

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

**A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS DOS ANIMAIS
NÃO-HUMANOS SEGUNDO A TEORIA REGANIANA**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Waleska Mendes Cardoso

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

A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS DOS ANIMAIS NÃO- HUMANOS SEGUNDO A TEORIA REGANIANA

Waleska Mendes Cardoso

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 Meta-ética 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

Mendes Cardoso, Waleska

A fundamentação dos direitos dos animais não-humanos
segundo a teoria reganiana / Waleska Mendes
Cardoso.-2013.

159 f.; 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. Ética animal 2. Direitos morais 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 pela autora.

© 2013

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

Endereço eletrônico: waleska.cardoso@gmail.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

**A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS DOS ANIMAIS NÃO-
HUMANOS SEGUNDO A TEORIA REGANIANA**

elaborada por
WALESKA MENDES CARDOSO

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

COMISSÃO EXAMINADORA

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

Heron José de Santana Gordilho, PhD. (UFBA)

Janyne Sattler, Dra. (UFSM)

Santa Maria, 03 de setembro de 2013.

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq, pelo auxílio financeiro;

Ao PPGF-UFSM, pela oportunidade de desenvolver esta pesquisa;

Ao professor Dr. Ricardo Bins di Napoli, pela orientação e paciência;

Aos meus pais Glauce e Filimar, pelo sustento e pelo suporte;

Aos meus irmãozinhos Lucas e Gabriela, por me darem esperança em um futuro sem exploração animal;

Aos meus cachorros Filomena, Pipoca, Taz e Preta, pela companhia e carinho e por evidenciarem para os humanos que convivem com eles, que são verdadeiras todas as obras que defendem consciência animal, senciência, presença de interesses e preferências em animais não-humanos e, acima de tudo, uma identidade e personalidade única em cada um destes indivíduos;

Ao amigo Rafael Santini, por constantemente me lembrar sobre a importância de encontrar argumentos que aproximem as pessoas da causa pelos animais, por que nem todos apreciam as motivações filosóficas e éticas;

Ao colega Gabriel Garmendia, pela orientação, pela parceria nos trabalhos, artigos e apresentações em congressos, pelos livros emprestados de sua biblioteca animal e pelas conversas sobre direitos dos animais que certamente contribuíram para a consecução e finalização deste trabalho;

Ao namorado e meu amor Jean Senhorinho, pelo incentivo, pelas conversas, pelo carinho, pela compreensão, pelo suporte emocional, pela companhia, pelas jantadas maravilhosas enquanto eu precisava escrever (e por lavar a louça depois) e por amar a pesquisa e vida acadêmica da mesma forma que eu amo.

- A ordem dos agradecimentos não é relevante.

RESUMO

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

A FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS SEGUNDO A TEORIA REGANIANA.

AUTORA: WALESKA MENDES CARDOSO

ORIENTADOR: RICARDO BINS DI NAPOLI

Data e Local da Defesa: Santa Maria, 03 de setembro de 2013.

Desde muito tempo os animais não-humanos foram relegados a um patamar inferior ao dos humanos, sob o pretexto de não possuírem racionalidade e autonomia, ou simplesmente porque o humano via a necessidade de se exaltar. O presente estudo integra o debate sobre a mudança de estatuto dos animais, que passariam a ser considerados sujeitos morais, objetos diretos das nossas preocupações morais. O trabalho aborda a possibilidade de atribuição de direitos morais aos animais não-humanos, a partir do estudo da Teoria dos Direitos dos Animais não-humanos desenvolvida por Tom Regan, professor de Filosofia na Universidade da Carolina do Norte. Regan atribui direitos morais aos animais ao buscar os fundamentos destes direitos que são reconhecidos aos seres humanos, porém restritos a estes. A pesquisa pretende discutir a natureza, função e os fundamentos do que chamamos de direitos humanos. Considera-se que estes direitos possuem uma natureza moral, em consonância com as teorias de vários estudiosos, tanto da Filosofia, quanto do Direito. Em seguida, perquire-se sobre os requisitos para ter direitos morais. Concluído o estudo inicial, parte-se para a fundamentação de Tom Regan para os direitos morais básicos e a exposição de seus argumentos para o caso dos direitos dos animais. Na teoria reganiana foi cunhada uma noção que abarca todas as características relevantes como critérios para a posse de proteção moral através de direitos. As características que compõem a noção sujeitos-de-uma-vida, a qual reúne todos os seres que possuem valor inerente, são trabalhadas no último capítulo com base nos argumentos usados por Regan e seus oponentes. Sustenta-se que a Teoria dos Direitos Animais de Tom Regan, em que pese ter algumas limitações, apresenta uma fundamentação apropriada para os direitos morais básicos humanos e animais e é uma teoria que permite levar os animais ao patamar que lhes é próprio, mas que lhes foi sempre negado, aquele de sujeitos de direitos, seres que devem integrar a nossa comunidade moral. É uma teoria adequada também para deslegitimar nossa exploração dos animais em todos os níveis em que ela acontece.

Palavras-chave: Direitos Humanos; Direitos Morais; Tom Regan; Capacidades Cognitivas; Capacidades Volitivas; Animais.

ABSTRACT

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

THE FOUNDATION OF THE NON HUMAN ANIMAL'S RIGHTS ACCORDING TO THE REGANIAN THEORY.

AUTHOR: WALESKA MENDES CARDOSO

SUPERVISOR: RICARDO BINS DI NAPOLI

Defense Place and Date: Santa Maria, September 3rd, 2013.

For a long time, non-human animals were placed in a lower level in comparison to humans, by their lacking rationality or autonomy, or simply because human beings needed to be exalted or lifted. This study is part of the debate concerning the change of animal's moral status: animals are to be considered as moral subjects, that is, as direct subjects of moral concern. In this work I address the possibility of holding moral rights to non-human animals, from the study of the Non-human Animals Rights Theory, developed by Tom Regan, philosophy professor of North Caroline University. Regan assigns moral rights to animals by looking for the basis of these rights already acknowledged to human beings, although restricted to these beings. The first content of discussion was the nature, the function and the basis of what are called human rights. These rights have a moral nature, according to accounts of several scholars, both philosophers and laws. I also inquired about the conditions to have moral rights. After I concluded the discussion about the nature of fundamental human rights, I have searched for the basis of moral basics rights in Tom Regan's Theory through the exposition and discussion of his arguments. Regan has created a notion covering all of those relevant features as conditions for possessing moral protections by the assigning of rights. These features are brought together into the notion called *subjects-of-a-life*. This notion, that unites all who possess inherent value, is discussed in the third chapter, by the expositions of the arguments defended by Tom Regan and his opponents. I claim that the Regan's Animal Rights Theory, although it has some limitations, presents us with a proper foundation for moral basics human and animal rights and it is a theory that allow us to rise the level of the animal, a status that are due to animals, but it has been denied to them, that is, the status of subjects of rights, beings that ought to integrate our moral community. It is also an adequate theory for disallowing the animal exploitation in all levels it happens.

Key words: Human Rights; Moral Rights; Tom Regan; Cognitive Abilities; Volitional Capacities; Animals.

LISTA DE ANEXOS

| | |
|--|-----|
| Anexo A – Declaração Universal dos Direitos Humanos..... | 152 |
| Anexo B – Declaração Universal dos Direitos dos Animais..... | 157 |
| Anexo C – Blog pessoal com vídeos..... | 159 |

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| INTRODUÇÃO | 9 |
| 1 – CONCEITUAÇÃO E FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS: DELIMITAÇÃO DO OBJETO DA TEORIA DEONTOLÓGICA DE TOM REGAN | 17 |
| 1.1 O QUE SÃO DIREITOS? DIFERENTES CONCEITOS DE DIREITOS: MORAIS, FUNDAMENTAIS, PRÉ-LEGAIS, NATURAIS, JURÍDICOS. | 19 |
| 1.1.1 <i>Jusnaturalismo</i> e <i>juspositivismo</i> | 22 |
| 1.1.2 Constitucionalismos e suas diferentes matrizes: direito costumeiro e declarações de direitos. | 30 |
| 1.1.3 Direitos fundamentais humanos como direitos morais. | 36 |
| 1.2 QUEM OS POSSUI E POR QUÊ? CARACTERÍSTICAS E CRITÉRIOS EXIGIDOS PARA SE TER DIREITOS. | 41 |
| 1.2.1 Reciprocidade: agentes morais portadores de direitos e deveres..... | 44 |
| 1.2.2 Igualdade: agentes e pacientes morais como portadores de direitos..... | 51 |
| 2 – A FUNDAMENTAÇÃO REGANIANA PARA OS DIREITOS | 58 |
| 2.1 REFUTAÇÃO DE TEORIAS QUE ADVOGAM DEVERES INDIRETOS. | 58 |
| 2.1.1 Os problemas do contratualismo rawlsiano na visão de Tom Regan. | 61 |
| 2.1.2 Críticas de Tom Regan com relação à posição dos animais na teoria moral kantiana..... | 68 |
| 2.2 REFUTAÇÃO DE TEORIAS QUE ADVOGAM DEVERES DIRETOS AOS PACIENTES MORAIS. .. | 77 |
| 2.2.1 Considerações reganianas sobre o Utilitarismo Hedonista. | 80 |
| 2.2.2 Críticas ao Utilitarismo Preferencial de Peter Singer..... | 83 |
| 2.3 DIREITOS MORAIS: TRUNFO À UTILIDADE, PROTEÇÃO FORTE DOS INTERESSES INDIVIDUAIS. | 91 |
| 3 – O CASO PELOS DIREITOS DOS ANIMAIS: ESTUDO DOS ELEMENTOS DA TEORIA REGANIANA | 100 |
| 3.1 <i>SUJEITOS-DE-UMA-VIDA</i> : UM COMPLEXO DE CARACTERÍSTICAS MORALMENTE RELEVANTES..... | 100 |
| 3.1.1 Consciência..... | 101 |
| 3.1.2 Crenças e desejos..... | 113 |
| 3.1.3 Memória, noção de futuro e autoconsciência..... | 135 |
| 3.1.4 Interesses de bem-estar, interesses de preferência e senciência..... | 138 |
| 3.2 QUEM SÃO OS <i>SUJEITOS-DE-UMA-VIDA</i> ? HUMANOS PARADIGMÁTICOS, HUMANOS INFERIORES E ALGUNS ANIMAIS. | 140 |
| 3.2.1 Evidências das características relevantes em alguns animais não-humanos. | 141 |
| CONCLUSÃO | 143 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 147 |
| ANEXOS | 152 |

INTRODUÇÃO

O debate sobre a inclusão dos animais na comunidade moral¹ não é novo, tendo-se em vista que muitos dissidentes da filosofia tradicional buscaram a inclusão dos animais no cerne das preocupações morais humanas. Entretanto, este tema ganhou contornos peculiares no âmbito mundial, a partir da década de 70 e até hoje é objeto de grande controvérsia.

O peso de séculos de filosofias colocou o humano no mais alto pedestal, reivindicando para ele um valor absoluto, atribuído por Deus, ou buscando encontrar uma qualidade única na espécie (racionalidade e linguagem ainda são as preferidas) que justificasse esta pretensa grandeza. Isso dificulta a aceitação de teorias extremamente convincentes sobre o dever que temos perante os animais, sobre como devemos e como não os devemos tratar e, mais fundamentalmente, sobre como devemos enxergá-los.

A tradição filosófica antropocêntrica que será brevemente apontada aqui é toda aquela que outorga aos animais, de alguma forma, o estatuto de coisas. O apontamento das seguintes teorias tem o intuito de evidenciar a árdua tarefa desempenhada pelos defensores da inclusão dos animais na comunidade moral, os quais já “nadam contra a maré” durante séculos.

Começamos por seguir aquela velha ideia bíblica², segundo a qual tudo o que existe no planeta foi feito para ser dominado e explorado pelo homem³. Esta justificativa toma diversas formas durante a história da filosofia, e nós as seguimos

¹ Regan define uma comunidade moral como sendo “composta por todos aqueles indivíduos que são diretamente importantes moralmente ou, alternativamente, como consistindo em todos aqueles indivíduos perante os quais os agentes morais têm deveres diretos.” REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. 2ª ed. Berkeley and Los Angeles: University California Press, 2004, p. 152. [tradução livre]

² BÍBLIA. Gênesis, Capítulo 1, versículos 20-31 e capítulo 9, versículo 1-3.

³ “Homem” será utilizado no texto sempre como significando humano, sem intenções de discriminação de gênero, apenas como um suporte de sinonímia. Todavia, não posso deixar de ressaltar que esta carga de discriminação está evidentemente ligada ao estatuto privilegiado que o homem, indivíduo da espécie humana, do gênero masculino, geralmente de cor branca, de classe social abastada detinha, como portador de direitos desde sempre. Antigamente, mulheres, crianças, escravos e todo o resto da “criação” eram de domínio deste homem, do gênero masculino, cidadão e apenas ele tinha direitos e dignidade. É recente a consideração moral da espécie humana como um todo, independente de gênero, idade e etnia, como portadora de dignidade. A discussão presente nesta dissertação representa a ambição de alargar ainda mais este limite de consideração moral. Desse modo, a opção por utilizar-me do termo homem não tem intuito de discriminação, mas não deve ser lida de forma inocente. O objetivo do uso é também ressaltar que o longo tempo de uso desse termo está ligado ao longo período de dominação deste homem com relação a todas as outras criaturas.

repetindo, quase que intuitivamente, a fim de justificar porque não teríamos qualquer dever ou responsabilidade perante os não-humanos, porque nós temos os direitos mais básicos que possuímos, enquanto aqueles seres tão semelhantes a nós que por um infortúnio não nasceram como membros da espécie humana, não os possuem.

Para Aristóteles, a natureza é, em sua essência, uma espécie de hierarquia, na qual aqueles que possuem uma menor capacidade de raciocínio existem apenas como um instrumento dos que a têm em maior grau. O homem é considerado um animal racional, enquanto os outros animais permanecem sob o jugo dos interesses humanos devido à sua falta de razão. Para o filósofo, a racionalidade estaria diretamente ligada à capacidade de discernir o bem do mal, bem como outros sentimentos, propriedades e propósitos das ações – habilidade demonstrada, portanto, apenas pelos seres humanos.

Esta ideia (de que a nossa distinção em relação aos outros animais é a racionalidade) nos rende ainda o costume de dizer que somos animais racionais e que todos os outros animais existentes são irracionais.⁴ Carregamos ainda este preconceito envolvido na ideia aristotélica de hierarquia da natureza e continuamos a nos intitular o topo da pirâmide.

São Tomás de Aquino, filósofo teológico do século XIII, afirma que não é pecado matar animais irracionais: que pela divina providência eles foram criados para o uso do homem na ordem natural. A racionalidade em Aquino é a capacidade que torna os seres mais ou menos perfeitos, dentro de uma escala de perfeição em que Deus é o perfeito absoluto. A racionalidade pressupõe um domínio sobre as ações e uma espécie de livre arbítrio: a criatura intelectual (que tem domínio sobre suas ações e que alcança um fim pretendido) é “livre porque é a sua própria causa”, enquanto que seres irracionais, movidos por outras causas, são sujeitos à escravidão. O homem, que tem certo grau de racionalidade, é mais perfeito que outros animais, estes não têm essa capacidade; enquanto que os anjos são mais racionais que os homens, portanto mais perfeitos. E Deus, um ser absolutamente perfeito, é puro intelecto. Assim, o homem – um ser mais perfeito que os outros animais inferiores – pode usá-los como desejar. As objeções encontradas na Bíblia quanto a tratar animais com crueldade são interpretadas por Aquino como proibições

⁴ Todavia, graças ao avanço do conhecimento, essa dicotomia homem racional x animal irracional não pode mais ser sustentada, como veremos no decorrer do texto.

para evitar que os homens tenham pensamentos cruéis para com outros homens e para evitar que, sendo cruéis com os animais, tornem-se cruéis para com seres humanos.⁵

Para aumentar o peso da relutância em aceitar animais não-humanos como portadores de direitos, ou dignos de qualquer consideração moral, podemos citar a tradição cartesiana como outra co-responsável. A ideia de que animais são máquinas, autômatos, sem pensamentos, consciência e mente é creditada a Renè Descartes, filósofo francês do século XVII. Descartes é o precursor da ideia de que os animais são simples coisas. A tradição cartesiana de separar animais humanos dos não-humanos devido à presença naqueles de uma alma imortal, além de manter o paradigma 'humanos, animais racionais, seres com dignidade, criados à imagem e semelhança de Deus', é argumento ainda usado para justificar pesquisas com animais e os mais eticamente questionáveis experimentos científicos.

Por outro lado, a racionalidade retorna como critério, agora na teoria kantiana, e termina por aumentar o abismo forjado entre humanos e animais. A razão é entendida por Kant como a capacidade de entender e formular leis morais e de determinar as suas ações através destas leis. A dignidade humana decorre dessa racionalidade e da capacidade de dar-se autonomamente máximas para a ação. Somente seres racionais autônomos (pessoas, no sentido kantiano) possuem valor intrínseco (e dignidade) e devem ser sempre consideradas fins em si e nunca meros meios (instrumentos) para a consecução dos fins dos outros.

A aproximação que faço aqui entre as teorias de Kant e Tomás de Aquino é apenas em termos da posição que ambos defendem sobre não termos nenhum dever direto perante os animais. Para Tomás de Aquino, temos deveres apenas perante nós mesmos, perante outros homens e perante Deus. Em Kant, não temos deveres diretos para com criaturas desprovidas de razão ["deve-se proceder de maneira a tratar a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca como um puro meio"⁶]. Para ambos, não há pecado ou erro moral em si ao tratarmos animais com crueldade. Apenas não devemos tratá-los de forma cruel porque tal comportamento pode

⁵ AQUINAS, Saint Thomas. Differences between Rational and Other Creatures. In: REGAN, Tom; SINGER, Peter. (org.) *Animal Rights and Human Obligation*. 2ª ed. New Jersey: Prentice Hall, 1976, pp. 08-10 e 56-59.

⁶ Citação do Imperativo Categórico de Kant. KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução: Antônio Pinto de Carvalho. Lisboa: Companhia Editora Nacional, 1964, p. 28.

embotar os bons sentimentos humanos de modo a podemos virmos a ser cruel para com os outros homens.⁷

Este breve panorama favorece a compreensão do peso que a tradição filosófica judaico-cristã ocidental tem tido sobre nossa forma de pensar a relação entre humanos e animais, através de reiteradas assunções de uma dicotomia das naturezas humana e animal. É neste contexto que a Ética Animal⁸ contemporânea busca reavaliar esta relação, através de uma revisão do que se considera tanto a natureza humana e quanto a natureza animal. A busca por características que sejam comuns a humanos e certos animais é uma das formas de justificar a mudança de tratamento outorgado aos não-humanos.

Diferentes teorias foram elaboradas para dar conta desta problemática: como devemos tratar os animais? Filósofos contemporâneos⁹ que defendem a manutenção do *status quo* de dominação em relação aos animais utilizam-se de argumentos que não diferem muito dos brevemente elencados, os quais serão melhor desenvolvidos no corpo da dissertação, juntamente com outros argumentos pertinentes.

Já Peter Singer, Gary L. Francione e Tom Regan são alguns dos filósofos que propõem a consideração dos animais pela moralidade humana. Tom Regan, filósofo norte americano, professor emérito da Universidade do Estado da Carolina do Norte, foi o primeiro filósofo a defender os animais como possuidores de direitos morais. Regan, por muito tempo, foi mais um indivíduo que, em suas palavras, “tinha internalizado o paradigma cultural de maneira tão completa, tão cega”¹⁰, que “assava salsichas e hambúrgueres na churrasqueira”, levava seus filhos “ao McDonald’s e ao Burger King, a zoológicos e a circos”¹¹, além de ter trabalhado como açougueiro. Como foi possível, então, que viesse a recusar o estatuto dos animais estabelecido

⁷ Posicionamento defendido por Immanuel Kant na *Metafísica dos Costumes* (2ª ed. rev. São Paulo: Edipro, 2008, p. 285-286) e no *Duties to Animals and Spirits, Lectures on Ethics*. (New York: Harper and Row, 1963, p. 239-41, In REGAN, Tom. *The Case For Animal Rights*, p. 178).

⁸ Ética animal é utilizada aqui como tradução de Animal Ethics, termo empregado por filósofos contemporâneos que discutem a inclusão dos animais no cerne das considerações morais humanas, ou a sua manutenção fora da comunidade moral. O emprego deste termo pode confundir o leitor não habituado com a terminologia estrangeira, levando-o a pensar que se está a discutir as condutas dos animais, sob um panorama ético. Advirto que não é este o emprego do termo. Designa-se por Ética Animal a discussão sobre o estatuto dos animais na nossa comunidade moral, os deveres que temos perante eles e se eles possuem ou não direitos.

⁹ Raymond G. Frey (1980); Carl Cohen (2004); Cora Diamond (1995); David Oderberg (2000) etc.

¹⁰ REGAN, Tom. *Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais*. Porto Alegre: Lugano, 2006, pp. 34.

¹¹ *Ibidem*, p. 35.

por toda a tradição filosófica evidenciada acima e se tornasse um defensor dos direitos animais? Quando Regan começou a ensinar Filosofia, os americanos lutavam no Vietnã e o autor, como muitos outros, questionavam a justificativa dada pelo Estado para ir à guerra. Ele partiu, então, em busca dos fundamentos filosóficos para justificar a recusa de jovens americanos em servir à guerra. Encontrou Gandhi, em meio à vasta literatura sobre guerra e direitos humanos, o que lhe possibilitou uma série de indagações, como as a seguir citadas: Por que Regan “podia ser contra a violência desnecessária como a guerra do Vietnã, quando seres humanos são vítimas, mas apoiar esse mesmo tipo de violência (violência desnecessária) quando as vítimas são os animais.”¹² “(...) o que aquelas partes de corpos mortos (isto é, pedaços de carne) estão fazendo no freezer?” Ou ainda “como reunir ativistas antiguerra em casa e lhes servir uma vítima de outro tipo de guerra, a guerra não declarada que os humanos estão empreendendo contra os animais?”¹³ Estes questionamentos possibilitaram que o antes açougueiro pudesse, ao estudar os fundamentos dos direitos morais humanos (ou direitos humanos fundamentais), mudar radicalmente o comportamento perante os animais e trazer razões suficientes para atribuir-lhes igualmente direitos fundamentais.

Esta dissertação pretende expor e examinar a teoria moral de Tom Regan sobre os Direitos dos Animais, no sentido de estudar os argumentos e conceitos utilizados pelo autor e as relações entre estes conceitos que fundamentam a atribuição de direitos morais aos animais. Dadas algumas assunções feitas por ele (justificadas ou não), a dissertação também objetiva questionar e esclarecer quais delas podem e devem ser trabalhadas e quais delas não prejudicam a sua teoria. Além disso, como Regan não estabelece, em nenhuma de suas obras, um conceito ou uma definição clara de direito ou de direitos, também é objetivo deste estudo, trabalhar algumas definições, a fim de entender o que são estes direitos defendidos por ele.

Há, no Brasil, poucos trabalhos científicos que tratam a questão da possibilidade de atribuição de direitos aos animais não-humanos.¹⁴ Filósofos

¹² REGAN, Tom. *Op. cit.* 2006, p.36.

¹³ *Ibidem*, p. 36/7

¹⁴ A principal estudiosa brasileira na área de ética animal é a filósofa Dra. Sônia T. Felipe. A pesquisadora publicou três livros nesta temática: *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: Editora da UFSC - EDUFSC, 2007. v. 1. 351p; *Por uma questão de princípios: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003. v. 1. 216p e *Galactolatria: o mau leite – implicações éticas, ambientais e nutricionais*

estrangeiros já debatem o tema há, pelo menos, cinco décadas, sendo importante fomentar a discussão da temática nos bancos acadêmicos do país. Além disso, há apenas uma obra de Tom Regan traduzida para o português (Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais. Porto Alegre: Lugano, 2006.), além de um artigo do autor publicado na Revista Brasileira de Direito Animal¹⁵. O restante de seu trabalho sobre direitos animais é encontrado somente em original língua inglesa, ou traduzido para o espanhol, italiano ou francês. Assim, além do necessário enfrentamento filosófico da questão dos direitos animais no cenário acadêmico brasileiro, esta dissertação justifica-se, primeiramente, por trazer para os interessados neste estudo, o acesso à teoria moral de Tom Regan em um trabalho em língua portuguesa¹⁶, a partir da análise dos elementos encontrados em *The Case for Animal Rights* (2ª Ed. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004.) e outras obras de grande relevância.¹⁷

Uma segunda justificativa para a execução deste trabalho é o meu interesse acadêmico na pesquisa interdisciplinar. Meu primeiro contato com direitos dos animais se deu na Graduação em Ciências Jurídicas da UFSM, no trabalho de conclusão de curso, em 2008. Ao dar continuidade ao trabalho em direitos animais dentro dos limites do direito positivo, na Pós-Graduação em Direito Socioambiental da PUC-PR, em 2010, senti a necessidade de expandir o conhecimento para a área da Filosofia. No cenário jurídico brasileiro, o tema é recente e encontra muita relutância, principalmente por conta da matriz antropocêntrica na qual se escora toda a noção do direito positivo. A proteção destinada aos animais não-humanos, no atual estágio jurídico, é reflexa e indireta e não decorre de direitos a eles reconhecidos. Assim, a busca por uma justificação dos direitos morais, anteriores,

do consumo de leite bovino. São José: Ecoânima, 2012. v.1. 304 p. Além das obras, é também autora de diversos artigos, alguns deles sobre a teoria moral de Tom Regan, como *Agência e paciência moral: razão e vulnerabilidade na constituição da comunidade moral, ethic@ - Florianópolis*, v. 6, n. 4 p. 69-82 Ago 2007; *Valor inerente e vulnerabilidade: critérios éticos não-especistas na perspectiva de Tom Regan, ethic@, Florianópolis*, v.5, n. 3, p. 125-146, Jul2006. Há alguns outros artigos que tratam da teoria de Tom Regan e que serão também usados como bibliografia secundária.

¹⁵ REGAN, Tom. A causa do direito dos animais. (Tradução de Heron Santana Gordilho do original *The case for animal rights*.) *Revista Brasileira de Direito Animal*. Vol 12. n. 8, (2013).

¹⁶ Todas as traduções feitas ao longo da dissertação são traduções livres, exceto as citações da obra "Jaulas Vazias", de Tom Regan, das obras de Kant e Descartes, já publicadas em português e do artigo "Uma defesa do aborto" de Judith Jarvis Thomson, publicado na *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº7. Brasília, janeiro - abril de 2012, pp. 145-164, p. 146

¹⁷ *Animal Rights, Human Wrongs: an introduction to moral philosophy* (2001); *Defending Animal Rights* (2001); *The Struggle for Animal Rights* (1987). *All that Dwell Therein: essays in ethics and social politics* (1982); *Animal Rights and Human Obligations* (REGAN, T. & SINGER, P. 1976); *The Animal Rights Debate* (COHEN, C & REGAN, T. 2001); *Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy* (BEAUCHAMP, T; LEVENBOOK, B, RACHELS, J & REGAN, T. 1980).

portanto, ao direito positivado, me trouxe ao estudo da teoria moral de Tom Regan e o caso pelos direitos dos animais passou a ter uma dimensão mais fundamental, estudada durante o Mestrado, neste Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Quando eu estiver com uma fundamentação apropriada para os direitos morais, pretendo retornar ao estudo da temática no campo jurídico, a fim de que os direitos já atribuídos aos animais num âmbito moral possam ser, então, juridicizados ou positivados. Desse modo, somente com o reconhecimento de direitos aos animais, a partir de sua consideração como sujeitos de direito, pode-se mudar a realidade bárbara de exploração e escravidão animal. Espera-se que a discussão proposta nesta dissertação possa contribuir para a evolução do tratamento moral e jurídico dos animais, fundamentado em uma filosofia moral refinada e não excludente.

Por fim, esta caminhada acadêmica iniciada em 2008 e que culmina, por ora, nesta dissertação, tem por escopo não apenas minha realização profissional e a contribuição para a discussão sobre ética animal, mas também a incitação do debate sobre direitos animais nos bancos acadêmicos, a divulgação e popularização da ideia sobre como devemos tratar os animais com respeito, de modo a tomarmos decisões responsáveis com relação àquilo que consumimos e àquilo que financiamos e, também, informar às pessoas sobre a viabilidade do veganismo como instância da atitude política que aceita e se determina pelos princípios da igualdade e da justiça.

Para a melhor consecução dos objetivos propostos, a dissertação foi estruturada em três capítulos. O capítulo 1 inicia-se com a proposta de uma breve conceituação e distinção das várias noções de direitos (direitos naturais, direitos morais, direitos positivos) a fim de delimitar e facilitar a compreensão do objeto da teoria de Tom Regan. No que tange aos direitos morais, é importante explicitar suas diversas naturezas (ou espécies) e qual o sentido utilizado por Regan ao referir-se a direitos morais em suas obras. Estabelecidas as pertinentes distinções e conceituações, busco inferir quais as condições necessárias para se ter direitos e quais são os seres que apresentam estas características.

No segundo capítulo, são reconstruídas as críticas do autor às teorias de John Rawls e Immanuel Kant, os quais advogam deveres indiretos dos humanos para com os animais, e às teorias Utilitaristas Hedonistas e Preferenciais, que consideram os animais como obrigando-nos através de deveres diretos. Exponho

também os argumentos de Regan para justificar a atribuição de direitos morais, inicialmente a todos os humanos indistintamente e, por via reflexa, a alguns animais.

No terceiro capítulo, passo à exposição e ao exame da noção cunhada por Regan para determinar quais seres são portadores de direitos. Apresento a definição da complexa noção de *sujeitos-de-uma-vida*. Em seguida, procedo ao estudo de cada elemento que a compõe: a consciência, a auto-consciência, desejos, crenças, memórias, interesses, dentre outras, a partir das obras de Tom Regan. No terceiro capítulo também são apresentados alguns estudos etológicos a fim de determinar quais os indivíduos que são *sujeitos-de-uma-vida*. Através dos pontos discutidos no terceiro capítulo a respeito das capacidades cognitivas e volitivas que envolvem este conceito e das considerações apresentadas nos capítulos 1 e 2, pretendo demonstrar os pontos positivos e louváveis da teoria reganiana, bem como apontar seus problemas e limitações. Pretendo também investigar se esta teoria é satisfatória para responder ao problema sobre se animais têm ou podem ter direitos.

1 – CONCEITUAÇÃO E FUNDAMENTAÇÃO DOS DIREITOS: delimitação do objeto da teoria deontológica de Tom Regan.

O debate sobre a atribuição (ou o reconhecimento) de direitos aos animais não-humanos exige uma explicação – ou alguma definição – sobre os direitos em geral. Especificamente na teoria de Tom Regan, os direitos que o autor pretende estender aos animais são os direitos que hoje consideramos como direitos fundamentais humanos. Assim, os direitos tratados neste trabalho são de um tipo específico e correspondem ao direito à vida, à integridade física e psíquica e à liberdade, que, para Regan, estão incluídos dentro de um direito maior, que ele denomina direito ao respeito. Para o estudo da teoria reganiana é necessário, portanto, compreender a natureza desses direitos.

Afinal, o que dizemos quando afirmamos que temos direito a algo? O que significa ter direitos, ou, em outros termos, qual o significado de ‘direito’?¹⁸ O esclarecimento destes questionamentos servirá à compreensão da proposta reganiana quanto aos direitos dos animais. A exposição da teoria de Tom Regan será iniciada na sequência do enfrentamento destas questões conceituais gerais com relação ao Direito e aos direitos, já neste primeiro capítulo.

Alguns dos direitos que temos nos são dados por nosso sistema legal.¹⁹ Direitos legais seriam aqueles prescritos em uma lei. O conteúdo destes direitos pode ser de várias naturezas (política, moral, administrativa, por exemplo). Atualmente, os direitos à vida, à integridade física, à integridade psicológica e à liberdade estão garantidos expressamente nas Constituições de vários Estados do mundo (e nas Declarações de direitos assinadas pelos Estados no Direito Internacional), incluindo-se o Brasil. Isso significa que o nosso Estado, a exemplo de

¹⁸ Tal é a dificuldade de conceituação e individuação do termo *direito* que, durante o texto, ele aparecerá com grafias diferentes: Direito, direito e direitos. A cada uma dessas formas de escrever, se dá um significado diferente. Quando o termo Direito aparece com a letra inicial maiúscula, está-se referindo ao **Direito** como **ordem jurídica coercitiva, ordenamento jurídico** correspondente à totalidade de normas e princípios estabelecidos dentro de uma ordem política ou de um Estado ou ainda como disciplina autônoma no estudo jurídico (Direito Civil, Direito Penal, por exemplo). Os termos **direito** e **direitos**, grafados com letras minúsculas, significam estas **atribuições, demandas, poderes** ou **garantias** estabelecidas aos sujeitos e oponíveis aos demais, que são objetos de grande controvérsia em relação às suas natureza, origem, função e fundamentação. É em relação a estes últimos termos, que a busca pela clareza conceitual se faz necessária. Exceto em inícios de sentenças e nas citações diretas dos autores utilizados, esta regra de grafia será sempre seguida no presente trabalho.

¹⁹ THOMSON, Judith Jarvis. *The Realm of Rights*. Cambridge: Harvard University Press, 1990, p. 01.

tantos outros países, juridicizou (tornou jurídicas) estas proteções, reconheceu como direito subjetivo de cada indivíduo dentro do território nacional a vida, a liberdade e as integridades do corpo e da mente.

No entanto, se porventura um Estado não torna lei, não normatiza, ou, em outras palavras, não reconhece ou não atribui estes direitos aos indivíduos, significa isso que estes indivíduos não têm direito à vida e que, portanto, estamos autorizados a matá-los de acordo com uma vontade ou preferência? Ora, alguns dos direitos que temos, não os temos apenas porque nosso sistema jurídico no-los atribuiu, nós os teríamos mesmo que nosso ordenamento estatal não no-los atribuísse.²⁰ Isto porque eles devem ser direitos de outra natureza que não apenas legal ou jurídica.

Para delimitar o objeto deste estudo, conceituá-lo e identificar sua natureza e função, bem como para distinguir Direito de Moral²¹ e quais os direitos que existem em cada uma destas ordens normativas, diferentes teorias jurídicas e filosóficas são utilizadas. Além disso, deve-se também determinar quem são os sujeitos que portam esses direitos (à vida, à liberdade e à integridade física e psíquica). Por exemplo, nossa ordem jurídica determina que todos os seres humanos sejam portadores daqueles direitos²². Em tese, essa norma estatal não inclui os animais, de acordo com o entendimento majoritário da doutrina do Direito. Mas, partindo-se das distinções que serão evidenciadas neste trabalho entre direito moral e direito legal, é possível que o conteúdo de uma norma moral seja mais amplo que o da norma legal que a tenha como fundamento e compreenda como sujeitos também os animais. Da mesma forma, deve ser o caso de uma norma legal compreender conteúdos não apenas morais, a exemplo de normas estruturadoras da sociedade ou do Estado, com conteúdo político e administrativo.

Assim, não é porque uma norma jurídica delimita apenas aos humanos o direito à vida, que apenas os humanos possuem tal direito e que possamos matar animais quando assim desejarmos.²³ O que podemos afirmar é que o ordenamento

²⁰ THOMSON, Judith Jarvis. 1990, pp. 01-02.

²¹ 'Moral' aqui entendida como ordem social normativa.

²² Art. 5º: Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade [...]. BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. DOU 1988.

²³ Nesta sentença é possível evidenciar o problema enfrentado neste capítulo: o direito constante na norma jurídica – que faz parte de uma ordem normativa denominada Direito – e é, portanto, aquele direito o conteúdo desta norma, tem natureza apenas jurídica ou tem outra natureza distinta? Se

jurídico garante, a partir da lei, direito à vida apenas aos humanos. Disso não decorre que animais não possuem direito à vida, mas apenas que juridicamente este direito não é reconhecido pelo Estado.

Se esta norma jurídica tiver um conteúdo moral e este conteúdo moral também garantir aos animais o direito à vida, a norma jurídica deve ser alterada para que mantenha coerência entre os fundamentos da norma e seu conteúdo. Nesse sentido, o presente trabalho também trata da possibilidade da fundamentação do Direito pela Moral, além da possibilidade de as normas jurídicas possuírem conteúdos que ultrapassem o âmbito do Direito.

1.1 O que são direitos? Diferentes conceitos de direitos: morais, fundamentais, pré-legais, naturais, jurídicos.

Para que possamos delimitar o entendimento sobre os direitos que afirmamos ter (notadamente, direito à vida, à liberdade e à integridade física e psicológica), é importante compreendermos a trajetória da evolução do pensamento jurídico. A ligação que a Ciência Jurídica possui com outras ciências, como a Ética e a Política, bem como a confusão conceitual do termo direito, podem nos dar uma pista sobre o que deve integrar este conceito, qual sua natureza e quais seriam seus fundamentos.

A fim de esclarecer algumas outras noções de direitos, mais especificamente aqueles que hoje chamamos de direitos fundamentais, a relação destes com os direitos naturais em algumas teorias *jusnaturalistas* e os direitos morais, utilizo aqui as lições de autores como Ronald Dworkin, Hans Kelsen, Gianluigi Palombella, Simone Goyard-Fabre, Bernard E Rollin e Judith Jarvis Thomson. Estes estudiosos nos ajudarão na problematização e compreensão do que designamos por direitos humanos fundamentais e sobre qual deve ser o lugar de tais direitos nas ordens jurídicas dos Estados (no Direito).

Para contextualizar a discussão, Simone Goyard-Fabre, já no preâmbulo de sua obra *Os fundamentos da ordem jurídica*, explicita a dificuldade de conceituação do termo direito, confrontando brevemente as diferentes e múltiplas noções que o termo assumiu no decorrer do pensamento da Filosofia do Direito. A passagem

possuir natureza distinta, os fundamentos deste direito devem ser obrigatoriamente observados pelo legislador ao criar a norma positiva, que estabelece, agora juridicamente, a imposição de tal direito.

transcrita abaixo é utilizada para elucidar, de forma breve, os vários sentidos emprestados ao termo direito, ao longo do tempo. Até mesmo porque, não é objetivo da presente dissertação fazer uma extensa análise sobre História do Direito. Nesse sentido, além de elucidativa, a passagem resume a contento o panorama que tomo como pano de fundo.

