência. Francione argumenta que todo o ser senciente possui um “eu” que está ciente da dor e do prazer que ele vivencia. Ademais, a senciência é uma ferramenta produzida pela evolução para auxiliar na sobrevivência de organismos complexos. Em outras palavras, a senciência é um meio para um fim, que é a existência continuada. Por conseguinte, Francione discorda de Singer, e defende que a morte é o maior dano que um ser senciente pode sofrer, pois ela frustra o seu interesse em permanecer vivo.

Em quarto lugar, para se distanciar da teoria das mentes similares, Francione afirma que nenhuma outra característica além da senciência é necessária para que um ser vivo seja considerado um verdadeiro membro da comunidade moral. Segundo Francione, a noção de “pessoa moral” deve ser estendida a todos os seres

sencientes – entende-se “pessoa” por um ser capaz de sofrer e para o qual o princípio da igual consideração de interesses semelhantes é aplicável.

Ademais, foi esclarecido que, na perspectiva de Francione, a Abordagem Abolicionista é capaz de comportar apropriadamente as duas intuições que fundamentam o pensamento convencional humano sobre os não-humanos, quais sejam: (A) animais possuem interesses moralmente significativos, e os seres humanos possuem obrigações morais diretas para com eles; (B) em situações de verdadeira emergência ou conflito de interesses genuíno, é possível favorecer os interesses humanos em detrimento dos interesses não-humanos.

Por fim, observou-se que, se o conceito de pessoa, como proposto por Francione, for estendido a todos os seres sencientes, eles, por definição, não poderão mais ser considerados como meros recursos econômicos. Consequentemente, a grande maioria dos falsos conflitos de interesses entre humanos e não-humanos deixará de existir, porque esses “conflitos” são o simples resultado da condição de propriedade em que os animais não-humanos se encontram. Tendo isso em vista, com a abolição da exploração animal institucionalizada, os únicos conflitos que poderão ocorrer serão com animais não-humanos não domesticados. Em suma, a extensão da noção de pessoa aos animais não-humanos não apenas acrescentará novos membros à comunidade moral, mas também alterará profundamente a vida dos seres humanos para sempre.

CONCLUSÃO

Como questão geral, a temática das relações morais entre seres humanos e animais não-humanos, salvo algumas exceções, foi completamente ignorada pelos pensadores da tradição filosófica ocidental em sua totalidade. Somente no século XX, o estatuto moral facultado aos animais não-humanos passou a ser seriamente discutido no campo da filosofia moral. Essa mudança de paradigma deve-se, sobretudo, à formulação do conceito de especismo por Richard Ryder. Dentre as diversas definições que recebeu no decorrer dos últimos anos, o especismo pode ser considerado como a discriminação dos seres humanos contra os membros de outras espécies animais.

O especismo pôde ser contestado por meio do princípio da igual consideração de interesses semelhantes – a simples ideia de que casos similares devem ser tratados de modo similar. Da mesma maneira que o racismo e o sexismo são objetados por violarem o princípio supramencionado ao arbitrariamente excluírem indivíduos da comunidade moral tendo por base sua raça ou sexo, o especismo também pode sê-lo. O fato é que o especismo está diretamente ligado a um comportamento moral exibido pelos seres humanos para com os animais não-humanos que pode ser considerado, na melhor das hipóteses, esquizofrênico.

Os seres humanos, em geral, pensam e agem para com os animais não-humanos de um modo bastante peculiar. Por um lado, comumente se afirma que os animais possuem interesses moralmente relevantes, como o interesse em não sofrer. Por outro lado, rotineiramente tratam-se esses mesmos interesses como se não possuíssem qualquer valor moral. Diferentes expressões foram cunhadas no intuito de esclarecer essa esquizofrenia moral – e.g., a noção de carnismo –, porém sem sucesso. Independentemente dessas tentativas de definição, e a despeito daquilo que habitualmente se pensa sobre a relevância moral dos animais, a realidade é que os seres humanos criam, todos os anos, bilhões de não-humanos com o único propósito de matá-los.

A perspectiva instrumentalista que governou o pensamento filosófico por um longo período acabou sendo rejeitada a partir do século XVIII. A ideia de que animais são meras coisas destituídas de sensações e consciência foi repudiada por

meio da formulação do chamado princípio do tratamento humanitário pelo filósofo utilitarista Jeremy Bentham. Ou seja, animais deixaram de ser vistos como coisas (meros objetos) e passaram a ser considerados seres vivos capazes de sofrer. Devido ao fato de animais sofrerem, os seres humanos teriam a obrigação moral de evitar que seja infligido aos não-humanos sofrimento desnecessário. O princípio do tratamento humanitário tornou-se o fundamento de como os seres humanos, em sua grande maioria, pensam e veem os membros de outras espécies.

Outra posição moral padrão referente aos animais sustenta que agir com crueldade para com eles é algo errado. Immanuel Kant, por exemplo, rejeitou a ideia de que animais fossem meras coisas, porém negou a sua inserção à comunidade moral devido a sua falta de racionalidade. De acordo com a teoria moral kantiana, uma vez que animais podem sofrer, os seres humanos têm deveres morais indiretos para eles, e tão somente isso. Na visão de Kant, um tratamento cruel aos não-humanos pode resultar em um tratamento cruel aos humanos. Nesse sentido, os animais só são protegidos porque isso é vantajoso à moralidade. Como questão geral, uma defesa indireta, ou uma preocupação superficial com os animais, é incapaz de lhes viabilizar qualquer proteção moral significativa, haja vista que eles permanecem fora do grupo de seres cujos interesses são considerados eticamente relevantes.

O fato é que animais são propriedade, e isso é um problema sério. No que diz respeito à filosofia do direito kantiana, os animais, independentemente de sua sentiência, são meras mercadorias que os seres humanos possuem. Para Kant, animais são simples objetos externos, os quais são adquiridos de diferentes maneiras pelos seres humanos. De modo similar, John Locke argumentou que o domínio dos não-humanos foi concedido aos seres humanos por Deus, e que a propriedade animal seria legitimada por meio do trabalho. Em outros termos, a filosofia do direito lockeana igualmente admite a ideia que os não-humanos são meros recursos econômicos à disposição dos humanos.

Contemporaneamente, a condição de propriedade na qual os animais não-humanos se encontram é ainda mais essencial para a desconsideração moral de seus interesses. Na medida em que animais são propriedade, eles se encontram fora do escopo da comunidade moral. Em outras palavras, o princípio da igual consideração de interesses semelhantes não pode ser adequadamente aplicado a

eles. A condição de propriedade engessa as relações morais de tal modo que, quase sempre, os interesses do proprietário (humano) serão tomados como mais importantes do que os interesses da propriedade (animal), independentemente de quão triviais possam ser os interesses do proprietário e de quão fundamentais possam ser os interesses da propriedade.

De modo semelhante ao caso da escravidão humana, a exploração animal institucionalizada dificilmente protegerá os interesses não-humanos, salvo quando isso for economicamente vantajoso aos seres humanos. Essa ideia é particularmente manifestada com a introdução do princípio do tratamento humanitário no cenário legal. O resultado disso é a criação das teorias jurídicas do bem-estar animal. Essas teorias sustentam que, embora os não-humanos sejam capazes de sofrer e que, devido a isso, o seu sofrimento deva ser minimizado, eles são inferiores aos seres humanos. Em síntese, as teorias bem-estaristas são incapazes de prover qualquer proteção minimamente significativa mesmo aos mais básicos dos interesses animais.

Para Gary Francione, o problema adveniente do estatuto moral/legal dos animais como propriedade somente será passível de solução por meio da outorga de direitos morais aos não-humanos e da aceitação de seu valor inerente igual. Deve ser estendido a todos os animais não-humanos sencientes o único direito que é partilhado por todos os seres humanos inalienavelmente: o direito negativo pré-legal básico de não ser tratado exclusivamente como um recurso econômico. Ou seja, os animais não podem ser considerados como simples mercadorias ou meros meios para os fins de outrem. Paralelamente, os animais também devem ser considerados como portadores de valor inerente igual. Ou seja, mesmo que ninguém valore os animais, estes valoram a si próprios – mesmo que ninguém dê importância para suas vidas, os não-humanos se importam com elas.

Dizer que um ser senciente possui o direito de não ser tratado como propriedade e é portador de valor inerente igual significa que esse ser se encontra dentro do critério mínimo necessário para ser considerado membro da comunidade moral, i.e., que o princípio da igual consideração de interesses semelhantes é aplicável a ele e que esse ser não é uma coisa. Em suma, o princípio da igual consideração de interesses semelhantes exige que o estatuto de propriedade de todos os seres sencientes (humanos ou não) seja rejeitado se os seus interesses

tiverem qualquer importância no contexto moral.