A conotação do termo *direito*, polivalente ao extremo, exclui a possibilidade de uma resposta clara e definitiva à pergunta “O que é o direito?”. A indecisão semântica da palavra *direito* encontra-se em todas as épocas. O direito romano, por exemplo, apesar de sua exemplaridade, deixava transparecer a equivocidade do termo *jus*: Celso, citado por Ulquiano, definiu o *jus* como *ars boni et aequi*, mas Paulo declara que: “Entende-se o direito de várias maneiras: por um lado, o que é sempre equitativo e bom é chamado direito enquanto direito natural; por outro, o que, em cada Cidade, é útil para todos ou para a maioria [é chamado direito] enquanto direito civil”. [...] No século XVI, autores como Bodin, Doneau, Connan ou Charondas atribuem à palavra direito uma significação versátil: os mandamentos da lei “divina e natural” aí se mesclam com preceitos humanos, eles mesmos ora veiculados por usos e costumes, ora expressos por leis cuja finalidade, além disso, oscila entre o justo e o útil. Nos séculos XVII e XVIII, a escola do “direito da natureza e das gentes”, de Grotius a Pufendorf e a Burlamaqui, expõe que o termo direito tem múltiplas acepções que designam ou “o justo”, ou “uma qualidade moral da pessoa”, ou então a lei; deve ainda distinguir o *direito natural*, o *direito voluntário*, divino ou humano, o *direito das gentes*.²⁴

Do trecho acima, é possível notar que os vários sentidos dados ao termo ‘direito’ ora querem significar um direito natural ou um princípio de justiça²⁵ e de equidade, ora significam normas e comandos estabelecidos em sociedade, como forma de organização institucional, além de limitação de liberdades e vontades individuais. Assim, esta concepção do direito incorpora traços da metafísica, da teologia, da ética, da antropologia, da política, tornando difícil sua precisa definição. Mesmo após a tentativa do positivismo jurídico de livrar o Direito de qualquer outra influência que não a jurídica, pretendendo sua neutralidade axiológica²⁶ e sua pureza, persiste ainda a ideia de que existem direitos que independem da vontade

²⁴ GOYARD-FABRE, Simone. *Os Fundamentos da Ordem Jurídica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. XVII/XVIII. [Os autores indiretamente citados nesta nota não foram consultados. A citação é elucidativa no tocante aos exemplos de vários dos sentidos tomados pelo termo *direito* ao longo do tempo. Obviamente, para cada teoria existente, há uma concepção nova ou revisitada. Para os objetivos propostos, esta citação indireta já cumpre sua função.]

²⁵ Este princípio de justiça estabelece ser devido tratamento igual a todos os indivíduos iguais.

²⁶ Neutralidade axiológica para os positivistas é a impossibilidade, para a Ciência Jurídica, de realizar juízos de valor como *justo*, *injusto*, *certo*, *errado*, *moral*, *imoral*, porque não seria esta a tarefa do pesquisador do Direito e sim estudar seu objeto (as normas jurídicas positivas e vigentes) para que não se contamine o seu ‘conceito’ com outros estranhos aos Direito. Por isso também se fala em pureza.

do legislador ou de um poder constituinte. Neste sentido, como assevera Goyard-Fabre,

os recentes debates a respeito da ideia dos direitos humanos mostraram não só que a filosofia do direito natural conserva seu vigor [...], mas que uma teorização séria do direito positivo sempre colidirá com a impossibilidade da 'neutralidade axiológica' pretendida pelos positivismos – o que põe em evidência o valor fundamental das exigências metajurídicas do jurídico.²⁷

Dessa maneira, a polivalência do termo direito é fortemente sentida nos dias atuais, em que reivindicamos direitos vinculados à pessoa. A juridicização dos direitos subjetivos e o reconhecimento dos 'direitos do homem' torna obscura a relação entre o Direito e os direitos. Gianluigi Palombella também ressalta o retorno contemporâneo da discussão:

[O] tema dos direitos e da justiça, até como pressuposto de um Estado constitucional democrático, põe em primeiro plano a questão de seu fundamento "natural" e/ou racional, como possível alternativa para perspectivas filosóficas "construtivistas" ou convencionais, relativistas etc. E de resto, o retorno ou a presença do problema do direito natural recebe confirmações periódicas: entre estas é paradigmático o reconhecimento, dentro de qualquer concepção do direito positivo, de um "conteúdo mínimo de direito natural" por parte de Hart, filósofo do direito positivista e normativista do século XX.²⁸

Considerando-se a referida multiplicidade de sentidos empregada na palavra direito, é importante explicitar as correntes que influenciaram o pensamento jurídico e que também foram responsáveis pela atual confusão conceitual. Além das correntes clássica e moderna do *jusnaturalismo* e do positivismo jurídico, serão expostas também duas das matrizes de constitucionalismo existentes, bem como as tradições filosóficas que as orientaram, a fim de facilitar o entendimento sobre a ideia atual de direitos (fundamentais) no Brasil (derivado do constitucionalismo Francês, de matriz continental) e o modo como esses direitos são entendidos, por exemplo, nos Estados Unidos (constitucionalismo que mescla a tradição inglesa da *Common Law*, com os princípios liberais da Revolução Francesa). Estas distinções nos ajudarão a compreender não só a natureza dos nossos direitos humanos (tais como os entendemos no Brasil e como são entendidos nos Estados Unidos, por exemplo), mas também a adequação das teorias morais que estudamos e

²⁷ GOYARD-FABRE, Simone, 2002, pp. 1-2.

²⁸ PALOMBELLA, Gianluigi. *Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 09.

importamos de filósofos ingleses e americanos, à nossa realidade jurídica e, sobretudo, constitucional.

1.1.1 *Jusnaturalismo e juspositivismo.*

O direito natural faz parte de uma tradição filosófica que considera lei e moralidade logicamente inseparáveis. Desde sua formulação clássica até o chamado *jusnaturalismo* moderno, defende-se a ideia de que existe uma conexão necessária entre Direito e Moral e que se as leis vigentes não incorporarem no seu conteúdo e fundamento os princípios morais de ‘certo’ e ‘errado’, ‘justo’ e ‘injusto’, de Direito não se trata. Para teóricos do direito natural, ordens jurídicas que são contrárias à ordem moral não podem ser consideradas Direito e, por este motivo, mesmo que possamos ser coagidos pelo Estado a agir de acordo com a regra vigente, esta coação deixa de ser legítima e somos moralmente obrigados a desobedecê-la.

A ambivalência do *jusnaturalismo* é apresentada de forma bastante didática e sistemática nas obras dos autores do Direito Simone Goyard-Fabre e Gianluigi Palombella. “O conceito de direito natural é um dos mais antigos conceitos da filosofia, mas também um desses conceitos com considerável evolução semântica e que mais polêmica suscitou.”²⁹

A formulação do *jusnaturalismo* clássico, defendido na Escola do Direito Natural no século XVI, trouxe forte influência ao que consideramos como insertos no conteúdo dos direitos, na conexão destes direitos com a Moral e com a Religião. Tanto o direito natural clássico quanto o moderno remetem, segundo Palombella, “a uma ordem normativa, objetiva e racional”³⁰ O *jusnaturalismo* clássico deriva essa ordem normativa de uma vontade divina ou de leis naturais. Já a versão moderna do *jusnaturalismo* dá uma nova roupagem ao conceito de direito natural ao derivar a ordem normativa de forma racionalista, por meio da razão humana, no modo de ser dos homens ou em sua “natureza humana”.

De toda a sorte, o *jusnaturalismo* adota uma perspectiva moral e jurídica cognitivista e objetivista, em que se podem conhecer os princípios éticos e jurídicos

²⁹ GOYARD-FABRE, Simone, 2002, p. 05.

³⁰ PALOMBELLA, Gianluigi, 2005, p. 05.

tanto quanto os fatos naturais. No plano filosófico e epistemológico, o *jusnaturalismo* afirma existir um direito diferente do direito posto e vigente, um direito que constitui o fundamento ético-natural sobre o qual é concebido – ou deveria ser sustentado – o Direito Positivo. Dessa forma, o *jusnaturalismo* é tradicionalmente oposto ao *juspositivismo*, entendidos, em regra, como versões inconciliáveis sobre o Direito.

A Escola do Direito Natural encontrou grande resistência em vários períodos de discussão sobre a Filosofia do Direito. O problema ‘insuperável’ para o *jusnaturalismo* é a chamada ‘falácia naturalista’ na qual se realiza um salto lógico argumentativo ao se extrair um preceito moral de uma asserção factual. A dicotomia entre fato e valor, entre descrição e prescrição, tornaria inviável a fundamentação de normas ou juízos valorativos em juízos de fato. Ainda, a ideia de que os direitos naturais decorrem da natureza ou de uma vontade divina foram considerados entraves para a própria ideia de direitos. Como comprovar que existem realmente direitos e leis naturais e como saber quais são estes direitos e estas leis?

Para uma perspectiva teológica, a lei natural e os direitos naturais são originados da vontade de Deus e seu conteúdo nos é definido através de ‘revelações’. Nesta abordagem, é preciso comprometer-se com a existência de um Deus e com a possibilidade de conhecermos Sua Vontade. Devido a esta exigência, muitos abandonaram a ideia de um direito natural de base teológica. Uma outra saída seria fundamentar a ordem jurídica em uma ordem meta-jurídica, uma lei natural que regeria e delimitaria a criação de leis positivas. Mas mesmo após a dessacralização do Direito, o direito natural moderno permanece com as mesmas dificuldades enfrentadas pelo *jusnaturalismo* clássico. O conteúdo da norma jurídica, que antes se resumia a uma lei divina, passa, na modernidade, a ser determinado pela natureza racional do homem. Segundo Goyard-Fabre, “mesmo quando Hobbes aprimora a intuição de secularização do Direito, insistindo em sua fonte antropológica e seu caráter laico, não se consegue uma clareza conceitual do que se entende por direito.”³¹ De um lado, temos

o *direito de natureza*, uma noção infra-jurídica que designa o poder de manter-se vivo que o indivíduo teria num hipotético “estado de natureza” e, por outro, as leis civis do Estado só podem estabelecer as regras do *direito positivo* respeitando a teleologia da lei fundamental da natureza.³²

³¹ GOYARD-FABRE, Simone, 2002, p. XXIV.

³² *Ibidem*, p. XXIV.

Esta ambiguidade do Direito, onde de um lado tem-se o direito natural humano em um estado hipotético de natureza e de outro lado as normas estabelecidas pelo Estado, as quais criam direitos positivos observando-se esta teleologia ou finalidade da lei fundamental da natureza, reforça uma dicotomia que permanece até hoje obscurecendo o sentido do termo 'direito': direito natural e direito positivo. Enquanto o direito natural refere-se aos direitos existentes anterior e independentemente à vontade do Estado e que podem ser extraídos, em última análise, da racionalidade do homem, o direito positivo (Direito) acaba por designar o corpo de regras que organizam e administram a sociedade.

Essa distinção entre direito-conteúdo e direito-instrumento inicia-se em um segundo momento da Filosofia do Direito, com o direito já secularizado, busca-se então separar o Direito da Moral. A separação completa destas ordens normativas se dá com o *juspositivismo*. Essa separação, como se verá, inicialmente traz alguma clareza para o conceito de 'Direito' e 'direitos', mas não dissolve a dúvida que paira sobre a natureza dos 'direitos humanos'.

Pode-se vislumbrar aqui a definição do direito natural moderno, construído sobre os pilares do humanismo, do individualismo e do racionalismo que vai fundar o contratualismo. Este direito natural (da Escola do direito da natureza e das gentes) desnaturalizado e dessacralizado apresenta-se em uma roupagem convencionalista, opondo-se ao direito natural clássico (Escola do direito natural).

O moderno conceito de direito natural se refere à "natureza do homem". A lei natural, diferentemente da lei natural compreendida como lei divina, é entendida como uma conclusão ou um teorema da razão. A seguir, trago duas longas passagens de Hobbes extremamente importantes para demonstrar a distinção entre lei natural e lei civil e que corroboram a tese de que embora distintas, ambas fazem parte de uma mesma e única lei, ou seja, uma lei escrita, criada pelo soberano, é dirigida ou fundada por um comando natural, que deriva da razão do homem. Segundo Hobbes:

A lei de natureza e a lei civil contêm-se uma à outra e são de idêntica extensão. Porque as leis de natureza, que consistem na equidade, na justiça, na gratidão e outras virtudes morais destas dependentes, na condição de simples natureza não são propriamente leis, mas qualidade que predispõem os homens para a paz e a obediência. Só depois de instituído o Estado ela efetivamente se tornam leis, nunca antes, pois passam então a ser ordens do Estado, portanto também leis civis, pois é o poder soberano que obriga os homens a obedecer-lhes. Porque para

declarar, nas dissensões entre particulares, o que é equidade, o que é justiça e o que é virtude moral, e torná-las obrigatórias, são necessárias as ordenações do poder soberano, e punições estabelecidas para quem as infringir, ordenações essas que portanto fazem parte da lei civil. Portanto a lei de natureza faz parte da lei civil, em todos os Estados do mundo. E também, reciprocamente, a lei civil faz parte dos ditames da natureza. Porque a justiça, quer dizer, o cumprimento dos pactos e dar a cada um o que é seu, é um ditame da lei de natureza. [...] A lei civil e a lei natural não são diferentes espécies, mas diferentes partes da lei, uma das quais é escrita e se chama lei civil e a outra não é escrita e se chama natural. Mas o direito de natureza, isto é, a liberdade natural do homem, pode ser limitado e restringido pela lei civil; mais, a finalidade das leis não é outra senão essa restrição, sem a qual não será possível haver paz. E a lei não foi trazida ao mundo para nada mais senão para limitar a liberdade natural dos indivíduos, de maneira tal que eles sejam impedidos de causar dano uns aos outros, e em vez disso se ajudem e unam contra o inimigo comum.³³

[...]

Em primeiro lugar, se for uma lei obrigatória para todos os súditos sem exceção, e não estiver escrita ou de algum outro modo publicada em lugares onde deles possam informar-se, trata-se de uma lei de natureza. Porque tudo que os homens conhecem como lei, não através das palavras de outros homens, mas cada um através de sua própria razão, deve ser válido para a razão de todos os homens, o que não pode acontecer com nenhuma lei a não ser a lei de natureza. Portanto as leis de natureza não precisam ser publicadas nem proclamadas, pois estão contidas nesta única sentença, aprovada por todo o mundo: *Não faças aos outros o que não consideras razoável que seja feito por outrem a ti mesmo.*³⁴

O direito natural passa a ser entendido como um limitador da ordem jurídica, da mesma forma que ocorria no *jusnaturalismo* clássico; a diferença é que agora, as leis naturais derivam da razão humana. O direito natural servia, até aquele momento, como fundamento para o direito positivo.

O movimento inicial de separação efetiva do Direito e da Moral remonta à teoria kantiana, donde estas duas ordens normativas, embora tivessem a mesma teleologia (o fim comum das duas ordens seria a realização da humanidade no homem) e estivessem articuladas em torno dos mesmos conceitos – dever, obrigação e imputação –, possuiriam naturezas distintas: o Direito regula a ação do sujeito de forma heterônoma, através de comandos de foro externo e que demandam apenas uma conformidade à regra; enquanto a Moral, expressão da autonomia do agente, estabelece comandos de foro interno e possui como móbil suficiente para a ação ética apenas o dever em si mesmo ditado pela lei moral. Desse modo, a origem da motivação para o cumprimento do dever, da obrigação, é o que distingue o Direito da Moral. Nesta, o dever é cumprido “por dever”; naquele, o

³³ HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Editor Victor Civita. São Paulo: Abril S.A, 1974, p.166/167.

³⁴ *Ibidem*, p. 201.

dever é cumprido por qualquer motivação, fazendo-se necessária a coerção para aqueles que por vontade própria não o cumprirem.³⁵

Após a distinção quanto à natureza de ambas as ordens normativas, tornou-se inviável a definição do Direito (ordem normativa de coerção externa) em função da Moral (outro tipo de ordem normativa desprovida de coerção externa, cujo móbil para a ação é o dever), tendo em vista “que o Direito não poderia proceder da ‘boa vontade’.”³⁶

Em que pese trazer uma importante distinção entre Direito e Moral, quanto à forma, o conteúdo das duas ordens acaba por aumentar a confusão conceitual do termo ‘direito’. A separação do Direito e da Moral, como ordens normativas distintas, independentes lógica e conceitualmente, traz uma custosa limpeza axiológica para o Direito. Pois se é legislação ética toda aquela que não pode ser externa (a motivação é necessariamente interna) e é legislação jurídica aquela que pode ser também externa (pode ser tanto de motivação interna, como de coerção externa), então qualquer que seja o conteúdo que se dê a uma legislação, o que vai determinar sua natureza de dever ético ou jurídico é apenas o motivo desta legislação no próprio dever ou, por outro lado, um motivo distinto para sua observância:

Leis obrigatórias para as quais é possível haver uma legislação externa são chamadas de leis externas (*leges externae*) em geral; aquelas entre elas que podem ser reconhecidas como obrigatórias *a priori* pela razão, **mesmo sem legislação externa**, são de fato leis externas, porém naturais, ao passo que aquelas que não obrigam sem efetiva legislação externa (e, assim, sem estas não seriam leis) são chamadas de leis positivas. Pode-se, portanto, conceber uma legislação externa que contivessem somente leis positivas, mas nesse caso ainda assim uma lei natural teria que precedê-la, o que estabeleceria a autoridade do legislador (isto é, sua autorização de obrigar outros mediante sua mera escolha).³⁷ (grifo nosso)

Mesmo com a separação entre Direito e Moral, encontra-se em Kant a necessidade de um fundamento natural racionalista ao direito positivo. Esse direito inato (direito que abrange o direito à vida, à liberdade e à propriedade) é para Kant o direito de não ser coagido pela vontade alheia, de não ser tratado como mero meio,

³⁵ KANT, Immanuel. *A Metafísica dos Costumes*. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2003, p. 71.

³⁶ GOYARD-FABRE, Simone, 2002, p. XXVII.

³⁷ KANT, Immanuel. Op. cit., p. 67.

mas sempre como um fim. O fundamento deste direito inato é encontrado na natureza do homem, em sua racionalidade e autonomia.

Conforme afirma Palombella, o direito natural pode ser visto neste sentido como “a afirmação de uma cultura do indivíduo, da separação da liberdade ‘negativa’, consequência de uma vontade declarada de não interferir num âmbito que não pode sofrer uma disciplina interna, mas apenas limitações externas.”³⁸ O direito natural e as outras garantias (direitos) do homem desempenham, dentro da ordem jurídica contemporânea, o papel de limitadores e de ideais a serem buscados:

A dimensão jurídica e individual da liberdade negativa, como direito a não sofrer nenhum impedimento, nas democracias contemporâneas deve ser entendida na ordem de **fins e valores** que a comunidade elegeu, geralmente por meio de sua ordem constitucional. Exatamente em virtude disso, em todas as tradições culturais e constitucionais ocidentais de fato a liberdade negativa diz respeito apenas a uma parte dos direitos e das liberdades que foram sendo progressivamente garantidos.³⁹ (grifo nosso)

Assim, o Direito pode ser entendido como condição de possibilidade da liberdade individual dentro da sociedade: “O Estado é (resolve-se no) direito, é nada mais que tutela das condições mínimas da coexistência, da liberdade em relação a vínculos externos, ao arbítrio do outro.”⁴⁰ A defesa das garantias e liberdades⁴¹ do

³⁸ PALOMBELLA, Gianluigi, 2005, pp. 68/69.

³⁹ *Ibidem*, p. 80.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 70.

⁴¹ Não se pode deixar de relacionar os conceitos de liberdade negativa e de liberdade positiva, da forma como entendidos pelos filósofos modernos, para compreender que ambos estão contemplados como direitos do homem, embora em dimensões diferentes. A liberdade positiva assemelha-se à autonomia, o poder auto-determinar-se, governar-se a si mesmo. Segundo o Dicionário de Filosofia de Cambridge, liberdade positiva é “a área dentro da qual o indivíduo é auto-determinante”. DWORKIN, Gerald. Verbete Liberdade Positiva e Negativa. In AUDI, Robert (org.). *Dicionário de Filosofia de Cambridge*. São Paulo: Paulus, 2006, p. 567. Esta espécie de liberdade é defendida por Kant e Rousseau e, de acordo com Philippe Pettit, toma as feições da liberdade dos antigos: liberdade de poder participar das escolhas da comunidade. PETTIT, Philippe. Liberdade. Duas concepções de liberdade negativa. In CONTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*. Vol. 2. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 56. A liberdade negativa, de acordo com o Dicionário de Filosofia de Cambridge, é a área dentro da qual o indivíduo é deixado livre da interferência do outro. “Somos livres no sentido negativo quando não somos impedidos por outra pessoa de fazer algo.” DWORKIN, Gerald. *Op. cit.*, p. 567. De acordo com Pettit, com relação à liberdade negativa, existem duas concepções distintas e que não se confundem com a concepção de liberdade positiva. Liberdade negativa, no sentido dos modernos, “é ser livre da ingerência do outro na busca de atividades que se é capaz, em uma dada cultura, de exercer sem a ajuda do outro.” Geralmente, os liberais são entendidos como defensores desta liberdade negativa, devendo o Estado assumir uma postura de honrar a liberdade negativa e realizá-la de forma máxima dentro da sociedade. Todavia, para Pettit, também os republicanos defendem uma forma de liberdade negativa compreendida “de maneira que o elemento mais importante seja estar livre da ingerência do outro”. Ambos republicanos e liberais entendem a liberdade negativa como não-ingerência, entretanto liberais entendem não-ingerência como ausência da ingerência, enquanto republicanos a entendem como ausência de submissão à ingerência do outro segundo a vontade deste, esta não-ingerência

homem dentro de uma sociedade civil é, portanto, tarefa do Estado. O Direito cumpre a função de um “apaziguador social” das vontades individuais conflitantes.

Mas, ainda assim, o problema do direito natural persiste. Se o Direito deve ser limitado pelos fins e valores ditados pelo direito natural, como é que podemos conhecer estes fins e valores? Tanto que para muitos filósofos, como Jeremy Bentham, falar sobre direitos naturais é falar sobre um misticismo sem sentido, uma retórica sem sentido.⁴² Não faria sentido apelar para direitos naturais, sem implicar a aceitação de uma metafísica ou teologia ou, ainda, sem incorrer em uma petição de princípio ou outra espécie de falácia.⁴³

Neste cenário, abre-se espaço para o positivismo jurídico, Filosofia do Direito oposta ao *jusnaturalismo*. Esta corrente *juspositivista* afirma que os únicos direitos e leis que existem são aqueles especificamente adotados pelas legislações e estatutos. Os positivistas são contrários às ideias de que podemos conhecer algo como leis e direitos naturais e de que leis e direitos jurídicos são logicamente inseparáveis das noções de lei moral e direitos morais.

Para o positivismo jurídico, que pretende uma total separação conceitual entre Direito e Moral, o conteúdo das leis positivas e vigentes é total e exhaustivamente

entendida como não ser dominado por outrem, ser seu próprio senhor. PETTIT, Philippe. *Op. cit.*, pp. 56. A liberdade negativa dos liberais vê no Estado e na lei (no Direito), uma forma de invasão da liberdade, mas que se justifica para maximizá-la no seio da sociedade, ao garantir uma segurança e uma ordem que impeça outras ingerências, ou seja, ingerências arbitrárias de outros indivíduos. A relação entre o outro tipo de liberdade negativa (dos republicanos) e a lei é que esta cria autoridade e liberdade, o Estado sendo condição de possibilidade da liberdade. “São as leis de um Estado aceitável, em particular as leis de uma república, que criam a liberdade que os cidadãos desfrutam; as leis não invadem essa liberdade, mesmo em um grau que pudesse ser posteriormente compensado.” A lei que cria a liberdade somente pode ser entendida se tomarmos liberdade como ausência de dominação. Aquele que é livre, é seu próprio senhor, não é dominado por ninguém, não é escravo. PETTIT, Philippe. *Op. cit.* P. 58-59.

⁴² Em *Falácias Anárquicas*, Bentham afirma que “a ideia de direitos naturais é um completo absurdo: direitos naturais e imprescindíveis, puro absurdo retórico – um absurdo com perna de pau. Mas esse absurdo retórico culmina na velha tendência a absurdos maliciosos: devido a ele, imediatamente, um conjunto desses supostos direitos naturais é acordado, e estes estão expressos, bem como presentes, na ideia de direitos legais. E sobre esses direitos legais, quaisquer que sejam, parece-me não haver um único deles que qualquer governo que seja não possa, seja qual for a ocasião, revogar a mínima parte.” Tradução livre do trecho original “*Natural rights is simple nonsense: natural and imprescriptible rights, rhetorical nonsense,—nonsense upon stilts. But this rhetorical nonsense ends in the old strain of mischievous nonsense: for immediately a list of these pretended natural rights is given, and those are so expressed as to present to view legal rights. And of these rights, whatever they are, there is not, it seems, any one of which any government can, upon any occasion whatever, abrogate the smallest particle.*” BENTHAM, Jeremy. *Anarchical Fallacies; Being an examination of the declarations of rights issued during the French Revolution. The Works of Jeremy Bentham*, vol. 2, Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1921&chapter=114226&layout=html&Itemid=27>. Acesso em: 26 jun. 2013.

⁴³ *Ibidem*.

especificado pelo conjunto expresso de regras adotadas pela comunidade ou sociedade de acordo com certos procedimentos (voto em assembleia ou decreto de algum tipo).⁴⁴ Em outras palavras, no conceito de Direito, não pode haver qualquer conteúdo moral ou de outra ordem. Basicamente, é lei ou norma jurídica, aquilo que a sociedade ou o Estado (o legislador) diz que é, independente do conteúdo dessa norma. Isso quer dizer que o conceito de direito é norma posta. Não deve haver qualquer finalidade ou princípio moral, político ou religioso dentro deste conceito para que eu considere uma norma como direito. Não se pode confundir, entretanto, a questão do conteúdo e do conceito. A norma pode apresentar qualquer conteúdo, mas seu conceito, que se toma no positivismo como conceito de direito, é somente jurídico.⁴⁵

Segundo Goyard-Fabre, “a axiomática básica dos positivismos jurídicos resume-se [...] a dois postulados: o legicentrismo estatal e a neutralidade axiológica do direito.”⁴⁶ Em síntese, são objetos do Direito somente as leis positivas e o único valor importante para a Ciência Jurídica é o valor jurídico, ou seja, se a conduta (o ser) observou ou não a norma (o dever-ser), não cabendo ao Direito ser justo, ou injusto, moral ou imoral, por definição.

O que não significa dizer, como ponderam Bernard E. Rollin⁴⁷ e Hans Kelsen⁴⁸, que o positivismo legal negue que a lei sofra qualquer influência de considerações de ordem moral. O que se nega é que a lei positiva tenha uma conexão necessária com a lei moral e que, portanto, quando uma lei positiva entra em choque com a ordem moral, ela não possa ser considerada lei. O maior problema enfrentado pelo positivismo, em consequência, é justamente o esvaziamento axiológico. Se não estamos autorizados a fundamentar as normas em princípios éticos, ou em valores morais, qualquer norma é Direito, mesmo que se trate do conteúdo o mais reprovável em termos morais, dependendo apenas da vontade do legislador para tornar-se regra jurídica. “Embora faça parte da

⁴⁴ A teoria do positivismo jurídico foi responsável pela onda de codificações do direito continental.

⁴⁵ É importante ressaltar que para o positivismo, como só é direito aquilo que é posto pelo legislador e passa a compor a ordem jurídica (o Direito), agora não faria mais sentido distinguir de forma gráfica os termos Direito e direito. Direito é norma posta, norma jurídica, o único direito do positivista é o direito legal e nada mais.

⁴⁶ GOYARD-FABRE, Simone, 2002, p. XXVII.

⁴⁷ ROLLIN, Bernard E. *Animal Rights & Human Morality*. 3rd. ed. New York: Prometheus Book, 2006, p. 147.

⁴⁸ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. 6. ed. 5. tir. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 71-78.

metodologia positivista não examinar a gênese das regras, ela considera incontestado que o direito é definido, portanto criado, pela lei do Estado.”⁴⁹

Essa total separação do Direito e da Moral, ainda que encontre muitos seguidores, vem sendo desafiada por pensadores contemporâneos. Neste sentido, deveria haver um conteúdo moral que servisse de base a toda e qualquer lei, estes princípios não dependendo da vontade do legislador.

Além do apontamento das diversas e divergentes teorias sobre o Direito e a natureza dos direitos, outra abordagem importante para evidenciar a distância entre Direito e direitos passa pela compreensão dos movimentos constitucionalistas e da relação entre a lei e os direitos entendida no Direito Continental e no Direito Anglo-Saxão, de forma distinta, como decorrentes das declarações dos direitos do homem e do cidadão na Revolução Francesa, por um lado; e da *Common Law* e do tradicionalismo Inglês, por outro.

1.1.2 Constitucionalismos e suas diferentes matrizes: direito costumeiro e declarações de direitos.⁵⁰

O Direito apresenta duas características indissociáveis: uma esfera do poder instrumental e uma esfera de indisponibilidade. A primeira esfera refere-se à forma de ser do Direito e a segunda à sua matéria, seu conteúdo. As normas que definem instituições, poderes, legitimidades, coexistem com as limitações a esse poder, com direitos que estabelecem até onde o Estado pode legislar e sobre o que ele pode ou não dispor.

Quando se fala em constitucionalismo, a evolução do pensamento filosófico e jurídico se dá de forma diferente em diferentes matrizes. Por isso, deve-se atentar para o fato de que movimento do constitucionalismo continental é distinto do

⁴⁹ GOYARD-FABRE. *Op. cit.*, p. XXVIII.

⁵⁰ É importante salientar que a opção de apresentar o constitucionalismo após a apresentação das teorias *jusnaturalistas* e *juspositivistas* não corresponde à ordem cronológica dos acontecimentos e das teorias. Por exemplo, a Revolução Francesa não é posterior historicamente à Teoria do Direito de Kant ou à Teoria Pura do Direito de Hans Kelsen. Na estrutura deste trabalho, a abordagem constitucionalista foi apartada da cronologia das teorias que porventura a informaram para facilitar o apontamento de algumas questões que poderiam ficar obscurecidas numa perspectiva puramente cronológica ou que dificultariam a compreensão do leitor. Não significa dizer que os aspectos históricos estão dissociados dos aspectos teórico-filosóficos. Muito antes o contrário, a evolução de diferentes teorias filosóficas foi responsável pela evolução do pensamento jurídico na Europa continental e na Inglaterra.

constitucionalismo anglo-saxão. Numa destas ordens, o Direito é fundado a partir da Constituição; na outra, o Direito permanece distinto da ordem política. O entendimento destas diferenças nos auxiliará na compreensão do que são os direitos fundamentais para cada uma dessas ordens. As correntes *jusnaturalistas* e *juspositivistas* já apresentadas nos ajudam também a evidenciar o problema enfrentado pelos constitucionalismos modernos: como deve-se entender o paralelo lei/direitos?

Na França, vinda de um contexto absolutista,⁵¹ há o rompimento com o sistema anterior a partir da Revolução Francesa. Os direitos e garantias individuais da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) são afirmações de direitos liberais; são ideais reivindicados pelos burgueses revolucionários que vão fundar, através deste rompimento com a ordem institucional anterior, um Estado democrático. Assim, a Constituição escrita (que contém tanto as aspirações político-democráticas do povo, mediante a afirmação de sua soberania, quanto as defesas dos direitos dos indivíduos, limitando o poder desse Estado constituído) é a garantia de que um poder absolutista e seus abusos não podem mais ser instaurados.

O Estado sintetiza os poderes de defesa das liberdades e é a expressão da vontade política dos cidadãos. Cabe à lei, portanto, manifestada pelo Estado constituído pela soberania da nação, equilibrar a defesa dos direitos dos indivíduos e o exercício do poder democrático:

[...] a superioridade da lei, com o percurso revolucionário, está, na origem, efetivamente ligada à afirmação dos direitos, no sentido de que, na experiência doutrinária e histórica francesa, é exatamente a fonte constituição do poder ou soberania da nação que impede o retorno às tradições absolutistas pregressas. O que de fato permitia formular a questão dos direitos de modo não abstrato, resolvendo-a concretamente através de uma nova ordem institucional que fosse sua definitiva garantia.⁵²

Todavia, esta superioridade da lei, que por um lado serviu de garantia à soberania popular, tende a alocar os direitos numa posição secundária. Por todo o continente europeu (daí a denominar-se constitucionalismo de matriz continental) a relação lei/direitos desenvolveu-se de forma unilateral, com a preponderância da lei.

⁵¹ E num contexto em que o Direito era puramente a vontade do soberano, em que eram comuns as arbitrariedades e as vantagens distribuídas pessoal e nominalmente por lei, em que as decisões eram tomadas de forma diferente em casos em que deveriam ser tomadas igualmente, por simples interpretação judicial arbitrária.

⁵² PALOMBELLA, Gianluigi, 2005, p. 41.

Uma ordem constitucional que ao mesmo tempo institui um poder e afirma direitos individuais, passa a confundir, num só corpo, moral, direito e política. O Direito, fundamentado na política, perde seu caráter originalmente moral em relação aos direitos (garantias). Relega-se ao Estado o dever de tutelar direitos individuais por meio de leis e perde-se, com o decorrer do tempo, o fundamento destes direitos. “Isso porque o *fundamento moral dos direitos* (das liberdades) foi sendo amplamente substituído pelo *fundamento (apenas) político do direito*: direito como expressão da vontade popular.”⁵³

No âmbito Anglo-Saxão, o Direito mantém maior autonomia em relação ao poder e à dimensão política, tendo em vista sua derivação direta das tradições históricas da *Common Law* e da relação de continuidade da ordem jurídica como independente da ordem política. O Direito é, nessa concepção, limitação do poder, independentemente da natureza e da forma que este poder assume. A *Common Law* é o limite contra o arbítrio soberano, é a ‘lei comum da terra’, é o direito historicamente afinado com a evolução dos tempos. O maior poder dado aos juízes para defender as garantias individuais na Inglaterra, a conservação do poder de jurisdição (dizer o direito), o poder de submeter o cidadão e seus governantes às leis comuns da terra, contrapõe-se aqui ao menor poder dado aos juízes na matriz continental – cabia ao juiz, na França, ser apenas a ‘boca da lei’, devendo apenas aplicar a lei (vontade do legislador) ao caso concreto. É a maior liberdade dos juízes ingleses que garante a independência do Direito à política. Não é o Estado que cria os direitos individuais. Os direitos seriam uma herança inalienável transmitida pelos antepassados e transmissíveis à posteridade, como propriedade pertencente ao modo de vida daquele povo:

Da Magna Carta de 1215, à Petition of Rights de 1628, do Habeas Corpus Act de 1679 ao Bill of Rights de 1689, a Inglaterra por um lado reúne numa unidade diferentes fases históricas, em constante afirmação dos direitos e das liberdades e por outro atravessa por antecipação, resolvendo em equilíbrios mais estáveis e temperados fases de oposição entre instituições (Parlamento e Monarquia), fases revolucionárias depois de fechamentos absolutistas (Cromwell e a Revolução Gloriosa) e consolida princípios cruciais ao liberalismo moderno (político e jurídico, dos Due

⁵³ PALOMBELLA, Gianluigi, 2005, p. 43. O próprio fundamento político do direito, que tem sua raiz numa teoria natural e racional dos direitos (direito à liberdade positiva, liberdade de participar da construção das normas, de integrar a vontade geral), acaba por ganhar autonomia em relação à sua origem.

Process of Law ao Habeas Corpus), mantendo-se fiel à *Common Law* e à elaboração jurisprudencial em matéria de liberdades.⁵⁴

Distingue-se, portanto, constituição como tradição (como sedimentação das garantias e direitos individuais pelo *Common Law*) e constituição como vontade, que caracteriza o poder constituinte da Europa continental. E nesse mesmo sentido, distingue-se com maior vigor a constituição-garantia no constitucionalismo inglês (que contém limites rígidos ao exercício do poder, com tutela dos direitos) e a constituição-diretriz no constitucionalismo continental (que determina os valores e princípios que devem fundar as instituições políticas).

Dessa forma, pode-se vislumbrar o seguinte panorama: No Direito Continental, temos o fortalecimento da lei e a inflação das codificações em um Estado legitimado pela soberania do povo e legitimador, portanto, do Direito enquanto manifestação política. O caráter do Direito como 'poder instrumental', no continente europeu, sobrepõe-se assim ao caráter do Direito como 'esfera de indisponibilidade' (pois no movimento histórico a partir da Revolução Francesa, os direitos que o Estado estabelece são tidos como legítima vontade do povo e a garantia dos direitos individuais estaria subentendida, por conseguinte, nestas vontades). No Direito Anglo-Saxão, temos o fortalecimento da jurisdição, do poder mantido pelos juízes de aplicar o direito costumeiro, as leis comuns da terra aos seus cidadãos. Essa separação entre Direito e política permitiu aos ingleses dar um fundamento distinto, autônomo e independente das vontades políticas aos seus direitos individuais, preponderando o caráter de esfera de indisponibilidade do Direito, os direitos e garantias individuais sendo direitos de outra ordem, independente da vontade do Estado legislador e que devem limitar esta vontade.

Os direitos humanos à vida, à liberdade e à igualdade, dentro de uma cultura do Direito Continental são afirmações da vontade política do povo, de sua soberania. Tanto os direitos políticos quanto estes direitos fundamentais têm uma fundamentação natural-racional que se perde com as codificações, no decorrer do tempo, passando a ser apenas leis positivas (já incorporando aqui a ideia do positivismo alemão do século XIX ao Direito Continental).

Os direitos humanos de propriedade privada (vida e liberdade) são entendidos na matriz do Direito Anglo-Saxão como direitos costumeiros, direitos inatos fundados

⁵⁴ PALOMBELLA, Gianluigi, 2005, p 39.

no modo de ser e de vida dos homens. Estes direitos são garantias individuais indisponíveis dos homens e assim como a propriedade, são transmitidas de geração em geração, livres das interferências dos poderes políticos, sendo, portanto, limitação do poder.