Há três grandes grupos de argumentos utilizados na tentativa de justificar a exclusão dos animais não-humanos da comunidade moral e, com efeito, a sua permanência na condição de mero recurso econômico. O primeiro grupo sustenta que os animais são autômatos, simples objetos destituídos de consciência, incapazes de experienciar quaisquer sensações. O segundo grupo mantém que os animais são espiritualmente inferiores aos seres humanos. Embora os não-humanos sejam capazes de sofrer, eles não foram criados à imagem de Deus, de modo que os humanos podem ignorar o sofrimento animal e usá-los da maneira que melhor lhes convier. O terceiro grupo defende que animais são naturalmente inferiores aos seres humanos. Embora os não-humanos sejam capazes de sofrer, eles não possuem certas características mentais exclusivas da espécie humana, de modo que os humanos podem ignorar o sofrimento animal e usá-los da maneira que melhor lhes convier.

Em resposta ao terceiro grupo de argumentos baseados numa suposta inferioridade natural dos não-humanos, foram desenvolvidas duas linhas argumentativas. A primeira linha argumentativa fundamenta-se nos escritos clássicos de Charles Darwin, os quais postulam que as diferenças existentes entre humanos e não-humanos são apenas quantitativas, não qualitativas. A segunda linha argumentativa fundamenta-se em diversas pesquisas etológicas contemporâneas com vistas a demonstrar que as características mentais historicamente consideradas exclusivas dos seres humanos são apresentadas pelos animais não-humanos, e, muitas vezes, o são em elevado grau.

Uma vez comprovado que certos animais não-humanos são psicologicamente semelhantes aos seres humanos, eles deveriam ser imediatamente inseridos ao grupo de seres cujos interesses possuem relevância moral. Essa perspectiva ética, a qual é apoiada por diversos pensadores de múltiplas áreas do saber, foi nomeada por Francione de “teoria das mentes similares” da relação humana/não-humana. De acordo com essa abordagem moral, na medida em que determinados animais, como os grandes primatas, forem definitivamente incorporados à esfera da moralidade, gradualmente outros não-humanos também poderão sê-lo. Todavia, existem sérias complicações, tanto de ordem teórica quanto de ordem prática, nessa proposta ético-filosófica como um todo.

Por exemplo, uma das mais sérias dificuldades teóricas que essa perspectiva possui é a de que os animais que exibem uma menor quantidade de capacidades mentais similares às humanas possivelmente receberão menor consideração moral do que aqueles que demonstram um maior número de semelhanças cognitivo-psicológicas. Em outras palavras, a teoria das mentes similares culmina em uma alarmante hierarquização moral interespecie na qual, em última instância, o ser humano permanece no topo.

Por sua vez, um dos principais problemas práticos dessa abordagem concerne às próprias pesquisas etológicas às quais os não-humanos são submetidos. No intuito de comprovar essas semelhanças mentais, os animais, por muitas vezes, são alvo de experimentos científicos que envolvem a imposição de grande estresse, dor, sofrimento e, em determinadas ocasiões, até mesmo morte a eles. Em outros termos, a teoria das mentes similares acaba por explorar e desconsiderar completamente os seres que almeja salvaguardar. Em síntese, a teoria das mentes similares não só é incapaz de proporcionar qualquer proteção minimamente significativa aos integrantes de outras espécies animais, como também auxilia na manutenção de um paradigma moral antropocêntrico e fundamentalmente especista.

Dois autores propõem-se a incorporar os animais não-humanos à comunidade moral por meio da extensão de diferentes conceitos a eles. Peter Singer vale-se do conceito de pessoa, ao passo que Tom Regan utiliza a noção de sujeito-de-uma-vida. Ambos buscam provar que o sofrimento não-humano é eticamente significativo, e que as semelhanças mentais interespecie são o passaporte para que esse objetivo seja alcançado.

Na acepção de Singer, uma pessoa é um ser racional e autoconsciente. Isso seria o suficiente para que um número incontável de não-humanos fosse abarcado sob o manto protetivo da esfera da moralidade. No entanto, Singer sustenta que não basta um animal exibir uma característica de modo meramente “similar” aos seres humanos, ele deve fazê-lo *exatamente* como os seres humanos adultos o fazem. Se o animal não for capaz de realizá-lo, o princípio da igual consideração de interesses semelhantes não será aplicado ao interesse desse animal em não sofrer da mesma forma que o seria caso o interesse em jogo fosse de um ser humano visto como normal. A proposta de Singer de extensão da personalidade aos não-humanos não

lhes oferece qualquer amparo moral minimamente significativo.

Por seu turno, Regan acredita que a sua noção/critério denominado sujeito-de-uma-vida é a chave para a inserção definitiva dos não-humanos à comunidade moral. Em síntese, um sujeito-de-uma-vida é um ser que possui um bem-estar experiencial, o qual é resultado da posse de uma sofisticação cognitivo-psicológica partilhada por seres humanos, mamíferos mentalmente normais de um ano ou mais e alguns pássaros. Todavia, esse grupo de seres de modo algum representa a multiplicidade de espécies não-humanas exploradas diariamente pelos seres humanos. Além disso, Regan pode ser acusado de irresponsabilidade epistêmica por ignorar evidências que sugerem e possibilitariam a inclusão de todos os seres vertebrados (e talvez alguns cefalópodes) no conjunto de sujeitos-de-uma-vida. Consequentemente, a noção de sujeitos-de-uma-vida também não está apta a oferecer qualquer proteção moral minimamente expressiva aos mais básicos interesses não-humanos.

Regan, na tentativa de comprovar que a sua teoria moral não só é fundamentalmente distinta da perspectiva de Singer, mas é igualmente capaz de lidar com situações que envolvam a imposição de dano a seres considerados sujeitos-de-uma-vida, elabora o chamado dilema do bote salva-vidas. Regan está convicto de que dois princípios por ele desenvolvidos, o princípio de minimização quantitativa e o princípio de minimização qualitativa, são o suficiente para resolver um cenário de conflito excepcional, como é o caso do dilema do bote salva-vidas. Se fosse preciso decidir entre salvar a vida de um ser humano ou salvar a vida um cão (ou mesmo as vidas de um milhão de cães), dever-se-ia optar por salvar a vida do ser humano e deixar o cão morrer (ou um milhão de cães morrerem). Isso porque a morte é um dano maior para um ser humano do que para um cão (ou para um milhão de cães).

Francione contesta em dois sentidos distintos o posicionamento reganiano acerca do dilema do bote salva-vidas. Em primeiro lugar, esse cenário jamais deveria ter sido criado, pois o tópico de análise central da teoria moral desenvolvida por Regan é a exploração animal institucionalizada. A resolução do dilema do bote salva-vidas não é algo requisitado pela teoria reganiana geral, de modo que a sua formulação produz apenas dificuldades desnecessárias para a abordagem ética em pauta. Em segundo lugar, quando Regan passa a afirmar que a morte é um dano

maior para os seres humanos do que para os não-humanos, ele possibilita que esse argumento seja utilizado não apenas em casos excepcionais, mas virtualmente em qualquer conflito de interesses, inclusive os referentes à exploração animal institucionalizada. A ideia de que a morte é um dano maior para os seres humanos do que para os animais não-humanos devido ao fato de os primeiros possuírem uma alegada sofisticação cognitiva superior aos últimos é, fundamentalmente, especista.

No tocante à discussão sobre o dano da morte, Singer acredita que somente os seres classificados como pessoas (racionais e autoconscientes) podem ser prejudicados com a morte. Isso ocorre pelo fato de que esses seres possuem planos e projetos futuros, os quais não serão concretizados com o término de sua vida. Isso representaria um enorme dano a esses seres, pois eles têm um interesse em permanecer vivos para realizar seus sonhos, desejos e quaisquer outros objetivos que tenham traçado.

Por sua vez, os seres que Singer denomina de “meramente conscientes” (animais não-humanos sencientes em geral) não possuem um interesse na continuidade de sua vida ou planos futuros, de modo que só demonstram interesses imediatos. Em observância a isso, Singer sustenta que, se esses seres forem mortos de forma instantânea e indolor, nenhum de seus interesses será frustrado. Portanto, devido a essas diferenças, a vida de um ser vivo racional e autoconsciente com projetos futuros tem um valor moral maior do que a vida de um ser vivo “apenas” senciente que, supostamente, não possui projetos futuros.