Nas reflexões sobre os diversos conceitos que o termo 'direito' assumiu, seja nas manifestações dos fatos e fenômenos sociais, seja nos postulados de valores encerrados em sua concepção – dando-lhe um corpo e também sentido –, esclarecedoras são as considerações de Miguel Reale quanto a esta multiplicidade de noções que comportam o Direito:

Não será com processos genético-psicológicos que explicaremos o intrincado problema da norma, no qual se equacionam elementos *fáticos* e *ideais*, tornando precárias as tentativas de redução a uma “legalidade” de tipo naturalístico. Legalidade natural e legalidade de *dever ser* integram-se como momentos da *normatividade*, que se traduz em pausas periódicas (no caso do Direito, em constituições, em códigos, em leis particulares, em usos e costumes), enquanto na sociedade novas “legalidades” se enunciam para novas formas de juridicidade positiva.⁵⁵

O que se buscou evidenciar nos primeiros tópicos deste primeiro capítulo, a partir da diversidade semântica que o termo 'direito' tomou no decorrer do tempo, é que precisamos distinguir algumas naturezas dentre os diversos tipos de normas que integram o corpo do Direito, enquanto ordem normativa, que realizam alguns valores e alguns interesses fundamentais, dentro da sociedade. Tomo as palavras de Miguel Reale, como consoantes com a ideia até aqui apresentada:

[A norma] não pode ser compreendida devidamente fora do processo incessante de adequação da realidade às exigências ideais ou da atualização dos fins éticos no domínio das relações de convivência, devendo-se ter presente que ela não tem a virtude de *superar*, absorvendo-os em si e eliminando-os, os elementos que lhe dão ser.⁵⁶

Em uma situação interessante encontra-se o Direito Internacional e as Declarações Universais de Direitos. Diferentemente do que ocorre no Direito Interno, não há uma imposição de regras jurídicas por um Estado soberano, tendo em vista que os Estados no âmbito internacional estariam numa relação de igualdade e a criação de normas seria, portanto, descentralizada e horizontal. Algumas normas do Direito Internacional têm a característica da obrigatoriedade, como os tratados

⁵⁵ REALE, Miguel. *Filosofia do Direito*. 20. ed. 3. tir. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 573.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 574.

internacionais, outras são apenas diretrizes a serem seguidas pelos Estados soberanos tanto no âmbito das relações internacionais, quanto na produção das normas internas, como no caso das Declarações.

Mas, cada vez mais, outros sujeitos de Direito Internacional vão se firmando, como as organizações permanentes e os conselhos da Organização das Nações Unidas, a Corte Internacional e o Tribunal Penal Internacional. Estas instituições não retiram a soberania dos Estados, mas estes aceitam, de comum acordo, submeterem-se e seguir as normas estabelecidas nestas organizações.

Desse modo, algumas das normas de Direito Internacional – Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 (Anexo A), Pacto de São José da Costa Rica de 1978 (Convenção Americana sobre os Direitos Humanos) e a Declaração Universal dos Direitos dos Animais de 1978 (Anexo B) – proclamam direitos que devem ser observados pelos Estados nas relações internacionais e que, tanto quanto possível, devem integrar a ordem jurídica interna destes Estados, por meio de leis que assegurem o respeito a estes direitos.

Como se pode ver, portanto, os proclamados direitos humanos, bem como os direitos dos animais, não possuem natureza eminentemente jurídica e são considerados *Soft Law*⁵⁷ a integrar as fontes do Direito Internacional Público.

Assim, a especificação de que as normas jurídicas serão sempre jurídicas desde que positivadas dentro de uma estrutura legitimadora e que seu conteúdo não se restringe ao meramente legal, contendo um ideal de realização de justiça ou de fins éticos, é também confirmado no que tange às Declarações Internacionais de Direitos.

Isto posto, partimos para uma a definição dos direitos fundamentais à vida, à liberdade e à integridade num âmbito moral, para que possamos entender, a partir dos argumentos e fundamentações de Tom Regan, como estes direitos são também fundamentais a alguns animais, não estando restritos à espécie humana.

⁵⁷ Existe uma discussão quanto à natureza das *soft laws*. Alguns estudiosos acreditam tratar-se de normas jurídicas vagas ou sem obrigatoriedade, enquanto outros afirmam se tratar mais de princípios gerais e diretrizes ou, ainda, de declarações políticas. Para uma boa compreensão, indica-se a leitura do artigo *A importância do Soft Law na evolução do Direito Internacional*. [OLIVEIRA, Liziane Paixão Silva; BERTOLDI, Márcia Rodrigues. A importância do Soft Law na evolução do Direito Internacional. In *Revista do Instituto do Direito Brasileiro*, Ano 1 (2012), n. 10, pp.6265-6289.]

1.1.3 Direitos fundamentais humanos como direitos morais.

Bernard E. Rollin, a partir de lições de Ronald Dworkin, argumenta pela natureza moral que alguns direitos possuem, tais como, por exemplo, os direitos humanos. Os argumentos que Rollin toma emprestado de Dworkin são aqueles que pretendem negar que o Direito é um sistema fechado e que as leis positivadas, elas mesmas, dariam conta de regular todas as situações de fato possíveis de serem pensadas. Dworkin argumenta que no sistema norte-americano, os juízes podem criar normas, a partir da decisão dos casos difíceis (*hard cases*). No entanto, estas decisões não podem ser arbitrárias ou aleatórias e devem ser informadas por princípios gerais.⁵⁸ Vale lembrar que o sistema jurídico norte americano é derivado do britânico, numa tradição jurídica de *Common Law* e que se ‘alimenta’ de precedentes (julgamentos paradigmáticos que servem de fundamentação e parâmetro para a decisão de casos semelhantes). Esse sistema é diferente do adotado no Brasil, derivado de matriz continental. Neste sistema de *Civil Law*,⁵⁹ as codificações e legislações escritas têm a pretensão de esgotar todas as possíveis e imagináveis situações fáticas importantes para o Direito, deixando ao juiz apenas a função de aplicar a lei ao caso concreto. Todavia, a crítica de Dworkin, mesmo que endereçada para o sistema da *Common Law*, pode também contemplar o sistema da *Civil Law*, com algumas considerações importantes: Os princípios que devem ser observados pelos juízes na resolução de casos difíceis (que não ocorrem exclusivamente nos sistemas da *Common Law*) estão também previstos em lei. Ainda assim, a exigência de uma interpretação legislativa sistemática por parte dos juízes faz com que princípios outros sejam reconhecidos como informando a ‘vontade do legislador’ ou, ainda, o ‘espírito da lei’.

Um argumento importante de Dworkin que é utilizado por Rollin é aquele que diferencia políticas de princípios. Políticas, para Dworkin, têm uma definição bem específica: “Denomino política aquele tipo de padrão que estabelece um objetivo a ser alcançado, em geral uma melhoria em algum aspecto econômico, político ou social da comunidade.”⁶⁰ Princípio, para o autor, é

⁵⁸ Os argumentos de Dworkin neste sentido, e que são empregados por Rollin, são encontrados no capítulo 2 de sua obra, a partir do ponto 3 até o seu desfecho. DWORKIN, Ronald. *Levando os Direitos a Sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 35-72.

⁵⁹ *Civil Law*, ao contrário do sistema de *Common Law*, é aquele que apresenta normas jurídicas amplamente codificadas. É o sistema adotado na Europa continental e no Brasil.

⁶⁰ DWORKIN, Ronald, 2002, p. 36.

um padrão que deve ser observado, não porque vá promover ou assegurar uma situação econômica, política ou social considerada desejável, mas porque é uma exigência de justiça ou equidade ou alguma outra dimensão da moralidade.⁶¹

De acordo com Dworkin, uma sociedade pode ter suas instituições fundadas em políticas que visam ao alcance de metas, outra pode fundar suas instituições com ênfase no cumprimento de deveres e outras, por sua vez, fundamenta suas instituições em direitos.⁶² O sistema de regras políticas de uma sociedade geralmente é pensado a partir de uma teoria utilitarista, em que o Estado deve garantir (metas estabelecidas) o maior bem-estar ou satisfazer o interesse geral. E por ser este um sistema fundado em alcance de metas e/ou objetivos, eles geralmente são pensados na dimensão social ou coletiva e deixam, muitas vezes, algum interesse individual ser sobreposto em prol da consecução do ‘interesse geral’ ou do maior número de interesses individuais. Portanto, deve haver outros instrumentos morais que possam nortear a sociedade, os quais sejam diferentes dos princípios basilares das políticas estabelecidas pelo Estado e que possam servir de contrapeso ou limitação para estas políticas e metas. Direitos (morais), neste sistema, seriam proteções dos interesses individuais contra as políticas do Estado. Essa teoria pode ser aplicável também às realidades jurídicas de matriz continental em que o poder decisório do juiz é mais limitado. O direito moral, para Dworkin, e no mesmo sentido empregado por Rollin, é o direito à igual consideração e ao igual respeito, como o direito moral mais básico.

Segundo Rollin,

um direito é uma salvaguarda do *status* moral do indivíduo de sua natureza humana ou *telos* contra pressões de conveniência social ou do bem-estar geral que tendem a desconsiderar sua individualidade e seus interesses cruciais.⁶³

Este direito ganha sentido (e razão de ser) quando um interesse ou preferência básica de um dado indivíduo, ou de alguns indivíduos, acaba por ser esmagado pelo peso dos interesses gerais ou pelo bem comum. Assim, a noção de um direito moral é entendida como uma “cerca protetora” em torno do indivíduo e

⁶¹ DWORKIN, Ronald, 2002, p. 36.

⁶² *Ibidem*, p. 266.

⁶³ ROLLIN, Bernard E, 2006, p. 150.

indica que certas coisas não podem ser feitas ou autorizadas sob o pretexto de trazer maior bem-estar ou de satisfazer a maior quantidade de interesses. Estes direitos fundamentam-se no fato de aquele indivíduo ser um membro da comunidade moral (ou, em outras palavras, ser objeto das preocupações morais) e que aquelas ‘áreas’ objetos de proteção são essenciais a ele.⁶⁴

Rollin justifica a noção de direitos morais básicos na ideia moral básica de que “o indivíduo é o objeto fundamental das preocupações morais, que esse indivíduo tem valor intrínseco, e que existem certos interesses que são inseparáveis do seu ser e, portanto, eles [os interesses] também têm valor intrínseco.”⁶⁵ Direito moral é uma forma de dizer que, se o indivíduo é objeto de preocupações morais (se aquele indivíduo importa moralmente), os interesses básicos dele não devem depender de um favor ou benevolência para serem respeitados.

Assim, no que tange aos “direitos humanos”, os direitos morais que os indivíduos têm correspondem àqueles direitos que protegem os interesses essenciais para os indivíduos humanos, enquanto interesses inerentes à natureza humana e que constituem, para Rollin, o seu *telos*. Por exemplo, é inerente à natureza humana, ser racional e social e ter opiniões que se deseja expressar. Portanto, é direito moral (e fundamental) humano⁶⁶, a liberdade de expressão.

Viver é funcionar [function] de determinados modos, e, ligados a essas funções, estão necessidades e interesses. A respeito de Aristóteles, podemos falar de um *telos* para cada tipo de coisa viva. Essa natureza é definida por suas funções e objetivos [aims] (não necessariamente objetivos conscientes) da criatura em questão. Então, num sentido real, uma coisa é aquilo que ela faz. (Aristóteles expõe isso em sua terminologia filosófica ao dizer que a causa formal [essência] de uma coisa viva é sua causa final [fim, aquilo que ela faz].) Se a vida de um animal possui valor intrínseco e deve ser pesada em nossas deliberações morais, então, os seus interesses, igualmente, deveriam sê-lo, que é o mesmo que dizer sua natureza ou *telos*. De fato, é a existência de interesses que, primeiramente, torna algo um objeto de valor moral. Então, eu explicitamente sugiro que a essência de nossas obrigações morais substanciais para os animais é que cada animal possui um direito ao tipo de vida que a sua natureza dita. Em resumo, eu defendo que um animal tem o direito de ter os seus interesses únicos que o caracterizam considerados como moralmente relevantes em seu tratamento.⁶⁷

⁶⁴ ROLLIN, Bernard E, 2006, p. 151.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 151.

⁶⁶ Direito moral “humano” porque exclusivo da espécie humana, em virtude das características encontradas em alguns seres desta espécie e somente neles. Desse modo, direito à vida, por exemplo, não pode ser um direito exclusivamente humano.

⁶⁷ ROLLIN, Bernard E, 2006, p. 118.

Outros animais, que também são objetos de nossas preocupações morais⁶⁸, e que compartilham de interesses essenciais semelhantes aos nossos, interesses esses constitutivos da vida desse indivíduo animal e do seu *telos*, por esta argumentação, também possuem o direito moral que resguarda tal interesse, contra sua desconsideração por um “bem comum”.

Judith Jarvis Thomson também considera a questão dos direitos uma questão de significação moral. “Ter um direito é ter um tipo de estatuto moral”⁶⁹ e a significação moral de ter um direito, é, para a autora, uma das perguntas-chaves para descobrir o que os direitos são.

O conceito de um direito é apenas um dentre muitos conceitos morais e entender o que significa ter direitos requer que tenhamos uma noção de como este conceito se relaciona com os demais. Como ele se relaciona, particularmente, com o conceito de ‘o que uma pessoa deve fazer’ (dever), é nesta correlação entre os direitos de uma pessoa com o que outrem deve ou não fazer que a importância dos direitos e o valor de os possuir serão encontrados. Deve-se pensar a moralidade como um continente e os direitos como territórios ou domínios dentro dele; assim entender o que há dentro dos domínios dos direitos, requer uma compreensão de em que lugar no continente estes domínios ocupam.⁷⁰

Thomson define os direitos morais em quatro espécies: direitos em sentido estrito, no sentido de demandas; privilégios; poderes e imunidades e direitos em sentido amplo [cluster rights]. Os direitos em sentido estrito (demandas) estão relacionados e são equivalentes aos deveres de outrem no tocante à observância do objeto reivindicado. Estes deveres são entendidos no sentido de uma constrição do comportamento de outrem. Então, em outras palavras, direitos morais são constrições no comportamento de indivíduos. Privilégios são concessões de deveres, ausência de deveres perante alguns indivíduos. Poder é a possibilidade de atribuir direitos e estabelecer deveres e imunidade seria a ausência de ingerência do poder. Direitos em sentido amplo [cluster rights] são direitos que contêm outros

⁶⁸ Rollin argumenta que não há nenhuma diferença moralmente relevante entre humanos e animais e que “ser objeto de preocupações morais, ser um fim em si mesmo e ter direitos” derivam do fato de estar vivo e ter interesses que são essencialmente constitutivos da vida e do seu *telos*. (*Op. cit.*, p. 154) Rollin não encontra nenhuma diferença moralmente relevante entre humanos e animais para que uns sejam objetos de consideração moral enquanto outros não, justamente porque “não é suficiente citar diferenças entre humanos e animais a fim de prover uma base racional para excluir animais do escopo das nossas deliberações morais.” (*Op. cit.*, p. 45) E o critério moralmente relevante para a consideração de um ser no escopo das preocupações morais é ter interesses, (*Op. cit.*, p.96)

⁶⁹ THOMSON, Judith Jarvis, 1990, p. 38.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 3.

direitos, que podem ser várias demandas ou demandas e privilégios, por exemplo, a liberdade. Ter a liberdade para fazer tais e tais coisas significa que eu não tenho nenhum dever perante ninguém de não fazer tais e tais coisas e os outros têm o dever de não interferir no meu fazer tais e tais coisas.

É importante notar que a correlação existente entre demandas e deveres, a qual é referida por Thomson como direito em sentido estrito, significa que se um indivíduo tem uma dada reivindicação contra outro ou outros indivíduos, então estes têm o dever perante aquele indivíduo. Disso não decorre que este indivíduo também deve ter algum dever perante os outros. O direito é correlato com o dever no sentido de que para cada direito, há o dever de respeitá-lo por parte dos demais.

Tanto Thomson⁷¹, quanto Rollin⁷² e Regan⁷³ consideram os direitos morais como direitos naturais, no sentido de que não são direitos jurídicos e que os indivíduos os têm, mesmo quando um sistema jurídico não lhes atribua. São naturais também no sentido de que existem para resguardar os interesses naturais essenciais e inerentes de certos indivíduos. Entretanto, não são entidades naturais, no sentido de que não existem como entidades reais, não são objetos apreensíveis

⁷¹ Aqui, Thomson determina que nossos direitos morais derivam de nossa natureza: “Alguns dos nossos direitos [claims] nós os temos apenas em virtude de acordos privados ou da lei; alguns de nossos direitos nós os temos tanto por natureza, quanto em virtude ou acordos privados ou da lei; alguns de nossos direitos nós os temos por natureza. Eu sugiro no Capítulo 8 que os direitos que temos por natureza têm suas origens em duas características que possuímos: por um lado, nós estamos sujeitos à lei moral, por outro lado, nós temos interesses inerentemente individuais.” THOMSON, Judith Jarvis, 1990, p. 269. No original: [“Some of our claims we only have by virtue of private commitments or law; some of our claims we have both by nature and by virtue of private commitments or law; some of our claims we only have by nature. I suggested in Chapter 8 that the claims we have by nature have their sources in two features that we possess: on the one hand we are subject to moral law, on the other hand we have inherently individual interests.”]

⁷² Do mesmo modo que Thomson, Rollin também deriva nossos direitos morais de uma situação natural, do nosso *telos*: “Nós acabamos de mostrar que direitos legais/morais fundamentais, os quais se sobrepõem a considerações utilitaristas, seguem-se de nosso reconhecimento de que uma pessoa é um objeto legítimo de preocupação moral ou um fim em si mesmo. Demonstramos ainda que esses direitos seguem a natureza ou *telos* da pessoa humana.” ROLLIN, Bernard. E, 2006, p. 154. No original [“We have just shown that fundamental legal/moral rights, which override utilitarian considerations, follow from our recognition that a person is a legitimate object of moral concern or an end in itself. We have further shown that those rights follow from the nature or *telos* of the human person.”]

⁷³ Regan, na mesma esteira que Rollin e Thomson, considera que nossos direitos morais mais básicos, como o direito à vida, é um direito natural: “Vamos começar com a ideia de que todos os humanos possuem um igual direito natural à vida. E tenhamos em mente, uma vez mais, que estamos falando de um direito natural igual que não podemos adquirir e que também não nos é outorgado, mas sim de um direito que julgamos todos ter simplesmente por sermos seres humanos”. REGAN, Tom. Do animals have a right to life? In *Animal Rights and Human Obligations*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1976, pp. 197-204, p 197. No original [“Let us begin, with the idea that all human possess an equal natural right to life. And let us notice, once again, that it is an equal natural right that we are speaking of, one that we cannot acquire or have granted to us, and one that we all are supposed to have just because we are human beings”.]

pelos sentidos. Direitos morais só podem existir dentro de um contexto moral. São instrumentos que protegem um indivíduo que detém um dado *status* moral. Ou seja, são instrumentos que protegem um indivíduo que é membro de uma comunidade moral, que possui interesses moralmente relevantes que devem ser considerados. Mas quem são estes indivíduos que possuem *status* moral? O que faz um indivíduo dever ser considerado pela moralidade? Ou, em outros termos, que critérios são necessários para a posse de direitos?

1.2 Quem os possui e por quê? Características e critérios exigidos para se ter direitos.

Nesta etapa, após definir o que são os direitos objetos deste estudo, averiguo quais os critérios definidores dos sujeitos de direitos. De qual característica ou conjunto de características de um indivíduo ou grupo de indivíduos podemos deduzir a posse de direitos?

O que difere, por exemplo, o posicionamento de Rollin e de Regan relativamente ao de Thomson é a questão da fonte destes direitos, ou, por assim dizer, quais os requisitos necessários para se ter direitos. Enquanto todos concordam que uma condição essencial para se ter direitos é ter interesses individuais inerentes e essenciais, Thomson requer também a capacidade de conformar seu comportamento a normas morais, ou seja, a capacidade de agir (ter seu comportamento) constringida por meio de deveres.⁷⁴ Neste sentido, Thomson, assim como vários outros autores, consideram que apenas pessoas (no sentido moral) têm direitos, o que não impede que direitos possam ser outorgados a outros seres, mediante a vontade destas pessoas⁷⁵ (Thomson refere-se outras fontes de direitos como acordos, promessas e leis positivas).

⁷⁴ THOMSON, Judith Jarvis, 1990, pp. 217-223; 269-271.

⁷⁵ Thomson não esclarece ou oferece qualquer distinção ou definição justificada para o que ela considera como 'pessoa'. Em algumas passagens, a agência moral pareceria uma condição necessária para considerar um indivíduo como pessoa no sentido moral, tendo em vista que apenas com esta capacidade, um indivíduo poderia ter seu comportamento constringido por leis morais: "O que eu tenho em mente é uma ideia kantiana, e certamente bastante plausível, de que a capacidade de conformar sua conduta à lei moral é uma condição necessária e suficiente para que a lei moral se aplique a você." *Op. cit.*, p. 215; E em seguida: "Seres humanos, por outro lado, possuem a capacidade de conformar sua conduta à lei moral – existe algo como a possibilidade de um ser humano fazer algo porque ele ou ela deve fazê-lo – e, portanto, algumas vezes é verdade falar que um ser humano deve fazer tal e tal coisa." *Op. cit.*, p. 215 e assim por diante.

O posicionamento de Thomson em relação aos direitos dos animais não parece ser tão claro. Em alguns trechos, a autora afirma haver posições que consideram que animais têm direitos: “Muitas pessoas pensam que certas coisas não humanas (como animais) têm direitos.”⁷⁶; “em algumas visões, animais têm direitos.”⁷⁷ Em outros trechos, a autora atribui pelo menos alguns direitos a certos animais:

Além disso, a suposição de que um óvulo fertilizado não possui direitos [claims] é compatível com a ideia de que o feto desenvolvido possui direitos, se não o direito de permanecer dentro do corpo da mulher, então o direito de não lhe ser causada dor. Um ponto importante se oculta nessa diferença, tendo ele efeito sobre outras questões além do aborto. Minha perspectiva pessoal é de que animais não possuem direitos de não serem mortos e, em especial, que não é uma violação de qualquer direito da galinha matá-la para servi-la no jantar. Causar dor a um animal, entretanto, com certeza é uma questão diferente. Parece-me que, de fato, em igualdade de circunstâncias, é pior causar dor a um animal do que causar dor a um ser humano adulto. E um ser humano adulto pode, por assim dizer, refletir de uma maneira diferente sobre a sua dor para aquilo que está além do seu futuro; um animal – bem como um bebê humano – não pode fazê-lo, de modo que não há nada para o animal a não ser a dor.⁷⁸

Entretanto, em diversos outros momentos, Thomson considera crianças humanas e até bebês como pessoas, mas não explica como elas poderiam ou deveriam ser consideradas pessoas no sentido de agentes morais capazes de conformar suas ações de acordo com leis morais. Parece mais uma assunção da autora, do que propriamente um argumento em favor do estatuto de pessoas com relação às crianças: “Vamos nos ater à segunda destas duas características. Nós certamente não temos apenas interesses inerentemente individuais: existem muitas instâncias de convergência de interesse entre indivíduos, instâncias de coisas boas para um que são também boas para outro. Por exemplo, muito do que é do interesse de uma criança, é do interesse de seus pais e vice-versa.” *Op. cit.*, p. 222; ainda: “são os atos humanos eles mesmos bons ou ruins? Esta questão pode nos fazer parecer loucos, pois não é óbvio que eles são? Não é óbvio que X jogar uma criança na água é algo ruim e que Y pular na água para salvá-la é algo bom?” *Op. cit.*, p. 131; “não é apenas nos casos em que fizemos duas promessas que não podemos cumprir ambas que nós podemos, permissivamente, quebrar uma promessa: algumas vezes é permitido quebrar uma promessa pela necessidade de outra pessoa – como quando eu quebro uma promessa de encontrar Bloggs no meu escritório às 4:00 porque minha criança de repente ficou doente.” *Op. cit.*, p. 98. “Nós todos temos uma ideia sobre porque muitas pessoas acreditam que o conceito em seus últimos estágios, um feto de oito meses, por exemplo, é uma pessoa humana: ele parece com um bebê e tem muito do desenvolvimento fisiológico interno de um bebê.” *Op. cit.*, p. 290.

⁷⁶ THOMSON, Judith Jarvis. *Op. cit.*, p. 42.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 49.

⁷⁸ No original [“Moreover, the supposition that a fertilized egg has no claims is compatible with its being the case that the later fetus has claims, of not the claim to stay inside the woman’s body, then anyway the claim to not be caused pain. An important point lurks in this difference, and it has a bearing on other issues beside abortion. My own view is that animals do not have claims to not be killed and, in particular, that it is not an infringement of any claim of a chicken’s to kill it for dinner. (Would it be permissible to kill one chicken to save five chickens? I think it would.) Causing an animal pain, however, is surely a different matter. It seems to me, in fact, that other things being equal it is worse to cause an animal pain than to cause an adult human being pain. And adult human being can, as it were, think his or her way around the pain to what lies beyond it in the future; an animal – like a human baby – cannot do this, so that there is nothing for the animal but the pain itself.”] THOMSON, Judith Jarvis, 2006, pp. 292-293.

Não fica claro, entretanto, como Thomson relaciona as demandas de animais e de bebês humanos de não sentirem dor ou de terem direito a que não lhe causem dor, com o segundo requisito indispensável para se ter direitos, qual seja, ser capaz de agir e constranger seu comportamento através de leis morais. Ou ainda, qual é a base argumentativa para a autora afirmar que galinhas não têm direito à vida e que podemos matar uma galinha para salvar cinco delas, e, por outro lado afirmar que não podemos matar bebês e que é errado matar um humano para salvar cinco?

No caso do dilema do transplante (cortar um jovem saudável e distribuir seus órgãos para cinco doentes terminais), a autora afirma o seguinte:

Se o cirurgião proceder, mesmo com a recusa do jovem, ele salva cinco vidas ao custo de apenas uma. Significa então que o cirurgião deve proceder? Certamente não! Não é apenas falso que ele deve proceder, é também falso que ele pode proceder. Que ele deve, ou ainda pode, é tão obviamente falso que seria um desastre para uma teoria moral liberasse (permitisse) isso: uma teoria que permitisse isso é uma teoria carente de revisão. Em resumo, eu tomo a falsidade das conclusões como um dado.⁷⁹

Em outro trabalho, Thomson afirma que o feto, em determinado momento, já começa a apresentar feições e características de uma pessoa humana:

Também tendo a pensar que provavelmente devemos concordar que o feto já se tornou uma pessoa humana bastante antes do nascimento. De fato, é uma surpresa ver como o feto começa a adquirir características humanas cedo em sua vida. Na décima semana, por exemplo, já tem rosto, braços e pernas, dedos nas mãos e nos pés; tem órgãos internos, e a atividade cerebral é detectável.⁸⁰

Desse modo, parece ser bastante questionável o que a autora entende por pessoa humana, se há uma distinção entre pessoa humana e pessoa moral e se basta pertencer à espécie humana, para que possamos considerar alguém como pessoa moral. E, mais importante, se há uma justificativa para esta identificação.

Porque, como se verá a seguir, uma estratégia para se afirmar direitos a humanos e negá-los a animais é dizer que apenas pessoas têm direitos. Pessoas

⁷⁹ THOMSON, Judith Jarvis, 1990, p. 135. Na nota de rodapé 8, a autora afirma que certos julgamentos morais sobre o que uma pessoa deve ou não, pode ou não, fazer ela tomo como dados, assunções das quais ela tira conclusões.

⁸⁰ *Idem*. Uma defesa do aborto. In *Revista Brasileira de Ciência Política*, nº7. Brasília, janeiro - abril de 2012, pp. 145-164, p. 146.

primeiramente entendidas como agentes morais e, depois, através de um salto argumentativo, entendidas como todos os indivíduos humanos indistintamente.

Por isto, os critérios para que um indivíduo seja portador de algum direito e de direitos específicos devem ser vistos atentamente. Também é necessário diferenciar quais tipos de direitos requerem a agência moral e quais direitos prescindem desta característica para que atribuídos a seu portador e, se prescindem desta característica, qual outro critério é suficiente para a atribuição destes direitos. Sabe-se que direitos morais são proteções a interesses de sujeitos morais. Sujeitos morais são todos aqueles indivíduos que possuem um status moral, ou ainda, dito de outra maneira, que nossas ações devem levar em conta os interesses desses indivíduos e que em alguma medida nosso comportamento é constricto de forma a respeitar estes interesses.

Todavia, nem todo o sujeito moral – aquele indivíduo que é considerado moralmente – é capaz de agir moralmente e ser responsável por suas ações. Neste sentido, é importante apontar a distinção feita por Regan entre agentes e pacientes morais. Agentes morais são todos aqueles capazes, dentre outras habilidades, de compreender as regras morais e se comportar conforme tais ditames, sendo assim responsáveis moralmente por suas ações. Pacientes morais, por outro lado, são todos aqueles incapazes de compreender, formular e determinar-se de acordo com princípios morais. Além disso, são seres que também sofrem a ação moral, e que devem ter seus interesses considerados/sopesados pelos agentes morais quando optam por determinadas condutas. Pacientes morais podem ser tanto humanos quanto não-humanos. E tanto agentes morais quanto pacientes morais devem ter seus interesses considerados no ‘cálculo’ da ação moral porque são sujeitos morais.

1.2.1 Reciprocidade: agentes morais portadores de direitos e deveres

Algumas teorias afirmam ser a agência moral uma condição necessária para se ter direitos. Para David Oderberg, “um direito é um tipo de proteção moral outorgada a um indivíduo em sua busca pelo bem [the good]. Ele impõe constrangimentos, isto é, deveres, para outros indivíduos.”⁸¹ Entretanto, estes

⁸¹ ODERBERG, David S. *Applied Ethics. A non-consequentialist approach*. Oxford: Blackwell, 2005, p. 121.

direitos não surgiriam para proteger qualquer ‘busca pelo bem’, mas esta deve ser de um tipo específico e deve cumprir condições necessárias para que esta busca pelo bem faça surgir direitos para o indivíduo. Oderberg define esta ‘busca pelo bem’ num sentido bastante específico: “Esta meta deve ser um propósito, isto é, um objetivo que alguém representa ou é capaz de representar para si como uma direção para sua ação.”⁸² As duas condições necessárias para um possuidor de direitos na ‘busca pelo bem’ são (1) que o possuidor de direitos saiba que ele está perseguindo o bem e, portanto, está agindo por um propósito e (2) que ele precisa ter livre arbítrio na sua busca pelo bem. “Livre arbítrio e um certo tipo de consciência são requeridos para qualquer ser possuir direitos.”⁸³

O tipo de consciência requerida por Oderberg é, segundo ele, o mesmo tipo de capacidade que tem sido tradicionalmente chamada de conhecimento da finalidade (ter o conhecimento do fim ou da meta em direção à qual o agente move sua ação), ou também aquela consciência de porque um indivíduo faz aquilo que faz. Este tipo de conhecimento seria essencial para se ter direitos porque “ninguém pode estar sob um dever de respeitar os direitos de outrem se não tem conhecimento [know] sobre o que é isto que ele deve respeitar.”⁸⁴

Ainda, para o autor, este conhecimento pressupõe que o possuidor do direito deve saber o que é o direito que possui e deve saber exigir, através de comunicação, que este direito seja respeitado através do cumprimento de um dever por outrem. Oderberg evidencia esta tese da seguinte forma:

[N]inguém pode exigir de outrem que respeite seu direito se o primeiro não sabe (ou não é capaz de saber) sobre o que é isto que o segundo deve respeitar. No caso paradigmático, exigir algo de alguém envolve fazer uma demanda consciente sobre este alguém e isto envolve comunicação.⁸⁵

O outro requisito para um ser portar direitos é o livre arbítrio. Segundo o autor, o livre arbítrio, bem como as características que o acompanham (escolha, decisão, deliberação e intenção), é o que faz diferenciar a perseguição do bem como um

⁸² ODERBERG, David S., 2005, p 127.

⁸³ *Ibidem*, p. 122.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 122.

⁸⁵ No original: “no one can call another to account with regard to the respecting of his right if the former cannot know what it is the other is supposed to respect. In the paradigmatic case, calling someone to account involves the making of a conscious demand on them (‘Get off my land!, ‘Would you mind moving a little to the right?’ and so on) and this involves communication”. ODERBERG, David S, 2005, p. 122.

propósito de um simples movimento no sentido de um objetivo. Como Oderberg adverte, ele não perquire sobre a existência do livre arbítrio e nem se humanos o têm, ele simplesmente o presume.⁸⁶ Mas, ainda assim, ele toma o livre arbítrio como condição necessária para ter direitos e discute se os animais também o possuem. Esta tática é visivelmente desleal, porque pressupõe uma capacidade como existente em uma classe de indivíduos, tomando essa capacidade como condição necessária para a posse de direitos e exigindo uma prova da existência do livre arbítrio em outros seres que não integram aquela classe determinada para a qual a capacidade foi pressuposta.

No entanto, esta ausência de lealdade no debate é bastante recorrente nos argumentos que desejam atribuir direitos para todos os humanos e apenas para eles, excluindo os animais do estatuto de portadores de direitos.

Na verdade, a escolha pelo livre arbítrio se deve à própria noção de moralidade sustentada pelo autor: ‘Fazer o bem e evitar o mal’ não são recomendações, mas deveres.

Cada ser moral tem um dever de fazer o que é bom e evitar o que é mau. Viver bem é uma obrigação. Dada esta obrigação fundamental da moralidade, a moralidade contradir-se-ia se não oferecesse também uma proteção no fazer o bem (e na evitação do mal), se não desse nenhuma reivindicação contra os outros de não impedir um indivíduo de fazer o que é bom. É isto que o sistema de direitos possibilita. Mas não pode existir qualquer dever sem liberdade para observá-lo. [...] Assim, já que todos os sujeitos à lei moral estão obrigados a fazer o bem e evitar o mal, eles devem ser livres para fazê-los. Em resumo, a busca pelo bem deve ser livre.⁸⁷

Oderberg textualmente afirma que “um ser simplesmente não pode ser um sujeito da moralidade sem estar obrigado a fazer o que a moralidade exige e que isto requer livre arbítrio.” Ou, em outras palavras, “um ser não pode ser sujeito da moralidade e ser incapaz de *escolher* entre certo e errado”. Oderberg postula ainda que “o indivíduo sujeito moral deve ser capaz de decidir entre certo e errado, de *deliberar* entre boas e más alternativas para o curso da ação e *intentar* fazer algo bom em vez de algo ruim, de agir *autonomamente*.”⁸⁸

Isso significa que apenas indivíduos que tem a noção de ‘dever’ podem ser portadores de direitos. Oderberg salta da primeira noção [Se A tem direito a x, então

⁸⁶ ODERBERG, David S., 2005, p 127.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 128.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 128.

B tem o dever de respeitar x] para uma segunda noção [A apenas tem direito a x, se A sabe que B tem o dever de respeitar x] ou, dito de outra forma, [A apenas tem direito a x, se A pode *conscientemente demandar* de B que x]. Neste salto, o autor parece confundir a noção de ‘um direito de A, correlato a um dever de B’, com a reciprocidade de direitos e deveres entre A e B. Esta confusão fica evidenciada pelo emprego do termo ‘sujeito moral’ como sinônimo de ‘agente moral’⁸⁹. Nesta construção, que exige uma demanda consciente ou uma consciência de um tipo específico para que um indivíduo seja portador de direitos e o livre arbítrio para agir na busca pelo bem, este indivíduo deve ser necessariamente um agente moral, aquele que compreende as noções de direito e de dever e que pode, então, exigir que os outros cumpram os deveres de respeitar o seu direito.

Todavia, o autor faz diversas e seguidas concessões nas suas exigências de ‘livre arbítrio e consciência de tipo específico’, em virtude da grande limitação de indivíduos portadores de direitos. Primeiramente, o autor concede que a comunicação não seria essencial para a posse de direitos e que, por exemplo, a mera presença de um indivíduo apreciando sua comida é suficiente para alertar a um outro sujeito sobre o fato de que a poluição imediata do ambiente é algo desagradável e pode interferir na apreciação da refeição do primeiro. Ele não precisaria nem mesmo falar ou expressar seu desagrado mediante sinais não-verbais; seria suficiente, neste caso, que o agente apenas continuasse fazendo aquilo que ele faz, que é supostamente bom para ele (!). Oderberg vai mais longe e afirma que esta demanda consciente não precisa nem mesmo estar presente em todos os casos, ou seja, que o possuidor de direitos não necessita estar de fato consciente para que esta demanda (de que os outros respeitem seus direitos) seja feita. Oderberg acredita que esta concessão abarcaria os casos de loucura temporária, estado de inconsciência pela bebida ou pela imaturidade do agente, porque “estes indivíduos são capazes de serem trazidos a um estado de reflexão

⁸⁹ Em algumas vezes, Oderberg usa a expressão ‘being a subject of morality’ e em outros momentos utiliza ‘being the subject of morality’ ou ‘the individual subject of morality’ ou, ainda, ‘all the subjects of the moral law’. Em todos os casos, pode-se traduzi-las por sujeitos morais, sujeitos (ou subjugados) à moralidade ou como objetos da moralidade, no sentido de serem objetos das preocupações morais. No caso específico da perspectiva de Oderberg, sujeito moral é sempre sinônimo de agente moral porque a moralidade obriga a todos os seus sujeitos (ou seja, aqueles que estão subjugados pelas leis morais) a cumprir a obrigação fundamental de perseguir o que é bom e evitar o que é ruim. O grande problema desta concepção é que ela não contempla (e inviabiliza a proteção de) indivíduos incapazes de agir moralmente, seres que importam moralmente, mas que não são agentes morais, como todos os humanos não paradigmáticos e os animais, por exemplo. E esta deficiência terminológica prejudica a aceitação da tese de Oderberg sobre os requisitos para se ter direitos.

sobre o porquê eles fazem o que fazem”, e tudo o que eles necessitam é saúde mental, ou estarem acordados ou sóbrios ou, ainda, apenas crescerem.⁹⁰ O autor concede um pouco mais e afirma que também um senil, um comatoso em estado irreversível de coma, ou mesmo um indivíduo com severos danos cerebrais os quais não podem ser trazidos a uma reflexão sobre suas ações, também podem ter direitos.

Com relação ao livre arbítrio, o autor também faz concessões à sua exigência:

Indivíduos são impedidos por várias formas de agirem livremente. Eles são impedidos pela educação [upbringing], ambiente, características genéticas, algumas vezes por compulsão física, drogas, intoxicação, aprisionamento, doença, imobilidade. Todos estes fatores podem privar um indivíduo de sua liberdade em circunstâncias específicas, mas apenas no sentido de que aquele indivíduo é incapaz, *naquela hora e naquele contexto*, de tomar uma decisão livre ou de livremente tomar o curso de ação. Mas aquele indivíduo não deixa de ser uma criatura com livre arbítrio, com a liberdade inerente que é uma parte inseparável da sua própria natureza, da mesma forma que, como vimos, uma pessoa não deixa de ser inerentemente racional quando em um estado de grave doença mental [...].⁹¹

O argumento usado pelo autor para explicar a posse de direitos por tais indivíduos é de que “humanos mentalmente incapazes também têm direitos por sua natureza própria como membros de uma espécie cujos membros paradigmáticos são capazes de reflexão consciente sobre o porquê eles fazem o que fazem.”⁹² Desse modo, Oderberg deseja restringir a posse de direitos apenas a membros de uma certa classe – a espécie humana – porque maioria de seus indivíduos seriam capazes de agir conscientemente na busca por seu bem. Seria o “humanismo” que estenderia a verdade sobre o estatuto moral humano.⁹³ Ou seja, não seria por pertencer a uma espécie específica, mas por pertencer a uma classe cujos membros possuem uma característica especial, ser humano, para que um indivíduo possa ter direitos. Com esse argumento, Oderberg busca não ser acusado de especismo, referindo não ser a espécie biológica, mas a característica de ser um ‘humano’ que importa. Todavia, este argumento não passa de uma tautologia ao afirmar que o humano é um humano e disso não decorre consequência alguma.