Em resposta a esses comentários, Francione assevera que Singer está profundamente equivocado, não somente sobre o dano da morte em geral, mas igualmente acerca do interesse na existência continuada. Em primeiro lugar, a morte é o maior dano que um ser senciente pode sofrer, pois é muito difícil imaginar uma criatura senciente/consciente que, em certo sentido, não esteja ciente das experiências que vivencia. Em outros termos, todo o ser senciente possui um “eu” que está ciente da dor e do prazer que ele ou ela experimenta. Isso significa que, se esse ser é capaz de desfrutar de boas experiências, não há porque duvidar que isso não seja do seu interesse. Em segundo lugar, a senciência é um mecanismo biológico evolutivamente produzido para auxiliar na sobrevivência de organismos complexos. A ideia de que um ser possa evoluir de modo a desenvolver uma consciência da dor e do prazer, porém, ao mesmo tempo, não demonstrar um

interesse em permanecer vivo seria, em essência, o mesmo que afirmar que seres conscientes não têm um interesse em permanecer conscientes. Essa é uma perspectiva que dificilmente poderia deixar de ser vista como bastante peculiar.

Segundo Francione, nenhuma outra característica além da senciência é necessária para que um ser vivo seja considerado um verdadeiro membro da comunidade moral. Francione se afasta totalmente da teoria das mentes similares e busca uma igualdade moral baseada em uma característica que não possibilita o surgimento de hierarquias interespecies. Se um ser é senciente, ele possui ao menos um interesse fundamental, que é o interesse em não sofrer. Isso é o suficiente para que ele ou ela possa ser incorporado à esfera da moralidade. Ou seja, esse indivíduo (humano ou não-humano) passa a ser considerado uma pessoa moral. Esta noção deve ser entendida de maneira diferente à formulação proposta por Singer. Para Francione, uma pessoa é um ser senciente para o qual o princípio da igual consideração de interesses semelhantes é aplicável e ao qual não se pode impor a condição de simples recurso econômico.

Como questão geral, a Abordagem Abolicionista de Francione não somente está em harmonia, mas igualmente comporta duas intuições básicas que moldam o pensamento convencional dos seres humanos sobre os animais: (A) os não-humanos têm interesses eticamente relevantes e os humanos possuem obrigações morais diretas para com eles; (B) em situações de verdadeira emergência ou conflito de interesses genuíno – quando esse conflito não é o simples resultado de uma transgressão do princípio da igual consideração de interesses semelhantes –, pode-se dar primazia aos interesses humanos em detrimento dos interesses não-humanos.

Por último, se a personalidade moral for estendida a todos os seres sencientes inequivocamente, i.e., se for reconhecido que os animais não-humanos não são meros recursos econômicos, os seres humanos deverão deixar de consumi-los, vestir suas peles, caçá-los, realizar quaisquer experimentos neles ou usá-los de qualquer forma que seja. A exploração animal institucionalizada não será mais viável. Em decorrência disso, a maior parte dos conflitos de interesses atualmente vistos como genuínos deixará de existir, pois, em realidade, eles são o simples resultado da condição de propriedade na qual os animais não-humanos se encontram. A partir disso, os únicos cenários possíveis em que os humanos poderão

entrar em um conflito de interesses genuíno com os não-humanos dizem respeito aos animais que se encontram na natureza. Por seu turno, em situações de verdadeira emergência, nas quais, por exemplo, há de se optar entre salvar um humano e um não-humano, a intuição (B) pode ser seguida. Entretanto, tomadas de decisão em situações de verdadeira emergência não são passíveis de serem justificadas adequadamente dentro do escopo de uma perspectiva ética. Por conseguinte, a escolha de quem deveria ser salvo – o humano ou o não-humano –, do ponto de vista moral, poderia ser decidida no “cara ou coroa”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMERICAN HERITAGE DICTIONARY. Verbete “**speciesism**”, 2012. Disponível em: <<<http://www.ahdictionary.com/word/search.html?q=speciesism>>>. Acesso em: 10/02/2013.

AMERICAN PSYCHOLOGICAL ASSOCIATION. Verbete “**emotion**”, 2012. Disponível em: <<http://www.apa.org/research/action/glossary.aspx>>. Acesso em: 10/02/2013.

ANIMAL DEATH COUNT. **Number of animals killed for food**, 2012. Disponível em: <<http://animaldeathcount.blogspot.com.br/>>. Acesso em: 10/02/2013.