⁹⁰ ODERBERG, David S, 2005, p. 122.

⁹¹ *Ibidem*, p. 129.

⁹² *Ibidem*, p. 123.

⁹³ *Ibidem*, p. 129.

Keith Burgess-Jackson⁹⁴ evidencia o defeito argumentativo de Oderberg quanto aos argumentos já explicitados:

A primeira coisa a se notar sobre este argumento é que ele é um outro argumento. Oderberg começa por dizer que agência moral é uma condição necessária para ser um portador de direitos. Agora ele está dizendo que ser membro de uma classe, cuja maioria dos membros é agente moral, é uma condição necessária para ser um portador de direitos. Mas por que este deve ser o caso? A única razão que posso pensar para alegar que todos os membros de uma dada classe têm uma certa característica simplesmente porque outros membros desta classe têm esta característica é a de poupar tempo. Se eu sei que 75% dos Fs são Gs e eu não tenho tempo de descobrir se um F particular é G, eu presumo que seja, já que há 75% de probabilidade que ele seja. Mas não estamos em dúvida sobre se um bebê é um agente moral; nós sabemos que ele não é. Então porque o bebê deve ser tratado como um membro da classe? Oderberg não oferece nenhuma razão.⁹⁵

Neste ponto, alguns autores que se utilizam do mesmo movimento argumentativo de Oderberg, oferecem o argumento da “potência do ser humano” para estender a posse de direitos àqueles seres que não possuem, neste momento, o requisito que eles reputam necessário para esta posse. Os argumentos tomam a seguinte forma: (1) Apenas agentes morais têm direitos; (2) Apenas seres humanos são agentes morais, logo (3) Apenas seres humanos têm direitos. Mas dado que nem todos os seres humanos são agentes morais, então: ou estes humanos, que não possuem esta capacidade de agir moralmente, não possuem direitos e, portanto, o argumento se mantém; ou é necessário oferecer um argumento para que eles, mesmo não sendo agentes morais e, portanto, falhando em (1), possuam direitos. É geralmente oferecido um argumento *ad hoc* para incluir humanos que não são agentes morais no rol dos seres portadores de direitos sem se abandonar a premissa (1). O argumento da potência é um destes argumentos: seres humanos que não são atualmente agentes morais, podem vir a ser e, portanto, têm desde já direitos: o que não faz o menor sentido. Oderberg oferece tal argumento na sua

⁹⁴ BURGESS-JACKSON, Keith. *Oderberg on Animal Rights*. 2008.

⁹⁵ No original: “The first thing to notice about this argument is that it’s a different argument. Oderberg began by saying (on my construal) that moral agency is a necessary condition for being a right holder. Now he is saying that being a member of a class, most of whose members are moral agents, is a necessary condition for being a right holder. But why should this be? The only reason I can think of for pretending that every member of a given class has a certain characteristic, simply because other class members have that characteristic, is the practical one of saving time. If I know that 75% of Fs are Gs and don’t have time to find out whether a particular F is G, I assume that it is, since the probability is 75% that it is. But we’re not in doubt about whether a particular baby is a moral agent; we know that it is not. So why should the baby get to be treated as a member of the class? Oderberg gives no reason.” BURGESS-JACKSON, Keith. *Op. cit.*, p. 3.

primeira concessão. Ele afirma que indivíduos bêbados ou drogados, ou seres ainda imaturos, podem “ser trazidos a um estado de reflexão sobre o motivo de suas ações”. Mas o próprio autor vê como insuficiente esta concessão (porque outros tantos humanos nunca recobrarão esta consciência e livre arbítrio) e apela para um outro tipo de argumento:

Seres humanos têm direitos porque eles sabem a razão pela qual eles fazem o que fazem. Isto é uma verdade genérica na caracterização de seres humanos como tais e por isso justifica-se a extensão da verdade desta descrição para todos os seres humanos, mesmo que um dado indivíduo não a exercite de fato [esta capacidade de saber o motivo de suas ações], ou esteja contingentemente incapaz de exercê-la.⁹⁶

Para Oderberg, nós não sabemos os pressupostos de muitas das nossas ações, mas “mesmo no caso de um indivíduo [humano] mais incapaz de autoconsciência na face da Terra, esta pessoa sabe por que é que ela come, por que ela bebe, por que dorme, [...], por que tem amigos, por que respira”⁹⁷. O grande problema com este argumento é que ele é falso. Existem seres humanos, seja por algum acidente, seja por imaturidade, seja por deficiência mental e assim por diante, que desconhecem qualquer motivação para fazerem o que fazem, comem porque sentem fome (quando são capazes de buscar sua própria comida, já que nem sempre é possível), bebem porque sentem sede, têm amigos porque se sentem bem perante certos indivíduos, respiram porque o pulmão funciona. O interessante é que o autor, mesmo fazendo tantas concessões ao seu argumento inicial, insiste em manter este ‘certo tipo de consciência’ como requisito essencial para a posse de direitos. Outra questão apontada por Oderberg a qual também não merece nosso crédito é que animais agem apenas por instinto e que apenas humanos (e todos eles) agem com livre arbítrio. Todos os exemplos trazidos pelo autor⁹⁸ e que demonstram que os animais agem de acordo com suas vontades, desejos e intenções e que escolhem fazer certas coisas em detrimento de outras, ele os desqualifica como interpretações antropomorfizadas. Por outro lado, não importa o quão instintiva seja uma atividade humana, ela sempre poderia ser trazida para a esfera de escolha do livre arbítrio. É realmente questionável esta perspectiva do autor quando confrontada com exemplos de animais que se recusam a comer

⁹⁶ ODERBERG, David S., 2005, p. 123.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 123.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 130-132.

(atividade mais instintiva impossível), por luto (atividade pretensamente exclusiva de humanos, mas já comprovada em diversos animais) e com exemplos de bebês humanos que sabidamente não escolhem deixar de mamar quando estão com fome.

Assim, a questão da agência moral como requisito necessário para a posse de direitos é falha porque não explica a posse de direitos por indivíduos que não são agentes morais.

A seguir, explico a distinção feita por Tom Regan entre agentes e pacientes morais e a igualdade como base moral para a atribuição de direitos, como sendo uma melhor alternativa apresentada à exigência da reciprocidade.

1.2.2 Igualdade: agentes e pacientes morais como portadores de direitos

Regan define os agentes morais como indivíduos com habilidades sofisticadas variadas, incluindo a habilidade particular de levar princípios morais imparciais em consideração para determinar o que deve ser feito moralmente. Além de ser capaz de determinar o que é moralmente certo e errado, a partir desta deliberação moral, o agente moral também é capaz de livremente escolher agir de acordo com o que a moralidade exige. Esta habilidade, segundo Regan, é o que torna justo considerar alguém moralmente responsável por suas ações, presumindo-se que as circunstâncias de fato não obrigariam o sujeito a agir de outra forma.⁹⁹

Em circunstâncias adversas, agentes morais podem ser desculpados [excused] por não agirem como moralmente se exige, como no caso de coação física ou de ignorância inevitável e, nesses casos, não serão responsabilizados pela ação específica. No entanto, esta desculpa específica não os retira permanentemente a característica que os torna moralmente responsáveis: eles permanecem sendo agentes morais e passíveis de responsabilização e sanção moral. Isso porque agentes morais possuem as chamadas condições de responsabilidade, mesmo que em algumas ocasiões possam ser escusados das sanções morais por lhes faltarem as condições de culpabilidade.¹⁰⁰

⁹⁹ REGAN, Tom, 2004, p. 152.

¹⁰⁰ Para complementar a discussão sobre responsabilidade do agente, utilizo-me da obra de R. Jay Wallace o qual distingue duas espécies de condições que devem estar presentes para que um agente seja moralmente responsabilizado por seus atos: A-condições (*accountability conditions*) são condições globais de responsabilidade, são fatos sobre dado agente que o tornam um agente moralmente responsável, enquanto B-condições (*blameworthiness conditions*) tornam determinado

As condições de responsabilidade (A-condições) descrevem um tipo de agência moral presente em indivíduos que possuem, na linguagem de R. Jay Wallace, “poderes de autocontrole reflexivo: a habilidade geral de compreender e aplicar razões morais e de regular seu comportamento à luz de tais razões.”¹⁰¹ Agentes morais são indivíduos que decidem qual a ação correta e qual a ação errada e, em última instância, decidem agir corretamente ou não, porque são capazes de controlar seu comportamento e agir motivados por razões.

Para Regan, agentes morais não apenas podem fazer o que é certo ou errado, mas eles também são afetados pelas ações certas ou erradas de outros agentes morais. Há uma relação de reciprocidade entre agentes morais. Agentes morais também podem sofrer as consequências das ações de outros agentes morais e eles têm deveres recíprocos de respeito, isto é, como um agente moral responsável por suas ações, o indivíduo tem o dever de agir corretamente perante outros indivíduos e estes indivíduos, se forem agentes morais, também têm o mesmo dever de respeito. Regan considera seres humanos adultos normais como o paradigma de agentes morais.¹⁰²

Todavia, Regan apresenta outra definição capaz de abarcar seres humanos que não apresentam a capacidade de controlar seu comportamento de forma a torná-los moralmente responsáveis por suas ações. Regan chama de pacientes morais aqueles indivíduos a quem falta habilidade de formular, e de levar em consideração, os princípios morais para deliberar quais ações, dentre todas as ações possíveis, são corretas e apropriadas. “Pacientes morais, em resumo, não podem fazer o que é certo, nem o que é errado.”¹⁰³ Eles podem causar dano ao bem-estar dos outros e pode até ser necessário (e muitas vezes o é) que algum agente moral interfira e impeça que estes pacientes morais ajam. Mas mesmo que eles causem dano significativo a outrem (como causar a morte de alguém, por

agente responsável por um erro moral específico. Esta distinção entre as espécies de condições de responsabilidade insere-se no contexto de consideração de alguém como moralmente responsável e como tendo cometido algo digno de culpa, um erro moral. WALLACE, R. Jay. *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press: 1994, p. 84. Esta distinção é relevante para sabermos quando é correto imputar responsabilidade a certo agente, quando ele pode ser desculpado, mesmo que continue a ser responsabilizado em outras ocasiões e quando ele deixa de ter considerado um agente responsável e culpável. O agente que possui as A-condições, deve ser considerado um agente moral, nos mesmos termos de Regan. Quando um indivíduo não possui nem mesmo as A-condições, então ele não é um agente moral e deve ser considerado um paciente moral.

¹⁰¹WALLACE, R. Jay *Op. cit.*, p. 155.

¹⁰²REGAN, Tom, 2004. 152.

¹⁰³*Ibidem*, p. 152.

exemplo), os pacientes morais não cometeram um erro moral ou, em outras palavras, não se pode falar em ação moral quando se trata de pacientes morais. Para Regan, crianças humanas e indivíduos humanos com retardo mental, de qualquer idade, são casos paradigmáticos de pacientes morais humanos.

Regan assevera que o argumento de que animais não fazem parte da comunidade moral não é necessariamente um argumento especista, desde que o critério para fazer parte da comunidade moral não seja o pertencimento à espécie biológica certa – isto é, *Homo sapiens*. Critérios que levam em conta puramente bases biológicas não são relevantes para definir quem deve importar em termos morais. Segundo Luciano Cunha¹⁰⁴, características como gênero, idade, etnia, cor e espécie, são arbitrários porque não influenciam na principal razão pela qual alguém precisa de consideração moral: a capacidade de sofrer dano.

Essa posição coaduna-se com o que Regan aponta como critério relevante para definir a similaridade entre humanos e animais:

a análise da ideia do bem-estar do animal revelará que ela é em aspectos essenciais semelhante ao bem-estar humano. O exame desta ideia, portanto, revelará outra importante semelhança entre humanos e animais, uma similaridade que dificilmente pode ser considerada como irrelevante para entender a ambos.¹⁰⁵

O bem-estar é analisável em termos de benefícios e danos. De acordo com Regan, benefícios tornam possível (ou aumentam a possibilidade de) que indivíduos alcancem o tipo de boa vida de acordo com suas capacidades.¹⁰⁶ Viver bem, de acordo com suas capacidades envolve mais do que apenas ser beneficiado. “Viver bem é ter uma vida caracterizada pela satisfação harmoniosa dos desejos, propósitos e gostos de alguém, levando-se em consideração os interesses biológicos, sociais e psicológicos deste alguém.”¹⁰⁷

Danos, por outro lado, negam estas possibilidades, ou ainda, as diminuem. Eles podem ser classificados em duas espécies: danos por inflição e danos por privação. Segundo Regan, “inflições paradigmáticas são sofrimento físico ou mental agudo”¹⁰⁸. A dor, para ser considerada dano ou sofrimento, deve ser intensa e longa

¹⁰⁴ CUNHA, Luciano Carlos. Esclarecendo confusões freqüentes: um FAQ sobre o anti-especismo. 19 dez. 2012. #16.

¹⁰⁵ REGAN, Tom, 2004, p. 84.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 117.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 117.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 117.

o suficiente. Além disso, nem todo dano machuca. Este é o caso do dano por privação que diminui o bem-estar do indivíduo independentemente de ocasionar dor ou sofrimento. “Privações são entendidas como perda de benefícios (p.ex. perda da oportunidade de desenvolver ou de exercitar sua autonomia)”¹⁰⁹

Tanto animais quanto humanos são capazes de serem afetados por ações em termos de benefício – considerado por Regan como a possibilidade de satisfazer harmoniosamente os interesses, preferências e gostos dos indivíduos – como em termos de danos, seja por infligência de uma sensação ruim (dor ou sofrimento), seja por privação de uma sensação boa (impedimento de satisfação de gostos, interesses e preferências). É esta vulnerabilidade à ação do outro que faz o indivíduo importar moralmente. Ser paciente moral é estar sujeito ao dano ou ao benefício da ação dos agentes morais. Ser capaz de dor, sofrimento e prazer (satisfação de interesses) é critério que torna um indivíduo um objeto direto de preocupação moral, no que tange ao dever direto de lhe ser respeitado seu interesse (não sofrer dano e ser beneficiado).

É moralmente arbitrário definir que apenas perante os agentes morais temos dever direto de não causar dano. Agentes morais são capazes de agir moralmente e podem, portanto, ser responsabilizados por suas ações. Além disso, porque agentes morais detêm certas capacidades intelectuais refinadas, temos deveres diretos de possibilitar a satisfação destas capacidades. Por exemplo, um agente moral é capaz de manifestar opinião em relação a uma questão política; desse modo, negar-lhe a oportunidade, proibindo a um agente moral de manifestar-se, é causar-lhe um dano; nós temos, portanto, deveres diretos de deixá-lo manifestar-se.

Todavia, tanto agentes morais quanto pacientes morais são capazes de sofrer e sentir dor e são capazes de buscar a satisfação de interesses, gostos e preferências. Portanto, a ambos são devidos diretamente o dever de não causar dano.

É importante notar que Regan faz uma distinção entre os pacientes morais.¹¹⁰ Para ele, pacientes morais podem diferenciar-se de outros pacientes morais de formas que são relevantes para a moralidade. Ele distingue aqueles indivíduos que são conscientes e sencientes (isto é, aqueles que podem experienciar dor e prazer), daqueles indivíduos que além de conscientes e sencientes, possuem outras

¹⁰⁹ REGAN, Tom, 2004 p. 117.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 153.

habilidades cognitivas e volitivas como crenças e memórias. Feita esta distinção, ele passa a designar 'pacientes morais', para fins de igualdade de estatuto moral, apenas aqueles indivíduos que possuem consciência, senciência e habilidades volitivas e cognitivas como desejos, crenças, memórias, em resumo, aqueles que possuem um tipo de autonomia que ele define como autonomia-preferência.¹¹¹ Alguns animais e alguns humanos são pacientes morais neste sentido. Aos outros indivíduos que não possuem este tipo de autonomia (autonomia-preferência), Regan atribui um outro *status* moral. E para estes indivíduos, Regan não atribui direitos. Apenas pacientes morais que juntamente com agentes morais são *sujeitos-de-uma-vida* é que possuem igual valor inerente, porque eles, segundo Regan, compartilham características semelhantes que seriam moralmente relevantes.¹¹²

Ao que parece, Regan, avança na questão do requisito necessário para se ter direitos, mas não suficientemente. Ele descarta a agência moral com condição necessária. Todavia, não basta que o indivíduo esteja vivo, porque estar apenas vivo, para Regan, não é relevante para se atribuir direitos ou para tornar um ser objeto direto das preocupações humanas. Regan também descarta que um indivíduo que tenha consciência e senciência apenas, possa também ter o mesmo estatuto moral outorgado aos agentes morais. Aparentemente, o que Regan define como critério suficiente para estabelecer a igualdade de *status* entre os indivíduos é a chamada autonomia-preferência.

De acordo com Regan:

Temos deveres direitos apenas com relação a algumas, mas não quanto a todas as coisas vivas e é aquela subclasse de coisas vivas cujos membros têm valor inerente; então, não apenas precisamos de uma forma de distinguir estes seres vivos que têm este valor daqueles que não importam por ora, mas também a visão de que estar vivo é uma condição suficiente deve ser abandonada.¹¹³

O critério que iguala agentes e pacientes morais de forma não arbitrária, o qual não é apenas o estar vivo, é, para Regan, o critério de ser *sujeito-de-uma-vida*, são, em outras palavras, aqueles indivíduos conscientes, sencientes e que possuem

¹¹¹ Diferentemente da autonomia kantiana, que define como indivíduo autônomo aquele que é capaz de agir por razões que ele possa querer sejam queridas por outros agentes, a autonomia-preferência é definida por Regan como a capacidade de ter preferências e a habilidade de iniciar ações a fim de satisfazer estas preferências. REGAN, Tom, 2004, p. 85.

¹¹² *Ibidem*, p. 244.

¹¹³ *Ibidem*, p. 243.

capacidades e habilidades cognitivas e volitivas peculiares, ou seja, que possuem autonomia-preferência. Segundo Regan, “negar que pacientes morais tenham valor inerente ou afirmar que eles têm menos valor inerente que agentes morais é arbitrário” e que “a questão da semelhança relevante compartilhada por todos aqueles que têm valor inerente [...] não pode ser alguma característica física ou algum fato biológico.”¹¹⁴ O critério *sujeito-de-uma-vida* é, para Regan, condição suficiente para atribuir igual valor inerente de forma inteligível e não arbitrária. Regan deixa em aberto a questão sobre se este critério é também necessário para a atribuição de igual valor inerente e, por conseguinte, de direitos.

No entanto, a opção de Regan em distinguir tipos de pacientes morais – entre aqueles que possuem apenas consciência e senciência e aqueles que possuem, além destas duas características, outras habilidades como crença, memória, autonomia-preferência – parece ser arbitrária para delimitar que apenas estes e não aqueles possuem um status de significância moral, ou em última análise, possuem direitos. Isso porque, tanto agentes morais quanto pacientes morais dos dois tipos são capazes de sentir dor e prazer e são conscientes disto.

Desse modo, a arbitrariedade em estabelecer apenas dever direto de não causar dano com relação aos agentes morais pode também ser estendida à escolha de Regan ao igualar apenas alguns e não todos os pacientes morais aos agentes morais. Ambas as arbitrariedades podem ser explicadas pela confusão que muitos autores fazem quanto ao tipo de direitos existentes e que correspondem diretamente ao respeito e à satisfação dos interesses e das capacidades envolvidos.

Segundo Keith Burgess-Jackson, existem direitos de autonomia e direitos de bem-estar: direitos de autonomia, entendidos como aqueles de auto-governança, para os quais a agência moral é condição necessária, e direitos de bem-estar que resguardam interesses e para os quais a condição necessária é ter interesses, independentemente de possuir agência moral:

Existem duas principais teorias de direitos. Uma teoria relaciona direitos com autonomia (isto é, auto-governança). A função dos direitos, nesta visão, é proteger autonomia. Meu direito de propriedade, por exemplo, me permite excluir os outros dela. Eu posso permitir outrem em minhas posses, mas não sou obrigada a isso. Depende de mim. Outra teoria relaciona direitos com interesses (isto é, bem-estar). A função dos direitos, nesta visão, é proteger interesses. Dado que animais têm pelo menos um interesse – o interesse em não sofrer – eles podem ter, e de fato têm,

¹¹⁴ REGAN, Tom, 2004, p. 264.

direitos. Animais compartilham este interesse com humanos. Outros interesse, como o de ser educado, de ter uma boa reputação e de participar do processo político, não são comuns a humanos e animais.¹¹⁵

Assim, no que tange à posse de direitos, a agência moral não é condição necessária. Com relação aos direitos que resguardam interesses, pacientes morais que possuem interesses, cumprem com o requisito necessário para a posse de direitos.

O critério que Regan aponta como suficiente para a posse de direitos – a autonomia-preferência – não pode ser igualmente um critério necessário, pelo menos para se ter direitos do tipo de bem-estar. A capacidade de sentir prazer e dor, ou seja, a senciência, parece ser o critério necessário e suficiente para a atribuição destes tipos de direitos.

¹¹⁵ BURGESS-JACKSON, Keith, 2008, p. 05. No original: [There are two main theories of rights. One theory links rights to autonomy (i.e., self-governance). The function of rights, in this view, is to protect autonomy. My right to property, for example, allows me to exclude others from it. I can allow others onto my premises if I like, but I don't have to. It's up to me. Another theory links rights to interests (i.e., welfare). The function of rights, in this view, is to protect interests. Since animals have at least one interest—the interest in not suffering—they can, and do, have rights. Animals share this interest with humans. Other interests, such as being educated, having a good reputation, and participating in the political process, are not shared by humans with animals.]

2 – A FUNDAMENTAÇÃO REGANIANA PARA OS DIREITOS.

O método argumentativo (teste de aplicação racional) empregado por Regan¹¹⁶ consiste no exame das mais célebres abordagens morais¹¹⁷ modernas e contemporâneas referentes ao tratamento a ser outorgado aos animais não-humanos. A viabilidade da aplicação prática destas abordagens é avaliada a partir das principais implicações oriundas da adoção e aceitação de suas premissas basilares.

Regan acaba optando pela teoria moral embasada em direitos após descartar as teorias consequencialistas e as não-consequencialistas fundadas puramente em deveres (deveres diretos e indiretos). A seguir, explicito dois alvos de suas críticas às posições teóricas que advogam deveres indiretos dos agentes morais para com pacientes morais (e para com os animais) e mais adiante, posições que advogam deveres diretos para com os animais, porém sem atribuir-lhes direitos.

2.1 Refutação de teorias que advogam deveres indiretos.

É oportuno salientar que Regan alerta para o fato de que quando ele classifica uma teoria quanto ao tipo de dever (deveres diretos e indiretos), ele deixa fora da consideração outras questões morais importantes, como o critério de distinção entre certo/errado, por exemplo.¹¹⁸ A resposta a tais questões morais particulariza as posições dos deveres indiretos, diferenciando umas das outras. Entretanto, muitas das teorias dos deveres indiretos compartilham bases comuns, e

¹¹⁶ REGAN, Tom. *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003, p. 30.

¹¹⁷ Basicamente, Regan apresenta o seguinte esquema para classificar as teorias morais: consequencialistas (teleológicas) e não-consequencialistas (deontológicas). Para a primeira, o que define a moralidade de uma ação é a sua consequência/finalidade. Regan exemplifica como teorias consequencialistas o egoísmo ético ou racional e o utilitarismo. Já no caso das teorias deontológicas, o que é moralmente certo, errado ou devido, não depende somente do valor das consequências da ação. Algumas teorias não-consequencialistas tem seu foco exclusivamente no dever, como o kantismo; outras posições não-consequencialistas, chamadas de posição dos direitos (ou baseada em direitos) – posição em que a teoria moral de Regan se enquadraria – assumem que há alguns direitos básicos que devem ser respeitados independente de quão positivas as consequências poderiam advir da sua violação. REGAN, Tom, 2004, pp. 140-149.

¹¹⁸ REGAN, Tom, 2003, p. 32. Esse é reconhecidamente um problema acerca das classificações de posições filosóficas. Deve-se relevar certos critérios objetivos para agrupar e separar teorias morais, por exemplo, optando-se por desconsiderar outros pontos importantes e peculiaridades de cada perspectiva. Ganha-se com a sistematização, perde-se com a falta de visão holística.

uma delas envolve a ideia de interesses. Tal noção será trabalhada no próximo capítulo.

Alguns filósofos que defendem deveres indiretos consideram que os interesses dos homens e dos animais são entendidos de forma distinta. Conforme explica Regan: “Os interesses dos animais, se é que eles possuem algum, não são diretamente relevantes para a moralidade, enquanto que os interesses humanos (de ambos os tipos) são diretamente relevantes.”¹¹⁹ E pelo fato de não podermos ter deveres diretos para com aqueles cujos interesses não são diretamente relevantes para a moralidade, não podemos ter deveres diretos para com os animais. Para tais visões, os interesses dos animais não têm qualquer relevância moral direta e fazem parte de um vazio moral.

O motivo pelo qual os interesses dos animais fazem parte deste vazio moral também varia de acordo com cada teoria. Em suas obras, Regan analisa algumas teorias dos deveres indiretos¹²⁰. Para ele, embora todas as teorias que defendem deveres indiretos concordem em que não temos deveres para com os animais, elas divergem quanto ao motivo desse tratamento diferenciado.¹²¹ Algumas sustentam que os animais não são criados à imagem e semelhança de Deus; outras afirmam que os animais devem ser tratados de forma diferente porque incapazes de usar princípios abstratos ao tomarem decisões; outras ainda asseveram que os interesses dos animais não são relevantes, outras afirmam que apenas agentes morais fazem parte da comunidade moral e que apenas eles nos obrigam diretamente, e assim por diante.

Alguns filósofos que sustentam a visão de deveres indiretos passaram a evitar os argumentos anteriores utilizando-se, em vez disso, da ideia de contratualismo moral que, grosseiramente falando, consiste em um conjunto de regras que os indivíduos voluntariamente aceitam seguir. Aqueles que aceitam os termos do contrato estão protegidos diretamente, pois possuem direitos criados, reconhecidos e protegidos pelo contrato. Os contratantes podem estender a proteção para aqueles

¹¹⁹ REGAN, Tom, 2003, p. 33.

¹²⁰ Em *The Case for Animal Rights*, Regan trabalha com o egoísmo racional de Narveson (p. 156/63), com o contratualismo de John Rawls (p. 163/74) e com a posição kantiana (p. 174/84). Em *Animal Rights, Human Wrongs*, Regan analisa as posições cartesiana e neocartesiana (Peter Carruthers) (p. 33/9); além do que chama de contratualismo simplificado (p. 39/42) e, novamente, o contratualismo rawlsiano (p. 42/8).

¹²¹ REGAN, Tom, 2003, p. 32.

que, por não terem a capacidade de entender a moralidade de seus atos, não firmam pactos.

Assim, crianças, por exemplo, não teriam direitos, já que não podem travar contratos. Mas elas podem ser protegidas pelo contrato em decorrência de um interesse sentimental dos contratantes. Os contratantes poderiam atribuir (outorgar) direitos a quem eles quisessem desde que fosse convencionado pela maioria. Teríamos então deveres em relação às crianças. Deveres estes indiretos, porquanto só teríamos deveres diretos para conosco e para com os outros contratantes. Os animais também estariam naquela categoria, protegidos por deveres indiretos, mas sem qualquer 'direito' seu reconhecido.

De acordo com esta estrutura de contratualismo, os animais não teriam direito de não sofrer, embora tivéssemos deveres de evitar a dor e o sofrimento deles, por consideração às pessoas que se importam com esses animais. Entretanto, em relação aos animais que, por exemplo, são usados em fazendas ou em laboratórios, não teríamos qualquer dever. A dor e a morte deles, embora exista, não seria errada já que ninguém se importa com eles.¹²²

Para refutar o contratualismo, especialmente no que se refere ao *status* moral dos animais, Regan questiona se tal abordagem teórica é de fato adequada relativamente ao estatuto moral do ser humano. De forma bem geral, o contratualismo moral pode ser assim esboçado: a moralidade consiste em uma série de regras estabelecidas por pessoas. Pessoas são aquelas capazes de pactuar. Todos os outros indivíduos incapazes de firmar o contrato ficam de fora. E não há garantias de que todas as pessoas terão a chance de participar igualmente da criação das regras morais.

Destarte, a teoria acarretaria injustiça social, econômica, moral e política, culminando em sistemática discriminação sexual, racial, dentre outras. Uma teoria com baixo nível de exigência ética quanto ao tratamento de nossos humanos

¹²² 'Ninguém' utilizado aqui apenas para evidenciar que caso entendamos a nossa sociedade como uma sociedade contratualista, a realidade da atual exploração animal institucionalizada, em que animais são explorados para alimentação ou para experimentação científica, por exemplo, demonstra que aqueles que podem contratar não elegeram estes animais como capazes de nos obrigar, nem mesmo de forma indireta. Se a maioria decide o destino de todos aqueles que não podem contratar e se a maioria, por vontade, por conveniência, ou por sentimento, decide que crianças, cães e gatos não podem ser tratados de forma cruel, porque nos importamos com eles, a única explicação para vacas, porcos, galinhas, coelhos e roedores não serem protegidos da mesma forma, é que 'ninguém' se importa com o sofrimento deles. Todavia, eu, assim como vários outros veganos, nos importamos com o destino destes animais e por isso optamos por não mais explorá-los.

inferiorizados, não possibilita qualquer nível de exigência ética perante os animais. Regan ressalta que o esboço do contratualismo é bastante geral, e lembra que há formas de contratualismo bem mais refinadas, como a John Rawls, por exemplo, a qual força os contratantes a ignorar características contingentes dos seres humanos, como cor, sexo, inteligência para se chegar a princípios de justiça sem contaminá-los com preconceito.

A seguir, exponho as críticas de Regan ao contratualismo rawlsiano, considerado por Regan como um tipo de contratualismo mais refinado e, por isto, mais difícil de ser refutado.

2.1.1 Os problemas do contratualismo rawlsiano na visão de Tom Regan.

O contratualismo de Rawls pode ser entendido da seguinte maneira: o contrato não cria ou introduz a sociedade, ou uma forma particular de governo, mas tem como objeto os princípios consensuais de justiça que vão nortear as instituições sociais. O contratualismo rawlsiano seria assim definido: pessoas livres e racionais preocupadas em promover seus próprios interesses, em uma posição inicial de igualdade, elegeriam certos preceitos gerais para definir os termos fundamentais de sua associação. A essa forma de considerar os princípios da justiça Rawls denomina 'justiça como equidade'.¹²³

Os elementos da teoria moral de Rawls são relacionados para que os indivíduos possam, ao contratar (escolher de forma consensual) os princípios que regerão sua estrutura social, optarem pelos melhores princípios de justiça, sem que as contingências interfiram na escolha e possam favorecer a alguns indivíduos em detrimento de outros. Para tanto, é pressuposto de sua teoria que os princípios racionalmente estabelecidos sejam os mais razoáveis e equitativos o quanto possível, não sendo viável tal sistema se alguns dos contratantes ousarem arriscar a sorte. Por isso o véu da ignorância na posição original de igualdade tem grande importância para a eleição dos princípios de justiça.

Uma vez que todos estão numa situação semelhante e ninguém pode designar princípios para favorecer sua condição particular, os princípios da justiça são o resultado de um consenso ou ajuste equitativo.

¹²³ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 12.

Pois dadas as circunstâncias da posição original, a simetria das relações múltiplas, essa situação original é equitativa entre os indivíduos tomados como pessoas éticas, isto é, como seres racionais capazes, na minha hipótese, de um senso de justiça.¹²⁴

É importante notar, da passagem acima, que Rawls utiliza o conceito de ‘pessoas éticas’ como sendo aqueles indivíduos racionais capazes de um senso de justiça, são aqueles indivíduos que possuem a chamada personalidade ética. São esses os seres que figurarão como contratantes na posição original e que estabelecerão quais os direitos e deveres básicos de cada indivíduo na sociedade. Basicamente, de acordo com Rawls, define-se por “pessoa ética” o indivíduo racional, humano, capaz de senso de justiça. Inicialmente, os direitos e deveres básicos serão atribuídos a, e somente a, eles.

Segundo Regan, o contratualismo rawlsiano poderia ser uma perspectiva de difícil refutação se fosse uma abordagem teórica adequada do estatuto moral de seres humanos. Mas todas as teorias que defendem os deveres indiretos sistematicamente negam que temos deveres diretos para com aqueles humanos sem senso de justiça. Todavia, parece razoável que torturar crianças seja errado, não apenas porque pessoas se importariam, diferentemente do que afirma o contratualismo, mas por um dano causado à própria criança. E se isso é verdade no caso de humanos, também o deve ser no caso dos animais. A seguir, exponho os argumentos de Tom Regan para excluir o contratualismo de John Rawls da posição moral mais adequada para com humanos e não-humanos.

Como visto, o contratualismo rawlsiano leva vantagem sobre as formas simples de contratualismo, porquanto exige que as contingências sejam ignoradas pelo véu da ignorância na posição original de igualdade, momento no qual os contratantes estabelecerão os princípios de justiça que regularão suas instituições. Tal teoria evitaria problemas como escravidão, castas, racismo e sexismo, existentes nas outras formas simples de contratualismo.

Entretanto, deve-se refletir sobre um ponto importante da teoria de Rawls, qual seja: quais são os seres que podem ter direitos iguais. Em outras palavras, perante quem temos deveres diretos de respeito e consideração e perante quem temos apenas deveres indiretos?

¹²⁴ RAWLS, John, 2000, p. 13.

Conforme Regan assevera, para Rawls, inicialmente, somente temos deveres diretos para com as pessoas éticas, ou seja, para com aqueles indivíduos capazes de senso de justiça. Vale dizer que alguém deve ser agente moral para ser credor de justiça perante outros agentes morais. Como bem ressalta Regan, o contratualismo pressupõe uma reciprocidade de direitos e deveres morais.

Rawls distingue três níveis em que o conceito de igualdade se aplica: o primeiro seria a igualdade como regularidade, que consiste na aplicação imparcial e na interpretação consistente de regras de acordo com preceitos tal como ‘tratar casos semelhantes de forma semelhante’. O segundo nível de aplicação seria o da estrutura substantiva das instituições – no qual se exige que direitos básicos iguais sejam atribuídos a todas as pessoas. Nesse nível, Rawls pressupõe a exclusão dos animais porque o *status* deles não seria o mesmo do que dos seres humanos. No terceiro nível, Rawls supõe uma igualdade natural¹²⁵, em que todos os indivíduos são considerados pessoas éticas, porque têm (ou são capazes de ter) senso de justiça. Isso pode ser extraído de algumas passagens de *Uma Teoria da Justiça*, como as seguintes:

Suponhamos que cada pessoa que atingiu uma certa idade e possui a capacidade intelectual necessária desenvolva um senso de justiça dentro das circunstâncias sociais normais. Adquirimos uma habilidade para julgar que certas coisas são justas ou injustas e para fundamentar esses juízos. Mais ainda, geralmente desejamos agir de acordo com esses sentimentos e esperamos um desejo semelhante da parte dos outros.¹²⁶

Regan ressalta ainda que, como nem todos os seres humanos são ‘pessoas éticas’, de acordo com a formulação de Rawls, ou genericamente que nem todos os humanos são agentes morais, não é devido a todos o dever direto de justiça. Então, ter capacidade de senso de justiça seria condição necessária para alguém ser credor de direitos, segundo a *Teoria da Justiça*. Conforme Regan bem salienta, justamente “por isso, só pode parecer que não se têm deveres rigorosos de justiça para com as criaturas sem capacidade para um senso de justiça, se ter esta capacidade for uma condição necessária para possuir direitos.”¹²⁷

Para evitar o problema que surge de sua teoria, o de excluir muitos humanos da proteção de seus interesses por deveres direitos, Rawls suaviza sua exigência:

¹²⁵ RAWLS, John, 2000, p. 561.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 49.

¹²⁷ REGAN, Tom, 2004, p 165.

Mas essa consequência ainda necessita de explicação. Temos de considerar a que tipos de seres se devem conceder as garantias da justiça. Isso nos leva ao terceiro nível, onde surge a questão da igualdade. A resposta natural parece ser a de que são precisamente as pessoas éticas que têm direito à justiça igual. Distinguimos as pessoas éticas por duas características: primeiro, elas são capazes de ter (e supõe-se que tenham) uma concepção de seu próprio bem (expressa por um plano racional de vida); e, segundo, são capazes de ter (e supõe-se que adquiram) um senso de justiça, um desejo normalmente efetivo de aplicar os princípios da justiça e de agir segundo as suas determinações, pelo menos num grau mínimo. Usamos a caracterização das pessoas na posição original para determinar o tipo de seres aos quais se aplicam os princípios escolhidos. Afinal de contas, considera-se que as partes adotam esses critérios para regular suas instituições comuns e sua conduta em relação umas às outras; e a descrição de sua natureza está incluída no raciocínio que conduz à seleção desses princípios. Assim, a justiça igual é um direito daqueles que têm a capacidade de participar da situação inicial e de agir de acordo com o respectivo entendimento comum.¹²⁸

O argumento que Rawls utiliza para estender a todos os seres humanos esses mesmos direitos (consideração moral direta) é o da potencialidade para serem pessoas éticas. Como sustenta o contratualista, se um humano não possui tal capacidade, essa ausência deve ser considerada uma contingência a ser ignorada. Rawls postula uma igualdade entre seres humanos, mas essa explicação de igualdade exige que se considere apenas uma igualdade formal ou procedimental: “devemos interpretá-la [...] como um princípio puramente procedimental. Assim, dizer que os seres humanos são iguais é dizer que nenhum tem tratamento preferencial na ausência de motivos que o justifiquem.”¹²⁹

Regan aponta a incongruência na argumentação de Rawls, que estabelece dois pesos e duas medidas, para tratar diferentemente animais e humanos.