ARAGÃO, M. J. **Civilização animal**: a etologia numa perspectiva evolutiva e antropológica. Pelotas: Editora da USEB, 2006.

BEKOFF, M. Grief in animals: it's arrogant to think we're the only animals who mourn. **Psychology Today** (Animal Emotions), 2009. Disponível em: <<<http://www.psychologytoday.com/blog/animal-emotions/200910/grief-in-animals-its-arrogant-think-were-the-only-animals-who-mourn>>>. Acesso em: 10/02/2013.

BENTHAM, J. **An introduction to the principles of morals and legislation**. New York: Dover Publications, 2007.

COHN, P. Kant y el problema de los derechos de los animales. In: GUISÁN, E. (Org.). **Esplendor y miseria de la ética kantiana**. Barcelona: Editorial Anthropos, 1988. P.197-214.

COLLINS ENGLISH DICTIONARY. Verbete “**speciesism**”, 2012. Disponível em: <<<http://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/speciesism?showCookiePolicy=true>>>. Acesso em: 10/02/2013.

DARWIN, C. **A origem das emoções no homem e nos animais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DARWIN, C. **The descent of man, and selection in relation to sex**. 2ª ed. 1874. Disponível em: <<http://www.munseys.com/diskone/darwindescent.pdf>>. Acesso em: 10/02/2013.

DAWKINS, R. Gaps in the mind. In: CAVALIERI, P.; SINGER, P. (Eds.). **The great ape project: equality beyond humanity**. New York: Martin's Griffin, 1993. P. 80-88.

DAWKINS, R. **O gene egoísta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

DAWKINS, R. **O capelão do diabo: ensaios escolhidos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DEGRAZIA, D. **Animal rights** – A very short introduction. New York: Oxford University Press, 2002.

DENIS, L. **Educação vegana: tópicos de direitos animais no ensino médio**. São Paulo: LibraTrês, 2012.

DESCARTES, R. **Discurso sobre o método**. Petrópolis: Vozes, 2008.

DUNN, J. **Locke** – A very short introduction. New York: Oxford University Press, 2003.

FELIPE, S. T. **Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

FELIPE, S. T. **Por uma questão de princípios: alcances e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais**. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

FERNANDES, F.; LUFT, C. P.; GUIMARÃES, M. **Dicionário brasileiro Globo**. 38ª ed. São Paulo: Globo, 1995.

FRANCIONE, G. L. **Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation**. New York: Columbia University Press, 2008.

FRANCIONE, G. L. **Animals, property, and the law**. Philadelphia: Temple University Press, 1995.

FRANCIONE, G. L. **Introduction to animal rights: your child or the dog?** Philadelphia: Temple University Press, 2000.

FRANCIONE, G. L. Personhood, property and legal competence. In: CAVALIERI, P.; SINGER, P. (Eds.). **The great ape project**: equality beyond humanity. New York: Martin's Griffin, 1993. P. 248-257.

FRANCIONE, G. L. **Rain without thunder**: the ideology of the animal rights movement. Philadelphia: Temple University Press, 1996.

FRANCIONE, G. L. The abolition of animal exploitation. In: FRANCIONE, G. L.; GARNER, R. **The animal rights debate**: abolition or regulation? New York: Columbia University Press, 2010.

FRANCIONE, G. L.; GARNER, R. **The animal rights debate**: abolition or regulation? New York: Columbia University Press, 2010.

FRANKLIN, J. H. **Animal rights and moral philosophy**. New York: Columbia University Press, 2005.

GALDIKAS, B. M. F. Orangutan tool use. **Science**, New Series. v. 243, No. 4888. 1989. P. 152.

GARNER, R. A defense of a broad animal protectionism. In: FRANCIONE, G. L.; GARNER, R. **The animal rights debate**: abolition or regulation? New York: Columbia University Press, 2010.

GARRISON, W. L. To the public. **The Liberator**. Africans in America, 2001. Disponível em: <<<http://www.pbs.org/wgbh/aia/part4/4h2928t.html>>>. Acesso em: 10/02/2013.

GOODALL, J. Chimpanzees – bridging the gap. In: CAVALIERI, P.; SINGER, P. (Eds.). **The great ape project**: equality beyond humanity. New York: Martin's Griffin, 1993. P. 10-19.

GORDILHO, H. J. S. **Abolicionismo animal**. Salvador: Evolução, 2008.