Abordarei agora a base da igualdade, as características dos seres humanos em virtude das quais eles devem ser tratados de acordo com os princípios da justiça. Nossa **conduta em relação aos animais não é regulada por esses princípios, ou pelo menos assim geralmente se acredita. Que motivos temos então para distinguirmos a humanidade de outros seres vivos, e considerarmos que as restrições da justiça se aplicam apenas aos homens?** Devemos examinar o que determina o alcance da aplicação das concepções da justiça.¹³⁰ (grifo nosso)

Para Rawls, a personalidade ética (capacidade que uma pessoa ética possui) é uma potencialidade e seria uma condição suficiente para se ter direito à justiça

¹²⁸ RAWLS, John. 2000, p. 561.

¹²⁹ *Ibidem*, p. 563.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 560.

igual. Mas quando uma pessoa, seja por acidente, seja por nascimento, carece de tal potencialidade, deve-se considerar tal defeito ou privação como um caso de contingência fortuita. Assim, segundo Rawls, mesmo que indivíduos (humanos) tenham capacidades variáveis para um senso de justiça (em diferentes graus), esse fato não constitui razão para que eles sejam privados da plena proteção da justiça. Por outro lado, os animais “certamente têm alguma proteção,¹³¹” mas com um estatuto abaixo dos seres humanos.

Na *Teoria da Justiça*, apenas é decisiva (isto é, apenas importa para estabelecer a quais seres são devidos deveres diretos de justiça) a contingência de ter ou não a capacidade para o senso de justiça. Mas se ela é a única contingência decisiva, então ter a capacidade para o senso de justiça não deve ser meramente uma condição suficiente para ser credor de direitos (deveres diretos), deve também ser condição necessária. Nesse sentido, todos os humanos que não tiverem senso de justiça devem ficar de fora da proteção dos deveres diretos. Do contrário, se a posse desta capacidade não é de fato tão relevante, não deve haver restrição para a consideração moral dos animais por intermédio de deveres diretos, a não ser por uma posição arbitrária que negue a eles uma significação moral direta.¹³²

Percebe-se uma petição de princípio em Rawls quando este requer que a consideração de igualdade – o preceito que determina tratar casos semelhantes de forma semelhante – fique restrita apenas à espécie humana. Isso porque, arbitrária e injustificadamente, ele afirma que humanos e animais são diferentes e devem ser tratados de forma diferente. Não obstante, o próprio autor ressalta a dificuldade deste raciocínio:

O ônus da prova favorece a igualdade: define uma suposição procedimental segundo a qual as pessoas devem ser tratadas de forma semelhante. Desvios em relação ao tratamento igual devem ser definidos caso a caso e julgados imparcialmente pelo sistema de princípios que se aplica a todos. A igualdade essencial é considerada como a igualdade de deliberação.

A igualdade de deliberação não coloca restrições quanto aos motivos que podem ser apresentados para justificar as desigualdades. Não há garantias de tratamento igual substantivo, já que os sistemas de escravidão e de castas podem satisfazer essa concepção. A real garantia de igualdade repousa no conteúdo dos princípios da justiça, e não nessas suposições procedimentais. A atribuição de ônus da prova não é suficiente. E, além disso, mesmo que a interpretação procedimental imponha certas restrições genuínas às instituições, ainda resta a questão de saber por que

¹³¹ RAWLS, John. 2000, p. 561.

¹³² REGAN, Tom, 2004, p. 166.

devemos seguir o procedimento em alguns casos e não em outros. Certamente, ele se aplica a criaturas que pertencem a algum tipo, mas que tipo será esse? Ainda precisamos de uma base natural para a igualdade, de modo que esse tipo possa ser identificado.¹³³

Nas palavras de Rawls, “uma vez satisfeito um certo mínimo, uma pessoa tem direito à liberdade igual como qualquer outra.”¹³⁴ É possível, pelas considerações de Rawls, inferir que uma pessoa ética, que possui um nível mínimo daquela personalidade ética, deve ser considerada igual a todas as outras pessoas éticas com nível de personalidade ética (senso de justiça) diferente. Ainda, para ter direito à igual consideração, ou seja, para ser possível aplicar os princípios de igualdade em relação a estas pessoas, deve haver uma base natural para a igualdade. No entanto, como, arbitrária e injustificadamente, Rawls já exclui os animais desta classe de pessoas éticas (porque diz que “nossa conduta em relação aos animais não é regulada por esses princípios”), é possível concluir que bastaria pertencer à espécie humana, para podermos aplicar os princípios de igualdade. Ou seja, bastaria ter a característica biológica correta – DNA do *Homo sapiens sapiens* – para possuir direito à igualdade e, conseqüentemente, possuir direitos. Isso pode ser inferido da passagem já explicitada acima, mas que novamente se colaciona, a fim de reiterar a argumentação: “Que motivos temos então para distinguirmos a humanidade de outros seres vivos, e considerarmos que as restrições da justiça se aplicam apenas aos homens?”¹³⁵

Além de Regan, também Singer refuta os argumentos de Rawls no mesmo sentido:

Rawls afirma que a personalidade moral constitui a base da igualdade humana, um ponto de vista que provem de sua abordagem "contratual" da justiça. [...] O uso da personalidade moral como base da igualdade não está a salvo de problemas. Uma das objeções é que ter uma personalidade moral é uma questão de grau. Em termos gerais, algumas pessoas são extremamente sensíveis a questões de justiça e ética; outras, por uma multiplicidade de razões, têm somente consciência limitada de tais princípios. Não é intuitivamente óbvio por que, sendo a personalidade moral algo tão importante, não deveríamos ter graus de status moral, com direitos e deveres correspondentes. [...] Logo, a posse de "personalidade moral" não proporciona um fundamento satisfatório para o princípio de que todos os seres humanos são iguais. Duvido que alguma característica natural, quer se trate de uma "propriedade de âmbito" quer não, possa cumprir esta

¹³³ RAWLS, John, 2000, p. 563.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 561.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 560.

função, porque não creio que haja uma propriedade moralmente significativa que todos os seres humanos possuam por igual.¹³⁶

Dessa forma, a personalidade ética não pode ser um critério suficiente (quanto mais necessário) para definir quem deve ter direito à justiça igual. Como Rawls mesmo admite, deve haver algum critério natural para determinar alguma igualdade material. Assim, caso não queira assumir uma postura especista,¹³⁷ bem como não queira deixar de fora da proteção direta, através da atribuição de direitos, muitos dos seres humanos, Rawls não pode excluir animais sem apelar para uma petição de princípio. É importante mencionar que o autor reconhece que não devemos tratar animais com crueldade e nem destruir espécies inteiras, mas que estas condutas não estariam contempladas em sua *Teoria da Justiça*. De acordo com Rawls, poderia ser desenvolvida uma teoria que considerasse tanto os animais quanto o meio ambiente, mas que isto não foi pensado em sua teoria.¹³⁸ No entanto, esta ressalva não retira o peso dos argumentos de Regan, em relação à arbitrariedade de Rawls ao limitar a aplicação de sua *Teoria da Justiça* apenas à espécie humana. Segundo Regan, ou se considera que devemos tratar com justiça apenas pessoas éticas, podendo ser bondoso e proteger através de deveres indiretos todos os humanos que não se enquadram como pessoas éticas – e desse modo poder-se-ia também considerar os animais – ou reconhece-se que este critério de ‘pessoas éticas’ não é suficiente para determinar a quais seres devemos aplicar os princípios de igualdade e tratamento justo.

Nesse sentido, ao passar pelo teste de aplicação racional proposto por Regan, a teoria de Rawls mostra-se insatisfatória para resguardar os direitos (ou interesses básicos) da maioria dos seres humanos, já que, primeiramente, é uma teoria para a qual não são exigidos deveres diretos perante todos aqueles sem senso de justiça e, além disso, sendo uma teoria moral com baixo nível de exigência moral para com seres humanos, não há aí qualquer espaço para abarcar animais não-humanos no âmbito da consideração moral.

¹³⁶ SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, pp. 28/9.

¹³⁷ Conforme Regan, 2003, p. 47: “Alguns críticos acreditam que parte da posição de Rawls sofre de um preconceito moral análogo ao racismo e sexismo. O preconceito é o especismo, pelo qual se atribui peso maior aos interesses dos seres humanos apenas porque são interesses humanos, em detrimento dos interesses de não-humanos, apenas porque são interesses de não-humanos.” Regan endossa essa crítica.

¹³⁸ RAWLS, John. 2000, pp. 568/9.

Regan aborda os argumentos de outra teoria que advoga deveres indiretos para com os animais e que será objeto de análise na seguinte seção. A teoria moral kantiana, embora seja uma teoria com alto nível de exigência moral para com humanos, afirma apenas deveres indiretos em relação aos animais. As ponderações de Tom Regan quanto à inadequação desta teoria serão apresentadas no ponto a seguir.

2.1.2 Críticas de Tom Regan com relação à posição dos animais na teoria moral kantiana.

A segunda formulação do imperativo categórico de Kant é uma das mais importantes realizações do filósofo, responsável pela fundamentação e consolidação do que hoje se conhece por direitos humanos. Essa formulação é aclamada por muitos filósofos e juristas como supedâneo da noção de dignidade da pessoa humana, noção esta inserida em muitas constituições de Estados e nas Declarações de Direitos Humanos.

Todavia, esta mesma Fórmula da Humanidade é uma das desculpas para que os animais continuem relegados à condição de meras coisas, apropriáveis pelo homem e utilizados das formas mais variadas o quanto possível.

Para Kant, seres racionais, considerados agentes morais, são fins em si mesmos (têm, isto é, valor independente, ou melhor, valor per se, independentemente do quão útil são para os outros). A dignidade humana advém dessa capacidade de determinar sua própria vontade a partir da razão:

Todas as coisas na natureza operam segundo leis. Apenas um ser racional possui a faculdade de agir *segundo a representação das leis*, isto é, segundo princípios, ou, por outras palavras, só ele possui uma *vontade*. E, uma vez que, para das leis derivar as ações, é necessária a *razão*, a vontade outra coisa não é senão a razão prática.¹³⁹

De acordo com Kant, o ser racional deve considerar-se como pertencente ao mundo sensível, sob o comando de leis naturais que o ordenam heteronomamente, e como pertencente ao mundo inteligível sob o comando de leis independentes da natureza, que se fundamentam apenas na sua própria razão, ordenando-o

¹³⁹ KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Companhia Editora Nacional, 1964, p. 17.

autonomamente.¹⁴⁰ Assim, conforme Kant, o ser racional enquanto pertencente ao mundo inteligível, não pode conceber a causalidade de sua própria vontade senão sob a idéia de liberdade, pois esta significa a independência das inclinações determinantes do mundo sensível, e a razão deveria ser sempre capaz de considerar a si mesma como independente de tais causas externas a si.¹⁴¹ E mais adiante Kant pontua:

O ser racional deve sempre considerar-se como legislador num reino dos fins possível pela liberdade da vontade, quer ele nesse reino exista como membro quer como chefe. Não pode todavia reivindicar a categoria de chefe unicamente pelas máximas de sua vontade; só o poderá fazer, se for um ser completamente independente, sem necessidades de qualquer espécie, e dotado de um poder de ação, sem restrições, adequado à sua vontade.

(...)

A necessidade prática de agir segundo este princípio, ou seja, o dever, não respousa, de fato, sobre sentimentos, impulsos e inclinações, mas unicamente sobre a relação mútua dos seres racionais, em cuja relação a vontade de todo ser racional deve sempre ser considerada ao mesmo tempo como legisladora, pois de outro modo não poderia ser concebida como fim em si. A razão refere assim toda a máxima da vontade, concebida como legisladora universal, a toda outra vontade, e também a toda ação que o homem ponha para consigo; procede assim não tendo em vista qualquer outro motivo prático ou vantagem futura, mas levada pela ideia da dignidade de um ser racional que não obedece a nenhuma outra lei que não seja, ao mesmo tempo, instituída por ele próprio.¹⁴²

Os trechos acima trazem noções chaves para a filosofia moral kantiana, a saber: vontade, razão, autonomia e ideia de liberdade. Somente através de uma vontade (que tem a propriedade de ser livre) possibilitada pela razão, é que os seres racionais podem determinar máximas e agirem de acordo com estas. Isto significa que o ser racional deve agir por regras autonomamente atribuídas, ao contrário do que acontecia na sociedade em que Kant vivia. Naquele contexto, criavam-se regras morais e jurídicas impostas a todos os outros, que as deviam obedecer por coação externa, ou seja, as regras eram dadas de forma heterônoma.

Desse modo, era bastante comum que seres humanos fossem usados apenas como meios para fins dos soberanos, por exemplo. A moralidade para Kant, além disso, pressupunha uma reciprocidade entre os agentes morais, sendo ela uma relação entre todas as ações com a legislação. Por isso, nenhum agente moral deveria ser tratado meramente como um meio. Isto significa dizer que não devemos

¹⁴⁰ KANT, Immanuel. 1964, p.43.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 43.

¹⁴² *Ibidem*, p. 43.

impor nossa vontade pela força, coerção ou fraude a qualquer agente moral para que ele faça o que nós queremos *apenas* porque nos beneficiaríamos com o resultado. Tratar agentes morais desse modo é tratá-los como se não tivessem qualquer valor neles mesmos ou, alternativamente, como se eles fossem meras coisas.

Como Kant pontua, “[o]s seres cuja existência não depende precisamente da nossa vontade, mas da natureza, quando são seres desprovidos de razão, só possuem valor relativo, valor de meios e por isso se chamam coisas.”¹⁴³ Agentes morais não são irracionais, não possuem apenas valor relativo e não são coisas. Agentes morais (seres racionais) são fins em si mesmos.

No reino dos fins, tudo tem um PREÇO ou uma DIGNIDADE. Uma coisa que tem um preço pode ser substituída por qualquer outra coisa equivalente; pelo contrário, p que está acima de todo o preço e, por conseguinte, o que não admite equivalente, é o que tem uma dignidade. [...] mas o que constitui a só condição capaz de fazer que alguma coisa seja um fim em si, isso não tem apenas simples valor relativo, isto é, um preço, mas sim um valor intrínseco, uma dignidade.

Ora, a moralidade é a única condição capaz de fazer que um ser racional seja um fim em si, pois só mediante ela é possível ser um membro legislador no reino dos fins. Pelo que a moralidade, bem com a humanidade, enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que possuem dignidade.¹⁴⁴

O que a moralidade pressupõe, na visão kantiana, é que, independentemente de qualquer consideração de benefício, agentes morais individuais podem fazer o que é certo porque é a coisa certa a se fazer. É apenas quando indivíduos cumprem seus deveres, pelo fato de serem seus deveres, que suas ações têm valor moral. Para Kant, então, a moralidade é a única condição para que um ser racional seja um fim em si mesmo, pois apenas em uma realidade em que a moral regula a vida social e as regras são determinadas por seres racionais através de sua vontade livre, é que se pode falar em um ser que é um indivíduo, sem equivalente e insubstituível. O valor intrínseco e a dignidade somente são atributos da humanidade enquanto ela é capaz de moralidade, ou seja, somente agentes morais, capazes de compreender a lei moral e de determinarem suas ações de acordo com esta lei, são os humanos com dignidade, que são fins em si mesmos e que, por conseguinte, devem ser tomados sempre como um fim e nunca como um meio.

¹⁴³ KANT, Immanuel. 1964, p. 28.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 32.

O que Kant denomina Imperativo Categórico é, ele acredita, o princípio correto para determinar como os seres racionais imperfeitos devem tratar a si mesmos e aos outros. O que o imperativo categórico exige é que nunca se abra uma exceção para alguém ao agir motivado por razões que ele não possa querer que os outros seres racionais também ajam por elas. Temos como exemplo a falsa promessa: ao se universalizar as razões para agir dessa forma (o que Kant chama de 'máxima subjetiva'), esperando o agente beneficiar-se da própria torpeza, se todos os agentes morais fizerem o mesmo, então ninguém acreditaria nestas promessas quando fossem feitas. Ao universalizar essa exceção (fazer uma falsa promessa), destruir-se-ia a regra (fazer promessas confiáveis). Assim, uma máxima incapaz de ser universalizada deve ser abandonada, conforme a primeira formulação do imperativo categórico, a *Fórmula da Lei Universal*: "Procede apenas segundo aquela máxima, em virtude da qual podes querer ao mesmo tempo que ela se torne em lei universal".¹⁴⁵

O valor intrínseco dos seres racionais não exclui a possibilidade de fazer uso de suas capacidades ou serviços, mas nos impede de tratá-los como se eles não tivessem valor além do uso que fizemos deles. Porque, segundo Kant, deve-se proceder "de maneira que trates a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de todos os outros, sempre ao mesmo tempo como fim, e nunca como um puro meio."¹⁴⁶ Esta, a segunda formulação do imperativo categórico, o imperativo prático, é chamada como a *Fórmula do Fim em Si Mesmo* ou *Fórmula da Humanidade*.

É neste sentido que Kant também distingue a humanidade da animalidade:

A faculdade de fixar-se um fim – qualquer fim que seja – é o que caracteriza a humanidade (enquanto distinta da animalidade). Por conseguinte, está vinculada também ao fim da humanidade pela cultura em geral, no sentido de procurar obter ou estimular a faculdade de realizar todas as modalidades de fins possíveis, na medida em que isso é para ser encontrado num ser humano ele mesmo. Em outras palavras, o ser humano tem um dever de cultivar as rudes inclinações de sua natureza, através do que o animal é, num primeiro momento, promovido a ser humano.¹⁴⁷

Christine Korsgaard distingue inteligência e racionalidade no sentido kantiano: "um animal inteligente, porém não-racional, pode ser compelido a crer ou esperar

¹⁴⁵ KANT, Immanuel. 1964, p. 23.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 28.

¹⁴⁷ *Idem. Metafísica dos Costumes*. 2ª ed. rev. São Paulo: Edipro, 2008, p. 235/6

algo, quando percebe outra coisa, pois aprendeu a fazer certas conexões ou associações entre coisas distintas anteriormente.”¹⁴⁸ Mas nós, “como animais racionais, estamos cientes de que somos inclinados a tomar uma coisa como evidência para outra e, portanto, podemos nos questionar se devemos fazê-lo”.¹⁴⁹

A distinção kantiana entre homens e animais, bem como a fundamentação de uma filosofia moral pautada pela razão são, segundo Korsgaard, frequentemente “consideradas inimigas das reivindicações morais e legais dos direitos animais”¹⁵⁰ especialmente porque Kant textualmente afirma que animais são meros meios ou instrumentos e por isso devem ser usados para os propósitos humanos. Quando se trata da questão dos nossos deveres envolvendo os animais, Kant teria optado por uma abordagem de deveres indiretos. Nada mais do que isso pode ser extraído da sua posição sobre a natureza e fundamento da moralidade. Esta é uma expectativa que o próprio Kant cumpre, quando escreve:

Na medida em que consideramos os animais, não temos deveres diretos para com eles. Animais não são auto-conscientes e são meros meios para um fim, Este fim é o homem...Nossos deveres envolvendo os animais são meramente deveres indiretos para com a humanidade (gênero ‘mankind’). A natureza animal é análoga à natureza humana, e por cumprirmos com nossos deveres perante os animais em respeito a manifestações da natureza humana, nós indiretamente cumprimos nossos deveres para com a humanidade (humanity). Assim, se um cachorro serviu seu dono longa e satisfatoriamente, seu serviço, por analogia ao serviço humano, merece recompensa, e quando o cachorro ficou velho demais para servir, seu dono deve mantê-lo até que morra. Essa ação ajuda-nos a compreender nossos deveres perante seres humanos, para os quais esses deveres são diretos. Se então cada ato de animal for análogo aos atos humano e nascer do mesmo princípio, nós temos deveres com relação aos animais porque assim cultivamos os correspondentes deveres perante seres humanos. Se um homem atira num cachorro porque o animal não mais é capaz de o servir, ele não falha em qualquer dever para com o cachorro, porque o cachorro não pode julgar, mas este ato é ‘não humana’ (inhuman) e degrada em sim mesmo a humanidade (humanity) que é dever dele demonstrar perante a humanidade (mankind). Se ele não quer sufocar esses sentimentos humanos, ele deve praticar a bondade para com os animais, porque aquele que é cruel com os animais, torna-se bruto também quando lida com os homens...(assim) sentimentos bons perante animais estúpidos desenvolvem sentimentos humanos perante os homens.¹⁵¹ ()

Conforme se pode aduzir da passagem acima, não temos qualquer dever direto perante o animal, tendo em vista que ele é apenas uma coisa, um mero meio

¹⁴⁸ KOOSGARD, Christine M. *Fellow Creatures: Kantian ethics and our duties to animals*. In: *The Tanner Lectures on Human Values*. University of Michigan, 2004, p. 9

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 9.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 1.

¹⁵¹ KANT, Immanuel. *Duties to Animals and Spirits*, 1963, p. 239-41 [tradução livre]

para um fim que é o homem. Neste sentido, qualquer dever que tenhamos no tocante ao animal (dever indireto, portanto) será um dever perante os homens, agentes morais, seres racionais com dignidade, fins em si mesmos.

Como visto, Kant não autoriza que tratemos os animais com crueldade. Todavia, os motivos para não agirmos desta forma não dizem respeito a qualquer dever direto para com os animais, mas porque atitudes cruéis perante seres com comportamentos análogos aos humanos embotariam os sentimentos de compaixão dos seres humanos perante os animais e isto, com o tempo, levaria o homem a ser embrutecido com relação aos outros homens.

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 embotaria seu sentimento compartilhado do sofrimento deles, de modo a enfraquecer e gradualmente desarraigar 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. 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.¹⁵²

Apesar de conhecidas exceções (alguns nazistas praticaram uma grande bondade para com os animais), a observação da psicologia geral kantiana pode estar certa: pessoas que são indiferentes ao sofrimento que causam em animais podem vir a formar, com o tempo, o hábito da indiferença e, portanto, podem ser igualmente indiferentes ao sofrimento que impõem aos humanos, enquanto aqueles que são sensíveis em suas relações com os animais podem vir a desenvolver o hábito da sensibilidade, que também é expresso em suas relações com os seres humanos. Para Kant, é o efeito que o nosso caráter exerce no modo como tratamos os humanos que fornece as bases para aprovar ou desaprovar moralmente nosso trato aos animais em determinadas maneiras.

Feitas as colocações pertinentes com relação à teoria moral kantiana, especialmente no que toca à posição dos animais, passa-se a elencar as críticas de

¹⁵² KANT, Immanuel. 2008, p. 285/6.

Regan com relação à desconsideração moral dos animais e seu estatuto de coisa, perante a teoria de Kant.

Regan analisa a posição de Kant em relação aos animais no capítulo quinto do *The Case for Animal Rights*. Como pontua Regan, de acordo com a visão de Kant, agentes morais repousam em uma relação de reciprocidade no sentido de que o dever direto fundamental que A tem perante cada agente moral é o mesmo dever que cada agente moral tem perante A; e a obrigatoriedade de tratar alguém com respeito, condizente com o seu valor intrínseco, independe da forma como esse alguém age (se moralmente ou não). O agente deve continuar a agir tal como a moralidade exige, respeitando porque é o certo e não porque é do seu interesse. Este é um ponto forte da teoria de Kant.

Todavia, segundo Regan, quando se trata de especificar perante quais indivíduos temos deveres diretos, a teoria moral kantiana torna-se problemática. Agentes morais têm deveres diretos apenas para com agentes morais, sejam eles mesmos, sejam outros agentes morais. Isto é assim, segundo Kant, porque seres que existem, mas são 'irracionais', têm 'apenas valor relativo' e falham, portanto, em serem fins em si mesmos. Porque eles falham em ter esse valor independente, nós não temos deveres diretos para com eles, a fim de tratá-los de acordo com a *Fórmula da Humanidade* da mesma forma como temos o dever de tratar aqueles seres (racionais, agentes morais) que são fins em si mesmos. Caso tenhamos deveres para com os seres irracionais, eles devem ser deveres indiretos, ou deveres com uma influência indireta sobre os deveres que temos diretamente para com agentes morais, seja perante nós mesmos, seja perante outros.

Regan aponta algumas críticas quanto à abordagem de Kant. O fundamento de Kant para considerar os animais como coisas é que lhes falta a faculdade da razão. Animais não são capazes de fazer julgamentos morais, fazendo referência ao imperativo categórico, ao passo que apenas seres humanos racionais que possuem esta capacidade são fins em si mesmos. Todavia, como Regan afirma, tal abordagem é verdadeira para todos os pacientes morais. Desse modo, Kant não poderia desqualificar os animais como objetos de consideração moral direta pelo fato de que eles não fazem julgamentos morais, a menos que ele esteja disposto a

desqualificar todos os pacientes morais¹⁵³. E desqualificar pacientes morais humanos causará sérios problemas para a proposição geral de Kant.

Além disso, segundo Regan, Kant falha em sustentar sua assertiva de que animais existem “meramente como meios para um fim” e que este fim é o “homem”:

A assunção de que animais são coisas não se sustenta. É razoável ver os animais como portadores de um bem-estar logicamente não ligado ao seu uso pelos humanos para promover os fins humanos. Mais ainda, enquanto é admitidamente verdade que faltam aos animais um tipo de autonomia requerida para a agência moral, é falso que falta a eles autonomia em todos os sentidos. Os animais não apenas têm preferências, mas também podem agir, por si mesmos, para satisfazer suas preferências. Os ver, como Kant os vê, como coisas (semelhantes a materiais de arte), e então como possuidores apenas de valor relativo aos desejos e propósitos humanos, é radicalmente distorcer o que os animais são.¹⁵⁴

Regan afirma, ainda, que a teoria kantiana mostra-se problemática quando se considera o estatuto moral dos próprios pacientes morais humanos. Por definição, pacientes morais humanos não são agentes morais e, portanto, sob os princípios de Kant, não são seres racionais. Por que não são seres racionais, eles não têm valor *per se* e devem, em vez disso, ser vistos como coisas, possuidores de valor “meramente como um meio para um fim.” Nas palavras de Regan:

Disso se segue que não cometemos erro moral direito perante pacientes morais humanos. Tudo o que pode ser dito sobre nossas relações morais com esses humanos é que nossos deveres envolvendo estes humanos são deveres indiretos aos seres racionais. Então, eu não cometo nenhum erro moral perante uma criança se eu a torturo por horas a fim. Os fundamentos morais para objetar a minha conduta devem ser procurados em outro lugar – ou seja, nos efeitos decorrentes de fazer isso no meu caráter, me tornando bruto em minhas relações com agentes morais humanos, como supõe a visão de Kant. Mas, suponha-se que eu torture apenas pacientes morais a minha vida inteira. Embora eu esteja enjoado no início, suponha-se que guarde toda a minha habitual sensibilidade e use toda a minha imaginação para causar horror a uma criança. E suponha-se que, tendo me satisfeito tudo o que eu achava ser verdade – ou seja, que eu não tenho prazer em torturar – eu libero minha refém e nunca mais torturo um ser humano de novo. O hábito de crueldade não encontra abrigo em meu peito. Podemos então dizer que eu não fiz nada de errado com a

¹⁵³ É importante salientar que Kant não faz distinção entre pacientes e agentes morais. Mas, como já trabalhamos os conceitos, é viável aduzir uma crítica à teoria de Kant, justamente porque ele desconsidera esta diferença básica e essencial entre alguns seres humanos, que não possuem a racionalidade e a autonomia exigidas por ele para considerar um indivíduo como fim em si mesmo. Seres racionais, fins em si mesmos, na teoria kantiana, equivalem aos agentes morais, para Regan. Todos os outros humanos (ou não-humanos) que sofrem a ação moral, mas não são capazes de agir por normas morais, ou seja, que não são agentes morais, agentes racionais, fins em si mesmos, são pacientes morais.

¹⁵⁴ REGAN, Tom, 2004, p. 182.

vítima? Por mais improvável que possa parecer, a posição de Kant implica a resposta afirmativa.¹⁵⁵

Assim, além de implausível, a posição de Kant é arbitrária, pois desconsidera arbitrariamente o sofrimento entre pacientes e agentes morais humanos. Se o sofrimento é semelhante (e o deve ser, se a psicologia moral kantiana quiser ser verdadeira – causar sofrimento em pacientes morais acaba por nos tornar brutos com agentes morais) e se causá-lo no caso de agentes morais viola um dever direto para com eles, então como, de forma não arbitrária, evitar a conclusão de que causar sofrimento em pacientes morais não viola um dever direto para com eles também?

Afirmar que agentes morais podem agir de acordo com o imperativo categórico, enquanto pacientes morais não podem, é irrelevante. O problema refere-se à capacidade que ambos compartilham de sofrer e não às suas diferentes habilidades. Se o dever de não causar aos agentes morais sofrimento gratuito é um dever direto, o mesmo deve ser verdade quanto ao dever de não fazer o mesmo em pacientes morais humanos. Do contrário, o requerimento de justiça formal é descumprido: permite-se tratamento desigual em casos relevantemente similares. A posição de Kant viola este requerimento, e sua violação, como se pode ver, é uma consequência inevitável da arbitrariedade moral de sua teoria.

Poder-se-ia sustentar, em defesa de Kant, que é para a humanidade em geral, e não apenas para agentes morais humanos, que coisas com mero valor instrumental (mero meio), incluindo animais, existem. Então, todos os seres humanos e não apenas os agentes morais existem como fins em si mesmos e o argumento acima restaria infundado. Kant pode até *pensar* que todos os humanos, incluindo pacientes morais humanos, existam como fins em si mesmos, mas ele não pode *consistentemente* afirmar isso. Na medida em que faltam a pacientes morais humanos requisitos racionais para a agência moral, eles somente podem ter “valor relativo” e devem, por consequência, dado o entendimento de Kant sobre estes assuntos, ser vistos como coisas.¹⁵⁶

Esta tentativa de defesa do Kant não prospera e afia o dilema a ser enfrentado: Kant deve escolher entre ver pacientes morais humanos como fins em si mesmos, de modo a não ser condição necessária (poderia ser suficiente) um agente

¹⁵⁵ REGAN, Tom, 2004, p. 182.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 183.

moral ser um fim em si mesmo; ou ver estes humanos como portadores de “apenas um valor relativo”, como coisas. Caso a primeira opção seja eleita, haverá deveres diretos para com pacientes morais humanos; no caso da segunda, não. Nenhuma das alternativas é salutar à Kant. Se a primeira é escolhida, então ele é obrigado a renunciar o princípio central de sua teoria ética – que apenas seres racionais (isto é, apenas aqueles que são agentes morais) existem como fins em si mesmos. Se a segunda alternativa é escolhida, ele deve arcar com a acusação de arbitrariedade moral.

Embora nenhuma das opções seja bem-vinda à Kant, Regan afirma que há boas razões para seleção da não arbitrária.

Pacientes morais humanos não são coisas; eles são indivíduos com bem-estar, experiências; agência moral não é uma condição necessária para ser considerado diretamente pela moral. Mas a lógica não escolhe o jogador. A mesma condição não pode ser necessária no caso de outros pacientes morais. Se pacientes morais humanos são credores de deveres diretos, então todos os animais semelhantes nos aspectos relevantes devem ser. Negar que temos deveres diretos perante animais que experienciam bem-estar e dor, mas afirmar o contrário a respeito de pacientes morais humanos semelhantes a estes animais em aspectos relevantes, pode ser evidência de um infundado e insuportável entendimento especista da moralidade.¹⁵⁷

Desse modo, apenas uma consideração moral dos interesses dos pacientes morais, em pé de igualdade com a consideração dos mesmos interesses dos agentes morais, protegendo-se estes interesses diretamente (através da imposição de deveres diretos), pode-se garantir a coerência que se exige para teorias morais.

A seguir, são expostas as críticas de Regan com relação a algumas teorias que advogam deveres diretos para com os animais. O que Regan pretende demonstrar é que, embora tais teorias, em especial as utilitaristas, levem vantagem em relação às teorias dos deveres indiretos, elas ainda não são capazes de resguardar os interesses individuais relevantes para a moralidade.

2.2 Refutação de teorias que advogam deveres diretos aos pacientes morais.

Quanto às teorias que consideram que temos deveres diretos perante pacientes morais, Regan apresenta e refuta algumas teses utilitaristas tais como o

¹⁵⁷ REGAN, Tom, 2004, p. 184.

utilitarismo hedonista e o utilitarismo preferencial de Peter Singer, além de uma visão que ele próprio denomina de Perspectiva Crueldade-Bondade. Tal visão não possui um nome específico, mas “atenta para uma posição que considera nossos deveres em relação aos animais como proibindo a crueldade e incentivando a bondade.”¹⁵⁸ Esta visão não é exclusivamente uma perspectiva dos deveres diretos para com os animais, podendo ser evidenciada na teoria kantiana, por exemplo, em que os deveres que temos de tratar os animais com bondade e evitar a crueldade, são deveres que temos perante os outros agentes morais e não perante os animais diretamente. Entretanto, Regan trabalha esta perspectiva no capítulo sobre os deveres diretos (capítulo 6), relativamente àqueles proponentes para os quais os deveres que dizem respeito ao tratamento dos animais são deveres devidos diretamente aos animais: a proibição da crueldade como dever negativo dos agentes morais para com os animais (como eles não devem ser tratados) e a injunção de ser bondoso como nossos deveres positivos com relação aos animais (como eles devem ser tratados).

Esta posição deve estabelecer igualdade de tratamento em relação aos pacientes morais humanos que são semelhantes aos animais nos aspectos relevantes, justamente por reconhecer a igualdade de estatuto de paciente moral.

O problema apontado por Regan com respeito a esta perspectiva chamada de Perspectiva Crueldade-Bondade, é que ela não oferece uma justificativa satisfatória para a imposição de deveres diretos positivos e negativos em relação aos animais.

Inicialmente, Regan define dois sentidos em que o termo crueldade pode ser usado: crueldade sádica e crueldade brutal.¹⁵⁹ No primeiro caso de crueldade, o indivíduo age de forma a causar sofrimento em outrem e sente prazer com isto. No segundo caso, age-se de modo a causar sofrimento, mas em vez de sentir prazer com isto, o indivíduo fica apático ao sofrimento do outro e indiferente, ele não sente os sentimentos apropriados de piedade e misericórdia em relação à vítima. E ambas as crueldades podem ser manifestadas ativa ou passivamente. Todas as formas de crueldade deveriam ser condenadas e desencorajadas. Mas será que atitudes anti-crueldade (condenar e desencorajar atos cruéis) podem ser uma base satisfatória para se estabelecer deveres diretos em relação aos animais? Como afirma Regan, a crueldade refere-se a um estado mental do indivíduo (se ele sente prazer ou se fica

¹⁵⁸ REGAN, Tom, 2004, p. 194.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 197.

indiferente quanto ao sofrimento que causa). Desse modo, para não ser cruel (e cumprir nossos deveres anti-crueldade), precisaríamos apenas não sentir prazer ou não ficar indiferente com relação ao sofrimento dos outros. Mas “o que um indivíduo sente sobre o sofrimento animal é logicamente distinto daquilo que ele faz.”¹⁶⁰ Mais ainda, não há uma relação lógica direta entre aquilo que alguém sente sobre o sofrimento dos animais e a questão sobre se causar sofrimento neles é moralmente errada.

De acordo com 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.”¹⁶¹ O mesmo se dá em relação à bondade. “Uma pessoa bondosa é aquela disposta a agir de forma a considerar os interesses dos outros, por razões não de egoísmo, mas por amor, afeto ou compaixão pelo indivíduo cujos interesses estão sendo considerados.”¹⁶²

A bondade de alguém é igualmente definida em termos de estado mental do agente, suas intenções e motivos. Mas, novamente, a moralidade do que uma pessoa faz é logicamente distinta dos (e não pode ser confundida com) estados mentais deste indivíduo, sua motivação e intenção para agir. A bondade ou crueldade (ou o estado mental) de uma ação não podem ser tomadas como critérios que definem quais atos são moralmente certos ou errados, bem como não podem ser tomada como um parâmetro para definir ações moralmente corretas ou erradas, pois as avaliações morais acerca dos indivíduos não devem ser confundidas com as avaliações morais sobre suas formas de agir.¹⁶³ Não seria possível, deste modo, impor um dever com base nesta perspectiva, pois não é possível determinar o que alguém deve. Por exemplo, não é possível obrigar que alguém sinta-se mal por testemunhar ou perpetrar uma crueldade. Além disso, por esta perspectiva, ações cruéis poderiam ser desencorajadas, mas tratando-se a crueldade e a bondade de um estado mental, elas não podem ser objetos do dever (imputação, obrigação ou proibição).

A Perspectiva Crueldade-Bondade falha em determinar o que é devido diretamente aos animais porque, por mais que ela determine condenar a crueldade e promover a bondade, bondade e crueldade não são as ações propriamente ditas,

¹⁶⁰ REGAN, Tom, 2004, p. 198.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 198.

¹⁶² *Ibidem*, p. 199.

¹⁶³ *Idem*, 2003, pp. 56-57.

mas os sentimentos que as movem e, portanto, não podem ser objetos de deveres, mas apenas de recomendações e de educação.

2.2.1 Considerações reganianas sobre o Utilitarismo Hedonista.

Na questão do utilitarismo, Regan trata, primeiramente, do Utilitarismo Hedonista em que o prazer é a única coisa intrinsecamente boa e a dor é a única coisa intrinsecamente má. Assim, a única coisa que importa moralmente é maximizar o prazer e minimizar a dor. As ações são avaliadas pelas consequências que delas derivam. Uma ação é devida se ela maximiza o prazer e minimiza a dor de todos os seres afetados pela ação, fazendo-se o melhor balanço entre as alternativas de ação. Por este balanço levar em conta o prazer e a dor de todos os afetados pela ação, este balanço tem natureza agregativa.

Quanto à posição outorgada aos animais neste tipo de utilitarismo, na medida em que estes seres são capazes de sentir prazer e dor, temos deveres diretos para com eles no sentido de que devemos considerar o valor do prazer e da dor destes animais da mesma forma que consideramos (e com o mesmo peso) os prazeres e dores dos humanos. Regan cita as palavras de Bentham para elucidar esse forte igualitarismo: “Cada um conta como um, ninguém conta mais do que um.” Neste caso, “todas as criaturas sencientes, sejam humanas, sejam animais, são membros da comunidade moral e a todas são diretamente direcionados os mesmos deveres.”¹⁶⁴

Em que pese estas perspectivas oferecerem suficiente proteção ao bem-estar de animais e daqueles pacientes morais humanos semelhantes aos animais em aspectos relevantes, Regan assevera que existem algumas críticas a serem direcionadas ao Utilitarismo Hedonista e que podem fazer esta inicial e aparente vantagem teórica ser abandonada.

A primeira crítica ao Utilitarismo Hedonista é uma crítica endereçada a todos os tipos de utilitarismo e consiste na afirmação de que na perspectiva utilitarista não há espaço para se estabelecer o dever direto *prima facie* de não causar dano aos agentes morais. Não existiria um dever direto de não causar dano ou mesmo de não matar um agente moral, porque o critério que estabelece a ação devida é o melhor

¹⁶⁴ REGAN, Tom, 2004, p. 202.

balanço de prazer e dor ocasionado pela ação e que, já que cada indivíduo conta como um e não mais do que um, o prazer/dor sentido pelo indivíduo a ser morto não terá maior peso do que o prazer/dor sentidos pelos outros indivíduos afetados pela ação.¹⁶⁵ O dano ou mesmo a morte de agentes morais, segundo Regan, deveriam ser proibidos por um dever direto *prima facie* que temos perante a possível vítima. Dever diretamente devido à vítima porque é ela quem sofrerá as consequências da ação. Este dever *prima facie* coaduna-se, de acordo com Regan, com nossas intuições morais refletidas de que a morte ou inflição de dano a um agente moral somente se justifica em casos muito especiais e de exceção, como a legítima defesa e que, como o utilitarismo não estabelece este dever *prima facie*, o assassinato de agentes morais estaria muito facilitado.¹⁶⁶

Regan analisa alguns argumentos utilitaristas que teriam sido criados para evitar esta situação indesejada (facilitar o homicídio, por exemplo). Como agentes morais, estamos cientes da nossa mortalidade, entendemos que não somos imortais e nos preocupamos com isso. O conhecimento de que às vezes agentes morais são mortos por outros agentes contribui para aumentar nossa ansiedade sobre a morte, o que causa insegurança e desconforto em relação aos outros agentes morais. Este sentimento causaria uma angústia a ser computada no balanço de prazer/dor causada pela ação a ser julgada moralmente. Então, no entender de Regan, ao computar o prazer/dor dos envolvidos na ação 'matar um agente moral', além do prazer/dor dos diretamente envolvidos (assassino e assassinado), deveríamos computar todos os prazeres e dores daqueles que tomam conhecimento deste ato. O problema deste argumento, segundo Regan, é que ele considera o assassinato moralmente errado em virtude dos efeitos colaterais produzidos pelo conhecimento desta ação. De acordo com esta crítica, Regan assevera ser difícil considerar errado este ato se ele for cometido em segredo.¹⁶⁷ Entretanto, ao afirmar que o erro em matar um agente moral seria justificado apenas com este argumento – dos sobreviventes que tomam conhecimento da ação – Regan desconsidera, de acordo com crítica pertinente apontada por Luciano Cunha, pesquisador brasileiro, que o

¹⁶⁵ REGAN, Tom, 2004, p. 203.

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 203.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 204.

prazer/dor da vítima no momento da morte, assim como o prazer que esta vítima será impedida de desfrutar também devem ser considerados.¹⁶⁸

Regan afirma que o mesmo problema se dá em relação à morte de pacientes morais, com o agravante de que:

se a moralidade de matar fosse acessada em termos de quanta angústia mental o ato de matar pacientes morais causa em outros, então a porta estaria aberta para muitos assassinatos de pacientes morais, ambos humanos e animais, especialmente se fosse feito sem dor [*painlessly*].¹⁶⁹

Este problema (portas abertas para matar pacientes morais) surgiria do fato de que, em algumas situações, ninguém se importa com a morte destes pacientes morais, desde que ela seja indolor. Mesmo com pacientes morais humanos, como crianças, no caso de elas serem órfãs, por exemplo. Novamente aqui a mesma crítica feita por Luciano Cunha é cabível. Este argumento de Regan falharia em considerar o prazer/dor que a vítima será impedida de desfrutar. Entretanto, o argumento de Luciano Cunha ao criticar Regan parece olvidar que a vítima, muitas vezes, pode ser poupada de dor e sofrimentos futuros, o que neste caso justificaria ser correto matar pacientes morais com a desculpa de que todo o sofrimento futuro não ocorrerá. Este argumento (de poupar o indivíduo de sofrimentos futuros certos) é utilizado por David DeGrazia, para afirmar que animais criados para o consumo poderiam ter sua morte justificada tendo-se em vista sua certa sina de sofrimento e dor. Caso a morte abrevie a vida cheia de sofrimento de alguém, ela deve ser considerada como instrumentalmente boa e caso o dano causado ao indivíduo pela morte interrompa uma vida cheia de sofrimentos é considerado como sendo um ato de benevolência, ou um mal menor.¹⁷⁰

Estes problemas ocorrem, segundo Regan, porque teorias como o Utilitarismo Hedonista vêem o indivíduo como mero receptáculo daquilo que tem valor, receptáculos de experiências de prazer e dor; ou seja, o indivíduo é apenas o recipiente que porta coisas como prazer e dor. Desse modo, ao desconsiderar o

¹⁶⁸ CUNHA, Luciano Carlos. O consequencialismo e a deontologia na ética animal: uma análise crítica comparativa das perspectivas de Peter Singer, Steve Sapontzis, Tom Regan e Gary Francione. 2010. [dissertação]. Pós-graduação em Filosofia. Universidade Federal de Santa Catarina, 2010, 186p., p. 44.

¹⁶⁹ REGAN, Tom. 2004, p. 205.

¹⁷⁰ DEGRAZIA, David. *Animal Rights, a very short introduction*. New York: Oxford University Press, 2002.

valor próprio do indivíduo, considerando apenas o melhor balanço de prazer e dor que advirá da ação, atos moralmente errados podem facilmente serem justificados.

Outra crítica que Regan apresenta ao utilitarismo é o fato de teóricos que utilizam os mesmos princípios (igualdade e utilidade) são capazes de chegar a resultados opostos com relação ao que é moralmente certo e errado, em decorrência da capacidade de sopesar e fazer o melhor balanço dos valores positivos (prazer) e negativos (dor e sofrimento) advindos da ação.¹⁷¹ Regan exemplifica com duas posições como as de R.G. Frey e Peter Singer, dois utilitaristas preferenciais, que têm como princípios basilares a igual consideração de interesses semelhantes e a utilidade, podem chegar a resultados tão diferentes na resolução da questão sobre a moralidade ou imoralidade da realização de pesquisas com animais. Frey não considera que os animais devam ter seus interesses considerados igualmente em relação aos interesses humanos e, portanto ao realizar o cálculo utilitário do balanço dos interesses em jogo, considera que as pesquisas em animais são moralmente justificáveis, para satisfazer interesses humanos como a busca pelo conhecimento e pela cura de doenças. Já Singer, em solução extremamente oposta à de Frey, considera que os experimentos feitos com animais não podem ser moralmente justificados, a menos que possamos justificar a realização destes mesmos experimentos em humanos com capacidades cognitivas semelhantes às dos animais. E, podendo justificar moralmente um experimento a ser realizado em alguns humanos, para o benefício de outros, certamente este experimento deve ser preferido ao experimento realizado em animais, dado que os resultados obtidos em testes realizados com outras espécies dificilmente podem ser transpostos para a nossa espécie, com segurança. Por este motivo, a crítica que Regan apresenta ao Utilitarismo quanto à imprecisão ao determinar que ações são moralmente corretas ou erradas é pertinente.

2.2.2 Críticas ao Utilitarismo Preferencial de Peter Singer.

Várias críticas endereçadas ao Utilitarismo Hedonista são também endereçadas ao Utilitarismo Preferencial de Singer, como o fato de teóricos chegarem a conclusões diferentes a partir dos mesmos princípios.

¹⁷¹ REGAN, Tom. *Defending Animal Rights*. Champaign: University of Illinois Press, 2001, pp. 14-15.

Ambas as teorias defendem deveres diretos para com pacientes morais. A justificativa de ambos é semelhante em alguns aspectos, mas distingue-se em outros aspectos bem pontuais. Para ambas, a forma de determinar a ação correta (e devida) parte de um cálculo agregativo que considera todos os valores positivos e negativos gerados pela ação e busca o melhor balanço entre eles. O que distingue uma teoria da outra é aquilo que se considera como tendo valor positivo ou negativo. No caso do Utilitarismo Hedonista, apenas o prazer tem valor positivo e a dor/sofrimento tem valor negativo. O Utilitarismo Preferencial considera que apenas os interesses preferenciais possuem valor e uma ação é devida se trazer o melhor balanço entre satisfações e frustrações dos interesses envolvidos na ação. Desse modo, em ambas as teorias, é possível considerar que temos deveres diretos também em relação aos pacientes morais, porque estes também são igualmente capazes de sofrer as consequências de uma ação. Assim, se tanto pacientes quanto agentes morais forem afetados por uma ação, seja de modo a sofrer prazer ou dor, seja de maneira a ter seus interesses satisfeitos ou frustrados, os deveres são considerados diretos relativamente à eles.

Todavia, mesmo levando vantagem sobre as perspectivas que advogam apenas deveres indiretos em relação aos pacientes morais em geral, e aos animais em específico, ainda assim essas teorias não seriam, segundo Regan, abordagens adequadas em relação ao tratamento devido aos pacientes morais.

Isso porque, nestas abordagens utilitaristas, os indivíduos são considerados apenas receptáculos do que tem valor intrínseco. Regan utiliza a analogia do copo para esclarecer a diferença entre considerar um indivíduo como portador de valor inerente em si ou apenas como receptáculo de coisas com valor intrínseco. Na visão de receptáculo, tudo o que vai dentro do copo (prazeres, interesses, satisfações) é que possui valor, mas o copo em si não tem valor algum. Já na visão do valor inerente dos indivíduos, não é o que está contido no copo que lhe agrega valor, mas o copo tem valor em si. “Agentes morais individuais tem, por si mesmos, um diferente tipo de valor.”¹⁷²

No caso do Utilitarismo Preferencial, o que tem valor são os interesses (desejos e preferências) dos indivíduos. Embora Singer afirme que seres autoconscientes não seriam apenas receptáculos de valor intrínseco, enquanto que

¹⁷² REGAN, Tom, 2004, p. 236.

seres meramente conscientes seriam meros receptáculos substituíveis, ele não apresenta, como afirma Regan, qualquer razão para esta afirmação. No entanto, Singer defende que porque indivíduos racionais autoconscientes vivem sua vida por si mesmos e porque possuem uma identidade continuada no tempo e podem, portanto, ter preferências futuras, não são meros receptáculos de valor, pois não poderiam ser substituídos por outro ser. Mas esta justificativa, segundo Regan, não é razoável nem suficientemente boa para explicar porque uns são receptáculos substituíveis enquanto outros não. Nem mesmo os seres considerados meramente conscientes por Singer, que não possuiriam aquela 'identidade continuada no tempo' seriam substituídos pelo mesmo indivíduo (indivíduo idêntico). Mesmo que pudéssemos pensar no caso de surgir um possível indivíduo meramente consciente, que em comparação com o indivíduo que ele vai substituir, 'contivesse' melhor balanço do número de coisas com valor positivo e negativo, de modo a substituir, tomar lugar do outro ser meramente consciente que continha um pior balanço de coisas com valores, ainda assim teríamos um indivíduo diferente, ainda que não tivesse a identidade continuada no tempo. E o mesmo poderia ser dito do indivíduo racional autoconsciente, se por ventura pudesse existir algum outro ser racional autoconsciente que, por um melhor balanço de coisas com valor, tomasse seu lugar. Para Singer, a autoconsciência deve ser irrelevante quanto à possibilidade de substituição de um ser por outro, porque o que tem valor não é o indivíduo em si mesmo, mas os interesses deste indivíduo. A menos que Singer esteja comprometido com a crença de que animais meramente conscientes não são os mesmos animais depois que dormem e acordam no outro dia, esse argumento de substituição não pode ser sustentado, sem comprometer Singer ao resultado de poder substituir também os seres autoconscientes receptáculos do que tem valor intrínseco.

Além destas considerações, deve-se ponderar também que, por ser o Utilitarismo Preferencial uma forma de utilitarismo que deve buscar as melhores consequências para todos os envolvidos pela ação, o que deve ser considerado no balanço das consequências são as preferências dos indivíduos afetados pela ação. E quanto à avaliação do número de preferências e sua intensidade (interesses com

maior peso que outros), não há nenhuma exigência que impeça o ser portador de interesses de ser substituído.¹⁷³

Outra distinção feita por Singer sobre o Utilitarismo Hedonista e que seria alegadamente uma vantagem quanto a este tipo de utilitarismo, diz respeito ao erro moral de matar um indivíduo. Ao reconhecer que indivíduos possuem preferência não só quanto às coisas presentes, mas também quanto ao futuro e quanto a continuar vivendo, Singer afirma que é errado, por exemplo, matar o indivíduo, porque esta ação contraria as preferências deste ser, a menos que esta preferência seja sobrepujada por uma preferência contrária de maior peso.

A preferência de continuar a viver seria então condição suficiente e necessária para considerar a morte de um indivíduo como um erro moral direto [direto, porque o interesse do indivíduo em questão é diretamente considerado]. Entretanto, Regan pondera que por ser uma condição necessária, Singer não conseguiria explicar porque teríamos deveres *prima facie* de não causar dano em animais e naqueles humanos pacientes morais semelhantes aos animais em aspectos relevantes, ao matá-los. O interesse em continuar vivendo pressuporia uma concepção da própria mortalidade (poder imaginar como seria sua própria morte e o que ela significaria, ao ponderar o que ainda pode ser vivido e o que seria o estar morto) e uma preferência pela existência futura. Pacientes morais não teriam esta compreensão e, portanto, não poderíamos afirmar que eles preferem continuar vivendo, mesmo que fugissem – ou pudessem fugir – da morte iminente, porque este comportamento poderia ser apenas a preferência por escapar de uma situação que causa dor ou sofrimento ao paciente moral.

Singer distingue os animais que são autoconscientes daqueles que são meramente sencientes ou conscientes. Ser autoconsciente significa, para Singer, que o indivíduo sabe que é distinto de outras entidades no mundo; sabe que existe num período de tempo e possui noção de continuidade temporal (passado, presente e futuro). Regan afirma que, embora concorde que haja esta distinção,¹⁷⁴ não se pode supor que indivíduos autoconscientes possuiriam o interesse de continuarem vivos, mas apenas que eles teriam preferências em relação ao tempo futuro. Desse modo, para que o erro em matar esteja diretamente relacionado às preferências do indivíduo a ser morto, Regan sugere que a preferência específica de continuar a

¹⁷³ REGAN, Tom, 2004, p. 209.

¹⁷⁴ Vide nota 111.

viver não deva ser condição necessária. Seria apenas suficiente para classificar a morte como um erro considerar *ser do interesse de* um ser autoconsciente continuar a viver.

A distinção, feita por Regan e outros filósofos como Steven Sapontzis, entre *ter um interesse em* e *ser do interesse de* diz respeito ao tipo de interesse que pode ser atribuído a um indivíduo. Um ser que *tem interesse em* algo tem uma preferência ou desejo em relação a algo. Diferentemente, algo *ser do interesse de* alguém significa que este algo é benéfico ao indivíduo ou que não lhe cause dano, independente de ele preferir ou desejar conscientemente este algo. ‘Ser benéfico’ a alguém, como já mencionado, é compreendido no sentido de tornar possível que indivíduos alcancem o tipo de boa vida de acordo com suas capacidades. ‘Ser danoso’ a alguém é negar ou dificultar estas possibilidades de satisfação harmoniosa. (A questão dos interesses dos indivíduos é trabalhada no próximo capítulo.)

Aqui, pode surgir uma conclusão indesejada ao se manter que seja suficiente ‘ser do interesse de alguém’ continuar vivo, para que seja um erro moral direto matar este indivíduo.¹⁷⁵ Além de Luciano Cunha, Frey também expôs problema semelhante: dizer que algo é do interesse de alguém é atribuir interesse a qualquer coisa ou ser. É possível dizer que o carro precisa de combustível e a planta precisa ser regada, mas isso não significa que a planta e o carro possuem interesses. Singer certamente deveria aceitar ser um erro moral direto matar todos os seres sencientes que são capazes de interesses (e que continuarão sendo capazes de interesses caso continuem vivos), e aceitar também que das satisfações de preferências e desejos futuros eles seriam privados mesmo que não possuíssem o interesse específico de continuar vivendo. Todavia, aceitar que existe um erro moral em matar seres meramente conscientes (e sencientes), não deve comprometer Singer a considerar como condição suficiente para a consideração de um erro moral direto, a simples afirmação de que algo é do interesse de um indivíduo. Por exemplo, não é suficiente dizer que é do interesse da planta que ela seja regada. O indivíduo necessariamente precisaria ter interesses (interesses de necessidades, de bem-estar, desejos e preferências), para que se possa considerar ser do seu interesse continuar vivendo a fim de satisfazer seus interesses preferenciais. Portanto, Singer

¹⁷⁵ Este argumento pode ser encontrado em CUNHA, Luciano C., 2010, nota 121, p. 50.

deveria reconsiderar sua posição e reputar como erro moral direto também a morte de seres meramente conscientes. No entanto, até mesmo a morte de um ser autoconsciente é passível de ser justificada, caso ela traga o maior balanço entre a satisfação e a frustração das preferências envolvidas na ação. Assim, o que parecia ser uma vantagem em relação ao outro tipo de utilitarismo é, por fim, descartado. Como ocorre na teoria Utilitarista Hedonista, também no Utilitarismo Preferencial não seria possível explicar porque há um dever *prima facie* em não matar um indivíduo e esta morte acaba sendo facilmente justificável moralmente.

Regan aponta também o problema da teoria de Singer quanto à exigência de igualdade. No que tange à igualdade em sua acepção material ou substancial, a qual demanda igualdade distributiva entre os seres, Regan afirma que ela não pode ser observada sempre, em virtude da natureza agregativa da ação utilitária. Isso porque, ela não distribuiria igualmente os 'bens' considerados como prazer ou satisfação de preferência (de acordo com a teoria adotada), e não evitaria igualmente os 'males', entendidos como dor/sofrimento ou então frustração de interesses e seria, muitas vezes, moralmente aceitável causar dor/sofrimento em – ou frustrar o interesse de – alguns para trazer maior prazer ou satisfazer mais preferências de muitos.

Mas não é apenas nesta acepção que a igualdade deve ser considerada pelas teorias utilitaristas. A igualdade também deve ser considerada como princípio básico pré-distributivo, o qual determina que todos os seres humanos devem ser tratados igualmente, bem como muitos animais não humanos também. Na teoria de Singer, o princípio da igualdade determina o seguinte: os interesses de cada ser afetado pela ação devem ser considerados como tendo o mesmo peso que os interesses semelhantes de qualquer outro ser. Singer estabelece que este princípio da igual consideração de interesses semelhantes relaciona-se logicamente com o princípio da utilidade e que é mais básico que o último. Assim, se não se considerar o princípio da igualdade como válido, a teoria de Singer fica sem base moral. No entanto, Regan não concebe como pode uma teoria utilitarista considerar que o princípio da utilidade pressuponha o princípio da igualdade. De acordo com Regan, até mesmo Singer concorda que o princípio da utilidade é o princípio moral mais básico de uma teoria utilitarista, da qual todos os outros princípios derivam.¹⁷⁶

¹⁷⁶ REGAN, Tom, 2004, p. 213.

Para conformar a interpretação de uma conexão entre princípio da igualdade e da utilidade com a afirmação de que o princípio da igualdade é um princípio moral básico, Regan oferece como alternativa que o princípio da igualdade seja considerado básico num sentido não-lógico. Assim, isso poderia ser coerente com a exigência dos utilitaristas de que o princípio da utilidade é o princípio basilar do qual derivam todos os outros. Todavia, Regan afirma que esta alternativa ainda é insatisfatória, pois coloca em cheque a exigência de igual consideração de interesses, tendo em vista que o que determina a igualdade ou a diferença dos interesses entre dois seres é a importância que o indivíduo dá para este interesse. “O interesse de ‘A’ será igual ao interesse de ‘B’, apenas se tiver tanta importância para A quanto tem para B.”¹⁷⁷ A *igualdade* dos interesses, sob a ótica de quem os possui, não depende do modo como serão afetados os outros indivíduos se os interesses de ‘A’ e ‘B’ forem considerados iguais ou desiguais. Já a *utilidade* de contar os interesses de A e B como iguais pode variar de caso para caso. Pode proporcionar melhor balanço contar interesses desiguais como iguais ou como desiguais em algumas situações e interesses iguais como iguais ou desiguais em outras. Regan conclui que nessa interpretação haveria uma distorção grande da noção de igualdade na consideração de interesses.

Mas parece haver duas possibilidades para evitar este dilema. Primeiro, pode-se considerar o princípio da igualdade na sua aceção formal. O princípio formal não determina o que deve ser feito (não estabelece uma fórmula para as ações), mas determina a condição que todo princípio moral deve observar para ser um princípio moral válido. No entanto, o princípio da igual consideração de interesses semelhantes, tal como formulado por Singer, não pode ser considerado um princípio formal, pois estabelece que os interesses devem ser eticamente considerados e de que forma (interesses semelhantes de todos os afetados pela ação e dar-lhes o mesmo peso, respectivamente.)

Outra possibilidade é considerar o princípio da igualdade como um princípio formal condicional. Este princípio seria usado quando certas condições estivessem presentes: se atribuo um tipo de valor ao meu interesse por x, então tenho que dar o mesmo valor a todos os interesses similares por x e, se outros devem considerar

¹⁷⁷REGAN, Tom, 2004, p. 213.

meus interesses porque eles são importantes para mim, então eu devo levar em conta os interesses dos outros, reconhecendo que são importantes para eles.¹⁷⁸

Neste momento, Regan questiona qual o lugar dado ao princípio da utilidade, caso o princípio da igualdade seja considerado na aceção formal condicional. Haveria aí duas maneiras de considerá-lo: (a) o princípio da utilidade seria consistente com a aceitação do princípio da igualdade formal condicional, ou (b) aceitar o princípio da igualdade formal condicional é comprometer-se com a aceitação do princípio da utilidade. Com relação à alternativa (a), ela não oferece nenhuma base para preferir a teoria utilitarista em detrimento de outras teorias que aceitam o princípio formal da igualdade. Quanto à alternativa (b), ela pode ser pensada em duas perspectivas: (b1) aceitar a igualdade condicional compromete alguém a aceitar o princípio da utilidade como o único princípio moral substancial, ou (b2) aceitar a igualdade condicional compromete alguém a aceitar o princípio da utilidade como um princípio moral mínimo.

Regan afirma que Singer aceita a alternativa (b2),¹⁷⁹ mas que esta posição não se conforma com a afirmação de Singer sobre ser o princípio da utilidade a única base moral para uma teoria utilitarista. Desse modo, Regan descarta o Utilitarismo Preferencial de Singer, por lhe faltar convincentes razões para sua aceitação, tendo em vista que, além de ser uma teoria que não explica o erro moral direto de matar agentes e pacientes morais, ela não oferece razões para preferir esta teoria em relação a outras que também consideram as consequências da ação. Além disso, ela não descarta a possibilidade de outros princípios morais substanciais serem considerados válidos partindo-se do mesmo ponto, qual seja, o da aceitação do princípio da igualdade como formal condicional.

Em que pese as primeiras críticas de Regan estarem bem colocadas (as críticas sobre considerar indivíduos como meros receptáculos e a não explicar a existência de deveres *prima facie* de não matar agentes e pacientes morais), ele parece equivocar-se quanto à exigência de que o princípio da utilidade deve ser a única base moral para as teorias utilitaristas. O próprio 'pai' do utilitarismo, Jeremy Bentham, afirma que o princípio da igualdade é basilar. Para utilizar o princípio da utilidade a fim de maximizar prazer e minimizar a dor, é necessário que "cada um conte como um e não mais do que um". Portanto, mesmo na primeira formulação do

¹⁷⁸ REGAN, Tom, 2004, p. 215.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 216.

utilitarismo, o princípio da igualdade é um princípio moral básico. Singer poderia considerar a igualdade tanto na sua acepção formal (deve-se ser imparcial, independentemente do que seja estabelecido como conteúdo material do princípio), quanto na sua acepção substancial (princípio da igual consideração de interesses), sem que sua teoria deixe de ser considerada utilitarista.¹⁸⁰

2.3 Direitos morais: trunfo à utilidade, proteção forte dos interesses individuais.

O caminho percorrido por Regan nos livros *The Case for Animal Rights* e *Jaulas Vazias* inicia-se pela indagação acerca dos direitos morais, o que eles seriam e porque seriam importantes. Este também foi o caminho escolhido para esta dissertação, para facilitar o entendimento da teoria reganiana. Segundo Regan, “possuir direitos morais é ter um tipo de proteção que poderíamos imaginar como um sinal invisível de proibição”. Tal direito garante duas coisas:

A primeira: os outros não são moralmente livres para nos causar mal: dizer isso é dizer que os outros não são livres para tirar nossas vidas ou ferir nossos corpos como bem quiserem. Segunda, os outros não são moralmente livres para interferir na nossa livre escolha: dizer isso é dizer que os outros não são livres para limitar nossa livre escolha como bem quiserem. Em ambos os casos, o sinal de ‘entrada proibida’ visa a proteger nossos bens mais importantes (nossa vida, nosso corpo, nossa liberdade), limitando moralmente a liberdade dos outros.¹⁸¹

Os direitos morais são dotados das seguintes características¹⁸²: universalidade (são válidos para todos os indivíduos, independentemente de nacionalidade, religião, sexo, raça etc); igualdade (pertencem a todos em igualdade de condições independentemente das características particulares individuais); naturalidade (o valor e dignidade independem de atos ou decisões do direito positivo); e inalienabilidade (direitos morais como vida, integridade física e liberdade não podem ser exercidos por outrem, nem podem ser transferidos).¹⁸³

Conforme visto, Regan perquire o motivo pelo qual, em diversas teorias morais, os agentes morais têm seus interesses considerados como relevantes para

¹⁸⁰ Vide considerações de CUNHA, Luciano C., 2010, p. 57-60 a este respeito.

¹⁸¹ REGAN, Tom. *Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Porto Alegre: Lugano, 2006, p. 47.

¹⁸² *Idem*, 2004, p. 267-268.

¹⁸³ Cf. GORDILHO, Heron J. S. *Abolicionismo animal*. Salvador: Evolução, 2008, p. 74.

a moralidade. No caso do contratualismo, apenas pessoas/contratantes têm seus interesses diretamente resguardados por meio de direitos estabelecidos ou, ainda, pela proteção através de deveres diretos que outros agentes morais têm perante eles. Em outras teorias, como a kantiana, afirma-se que apenas pessoas devem ser tratadas sempre como um fim e nunca como um mero meio para a consecução dos fins de outrem. A justificativa de tal tratamento ser dado apenas aos agentes morais é que apenas eles, os agente morais, podem agir moralmente e apenas a eles podem ser imputados deveres. Estas teorias baseiam-se no princípio da reciprocidade, pelo qual apenas àqueles que podem cumprir deveres são assegurados direitos. Assim, a agência moral seria requisito para poder ter direitos.

Ocorre que, como aponta Regan, diversos humanos que não possuem a agência moral, nos obrigariam apenas indiretamente, de forma que não teriam seus interesses considerados relevantes para a moralidade. Nesse mesmo patamar encontram-se os animais.

Como visto, Regan rejeita a ideia de que a agência moral seja condição necessária para se ter direitos, ou dito de outra forma, para obrigar outros agentes morais de forma direta através de deveres. O que importa para que os interesses sejam considerados relevantes para a moralidade é a capacidade que um indivíduo possui de ter interesses. Se um indivíduo é capaz de sentir dor, sofrimento e prazer, ele tem um interesse em não sentir dor, sofrer e tem ainda interesse em sentir prazer e bem-estar. Independente de ele ser capaz de agir moralmente ou não, o seu interesse deve ser considerado. Assim, o motivo pelo qual os agentes morais têm seus interesses considerados pela moralidade e resguardados através de deveres diretos perante outros agentes é porque eles possuem interesses. Este argumento é usado tanto por Regan, quanto por teóricos que advogam deveres diretos em relação a pacientes e agentes morais, como Bentham e Singer, respectivamente defensores do Utilitarismo Hedonista e do Utilitarismo Preferencial.

No entanto, esses interesses são relevantes para a moralidade porque, segundo Regan, esses agentes morais possuem um tipo de valor que é conceitualmente distinto do valor intrínseco das experiências que este ser vivencia. Essa distinção feita pelo autor é relevante para entendermos a noção de valor inerente utilizada por Regan. O autor trabalha com a noção de 'justiça formal', denominada "igualdade dos indivíduos", que envolve considerar alguns indivíduos portadores de valores em si. Esta perspectiva contrapõe-se, segundo Regan, a duas

outras perspectivas: o perfeccionismo e o utilitarismo. Quanto à primeira, o tratamento devido ao indivíduo depende do grau de virtudes possuídas por este indivíduo (quanto mais inteligente, ou racional, maior é o status moral do indivíduo). No que toca à segunda, o dever é estabelecido considerando-se igualmente os interesses dos indivíduos (ou seja, o que importa é o que tem valor intrínseco: experiências de prazer e dor, ou interesses, dependendo da vertente utilitarista escolhida). Nesse sentido, Regan diferencia o valor inerente do indivíduo, do valor intrínseco de suas experiências, partindo da noção de valor inerente de agentes morais.

O valor inerente dos agentes morais é conceitualmente distinto do valor intrínseco de suas experiências (isto é, seus prazeres e preferências), por aquele não ser redutível a valores deste tipo e por ser incomensurável, diferentemente do valor intrínseco das experiências. Dizer que o valor inerente é irredutível aos valores intrínsecos das experiências individuais significa que não podemos determinar o valor inerente de um agente moral pela soma dos valores intrínsecos das suas experiências.¹⁸⁴

Assim, aqueles agentes morais que desfrutam de uma vida mais feliz e prazerosa não possuem mais valor inerente (não valem mais nem menos) do que aqueles que vivem com menos prazer ou felicidade. Ainda, o conceito de valor inerente do sujeito não se compara nem se confunde com o valor intrínseco de suas experiências. Nas palavras de Regan, “considerar agentes morais como portadores de valor inerente é vê-los como diferentes de, e algo mais do que, meros receptáculos do que tem valor intrínseco.”¹⁸⁵

O valor inerente não tem a ver com as capacidades intelectuais dos indivíduos, nem com sua cor, etnia, gênero – descartando-se, portanto, a perspectiva perfeccionista –, nem tem a ver com os valores (qualidade e quantidade) de suas experiências de prazer e dor – excluindo então as abordagens utilitaristas. Reconhece-se o valor inerente de um indivíduo ao considerar-se que ele em si vale algo, para além de suas experiências ou de seu valor instrumental para os outros.

Para Regan, todos os agentes morais possuem igual valor inerente.¹⁸⁶ Por não haver diversos graus de valor inerente, não há necessidade de se estabelecer um critério para afirmar qual indivíduo tem mais valor inerente. A concepção de

¹⁸⁴ REGAN, Tom, 2004, pp. 235-236.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 236.

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 240.

justiça formal que exige igualdade de tratamento para seres com igual valor inerente, implica em que não tratamos com justiça um agente moral se o tratamos meramente como instrumento, ao desconsiderarmos o que lhe dá *status* moral, ou seja, o seu valor em si, o seu valor inerente. Assim, não há justificativa moral para matar, aprisionar ou ferir qualquer agente moral, mesmo que seja para produzir qualquer bem. Neste sentido, a concepção defendida por Regan de justiça formal é superior ao utilitarismo porque exige que o valor do indivíduo em si e não apenas o valor de suas experiências seja considerado. Deslocando o foco para o sujeito, é possível defender que é errado matar, por exemplo, um agente moral, mesmo que dessa morte possa decorrer um maior balanço de prazer ou de preferências satisfeitas.

Na verdade, Regan vai além e afirma que não são somente os agentes morais que possuem valor inerente.¹⁸⁷ As tentativas para restringir o valor inerente apenas a agentes morais são consideradas por ele arbitrárias. Esta conclusão é evidenciada na discussão apresentada neste capítulo, em que Regan debate a questão dos deveres diretos e indiretos que teríamos para com outros agentes morais e para com pacientes morais, respectivamente. O fundamento dado para justificar a existência de deveres diretos perante agentes morais (e pelo qual consideramos os interesses dos agentes morais como sendo diretamente relevantes para a moralidade) é o mesmo pelo qual os pacientes morais também nos obrigam diretamente através de deveres. Ambos são iguais, pacientes e agentes morais, nas características moralmente relevantes. Ambos sentem dor, sofrimento, prazer e bem-estar, de forma semelhante, ambos possuem interesses em satisfazerem seus desejos e capacidades.

Para Regan, os indivíduos que possuem valor inerente são seres perante quem temos o dever direto de respeito, ou seja, são seres a quem devemos tratar com respeito e para os quais devemos aplicar o princípio de justiça, de modo a respeitar seu valor inerente. Temos deveres diretos não apenas perante agentes morais, mas também é certo dizer que temos deveres diretos perante pacientes morais: dever direto de não causar sofrimento gratuito, por exemplo, é um dever direto que temos perante aqueles que, através de nossas ações, podem vir a sofrer.

Assim, o dever direto de não torturar um adulto humano normal (agente moral) é o mesmo dever direto que temos de não torturar uma criança humana

¹⁸⁷ REGAN, Tom, 2004, p. 240.

(paciente moral), pois ambos têm o mesmo fundamento. Agentes e pacientes morais devem ter o mesmo valor inerente.

Mas qual é o critério suficiente e adequado para justificar a atribuição de direitos morais (ou direitos individuais básicos) a todos os seres humanos indistintamente? De acordo com Regan, quando se trata de consideração moral de indivíduos, muitos critérios são insuficientes para resguardar os interesses da maioria dos seres cujos interesses devem ser protegidos. Para o autor, alguns critérios normalmente utilizados para conferir *status* moral diferenciado a um indivíduo, deixam de fora milhares de seres humanos, como quando se considera que apenas ‘pessoas’ sejam moralmente relevantes ou que apenas seres capazes de racionalidade, linguagem ou, ainda, portadores de ‘mente’. Tais critérios são estabelecidos para definir que humanos são relevantes para a moralidade e que animais, ao contrário, não o são, e que, portanto, poder-se-ia utilizar o animal como mera coisa, ao passo que tal tratamento seria vetado em relação a seres humanos.

Costuma-se excluir os animais do âmbito da moralidade por diversos motivos. Regan aponta alguns argumentos como exemplo, como este o seguinte:

1. Os seres humanos têm direitos porque são humanos;
2. Dado que os animais não são humanos;
3. Então animais não têm direitos.

O problema deste argumento é que ele estabelece um critério irrelevante para a atribuição de direitos. O argumento afirma uma verdade parcial, “porque é verdade que os seres humanos são humanos, assim como é verdade que pedras são pedras. O problema é que verdades como estas não têm importância moral.”¹⁸⁸ De acordo com Regan, a identidade de uma coisa consigo mesma é irrelevante para determinar porquê temos direitos. Em nome do princípio da caridade, Regan concede que talvez o que este argumento pretenda dizer é que (1’) os seres humanos têm direitos porque pertencem à espécie *Homo sapiens*. Mas este argumento padece do mesmo vício que o primeiro. Apesar de ser verdade que seres humanos pertencem à espécie biológica *Homo sapiens*, este critério é irrelevante para afirmar o motivo pelo qual temos direitos.

Um segundo argumento citado por Regan também apresenta problemas em suas premissas:

¹⁸⁸ REGAN, Tom, 2006, p. 54

- 1". Os seres humanos têm direitos porque são pessoas;
- 2". Dado que os animais não são pessoas;
- 3". Então animais não têm direitos.

Este é um dos argumentos mais utilizados por filósofos para excluir os animais da seara moral. Mas este argumento depende do que se entende por 'pessoas'. De acordo com Regan, embora existam diferenças quanto ao conceito de 'pessoa', há, no entanto, uma concordância universal: "no sentido relevante, pessoas são indivíduos moralmente responsáveis por seu comportamento, indivíduos em relação aos quais faça sentido dizer [...] 'O que eles fizeram era errado e censurável'."¹⁸⁹ Então, o que deve ser entendido neste segundo argumento é que as pessoas têm direitos porque são moralmente responsáveis por seu comportamento. Este critério, muito embora pareça relevante, apresenta um problema: "Se por um lado ser uma pessoa pode ser relevante para compreender porque alguns seres humanos têm os direitos, isso não ajuda a compreender os direitos possuídos por um vasto segmento da população humana."¹⁹⁰

Regan defende que razão, autonomia ou intelecto/inteligência não são critérios válidos para se estabelecer que animais tenham, não tenham, ou tenham menos valor inerente que os seres humanos, pois isto logicamente acarretaria excluir do âmbito dos deveres morais seres humanos que não atendem a esses critérios, como crianças com retardo mental ou adultos insanos.

Do mesmo modo, há problemas com alguns conceitos como 'pessoa', 'animal', 'ser humano' usados para se estabelecer a relação de semelhança/diferença entre indivíduos. O conceito de 'pessoa' é variável para cada teoria moral. Para Immanuel Kant, 'pessoas' são apenas os agentes morais capazes de racionalidade, ou seja, capazes de compreender a lei moral e determinar sua ação por esta lei. Segundo John Rawls, define-se por 'pessoa ética' o indivíduo racional, humano, capaz de senso de justiça e, inicialmente, direitos e deveres básicos serão atribuídos somente a eles.

Ocorre que ao estabelecer o critério de 'pessoa' para definir os limites da ação moral e para estabelecer que temos deveres apenas para com pessoas, ficamos sujeitos ao ônus de excluir grande parte da população humana e os filósofos supracitados certamente não estão dispostos a suportar tamanha consequência.

¹⁸⁹ REGAN, Tom, 2006, p. 54.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 55.