GRIFFIN, D. R. **Animals mind**: beyond cognition to consciousness. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.

HEIDEGGER, M. **Carta sobre o humanismo**. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUMANE SOCIETY INTERNATIONAL. **Animal agriculture should be included in Rio +20 discussions says HIS**, 2012. Disponível em: <<http://www.hsi.org/news/news/2012/04/united_nations_conference_rio_051512.html>>. Acesso em: 10/02/2013.

JOY, M. **Why we love dogs, eat pigs, and wear cows**: an introduction to carnism. San Francisco: Conari Press, 2010.

KANT, I. **A metafísica dos costumes**. 2ª ed. rev. São Paulo: Edipro, 2008a.

KANT, I. **Começo conjectural da história humana**. São Paulo: UNESP, 2010.

KANT, I. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 2008b.

KANT, I. **Lecciones de ética**. 2ª ed. Barcelona: Crítica, 2008c.

KORSGAARD, C. M. Fellow creatures: Kantian ethics and our duties to animals. In: **The tanner lectures on human values**. University of Michigan, 2004. Disponível em: <<http://tannerlectures.utah.edu/lectures/documents/volume25/korsgaard_2005.pdf>>. Acesso em: 10/02/2013.

LAËRTIOS, D. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LEVAI, L. F. **Direito dos animais**. 2ªed. Campos do Jordão: Editora Mantiqueira, 2004.

LOCKE, J. **Segundo tratado sobre o governo civil**: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil. 3a ed. Petrópolis: Vozes, 2001. Disponível em: <<<http://pt.scribd.com/doc/11026870/LOCKE-John-Segundo-Tratado-Sobre-o-Governo-Civil-e-Outros-Escritos>>>. Acesso em: 10/02/2013.

LOCKE, J. **Some thoughts concerning education**. Vol. XXXVII, Part 1. The Harvard Classics. New York: P.F. Collier & Son, 1909–14; Bartleby.com, 2001. Disponível em: <<<http://www.bartleby.com/37/1/12.html>>>. Acesso em: 10/02/2013

MARCUS, E. **Meat market: animals, ethics & money**. Boston: Brio Press, 2005.

MARDER, M.; FRANCIONE, G. L. **Plant ethics**. Columbia University, 2012. Disponível em: <<<http://www.cup.columbia.edu/static/marder-francione-debate>>>. Acesso em: 10/02/2013.

MILES, H. L. W. Language and the orang-utan: The old 'person' of the forest. In: CAVALIERI, P.; SINGER, P. (Eds.). **The great ape project: equality beyond humanity**. New York: Martin's Griffin, 1993. P. 42-57.

MILES, H. L. W. The cognitive foundations for reference in a signing orangutan. In: PARKER, S. T.; GIBSON, K. R. (Eds.). **"Language" and intelligence in monkeys and apes**, 1990. P. 511-539.

NACONECY, C. M. **Ética & animais: um guia de argumentação filosófica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

NEWTON, M. **A enciclopédia de serial killers**. 2a ed. São Paulo: Madras, 2008.

NOZICK, R. **Anarquia, estado e utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

OXFORD ENGLISH DICTIONARY. Verbetes "**speciesism**". Oxford: Oxford University Press, 1985.

PATTERSON, F. Koko loves: conversation with a signing gorilla. **The life of the mind lectures series**, 2000. Disponível em: <<<http://www.youtube.com/watch?v=rf7ZpdvnoEE>>>. Acesso em: 10/02/2013.

PATTERSON, F.; COHN, R. H. Self-recognition and self-awareness in lowland gorillas. In: PARKER, S. T., MITCHELL, R. W.; BOCCIA, M. L. (Eds.). **Self-awareness in animals and humans**. New York: Cambridge University Press, 1994. P. 273-290.

PATTERSON, F.; WENDY, G. The case of personhood of gorillas. In: CAVALIERI, P.; SINGER, P. (Eds.). **The great ape project: equality beyond humanity**. New York: Martin's Griffin, 1993. P. 58-80.

PET-ABUSE.COM. **Animal hoarding aka collecting**, 2012. Disponível em: <http://www.pet-abuse.com/pages/animal_cruelty/hoarding.php>. Acesso em: 10/02/2013.

POVERTY.COM. **Hunger and world poverty**. Disponível em: <<http://www.poverty.com/>>. Acesso em: 10/02/2013.

RACHELS, J. **Created from animals**: The moral implications of Darwinism. Oxford: Oxford University Press, 1990.

REGAN, T. **Animal rights, human wrongs**: an introduction to moral philosophy. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

REGAN, T. **Jaulas vazias**: encarando o desafio dos direitos animais. Porto Alegre: Lugano, 2006.

REGAN, T. **The case for animal rights**. Los Angeles: University of California Press, 2004.

ROBBINS, J. **Diet for a new America**: how your food choices affect your health, happiness, and the future of life on earth. Walpole: Stillpoint, 1987.

ROSENFELD, M. **The rule of the law and the legitimacy of constitutional democracy**. Working Paper Series Nº.36, 2001. Disponível em: <<http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=262350>>. Acesso em: 10/02/2013.

RYDER, R. D. Speciesism. In: BAIRD, R.; ROSEBAUM, S. E. (Eds.). **Animal experimentation**: the moral issues. Amherst: Prometheus Books, 1991.

RYDER, R. D. Speciesism. In: BEKOFF, M. (Ed.). **Encyclopedia of animal rights and animal welfare**. Westport: Greenwood Press, 1998.

RYDER, R. D. **Speciesism, painism and happiness**: a morality for the twenty-first century. Exeter (UK): Imprint Academic, 2011.

SCHELER, M. Diferença essencial entre o homem e o animal. In: SCHELER, M. **A situação do homem no cosmos**. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2008. Disponível em:

<<http://www.lusosofia.net/textos/scheler_max_diferenca_entre_homem_e_animal.pdf>>. Acesso em: 10/02/2013

SINGER, P. **Ética prática**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SINGER, P. **Libertação animal**: o clássico definitivo sobre o movimento pelos direitos dos animais. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SINGER, P. **Practical ethics**. 3ª ed. New York: Cambridge University Press, 2011a.

SINGER, P. **The expanding circle**: ethics, evolution, and moral progress. New Jersey: Princeton University Press, 2011b.

TANNER, J. The epistemic irresponsibility of the subjects-of-a-life account. **Between the species**, v.13. no.9, 2009. P. 1-31.

THEFREEDICTIONARY.COM. Verbetes “**cruelty**”. Legal Dictionary, 2012. Disponível em: <<<http://legal-dictionary.thefreedictionary.com/cruelty>>>. Acesso em: 10/02/2013.

THEFREEDICTIONARY.COM. Verbetes “**malice**”. Legal Dictionary, 2012. Disponível em: <<<http://legal-dictionary.thefreedictionary.com/malice>>>. Acesso em: 10/02/2013.

THE U.S. NATIONAL ARCHIVES AND RECORDS ADMINISTRATION. **Teaching with documents**: The *Amistad* Case, 2012. Disponível em: <<<http://www.archives.gov/education/lessons/amistad/>>>. Acesso em: 10/02/2013.

TWEEDIE, S. **Abolition**: the new veganism. London Metropolitan University, 2011.

UNEP. **Assessing the environmental impacts of consumption and production**: priority products and materials, 2009. Disponível em: <<<http://www.greeningtheblue.org/sites/default/files/Assessing%20the%20environmental%20impacts%20of%20consumption%20and%20production.pdf>>>. Acesso em: 10/02/2013.

USLEGAL.COM. Verbetes “**zoosadism**”, 2012. Disponível em: <<<http://definitions.uslegal.com/z/zoosadism>>>. Acesso em: 10/02/2013.

WAAL, F. B. M. **Good natured**: the origins of right and wrong in humans and other animals. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

WHITEN, A.; GOODALL, J.; MCGREW, W. C.; NISHIDA, T.; REYNOLDS, V.; SUGIYAMA, Y.; TUTIN, C. E. G.; WRANGHAM, R. W.; BOESCH, C. Cultures in chimpanzees. **Nature**, v.399, 1999. P. 682-685.

WOOD, A. W.; O'NEILL, O. Kant on duties regarding nonrational nature. **Proceedings of the Aristotelian Society**. v. 72. 1998. P. 189-228.

WORLD HUNGER EDUCATION SERVICE. **2012 world hunger and poverty facts and statistics**. Disponível em: <
<http://www.worldhunger.org/articles/Learn/world%20hunger%20facts%202002.htm>>.
Acesso em: 10/02/2013.