Assim, Regan aponta para uma importante lacuna lexical deixada por estes conceitos:

O que falta na nossa linguagem é uma palavra ou expressão comumente usada que se aplique na área onde humanos e animais coincidem psicologicamente. Esta é a lacuna léxica que '*sujeitos-de-uma-vida*' pretende preencher. A introdução a este conceito nos permite identificar aqueles humanos e outros animais que compartilham da mesma família de capacidades mentais e um estatuto comum como seres que experienciam o bem-estar. A palavra *humano* é inadequada para a tarefa, alguns *sujeitos-de-uma-vida* não são humanos. A palavra *animal* é inadequada para a tarefa; alguns animais não são *sujeitos-de-uma-vida*. E a palavra *peessoa* é similarmente deficiente; alguns *sujeitos-de-uma-vida*, sejam humanos ou não, não são pessoas.¹⁹¹

Para Regan, o preenchimento desta lacuna lexical é possível com a noção denominada por ele de *sujeito-de-uma-vida*. É o motivo que torna a todos iguais. Todos os *sujeitos-de-uma-vida* possuem um valor inerente, que é diferente e irreduzível ao valor das experiências que estes seres possam vivenciar, bem como independente do valor utilitário que tais indivíduos possam ter para outros seres. Ser *sujeito-de-uma-vida* é, para o autor, o que garante a todos os seres humanos direitos morais independentemente de quaisquer diferenças entre os indivíduos da espécie, porque estabelece os critérios relevantes para se ter direitos e que são compartilhados por todos estes sujeitos.

Trata-se da ideia de que todo aquele que é *sujeito-de-uma-vida* tem o direito básico a ser respeitado (direito que, segundo Regan, unifica todos os direitos fundamentais de um sujeito). Esse direito abrange o direito a ter respeitada a vida, integridade física, liberdade. E respeitar esses direitos no outro significa não o utilizar como meio para um fim. Afirma o autor que:

Apesar das nossas muitas diferenças, existem alguns aspectos sob os quais todos os seres humanos com direitos são iguais. (...) todos somos iguais em aspectos relevantes, relacionados aos direitos que temos: nossos direitos à vida, à integridade física e à liberdade. (...) Não apenas estamos todos no mundo, como também todos somos conscientes do mundo e, ainda, conscientes do que acontece conosco. Além do mais, o que nos acontece – seja ao nosso corpo, à nossa liberdade ou à nossa vida – nos importa, porque faz diferença quanto à qualidade e à duração da nossa vida conforme experimentadas por nós, quer os outros se importem com isso, quer não. Quaisquer que sejam nossas diferenças, essas são nossas semelhanças fundamentais.¹⁹²

¹⁹¹ REGAN, Tom, 2003, p. 93.

¹⁹² *Idem*, 2006, p. 60.

Dessa forma, estes indivíduos que são *sujeitos-de-uma-vida*, não podem ter seu valor inerente ignorado, nem seus interesses desrespeitados, apenas para satisfazer o maior número de preferências, por exemplo, como na teoria utilitarista preferencial de Singer. Uma ação será moral, ou ainda, estar-se-á cumprindo com o princípio de justiça quando for dado aos *sujeitos-de-uma-vida* o que lhes é devido ou o que lhes é validamente reivindicado como um direito moral. Por este motivo, Regan considera o direito moral como um trunfo à utilidade, tendo em vista que o direito moral, que estabelece um dever correspondente de respeito a todos os agentes morais no tocante a este direito moral, tem um peso maior ao deliberarmos acerca da moralidade de uma ação. Isso porque esse direito determina uma barreira de proteção às esferas mais fundamentais de um indivíduo, que não pode ser ultrapassada, ou seja, que não pode ser desrespeitada e ignorada mesmo que da ação que violaria esta barreira possa decorrer o maior bem, o maior prazer.

Assim, aqueles indivíduos que satisfazem a este critério, que são considerados *sujeitos-de-uma-vida*, possuem um tipo diferente de valor – valor inerente – e não podem ser vistos ou tratados como meros receptáculos. Desse modo, a fim de respeitar esse valor inerente, estes indivíduos nos obrigam diretamente, através de deveres diretos. Temos o dever direto de tratar um *sujeito-de-uma-vida* com respeito. O princípio do respeito estabelece que não devemos tratar agentes morais como se eles fossem meros receptáculos de valor, sem valor algum por si próprios. Tal princípio estipula deveres diretos de justiça devidos a todos aqueles indivíduos possuidores de valor inerente. O princípio do respeito é um princípio normativo de justiça pré-distributivo, tendo em vista que ele determina perante quem devemos aplicar o princípio formal de justiça. Este princípio estabelece ser devido um tratamento igual a todos os indivíduos iguais. A implicação do princípio é a seguinte: o que quer que venha a ser a justiça, ela não será alcançada se, sem qualquer diferença moral relevante, indivíduos forem tratados de forma diferente.¹⁹³

Desse modo, a partir do critério de *sujeitos-de-uma-vida*, o qual concentra características e habilidades moralmente relevantes que torna a todos iguais num sentido moralmente relevante e que estabelece, a partir do valor inerente destes seres, que seus interesses devem ser diretamente considerados pela moralidade, é

¹⁹³ REGAN, Tom, 2004, p. 232.

então possível afirmar que perante estes seres nós temos deveres diretos de respeito.

Isso significa dizer que tais seres têm uma reivindicação válida de serem tratados de acordo com o princípio do respeito, corolário do princípio formal de justiça. Essa reivindicação válida é, para Regan, um direito moral básico. Tal direito existe mesmo que os ordenamentos jurídicos não o reconheçam, pois faz parte do rol de direitos morais que um indivíduo possui.

Como visto, esse direito é correlato de um dever. Mas isto não significa dizer que só podem ter direitos aqueles capazes de cumprir deveres. O meu direito a ser tratado com respeito é independente da minha agência moral ou da minha capacidade de respeitar o direito dos outros. Não se exige a reciprocidade, mas sim a igualdade como princípio moral basilar.

Também é desnecessário que o indivíduo tenha a capacidade de exigir seu direito. Ele pode ser exigido por representação, por um terceiro capaz. A capacidade para se ter direitos não é a mesma que para exigí-los. O direito moral é apenas aquela reivindicação válida de tratamento igualitário, quando os interesses do sujeito devem ser considerados pela moralidade, protegidos através do estabelecimento de deveres diretos a serem cumpridos por todos os que possuem agência moral.

3 – O CASO PELOS DIREITOS DOS ANIMAIS: estudo dos elementos da teoria reganiana.

Conforme visto, ser *sujeito-de-uma-vida* é o critério que preenche a lacuna lexical deixada pelo conceito de ‘pessoa’ e que é capaz de estabelecer a base de igualdade moralmente relevante para a atribuição de direitos morais. Mas o que é um *sujeito-de-uma-vida*? A seguir, trabalho a noção cunhada por Tom Regan e seus elementos constituintes.

3.1 *Sujeitos-de-uma-vida*: um complexo de características moralmente relevantes.

Ser *sujeito-de-uma-vida*, para Regan, é ter a característica moral relevante relacionada aos direitos que temos. Essa noção de *sujeito-de-uma-vida* engloba todo aquele ser dotado de:

crenças e desejos; memória, e uma percepção do futuro que inclui o seu próprio; uma vida emocional, bem como sensações de prazer e dor; interesses de preferências e de bem-estar; a habilidade de dar início a uma dada ação em busca de seus desejos e objetivos; uma identidade psicológica ao longo do tempo; e um bem-estar individual no sentido de que sua vida experiencial ocorra bem ou mal para este ser, independentemente de sua utilidade para outros indivíduos, ou de ser alvo dos interesses de outrem.¹⁹⁴

Aquele que é *sujeito-de-uma-vida* está no mundo e tem consciência dele; é consciente do que acontece consigo e aquilo que acontece com sua vida, com seu corpo, lhe importa, quer os outros se preocupem, quer não. A ideia de *sujeitos-de-uma-vida* funciona, segundo Regan, onde os outros critérios utilizados para aferir a igualdade moral dos seres humanos falham. “Torna todos iguais de forma que nossa igualdade moral faça sentido.”¹⁹⁵ Ou ainda:

As pessoas menos capacitadas não existem para servir os interesses dos mais hábeis, nem são meras coisas para ser usadas como meios para os fins deles. Do ponto de vista moral, cada um de nós é igual porque cada um de nós é um alguém, não uma coisa; o *sujeito-de-uma-vida*, não uma vida sem sujeito.¹⁹⁶

¹⁹⁴ REGAN, Tom, 2004, p. 243

¹⁹⁵ *Idem*, 2006, p. 61.

¹⁹⁶ *Ibidem*, pp. 61/2.

O primeiro atributo compartilhado por todo o *sujeito-de-uma-vida* é possuir consciência ou uma vida mental. E como alguns animais não-humanos assemelham-se aos humanos normais de forma moralmente relevante, não podemos incluir alguns deles na noção de *sujeitos-de-uma-vida*, sem antes abordar a polêmica questão acerca da existência/inexistência de uma mente nos animais.

3.1.1 Consciência

É possível afirmar que os animais possuem consciência, uma mente complexa, ou uma vida mental? Quais são as bases teóricas para afirmarmos ou negarmos consciência aos animais? Será verdade que atribuir consciência a animais significa antropomorfizá-los? Estas questões são o objeto do primeiro capítulo da obra *The Case for Animal Rights*, de Tom Regan.

O autor formula o chamado Argumento Cumulativo em favor da atribuição da consciência aos animais. O argumento não se presta a provar cabalmente a existência de vida mental nos animais e, de mesmo modo, não se presta a provar a existência de vida mental em humanos (esta existência é presumida pelo autor). O valor do Argumento Cumulativo é dar um conjunto de razões relevantes para a atribuição de consciência a certos animais.

Como assevera Regan, a menos que se afirme (a) a irrelevância das razões cumuladas no argumento para atribuir consciência aos animais ou; (b) que um ou todos os argumentos sejam falsos ou, ainda, (c) que embora verdadeiras e relevantes, existem razões melhores para se negar a consciência no caso dos animais e afirmá-la no caso de humanos, o Argumento Cumulativo nos provê suficientes razões para a crença na existência de uma mente complexa em certos animais.¹⁹⁷

Exponho o Argumento Cumulativo para a atribuição de consciência aos animais: “**1-** A atribuição de consciência a certos animais é parte de como o senso comum vê o mundo”; caso alguma teoria vá de encontro ao senso comum e negue a consciência em animais, tal teoria deve provar, a partir de justificativas satisfatórias, o motivo pelo qual esta crença deve ser abandonada. “**2-** A atribuição de consciência

¹⁹⁷ REGAN, Tom, 2004, p. 28.

a certos animais está em harmonia com o uso ordinário da linguagem”; tal argumento refere-se, do mesmo modo que o primeiro, ao fato de a linguagem ordinária usar expressões e termos mentais (aqueles que traduzem estados mentais e de espírito para humanos) para caracterizar atos e comportamentos dos animais. Assim, qualquer teoria que negue essa possibilidade, ou que defenda a substituição no uso dessas expressões, deve vir fundamentada. **3-** “A atribuição de consciência aos animais não implica o fato de que (ou presume que) animais possuem almas imortais (e imateriais) e então pode ser feita (a atribuição) e defendida independentemente de convicções religiosas sobre a vida após a morte.” **4-** O comportamento dos animais é consistente com o fato de considerá-los conscientes.” Tal argumento não comprova, por si só, que os animais possuem vida mental, mas oferece mais uma razão para considerá-los seres conscientes. **5-** Uma compreensão evolutiva da consciência oferece base teórica para atribuir consciência aos animais não-humanos.” O quinto argumento é fundado na teoria darwiniana evolucionista das espécies, a qual atribui à consciência um valor de sobrevivência importante e que nega ser este atributo exclusivo da espécie humana.¹⁹⁸

Os argumentos 1 e 2 são frágeis se usados isoladamente. Regan os inclui no rol dos Argumentos Cumulativos porque eles estão em consonância com os argumentos racionais que defendem a atribuição de consciência aos animais. Nesse sentido, o ônus da prova recai sobre aqueles interessados em negar a existência de vida mental nos animais. Isto é, devem provar, a partir de justificativas satisfatórias, porque devemos abandonar o senso comum ou mudar a linguagem ordinária da qual fazemos uso.

Faz parte do senso comum a atribuição de uma vida mental a certos animais. Da mesma forma, atribui-se consciência aos animais através do uso ordinário da linguagem. Falar sobre o comportamento de certos animais por meio de uma “linguagem mentalista¹⁹⁹” é uma forma efetiva em termos de comunicação. Diferentemente de alguns cientistas seguidores do cartesianismo, é aceitável falar, por exemplo, sobre emoções e desejos dos animais. Não é absurdo dizer que ‘o

¹⁹⁸ REGAN, Tom, 2004, pp. 25-28.

¹⁹⁹ Mentalistic Language é o termo usado por Regan, ao citar o trabalho de D. O. Hebb, um experimento envolvendo chimpanzés adultos, com o objetivo de mapear o comportamento e o temperamento destes animais e as diferenças entre eles, através do uso de uma linguagem ‘objetiva’, evitando descrições antropomórficas e termos que atribuíssem comportamentos mentais aos animais. REGAN, Tom. 2004, p. 26.

cachorro quer sair’ ou ‘o gato está com fome’ ou, ainda, que ‘a águia espreita sua presa’. Ao contrário, falar “a raiz quadrada de 9 é raivosa” é absurdo²⁰⁰.

É claro que, embora a crença na consciência animal esteja de acordo com o senso comum e também em harmonia com o uso ordinário que fazemos da linguagem quando nos referimos aos animais, disso não decorre que eles possuam consciência. O peso destes dois argumentos só será relevado após encontrarmos outras razões que suportem racionalmente a crença na existência da consciência em animais. Os argumentos 1 e 2 incumbirão, então, o candidato a negar a existência de vida mental nos animais ao ônus da prova.

Regan aponta a tradição cartesiana como principal responsável pela negação do senso comum em relação à mente animal. Utilizando-se de uma passagem elucidativa da obra de Cottingham, Regan assevera: “crer que um cão com a pata quebrada não está realmente sentindo dor quando manca é um feito extraordinário até para um filósofo”, e este feito é atribuído a Descartes. Escolhido o seu primeiro opositor, Regan aponta na teoria de Descartes os argumentos que pretendem negar a consciência nos animais, para então, rebatê-los: o dualismo cartesiano, a alternativa mecanicista e o comportamento linguístico como prova para determinar quais os indivíduos que possuem consciência.

A primeira consideração importante sobre a teoria cartesiana relaciona-se com o sentido que Descartes atribui às sensações. Para o filósofo francês, há três graus de sensações:

Ao primeiro grau pertence à afeição imediata do órgão do corpo por objetos externos, e isso pode ser nada mais do que o movimento dos órgãos sensoriais e da mudança de figura e de posição devido a esse movimento. O segundo grau compreende o resultado mental imediato, devido à união da mente com o órgão corporal afetado; tais como as percepções de dor, de estímulos prazerosos, de sede, de fome, de cores, de som, sabor, frio, calor, entre outras. Finalmente, o terceiro grau contém todos os julgamentos que, por ocasião de movimentos que ocorrem no órgão corpóreo, desde os primeiros anos fomos acostumados a passar sobre coisas externas a nós.²⁰¹

O primeiro grau de sensação seria experimentado por animais e humanos, já que depende exclusivamente de órgãos corporais. Entretanto, as sensações de grau 2 e 3 somente podem ser experienciadas por portadores de consciência. Assim,

²⁰⁰ REGAN, Tom, 2004, p. 02.

²⁰¹ DESCARTES, Renè. *Descartes Philosophical Letters*. Trad. A. Kenny. Oxford: Oxford University Press, 1970.

Descartes assume que animais podem ter sensações, sem que para isto precise afirmar que eles possuem consciência. Dizer que animais têm sensações é simplesmente dizer que animais possuem órgãos sensoriais. A dor, uma sensação de grau dois, seria então apenas experienciada por seres conscientes, portadores de uma mente, já que ela se dá na união da mente e do órgão corpóreo afetado.

Tal noção de sensação é possível a partir da visão dualista cartesiana,²⁰² segundo a qual a realidade é composta por dois tipos de coisas, independentes e irreduzíveis: mentes e corpos. As mentes seriam aquelas coisas sem propriedades físicas, incomensuráveis, sem peso, tamanho, forma; seriam imateriais ou espirituais, sem localização no espaço. De acordo com Descartes, ‘mentes são coisas que pensam’, ‘que entendem, concebem, afirmam, negam, querem, rejeitam, imaginam e percebem’.

Os corpos, ao contrário, teriam propriedades físicas, tamanho, peso, forma, mas não possuiriam pensamentos. Corpos são ‘burros’, no sentido de total ausência de pensamentos, são ‘sem mente’, ‘sem consciência’. E tal definição aplicar-se-ia a todos os corpos existentes, incluindo o corpo humano. O que diferenciaria o homem de todas as outras coisas é que o ser humano possui mente e corpo associados. Para Descartes, a razão pela qual sentimos dor, enquanto cães não sentem, não é a de que nossos corpos diferem em alguma forma essencial, mas porque nossos corpos estão associados a um ‘não-corpo’, a uma mente imaterial.

O ponto distal entre Descartes e aqueles que aceitam a consciência animal não é o comportamento animal em si, dado que Descartes aceita que animais se comportem da forma como o fazem. A diferença diz respeito a como este comportamento deve ser explicado ou entendido. Descartes nega que o comportamento animal seja um indício para a existência de consciência animal, ao passo que seus opositores explicam o comportamento dos animais através da atribuição de consciência a eles.

Neste ponto da discussão, Regan introduz o princípio da simplicidade ou parcimônia, expresso por William Occam: “não devemos multiplicar entidades além da necessidade”²⁰³. O princípio da simplicidade determina que é racionalmente preferível explicar um fenômeno fazendo-se o menor número de pressuposições o quanto possível. Assim, entre duas teorias que oferecem uma explicação para

²⁰² REGAN, Tom, 2004, p. 21.

²⁰³ *Ibidem*, p. 07.

determinado fenômeno, é racionalmente preferível escolher a que faz o menor número de assunções. Dado o princípio acima, teríamos duas opções teóricas para explicar o comportamento dos animais.

A primeira é a Alternativa Mecanicista, que pretende explicar o comportamento animal em termos puramente mecânicos. Animais, porquanto desprovidos de uma mente imaterial, não sentem ou pensam e seu comportamento pode ser explicado e descrito puramente em termos mecânicos. Descartes acreditava que animais eram máquinas complexas que, no lugar de circuitos e fios, possuíam humores e espíritos animais, os quais, ao passarem pela corrente sanguínea, devido a estímulos externos, responderiam causando comportamentos animais. Assim, de um tipo de estímulo do espírito animal, extrair-se-ia um comportamento de fome, enquanto de outra causa, extrair-se-ia um comportamento associado ao medo. A antiga crença em humores e espíritos animais foi substituída por conceitos psicológicos e neurológicos, mas, como pondera Regan,²⁰⁴ este avanço seria considerado por Descartes como um modelo científico apto explicar o comportamento em termos de estímulo-resposta, algo a corroborar sua teoria.

A outra opção teórica que busca explicar o comportamento animal é a Alternativa Não-Mecanicista.²⁰⁵ Ao contrário da teoria cartesiana, afirma que muitos animais, e não apenas os seres humanos, são conscientes. Ambas concordam a respeito da anatomia e fisiologia dos animais. Porém, enquanto a primeira alternativa faz apenas uma assunção (animais são máquinas naturais), a segunda pressupõe que (1) animais são máquinas vivas mais ou menos complicadas e que (2) eles são mais ou menos conscientes.

Regan pressupõe a vantagem da Alternativa Mecanicista apenas para fins argumentativos. AA Alternativa Mecanicista oferece a explicação mais simples?

Dada a similaridade existente entre estímulos neurológicos e respostas comportamentais entre humanos e não-humanos, o argumento do filósofo e cientista médico Julien Offay de La Mettrie é utilizado por Regan para demonstrar a fragilidade da afirmação cartesiana de que, porque podemos explicar de forma puramente mecânica o comportamento dos animais, eles são desprovidos de consciência e alma imortal.

²⁰⁴ REGAN, Tom, 2004, p. 08.

²⁰⁵ Assim denominada por Regan, 2004, p.09.

La Mettrie argumenta que se a premissa p [podemos explicar o comportamento animal mecanicamente] levar à conclusão de que [animais não possuem consciência], então somos forçados a concluir o mesmo dos seres humanos, já que seu comportamento também pode ser explicado em termos mecanicistas. Assim, La Mettrie, utilizando-se da Alternativa Mecanicista, dá um passo à frente utilizando-se do argumento de Descartes e conclui que a ‘vida mental’ dos humanos nada mais é do que alterações de ‘humores’ no sistema nervoso humano. Dessa forma, poder-se-ia concluir que humanos, assim como os outros animais, são apenas máquinas sem consciência.

Regan, aponta uma possível réplica de Descartes em uma carta para o Marquês de Newcastle:

Se os animais fossem conscientes como nós somos, eles deveriam ter uma alma imortal como nós temos. Isto é improvável, porque não há razões para crer isto para alguns animais sem acreditar para todos e muitos deles, como ostras e esponjas, são imperfeitos demais para isto ser crível.²⁰⁶

La Mettrie sugere que a visão de Descartes sobre a mente (alma) humana foi uma concessão feita por ele aos teólogos poderosos da sua época.

Os ensinamentos cartesianos sobre a mente humana são cheias de manobras argumentativas, de subterfúgios para fazer os teólogos ‘beberem a poção na forma de analogia’. É por esta forte analogia – entre comportamento humano e animal – que força todos os scholars e sábios juízes a confessar que estes seres orgulhosos e vaidosos (teólogos, em particular, e humanos, em geral) mais distintos pelo seu orgulho do que por sua designação ‘homem’, embora quisessem exaltar a si mesmos, são, no fundo, apenas máquinas [...].²⁰⁷

Regan evidencia a confusão feita por Descartes entre os conceitos de ‘consciência’ e ‘alma imortal’, já que a atribuição de consciência a um dado indivíduo não implica a atribuição de alma imortal a ele: “pessoas que negam a existência de uma vida além da morte não estão comprometidas a negar a própria consciência nesta vida ou a fazer uma negação similar no caso dos outros.”²⁰⁸ Desse modo, é plenamente possível atribuir consciência aos animais, sem precisar presumir ou atribuir a eles a posse de uma alma imortal.

²⁰⁶ REGAN, Tom, 2004, p. 10.

²⁰⁷ DESCARTES, Renè. *Descartes Philosophical Letters*. Trad. A. Kenny. Oxford: Oxford University Press, 1970.

²⁰⁸ REGAN, Tom, 2004, p. 10.

Regan alerta para o fato de que apesar de o argumento de La Mettrie ser forte o suficiente para desacreditar a teoria cartesiana, a conclusão de que seres humanos são desprovidos de consciência não pode ser aceita por qualquer filósofo que deseja construir uma teoria moral. Ao contrário, a consciência em humanos é presumida na teoria de Regan, tendo em vista que seu trabalho não pretende adentrar na discussão, seriamente debatida em filosofia da mente, sobre como uma pessoa pode saber se existem 'outras mentes' conscientes. Essa presunção, para Regan, é necessária em qualquer trabalho sobre filosofia moral, pois se humanos fossem incapazes de experiências de prazer e dor, de preferências, incapazes de agir intencionalmente, então não haveria qualquer objeto para a moralidade.

Nossa capacidade de entender a moralidade dos nossos atos ou instituições deve estar embasada em certas presunções sobre que tipo de criaturas somos, e uma presunção mínima a este respeito seria a de que somos criaturas possuidoras de uma vida mental.²⁰⁹

Deste modo, é evidente que Regan não quer afirmar que seres humanos são desprovidos de consciência, mas sim que, por possibilitar tal aferição, a teoria mecanicista de Descartes é falha e não está apta a comprovar, de forma definitiva, que animais são desprovidos de vida mental. Isso porque, ao oferecer uma explicação inicialmente considerada simples, a respeito do comportamento animal, a mesma explicação possibilita concluir que assim como animais, humanos também são máquinas desprovidas de consciência. Ao adicionar outra presunção, a de que humanos possuem almas imortais, enquanto animais não possuem, a Alternativa Mecanicista perde para a sua opositora.

Outro argumento importante da teoria cartesiana tratado por Regan é o da linguagem. Supondo que podemos indicar um tipo de comportamento que possa ser explicado postulando-se unicamente a consciência e que este comportamento possa ser encontrado apenas em humanos, Descartes atribui a indivíduos com comportamento linguístico a existência de uma consciência:

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

²⁰⁹ REGAN, Tom, 2004, pp. 17-18.

perfeito ou o papagaio de sua espécie não seja igual à criança mais estúpida de seu tipo ou pelo menos uma de cabeça retardada.²¹⁰

Ainda em outra passagem apontada por Regan, na carta para o Marquês de Newcastle, Descartes assevera:

De fato, nenhuma das nossas ações externas pode mostrar a qualquer um que as examine que nossos corpos não estão apenas em um movimento automático, mas contêm uma alma com pensamentos, com exceção das palavras, ou de outros sinais relevantes para assuntos, sem expressar qualquer paixão. [...] Mas nunca houve um animal tão perfeito para usar um sinal que outros animais compreendessem, que não expressasse paixão e não há um humano tão imperfeito que não consiga fazer isto, já que mesmo surdos-mudos inventam sinais especiais para expressar seus pensamentos. Isto me parece um fortíssimo argumento a provar que a razão pela qual animais não falam não é porque lhes faltam os órgãos, mas porque eles não pensam. E não pode ser dito que eles falam uns com os outros e que nós é que não entendemos, porque já que os cachorros expressam suas paixões para nós, eles também expressariam seus pensamentos, se eles tivessem algum.²¹¹

É possível notar, a partir das passagens acima, que a habilidade para a linguagem seria determinante para afirmar que um indivíduo é consciente. Aqueles incapazes de usar a linguagem provam ser carentes de pensamentos e, por sua vez, de consciência. Regan aponta dois problemas nesta assunção cartesiana. Primeiro: nenhum animal é de fato capaz de linguagem? Segundo, mesmo que algum animal ou nenhum o seja, este teste é realmente adequado para atribuir consciência a um indivíduo?

Regan cita dois casos de chimpanzés que aprenderam a usar a Linguagem Americana de Sinais.²¹² No entanto, em que pese a evidência de dois animais que se comunicaram com humanos fazendo uso da linguagem dos sinais, existe, para Regan, uma questão fundamental em aberto: O que é a linguagem? Além de vocabulário, ela envolve regras de sintaxe? Para afirmar que chimpanzés como Lucy e Nim são capazes de usar a linguagem,²¹³ estas questões deveriam ser respondidas (algo que Regan mesmo não faz). Outra questão importante para o

²¹⁰ DESCARTES, Renè. *Discurso sobre o método*. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 55.

²¹¹ *Idem. Descartes Philosophical Letters*. Trad. A. Kenny. Oxford: Oxford University Press, 1970.

²¹² O primeiro caso citado é a entrevista conduzida em (LAS) entre a repórter Boyce Rensberger do New York Times e Lucy, uma chimpanzé de oito anos, que recebeu instruções em linguagem de sinais. O segundo é o estudo do professor de psicologia da Columbia University, Herbert S. Terrace, que ensinou, durante quatro anos, a linguagem de sinais ao chimpanzé de nome Nim Chimpski. Nim aprendeu mais de cem palavras,

²¹³ *Language-user* é o termo originalmente usado. Ver uso em contexto em REGAN, Tom, 2004, p. 13.

autor é a possível comparação entre uma criança humana no estágio de aquisição da linguagem e os animais dos estudos primatológicos. O único estudo apontado por Regan (do chimpanzé Nim Chimpski) concluiu que seria prematuro afirmar que as combinações do chimpanzé demonstram a mesma estrutura evidente nas frases de uma criança. Independentemente do propósito do autor ao apontar o estudo primatológico conduzido por Terrace, vale apresentar aqui outros dois estudos mais bem sucedidos.

O Projeto Chantek, estudo etológico desenvolvido pelo primatologista e antropólogo H. Lyn White Miles na University of Tennessee at Chattanooga (UTC), consistiu no ensino e na aprendizagem de uma linguagem gestual modificada ao orangotango Chantek (*Pongo pygmaeus*). Como aponta Miles em seu ensaio *Language and the Orang-utan: The Old 'Person' of The Forest*,²¹⁴ orangotangos demonstram semelhanças com os humanos no que tange a sua assimetria hemisférica cerebral, características da dentição, psicologia sexual, comportamento copulatório, níveis hormonais, localização da glândula mamária e estilos cognitivos de aprendizagem. Eles são capazes de criar abrigos, utilizar ferramentas e manipular diferentes objetos em seu ambiente natural.²¹⁵

Em observância às similaridades cerebrais referentes às áreas responsáveis pela linguagem, passou-se a especular a possibilidade de estes animais estarem aptos a dominar uma modalidade de língua de sinais gestuais. Miles iniciou o Projeto Chantek, com o objetivo de investigar a mente de um orangotango por meio de um estudo sobre o desenvolvimento de suas habilidades linguístico-cognitivas. Desde os nove meses de idade, Chantek passou a se comunicar com os pesquisadores através de uma versão alterada da Língua de Sinais Americana.

Em seu artigo *The cognitive foundations for reference in a signing orangutan*,²¹⁶ Miles pontua que Chantek começou a usar os primeiros sinais após um mês e ao final da pesquisa manipulava um repertório de 150 gestos com finalidades designativas distintas. Dentre estes, sobressaem-se: objetos (car/money), alimentos (chocolate/water), nomes próprios (Chantek/Lynn), animais

²¹⁴ MILES, H. Lin White. *Language and the Orang-utan: The Old 'Person' of The Forest*. In CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (eds.), *The Great Ape Project*. New York: St. Martin's Griffin, 1993, pp. 42-57.

²¹⁵ GALDIKAS, Biruté M. F. *Orangutan Tool Use*. *Science, New Series*, Vol. 243, N. 4888, Jan. 13, 1989, p. 152.

²¹⁶ MILES, H. Lin White. *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. pp. 511-539.

(dog/monkey), ações (listen/work), cores (black/white), lugares (Cadek-Hall/yard), locativos (up/down), ênfase/reocorrência (more/time), pronomes (me/you) e atributos (good/bad).

Miles observou que durante o período do estudo, Chantek utilizou diariamente cerca de 1/3 até 1/2 dos sinais aprendidos e apenas 22,7% dos gestos referiam-se à alimentação. Chantek passou a compreender a linguagem falada com significativa destreza. As conversas deveriam ser espontâneas e possuir o menor número possível de imitações. Semelhantemente a uma criança ao aprender um idioma, Chantek foi capaz de criar novas combinações gestuais, de forma a ampliar e extrapolar o significado de seus próprios sinais.²¹⁷ O primata desenvolveu a habilidade de mentir e enganar em situações distintas. Além de compreender a perspectiva de outrem, ele também estava apto a negar sua própria percepção, podendo tirar vantagens em jogos e/ou atrair atenção para si mesmo em interações sociais.

Outro exemplo bem sucedido é o estudo da gorila Koko (*Gorilla gorilla gorilla*), desenvolvido pela psicóloga e antropóloga norte-americana Francine Patterson. As pesquisas iniciadas por Patterson e sua equipe no *The San Francisco Zoo* objetivavam demonstrar as capacidades cognitivas de Koko com relação aos diversos aspectos de suas respostas mentais, interação social e domínio de uma linguagem de sinais modificada. Por mais de vinte anos Koko viveu em um ambiente em que utilizava uma versão modificada da Língua de Sinais Americana – ensinada pelos pesquisadores desde pequena – e foi estimulada a compreender o idioma Inglês falado.

Koko dominou um vocabulário de mais de 1000 sinais e, como salientam Francine Patterson e Gordon Wendy em seu ensaio *The Case for the Personhood of Gorillas*,²¹⁸ 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. durante os primeiros anos do estudo. Em um ensaio intitulado *Self-recognition and*

²¹⁷ MILES, H. Lin White, 1990.

²¹⁸ PATTERSON, Francine; Wendy, Gordon. The Case for the Personhood of Gorillas. In CAVALIERI, Paola; SINGER, Peter (eds.), *The Great Ape Project*. New York: St. Martin's Griffin, 1993, pp. 58-77.

*Self-awareness in Lowland Gorillas*²¹⁹, evidenciam-se os surpreendentes resultados de Koko em testes com espelhos, pelo auto-reconhecimento; além de demonstrar consciência de si e de outros, ela mostrou uma aguçada percepção situacional. A primata constantemente utilizava gestos para designar nomes próprios, pronomes pessoais e possessivos, além de expressões de cunho temporal, como “before”, “after”, “later” e “yesterday”. Koko usava palavras como “happy”, “sad”, “afraid”, “enjoy”, “eager”, “frustrate”, “mad” e até mesmo “love” para descrever seus sentimentos.

Além de aprender e criar seus próprios sinais, Koko foi capaz de ensinar diversos deles a outro gorila chamado Michael que, por sua vez, também conseguiu articular cerca de 400 gestos diferentes, os quais utilizava em conversas contínuas com Koko e com os pesquisadores.

A partir dos resultados do Projeto Koko, percebe-se a vastidão das características cognitivas e habilidades psicológicas dos animais estudados. Eles foram capazes de exibir aguçada autoconsciência além de uma habilidade linguística abstrata e complexa, percepção de futuro e passado, capacidade de perceber a si mesmos em lugares e tempos distintos, consciência social, imaginação, reconhecimento de indivíduos específicos, compreensão lógica e domínio de conceitos matemáticos.

Todos os estudos apontados, tanto neste trabalho quanto os citados por Regan, demonstram que pelo menos alguns animais são capazes de usar linguagem, restando em aberto, para o autor, saber quais outros primatas teriam esta capacidade, além da questão principal a respeito da natureza da linguagem. Mas, para o objetivo de demonstrar que não apenas humanos são capazes de usar linguagem, o que foi apontado já é suficiente para responder ao primeiro problema levantado a partir da assunção cartesiana.

Todavia, mesmo que Regan considere que alguns primatas superiores sejam capazes de aprender a usar a linguagem, eles seriam talvez uma exceção que comprovaria a regra. Muitos outros animais demonstram-se incapazes de aprender, por exemplo, a linguagem dos sinais (óbvia e especialmente dadas às constituições anatômicas das patas). Importante, então, retornar ao segundo problema apontado

²¹⁹ 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. pp. 273-290.

por Regan quanto ao pressuposto de Descartes, qual seja: a adequação do teste da linguagem.

No teste proposto por Descartes, somente possui consciência, aquele ser capaz de expressar seus pensamentos através da linguagem, quer seja verbal, quer seja através de signos gestuais, no caso dos surdos ou mudos. Todos aqueles seres incapazes de formular sentenças não possuem vida mental. A ponderação feita por Regan quanto à adequação do teste da linguagem para aferir quais seres possuem consciência, é a de que não haveria como explicar a aquisição da linguagem (não se nasce sabendo falar) se já não houvesse naquele sujeito qualquer tipo de consciência pré-linguística. Em outras palavras, para que alguém possa aprender qualquer coisa, é preciso que já possua algum tipo de capacidade cognitiva, especificamente consciência. De outro modo, ter-se-ia de explicar de que forma mágica uma criança que não fala – portanto segundo o teste proposto por Descartes, que não seria consciente – adquire a consciência num certo ponto de sua evolução e sai falando.

A melhor explicação é a de que aquele indivíduo já possui consciência, uma vida mental capaz de perceber e entender o que ocorre a sua volta e, aos poucos, através da observação, balbucia suas primeiras falas, refere-se a alguns objetos por observar seus genitores referindo-se a eles e, mais adiante, consegue formular frases com sentido. Nada disso é possível sem que se pressuponha uma consciência pré-linguística.

Assim, o teste da linguagem proposto por Descartes não se demonstra adequado para aferir quais indivíduos têm consciência e quais não têm. Tendo em vista que este teste é falho em relação aos seres humanos, não há qualquer razão para exigí-lo em relação aos animais. Não é porque os animais não possuem capacidade para a linguagem (apesar do fato de que alguns animais comprovadamente o possuem), que não lhes podemos atribuir consciência.

Assim, a partir das considerações acima e dos Argumentos Cumulativos de Regan, temos fortes razões para atribuir uma vida mental a alguns animais. Qualquer tentativa para se negar a consciência em animais poder deve comprová-lo, de forma cabal e, ao mesmo tempo e pelas mesmas razões, ser capaz de afirmar e comprovar a consciência em seres humanos.

3.1.2 Crenças e desejos

Regan afirma que os fortes Argumentos Cumulativos podem ser usados não apenas para a atribuição de consciência em alguns animais, mas também para atribuir a presença de crenças e desejos. O senso comum e a linguagem ordinária normalmente atribuem crenças e desejos a certos animais, independentemente de lhes atribuir a presença de alma imortal, bem como o comportamento de alguns animais é consistente com a afirmação de que eles possuem desejos e crenças e, a teoria evolucionária dá conta de explicar que frequentemente tais animais comportam-se de determinadas formas porque eles crêem e desejam.

Deste modo, debatedores que pretendem negar crenças e desejos em animais, devem negar a relevância do Argumento Cumulativo ou devem negar uma de suas premissas, ou todas ou, ainda, devem apresentar melhores razões para a crença da inexistência de desejos e crenças em animais, comprovando-se, por outro lado e pelos mesmos argumentos, a presença de tais capacidades em humanos.

De acordo com Regan, as objeções apresentadas e descartadas por ele são as mais fortes argumentações contrárias à atribuição de crenças e desejos em animais.

Regan inicia a argumentação definindo a Teoria Crença-Desejo, caracterizada por Stephen Stich como 'nossa intuitiva teoria crença-desejo'. Esta tese postula duas espécies diferentes de estados funcionais: crenças e desejos, considerando que sujeitos normais possuem uma grande variedade de ambos.

Desejos, segundo esta abordagem, podem surgir por diferentes causas. Uma delas é por privação: "um organismo privado de comida, água ou sexo, adquirirá desejo por comida, água ou sexo, sendo a força deste desejo geralmente aumentada pela extensão do tempo em que o organismo esteve privado."²²⁰ Organismos também desejam fugir de estímulos de dor. Desejos também podem surgir a partir da interação com crenças ou com outros desejos: "por exemplo, se um cão quer comer algo e se ele crê que há um osso na outra sala, ele pode adquirir o desejo de ir até a outra sala."²²¹ Mas esta aquisição não é necessária. Pode ser o caso de o cão acreditar que pode ser ferido (levar um choque) ao ir para a outra sala, e, por desejar evitar a dor, pode não desejar ir para o outro cômodo, a despeito

²²⁰ REGAN, Tom, 2004, p. 35.

²²¹ *Ibidem*, p. 35.

do seu desejo de comer o osso. Desejos, de acordo com esta abordagem, são capazes de causar comportamentos. O desejo de movimentar-se, acaso não se manifeste outro desejo contrário, pode causar o indivíduo a movimentar-se. Quanto mais alto o nível do desejo (como o desejo de que seu dono abra a porta para que se possa comer o osso) pode resultar um comportamento gerado (em colaboração com crenças apropriadas) por um ou mais destes desejos de menor nível que são capazes de causar movimento corporal.

Crenças também podem ter uma variedade de causas, como percepção e inferência. Quanto à primeira forma de adquirir crenças, temos como exemplos os fatos percebidos pelo aparato sensorial, a partir da observação, que podem criar crenças, da mesma forma que a percepção pode excluir algumas crenças do rol de crenças do indivíduo. Crenças surgidas por inferência são aquelas geradas por outras crenças; a partir de duas crenças combinadas, pode-se inferir uma terceira.

Apesar de não se tratar de uma teoria psicológica rebuscada, ela é suficiente para explicar o comportamento humano através de desejos e crenças:

À luz das relações evolucionárias e dadas as similaridades comportamentais entre humanos e animais superiores, é difícil crer que a psicologia crença-desejo pode explicar o comportamento humano, mas não o comportamento animal. Se humanos têm crenças, então animais também têm.²²²

A presença de crenças e desejos em humanos também é presumida, tanto por Stich, quanto por Regan, pela mesma razão que a consciência em humanos é presumida: por tratar-se de uma assunção necessária em teorias morais, a crença de que humanos às vezes querem e desejam algumas coisas e de que eles, às vezes, agem do modo que agem porque acreditam que agir dessa maneira é necessário para satisfazer seus desejos por algo.

A afirmação da presença de crenças e desejos em humanos e sua negação no caso de animais, é feita por meio de dois recursos argumentativos apresentados por Regan. A primeira estratégia é negar que o comportamento animal possa ser explicado por intermédio da tese crença-desejo, pela simples razão de que os animais, diferentemente dos humanos, não possuem e não podem possuir crenças ou desejos. Esta estratégia é utilizada por R. G. Frey. A segunda maneira é argumentar que, apesar de conceder que animais possuem crenças e desejos, não

²²² REGAN, Tom, 2004, p. 36.

podemos afirmar o conteúdo de suas crenças e desejos. Esta tática é utilizada por Stich.

Quanto à primeira objeção, Regan a apresenta da seguinte forma. Primeiramente, distingue-se ‘necessidade’ de ‘desejos’. Animais possuem necessidade por água, comida e sexo, assim como plantas e radiadores a possuem. Além disso, de acordo com esta perspectiva, o comportamento dos animais não deve ser explicado com base na teoria crença-desejo porque eles são incapazes de desejar.²²³ No tocante aos argumentos e réplicas sobre desejos, Regan apresenta o principal argumento de Frey contrário à atribuição de desejos aos animais:

1. Apenas aqueles indivíduos que podem ter crenças, podem ter desejos.
2. Animais não podem ter crenças.
3. Portanto, animais não podem ter desejos.²²⁴

Com relação à premissa número 1, Regan a rebate no artigo “Frey on Why Animals cannot have simple desires.” Basicamente, desejos pressupõem crenças. Alguém é dito como desejando alguma coisa, se pode crer algo sobre essa alguma coisa. Frey afirma que algumas críticas que poderiam lhe ser endereçadas dizem respeito a um tipo diferente de desejo, em que não seria necessária uma crença, (o que chama de simples desejos). Assim, animais não poderiam ter alguns tipos de desejos, mas isso não significa que animais não podem ter quaisquer desejos. Todavia, Regan afirma que:

[...] é duvidoso que alguém, incluindo a paciente crítica de Frey, acredita isto de Fido [que ele deseja um osso sem que tenha qualquer crença sobre o osso], já que não é claro o que pode significar dizer que Fido deseja um osso em particular, mas que ele não crê nada sobre o objeto que ele selecionou com vistas a satisfazer seu desejo. Isto é, não é claro como alguém pode fazer sentido na atribuição de desejos a um indivíduo, A, enquanto nega que A acredita que aquilo que A selecionou para satisfazer seu desejo, é o que A deseja.²²⁵

²²³ Uma réplica bastante convincente será apresentada no tópico 3.1.4 desta dissertação.

²²⁴ REGAN, Tom, 2004, p. 38.

²²⁵ *Idem*. Frey on why animals cannot have simple desires. *Mind*. Vol. XCI, Oxford Journals (1982). pp. 277-280, p. 277. No original [Now, it is, I think, doubtful that anybody, including Frey's patient critic, believes this of Fido [that he desires a bone without having any belief about the bone], since it is unclear what it could mean to say that Fido desires a particular bone but that he does not believe anything whatsoever about the object he selects by way of fulfilling his desire. That is, it is unclear how one could make sense of the attribution of desires to some individual, A, while denying that A believes that what A selects to fulfill A's desire is what A desires.]

Entretanto, para fins argumentativos,²²⁶ Regan presume que seria possível uma crítica de que animais são capazes de desejar embora não possam crer em nada, que eles poderiam então ser capazes de simples desejos.

Frey acredita que a atribuição de desejos aos animais enfrenta um dilema: ao conceder que o cachorro deseja, ele tem consciência disto ou não? Em seres humanos, a pressuposição de crenças poderia ser testada através de perguntas. No caso de o animal ter desejos, mas não estar consciente deles, isso quer dizer que ele precisa os desejar inconscientemente. Já no caso de ele ter desejos e estar consciente disso, o animal precisa ter autoconsciência. E, segundo Frey, não há nada no repertório comportamental de uma criatura que carece de linguagem que possa expressar essa consciência adicional.

Regan afirma que este dilema é apenas um aparente dilema porque não leva em conta a distinção entre “estar-ciente-de desejos” e “estar-ciente-de-que-se-está-ciente de seus desejos.”²²⁷ Segundo Regan, é diferente afirmar que alguém está ciente do desejo e que alguém está ciente que deseja. O cão poderia estar ciente de desejar a sua comida sem estar ciente de que ele é um ser que deseja. Regan argumenta que, na maioria das vezes nós simplesmente temos desejos: “Eu estou ciente deles e eu não me preocupo muito com esse fato.” Contudo, por diversas razões, algumas vezes nós precisamos “refletir sobre eles, em vez de tê-los (experienciá-los),”²²⁸ e é neste nível reflexivo que estamos cientes de que somos nós que desejamos.

Quanto à outra inferência do pseudo-dilema (o animal que está ciente de que possui desejos simples), o argumento de Frey para rejeitá-lo é que isso implicaria em autoconsciência, mas que não há nada no repertório comportamental de uma criatura que carece de linguagem que possa expressar essa consciência adicional. Regan afirma que não é necessário para qualquer indivíduo, humano ou não-humano, estar ciente de que ele deseja a fim de estar ciente do desejo. Desse modo a questão da autoconsciência também não se manifestaria.

Segundo Michael Leahy, Regan estaria tentando nos enganar com um truque conceitual em relação à distinção entre estar consciente do desejo e estar consciente de que se é alguém que deseja. Ele afirma que este engano se daria

²²⁶ REGAN, Tom, 1982, p. 277.

²²⁷ *Ibidem*, p. 278.

²²⁸ *Ibidem*, p. 278.

pela confusão entre estados mentais e eventos mentais (e que desejos e crenças estariam no mesmo patamar de experiências sensoriais de dor ou fome). Leahy assevera:

Só pode ser porque Regan pensa que a presença de desejo (e crença) está na mesma ordem que sensações de dor ou fome [...] que ele crê ser possível estar consciente deles, sem necessariamente estar consciente de que eles estão presentes.²²⁹

No entanto Leahy desconsidera que Regan afirma que seria duvidoso para qualquer pessoa acreditar que desejos estejam presentes sem que se tenha qualquer crença em relação ao objeto desejado. Apenas para fins argumentativos, Regan concede ser possível ter apenas simples desejos, mas não crê realmente ser possível. Outro problema em relação ao argumento de Leahy é que ele confunde “estar ciente do desejo” e “estar ciente que se deseja” com “estar consciente do desejo” e “estar consciente da presença deles”. Obviamente estas duas últimas assertivas (estar consciente do desejo e estar consciente de que ele está presente) dizem o mesmo. A diferença que Regan afirma existir é entre “estar consciente do desejo (ou de que o desejo está presente)” e “estar consciente que este indivíduo é aquele que deseja”, num sentido reflexivo que pressupõe autoconsciência. Regan afirma que é pouco provável que um cão que deseja um osso e tenha consciência desse desejo, não creia que o osso é o objeto adequado para a satisfação de seu desejo.

Segundo Leahy, porém, os comportamentos animais dão substância apenas ao sentido de simples desejos (desejos sensoriais): uma galinha que reage a pistas visuais ao bicar um ponto brilhante no chão; os cachorros de Pavlov que variaram seus padrões de comportamento e aprenderam a reagir a sinos da mesma forma como eles reagiriam ao ver ou sentir o cheiro de um osso e o gato que vê um pássaro, o leão que vê a hiena, e os espreitam ou perseguem. De acordo com Leahy, todos estes casos evidenciam que o animal é levado pelos seus sentidos a adotar meios para um fim, mas sem consciência alguma do que está fazendo, além

²²⁹ LEAHY, Michael. *Against Liberation: Putting animals in perspective*. Taylor & Francis e-Library. 2005, p. 62. No original [It can only be because Regan thinks that the presence of desire (and belief) is of the same order as experiencing sensations of pain or hunger, thereby confusing mental states with mental events, that he is tempted to believe it possible to be aware of them without necessarily being aware that they were present.]

do senso de percepção, sem os quais eles nem mesmo estariam vivos.²³⁰ No entanto, a falha dos sentidos, a falta de compreensão sobre o que nossos sentidos indicam e sobre o que realmente de fato ocorre (ilusão de ótica é um exemplo) e o condicionamento comportamental são também fenômenos vistos em seres humanos. Ao vermos luzes piscando ou ao ouvirmos uma sirene enquanto dirigimos, podemos ficar tensos e apreensivos e a nossa frequência cardíaca pode se elevar, pois somos condicionados a associar o som da sirene e a luz piscante com situações desagradáveis tais como perseguição policial, acidente ou ambulância. Tanto humanos quanto animais podem aprender a relacionar dois eventos e a responder ao primeiro prevendo o segundo. E se isso não dá razões suficientes para desacreditar desejos e crenças em humanos, também não deve ser razão suficiente para considerar que animais têm apenas ‘simples desejos’ ou apenas desejos sensoriais.

No entanto, há outro problema para a atribuição de desejos aos animais. Regan rebate a segunda premissa do argumento de Frey no segundo capítulo do *The Case for Animal Rights*. A premissa 2 afirma que animais não podem ter crenças. Se desejos pressupõem crenças, para Frey, crenças pressupõem linguagem. Apesar de Frey conceder que animais são conscientes, ele afirma que a habilidade de usar linguagem é necessária para alguém ter crenças. Dado que ter crenças é condição necessária para ter desejos, então a habilidade linguística é necessária também para ter desejos. Desse modo e tendo em vista que, segundo Frey, os animais não possuem capacidade linguística, os animais não possuiriam nem crenças, nem desejos.

A habilidade linguística é condição necessária para ter crenças porque para Frey, o objeto da crença (aquilo em que se crê) é que dada sentença é verdadeira.

Regan afirma uma primeira possibilidade de crítica à premissa 2 ao defender que muitos animais possuem, comprovadamente, a habilidade linguística, conforme visto no ponto anterior, ao citar vários estudos com primatas superiores. Mas esta crítica, segundo Regan, não é uma boa crítica, por vários motivos. Primeiramente, há muitas controvérsias com relação aos estudos apresentados; além de não haver consenso sobre o conceito de linguagem e os parâmetros para avaliar capacidades linguísticas. Outrossim, citar estes estudos demonstram que eles seriam a exceção a

²³⁰ LEAHY, Michael. 2005, p. 62.

comprovar a regra, já que a maioria dos animais, incluindo a maioria dos mamíferos, não é capaz de adquirir linguagem de sinais, devido a sua anatomia.

Uma boa crítica ao argumento de Frey deve focar na assunção de que o objeto da crença é que dada sentença é verdadeira. Regan trabalha com a primeira razão que Frey oferece para defender sua assunção. Imaginemos que Frey deseja adquirir uma Bíblia de Gutenberg. Ele não teria este desejo, supõe Frey, se ele não acreditasse que não possui a tal Bíblia. O que é *isto* que Frey acredita? Ele crê que falta, na coleção dele, a Bíblia de Gutenberg. Ele crê que a seguinte sentença “em minha coleção falta a Bíblia de Gutenberg” é verdadeira. Segundo Frey, “o que se segue da expressão ‘eu creio que...’ é uma sentença e o que ele acredita é que aquela sentença é verdadeira.”²³¹ Regan afirma que este argumento não é um argumento de forma alguma, mais se assemelhando a uma declaração. Por isto, Regan passa a fazer algumas construções argumentativas que possam aclarar este argumento de Frey.

Regan assevera:

“Em justiça à Frey, talvez o que ele acredite é que (1) dado que sentenças particulares se seguem do “que” em sentenças do tipo “eu creio que...” e “Ele crê que...”, disto se segue que (2) o que é acreditado é que a sentença que se segue do “que” é verdadeira. E é porque Frey talvez acredite que (2) derive de (1) que ele talvez também creia que tenha oferecido um argumento para sua tese do que é acreditado.”²³²

Inicialmente, Regan ressalta que Frey não afirma que em algumas vezes nós cremos que dadas sentenças são verdadeiras, porque isso seria verdadeiro. Frey afirma que nós somente cremos que uma sentença é verdadeira. Mas esta visão é falsa. Regan apresenta um exemplo para demonstrar a falsidade da visão de Frey.

Imaginemos um menino com uma cobra de borracha na estação de trem. Ele tira a cobra do bolso e a joga no chão. Um viajante a vê e pula para longe, gritando. Eu recolho a cobra e peço desculpas ao homem. Explico ao menino que o homem acreditou que a cobra iria machucá-lo.

²³¹ REGAN, Tom, 2004, p. 40.

²³² *Ibidem*, p. 40. No original [In fairness to Frey, perhaps what he believes is that (1) because particular sentences follow the “that” in sentences of the form “I believe that...”, and He believes that...”, *it follows that* (2) what is believed is that the sentence following the “that” is true. And it is because Frey perhaps believes that (2) follow from (1) that he also perhaps thinks that he has provided an argument for his account of what is believed.]

Esse exemplo é inteligível e posições filosóficas quanto ao objeto da crença deveriam poder explicar como o que é visivelmente verdadeiro pode ser verdade. De acordo com Regan, a posição de Frey não poderia explicar isso, se fosse adicionada uma possível realidade para o cenário: O homem que crê que a cobra vai machucá-lo somente fala em português, enquanto eu somente falo em inglês.

Para Regan, a posição defendida por Frey é que aquilo que o homem acredita é a verdade da sentença “the snake will harm him”. Mas dado que o homem não fala inglês e não pode acreditar nesta sentença em particular, ele não poderia acreditar em nenhuma sentença em inglês. A visão de Frey falharia então, segundo Regan, porque ela não explica como podemos corretamente atribuir crenças a pessoas que não entendem um idioma em particular e que então não podem acreditar que aquela sentença naquela língua é verdadeira.²³³

Como todas estas críticas e réplicas derivam de um argumento suposto por Regan, tendo em vista que Frey não apresenta propriamente um argumento, Regan continua seu exercício mental e apresenta uma possível réplica para este problema na tese de Frey. “Ela não afirma que o viajante deva ser capaz de acreditar que a sentença em inglês ‘the snake will harm him’ é verdadeira, se ele crê que a cobra vai machucá-lo, talvez creia que a sentença equivalente em português seja verdadeira.”²³⁴

Então, uma possível revisão no argumento de Frey seria a seguinte: Dizer que um indivíduo (A) acredita em algo é dizer que A acredita que algumas sentenças são verdadeiras, tanto em inglês, quanto suas equivalentes em outra língua qualquer. No entanto, Regan evidencia a complexidade deste argumento revisado.

Se diferentes pessoas que falam diferentes línguas podem acreditar na mesma coisa, embora expressem suas crenças em diferentes palavras de diferentes idiomas, então *o que é acreditado* por cada um deles não pode ser reduzido à crença de que uma sentença particular em uma dada língua é verdadeira. E se o que é acreditado não é redutível à crença de que uma sentença particular em uma língua particular é verdade, é muito obscuro qual o sentido em persistir na afirmação de que o que é acreditado é que uma sentença é verdadeira. A ideia que de sentenças é que são objetos de crenças, mas que elas não são sentenças em nenhuma língua em particular dificulta a compreensão de qualquer um, no mínimo.²³⁵

²³³ REGAN, Tom, 2004, p. 41.

²³⁴ *Ibidem*, p. 41.

²³⁵ *Ibidem*, pp. 41-42.

Outra objeção à visão de Frey é a possibilidade de que o homem que pula de terror ao ver a cobra, não seja capaz de falar ou compreender qualquer linguagem. Mesmo na visão revisada de Frey, não poderíamos atribuir qualquer crença a este humano, porque falta a ele competência linguística, então ele não pode crer que qualquer sentença seja verdadeira, em qualquer linguagem que seja. Mesmo que os seus olhos estejam arregalados, mesmo que ele pule para longe da cobra, mesmo que vejamos a expressão de terror extremo em sua face, não poderíamos atribuir crença a ele, dado que lhe falta a habilidade linguística. Na visão de Frey, não há nada sobre o comportamento deste homem, nada sobre o que ele percebe que o leva a acreditar que há algo para se temer. Não apenas ele não crê em nada, ele não pode acreditar em nada.

Para Regan, a menos que demonstremos porque é errado atribuir crenças a indivíduos que não possuem a habilidade de formular e compreender sentenças, o comportamento do viajante juntamente com os argumentos cumulativos oferecidos pelo autor, temos razões suficientes para atribuir crenças a ele. Argumentos como o do Frey não demonstram que o viajante não possui crenças, mas apenas que ele não compreende o uso ordinário de sentenças do tipo “ele crê que p ”.

Mais uma réplica possível de Frey é apresentada por Regan para tentar salvar o de seu oponente. Neste caso, não deveríamos dizer que o viajante “acredita que a cobra vai machucá-lo”, em virtude das nossas “diferentes intuições linguísticas”, até porque não podemos dizer quais intuições linguísticas estão corretas. Mas que o caso do viajante é um ‘caso desviante’, distinto dos ‘casos normais’ de atribuição de crenças, e, por isso, deve ser irrelevante para a análise da crença. Para Frey, “ninguém deve contestar a adequação de uma análise proposta de crença, que serve bem para casos normais, apontando para os casos dos humanos desviantes entre nós.” Frey presume que existem casos normais de atribuição de crenças, para aqueles casos em que a atribuição de crenças a certos indivíduos está evidentemente justificada. Seriam os casos de seres humanos adultos normais, capazes de usar a linguagem e capazes, portanto, de expressar suas crenças através da linguagem. Casos desviantes seriam aqueles de indivíduos que desviam do paradigmático, ou seja, dos seres humanos adultos normais.

Primeiramente, Regan rebate o argumento afirmando que o que Frey considera como casos normais e desviantes não são neutros tal como Frey pensa. Afirmar que a deficiência linguística do viajante é um caso desviante é assumir

aquilo que se está obrigado a comprovar, já que para algumas visões, como aquelas que consideram o comportamento do organismo frente a determinada situação, o exemplo do viajante é um caso normal e não um caso desviante. Para demarcar o que são os casos normais e os desviantes, Frey seria obrigado a comprovar porque estas outras visões são deficientes ou inapropriadas.

A segunda objeção de Regan é a de que o entendimento geral de Frey sobre como acessar análises propostas de ideias difíceis é radicalmente conservadora. Se uma análise proposta abarca os casos normais, então ela é suficiente, e seria inapropriado contestar sua adequação ao apelar para casos marginais. Ocorre que esta opinião exclui um método bastante familiar de testar as ideias de análises propostas ao se oferecer contra-exemplos, casos que desviam dos casos 'normais'. O que se pretende também com as análises conceituais é desvendar as condições que devem estar presentes para que um dado conceito possa ser apropriadamente aplicado. Aquele que deseja descobrir os limites da sua aplicação, não deve se contentar apenas com a aplicação a casos normais. Para Regan,

mesmo que seja verdade que seres humanos adultos normais (a) tenham crenças e (b) possam expressar suas crenças linguisticamente, disto não se segue que é uma verdade lógica que apenas aqueles indivíduos que podem expressar suas crenças em linguagem, podem tê-las.²³⁶

E a terceira objeção quanto à visão de Frey sobre seu entendimento dos casos normais e sua visão sobre o objeto da crença é que essa combinação leva à conclusão de que ninguém é capaz de aprender a linguagem. E esta conclusão leva à outra indesejável conclusão de que ninguém poderia acreditar em algo, se o objeto da crença é que dada sentença é verdadeira. O argumento é o seguinte:

1. Se, para acreditar em algo, alguém deve crer que uma sentença é verdadeira, então indivíduos que não entendem sentenças não podem crer em coisa alguma.
2. Crianças pequenas, antes de aprender uma linguagem, não entendem sentenças.
3. Portanto, crianças pequenas não podem crer em coisa alguma.²³⁷

O primeiro argumento é uma reconstrução da posição de Frey em relação ao objeto da crença. O segundo argumento é uma verdade evidente. O terceiro é a conclusão que se segue dos argumentos 1 e 2. Regan constrói o quarto e quinto

²³⁶ REGAN, Tom, 2004, p. 44.

²³⁷ *Ibidem*, p. 44.

argumento partindo dos argumentos anteriores. “4. Se crianças pequenas não podem ter crenças, então elas não podem ser ensinadas a usar linguagem. 5. Portanto, crianças pequenas não podem ser ensinadas a usar linguagem.”²³⁸

De acordo com Regan, o que está envolvido no aprendizado do uso da linguagem por uma criança é inicialmente apontar e nomear coisas e pessoas. Em algum momento, a criança aprenderá que ao objeto apontado refere-se um certo nome. O modo como a criança aprende a fazer isto não é abordado no trabalho de Regan, mas ele afirma que pelo menos um ponto deve ser ressaltado:

[A] menos que [a criança] comece a acreditar que existe uma coisa particular a que estamos nos referindo, quando dizemos, por exemplo, bola, todas as formas de ensinar o uso da palavra bola seriam insignificantes. Ela simplesmente não aprenderia o significado da palavra. Sem uma crença pré-verbal da parte dela, alguma que relacione a bola como a coisa a que estamos nos referindo quando dizemos 'bola', sua educação linguística não se iniciaria.

Assim, o aprendizado da linguagem por uma criança seria uma “coisa misteriosa”. Se acreditar em algo é acreditar que uma dada sentença é verdadeira, o que certamente um bebê é incapaz de fazer antes de adquirir uma linguagem, e se para adquirir uma linguagem o bebê deve ter uma crença sobre aquilo a que estamos nos referindo antes de ela aprender a falar, então o bebê precisa ter crenças anteriores ao uso da linguagem para aprender a falar. Desse modo, é necessário que o bebê tenha crenças para que ele possa adquirir a linguagem. E ele não pode aprender a usar a linguagem sem que tenha crenças anteriores. Regan argumenta, em consonância com o exposto que: “a não ser que assumamos que humanos vêm ao mundo sabendo os significados das palavras e já sabendo a que estas palavras se referem, a visão de Frey leva à conclusão de que ninguém pode acreditar em nada.”²³⁹

Entretanto Regan afirma que, como crianças são capazes de fato de aprender linguagem, e a partir da ideia senso comum de que humanos possuem crenças, Frey deve abandonar sua exigência de que apenas cremos que uma dada sentença é verdadeira. Como reflexo da possibilidade de aquisição e aprendizado de uma linguagem, deve-se reconhecer que crianças humanas devem possuir uma habilidade de formar crenças antes de aprenderem a usar a linguagem. Deve-se

²³⁸ REGAN, Tom, 2004, p. 45.

²³⁹ *Ibidem*, p. 45.

conhecer a presença de crenças não-linguísticas, isto é, crenças independentes do uso da linguagem. Antes de aprender a falar, uma criança precisa crer suficientemente no que está sendo referido pelos adultos por palavras ou gestos, para entender que é aquilo que se refere. E, se humanos podem ter crenças não-linguísticas, então animais também o podem.

No entanto, Regan aponta agora para um novo argumento de Frey para negar que animais possam acreditar em alguma coisa: para acreditar em alguma coisa, alguém deve saber distinguir entre crenças falsas e verdadeiras e animais são incapazes disto porque não possuem linguagem. Mas é claro que este argumento não é novo. E a assunção de que crenças pressupõem linguagem já foi desacreditada por Regan. No entanto, pelo princípio de caridade, Regan continua rebatendo este argumento: “a visão de que crença requer que alguém distinga entre crenças verdadeiras e falsas gera um retorno ao infinito [ou uma redução ao absurdo].”²⁴⁰ De acordo com Frey, “devemos acessar a relação entre sentenças verdadeiras e falsas de um lado e o mundo, de outro, se devemos acreditar em qualquer coisa sobre o mundo. Esse acesso é essencial.”²⁴¹ Mas Regan argumenta que este link seria difícil de ser capturado: a menos que alguém pudesse acessar esse link, não teríamos qualquer crença sobre o mundo. Qualquer posição sobre o acesso ao link envolveria a presença de crenças sobre como a linguagem e o mundo estão relacionados e, portanto, dizer que alguém acessou esse link, sem dizer que ele tem crenças sobre como a linguagem e o mundo estão ligados, seria no mínimo ininteligível.²⁴² “Para acessar o link, eu devo ter crenças sobre este link entre os dois.”²⁴³ Mas, como relembra Regan, estas crenças sobre a relação entre a linguagem e o mundo, para serem crenças, devem ser crenças sobre se uma dada sentença é verdadeira. Então, para eu ter crenças sobre o link entre linguagem e o mundo, eu devo ser capaz de distinguir entre (a) minha crença de que o link é tal e tal e (b) a possibilidade de eu estar errada sobre acreditar nisto:

Em outras palavras, eu devo distinguir entre a minha crença de que (a) uma sentença deste tipo ‘linguagem e mundo se conectam de tal e tal modo’ é verdadeira e (b) ‘linguagem e mundo se conectam deste modo’ é falsa. Se eu não acessar a ideia de que eu posso estar errado em crer naquilo que creio, então eu falhei em acessar a distinção entre crenças

²⁴⁰ REGAN, Tom, 2004, p. 46.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 46.

²⁴² *Ibidem*, p. 47

²⁴³ *Ibidem*, p. 47.

falsas e verdadeiras sobre o que eu acredito ser o link entre linguagem e mundo. E se eu falho em acessar esta distinção, então há razões para negar que eu tenha quaisquer crenças sobre este link.²⁴⁴

Para distinguir entre a sentença verdadeira e a falsa sobre a crença da relação entre linguagem e mundo, eu preciso acreditar algo sobre a primeira que eu não acredito sobre a segunda. Assim, dizer que alguém acessa a diferença entre as duas sentenças, mas não têm diferentes crenças sobre ambas também é absurdo. Então, para acessar o link entre linguagem e mundo, preciso além de ter crenças sobre o link entre ambos, ter crenças sobre minhas crenças sobre o link entre ambos e não há um ponto final para o argumento:

Se devo distinguir entre o que considero minhas crenças verdadeiras sobre este link e o que considero minhas falsas crenças sobre o link, eu também devo ter crenças sobre minhas crenças sobre minhas crenças sobre este link.²⁴⁵

Desse modo, ao exigir um conjunto infinito de crenças verdadeiras e um outro infinito de crenças falsas, para que alguém acesse a relação entre linguagem e mundo, e dadas as exigências de Frey para que alguém tenha uma crença sobre o mundo, ninguém é capaz de crer em coisa alguma. Mas Regan concede que uma forma de evitar este regresso ao infinito é dizer que existem algumas crenças que não requerem uma distinção entre nossa crença de que elas são verdadeiras e nossa crença de que a negação delas é falsa, ou entre nossa crença de que elas são verdadeiras e o reconhecimento de que podemos estar errados quanto a elas. Para alguém ter uma crença sobre o mundo, pode crer que algo é o caso e que aquele outro não é o caso. Mas mesmo que isto seja necessário em relação às crenças sobre o mundo, não é necessário quanto às nossas crenças sobre a relação entre a linguagem e o mundo, e assim por diante. No entanto, qual a diferença entre estes dois tipos de crença, em que para uma se exige a distinção entre verdade e falsidade das crenças e que para outra, a distinção não é necessária? Regan não vê como esta diferença pode ser apresentada sem ser arbitrária, como no caso da petição de princípio de Frey ao negar que animais são incapazes de distinguir crenças verdadeiras de falsas porque lhes faltam linguagem.

²⁴⁴ REGAN, Tom, 2004, p. 47.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 47.

Uma possível objeção a Regan poderia ser encontrada em Donald Davidson. Davidson está buscando um critério para a racionalidade e sua tese é de que atitudes proposicionais são suficientes para a racionalidade: “A crença de alguém demanda muitas crenças e crenças demandam outras atitudes básicas como intenções, desejos e, se estou certo, o dom da palavra.”²⁴⁶ Para afirmar que um animal é racional, é necessário então afirmar que possui pensamentos.²⁴⁷ Mas, segundo Davidson, não há uma lista de crenças que são requeridas para um pensamento. Algumas crenças gerais são necessárias, embora plausivelmente empíricas, outras são crenças particulares e outras são lógicas. “Pensamentos, como proposições, possuem relações lógicas.”²⁴⁸ Para apenas uma atitude proposicional é necessário um conjunto de crenças logicamente coerentes, assim como a ação intencional pode ser explicada em termos de crenças e desejos cujos conteúdos proposicionais racionalizaram a ação, e uma emoção pode ser entendida sob à luz de crenças e valores de alguém.

Todavia, como pondera Davidson, suas postulações não negam a existência de crenças, ações ou emoções irracionais, já que uma crença pode ser coerente em relação a algumas crenças, mas não todas. “Não é requerido que todos os pensamentos sejam auto-conscientes, ou que quando pensamos que p , devemos estar conscientes que p , ou acreditar que acreditamos que p , ou pensar que pensamos que p .”²⁴⁹ Entretanto, para que haja qualquer atitude proposicional, é necessário ter uma crença sobre alguma crença. Davidson sustenta que para se ter uma crença é necessário ter o conceito de crença e, para ter o conceito de crença, é necessário ter linguagem.²⁵⁰ Para Davidson, o conceito de crença envolve o conceito de uma afirmação sobre um organismo que pode ser verdadeira ou falsa, correta ou incorreta. Então, para Davidson, ter o conceito de crença é ter o conceito de verdade objetiva, no sentido de uma realidade objetiva independente da crença de alguém.

Uma criatura pode reagir ao mundo de maneiras complexas sem engajar-se em qualquer proposição. Ela pode distinguir cores, sabores, sons e formas. Pode ‘aprender’, isto é, mudar seu comportamento de modo a preservar sua vida ou aumentar sua provisão de comida. Ela pode ‘generalizar’, no sentido de reagir a novos estímulos como reagia a estímulos similares. Ainda assim, nada disso, não importa o quão bem

²⁴⁶ DAVIDSON, Donald. Rational animal. *Dialectica*. Vol. 36. n. 4. (1982), pp. 317-327, p. 318.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 321.

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 321.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 326.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 324.

sucedido possa parecer, demonstra que a criatura apresenta o contraste subjetivo-objetivo exigido para uma crença.²⁵¹

Este contraste subjetivo-objetivo requer, para o autor uma comunicação linguística. Davidson argumenta que para entender a fala de alguém, é necessário que se pense nas mesmas coisas que ele pensa, deve-se compartilhar o seu mundo. Comunicação exige que cada comunicante tenha o conceito de mundo compartilhado, “um mundo intersubjetivo.” No entanto, o conceito de um mundo intersubjetivo também deve ser o conceito de um mundo objetivo sobre o qual cada comunicante tenha crenças. Mas o autor não prova que a única maneira de alguém poder manifestar o contraste subjetivo-objetivo é através do conceito de verdade intersubjetiva, para o que o autor não traz nenhuma razão. Inclusive, ele afirma não saber como chegar ao conceito de verdade objetiva de outro modo. Nosso senso de objetividade é consequência da interação de dois indivíduos com um objeto. Cada um interage com o objeto e, através da linguagem entre os indivíduos, forma-se uma linha base que dá o conceito objetivamente: “O fato de eles compartilharem o conceito de verdade dá sentido à afirmação de que eles possuem crenças, que são capazes de designer objetos no mundo público.” Assim, racionalidade é uma qualidade social distintiva que apenas comunicadores possuem.²⁵²

Todavia, essa tese, embora pudesse constituir uma objeção ao argumento de Regan de que seria arbitrário utilizar o uso da linguagem como divisor entre quem possui crenças e quem não possui, apenas supõe que uma crença exige a presença de várias outras crenças e que estas crenças exigem desejos, intenções e uma linguagem. Também aqui é obscuro saber como alguém poderia adquirir linguagem sem possuir crenças ou porque o conceito de crença é necessário para se ter crença. Como poderia a atitude proposicional ou, em geral, os pensamentos, surgirem antes da existência de qualquer crença ‘irracional’? Como Davidson mesmo concede, há vários tipos de crenças e nem todos os pensamentos são auto-conscientes, ou seja, nem todos os pensamentos exigem a ciência que se está ciente de *p* e, da mesma forma, nem todas as crenças exigem que se esteja ciente que se crê. Por isto a exigência feita por Frey – de que apenas é objeto de crença que uma dada sentença é verdadeira – é falsa.

²⁵¹ DAVIDSON, Donald, 1982, p. 326.

²⁵² Ibidem, p. 327.

Mas uma outra maneira ainda de se negar desejos e crenças em animais é o argumento de que, embora eles possam ter crenças ou desejos, pelo fato de não sabermos qual o objeto de seus desejos e crenças, nós não podemos explicar o seu comportamento deles fazendo referência àquilo que eles crêem ou desejam.²⁵³ Esta posição é defendida por Steven Stich.

Stich distingue duas características atribuídas às crenças: Crenças seriam estados psicológicos ou funcionais de um tipo especial, que interagem com desejos e com percepção e por outro lado, seriam asserções com conteúdo, atitudes proposicionais ou crenças *sobre* algo.

Por sermos incapazes de afirmar *em que* um animal acredita, não podemos saber o que é que estamos atribuindo aos animais quando dizemos que eles acreditam em algo. Para Stich, não podemos especificar o conteúdo das crenças dos animais. No caso do cachorro Fido, ele às vezes se confunde quando se trata de ossos, ou falha em reconhecer que alguns ossos são ossos, ou às vezes é enganado por imitações de ossos. Por isso, Fido não teria o conceito de osso. Ademais, mesmo que Fido sempre reconhecesse que é um osso aquilo que está na sua frente, ainda assim não poderíamos dizer que ele entende o conceito de osso, porque ele ignora fatos elementares sobre os ossos, como qual seja a sua função anatômica, por exemplo.

Regan afirma que não é apenas Fido que se enquadra nos argumentos do parágrafo anterior e isso refuta Davidson ao mesmo tempo. Muitos humanos falham em reconhecer ossos e muitas pessoas acreditavam (e muitas ainda acreditam) que ossos de dinossauros fazem parte da criação original de Deus. Mas mesmo que os argumentos de Regan tenham um bom ponto, eles não atacam a assunção fundamental do argumento de Stich, de que exista o conceito de algo, como o conceito de osso.

Stich considera que para cada *x*, o conceito de *x* consiste numa série de crenças sobre *x*. No entanto, muito do que é acreditado sobre *x* pode variar consideravelmente, seja ao longo do tempo, seja na mesma época, mas em diferentes lugares. Desse modo, esta posição sobre o conceito de *x* pressupõe que haja uma permanência daquilo que é acreditado e uma breve revisão histórica sobre

²⁵³ REGAN, Tom, 2004, p. 49.

qualquer conceito pode comprovar que isto é falso. O conceito de algo varia de acordo com as diferentes crenças de diferentes lugares em tempos diversos.

Regan afirma que Stich deve ser interpretado da seguinte forma: “o conceito de x consiste na série de crenças sobre x que são compartilhadas por aqueles que sustentam as mesmas crenças sobre x que ele [Stich] sustenta.”²⁵⁴ Neste caso, Stich não deveria presumir o conceito de x, mas o *nosso* conceito de x, se presume que seus leitores compartilham de suas crenças sobre x. Desse modo, todos aqueles que não compartilham as crenças de Stich sobre x, não possuem o conceito de x.

Uma primeira objeção a esta abordagem é a que defende que, animais e muitos humanos que não compartilham do nosso conceito de x, podem ter conceitos de x (conceitos de x próprios) e que é possível que compartilhem pelo menos algumas das crenças que alguém precisa compartilhar para ter o *nosso* conceito de x. Mas esta posição não é uma objeção ao argumento de Stich, porque, por mais que animais e alguns humanos possam ter o seu conceito de x, não temos como afirmar que conceito é este.

Uma segunda abordagem é a de que alguns animais compartilham sim de nosso conceito de osso, por exemplo, e de muitas outras coisas. Regan afirma que esta abordagem pode ser considerada, inicialmente, implausível, de acordo com os argumentos que citam de Frey e Stich. Ao afirmar que “o gato crê que a bola está presa”, comprometemo-nos com a afirmação de que o gato possui nossos conceitos de “bola” e de “preso”? “Absolutamente não. [...] o gato não tem nosso conceito de bola já que é pouco provável que ele tenha nosso conceito de “objeto físico” ou de “objeto material”, “coisa independente” ou “entidade substancial no meu campo visual”.²⁵⁵ Gatos não possuiriam quaisquer dos nossos conceitos porque, assim como qualquer animal não-humano, não possuiriam nossas crenças sobre qualquer coisa, e que seria altamente improvável que estes animais tivessem essas crenças.

Além disso, para especificar o conteúdo de uma crença de um animal, precisaríamos utilizar nossa linguagem na descrição e nossos conceitos sobre os objetos de crença e, por isso, os nossos conjuntos de crenças sobre estes objetos. Então seria improvável que os animais pudessem compartilhar de nossos conceitos. Contudo, é esta a crítica mais promissora, de acordo com Regan, para contrapor ao argumento de Stich sobre a impossibilidade de especificar o conteúdo das crenças

²⁵⁴ REGAN, Tom, 2004, p. 51.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 52.

dos animais. Regan parte para o exame dos méritos dos melhores argumentos que tratam sobre desejos e crenças em animais. Para contestar visões que negam que podemos afirmar o conteúdo das crenças dos animais, podem-se tanto aceitar quanto rejeitar o tipo de análise do 'conceito dos conceitos'. Rejeitar este tipo de análise é ir mais longe do que Regan deseja (seria um tipo de debate sobre se este tipo de análise é correto ou apropriado). Assim, Regan opta por aceitar a análise do conceito dos conceitos para que, mesmo concedendo-a, disso não se siga que não podemos afirmar o que é acreditado pelos animais.

Regan propõe um exercício em que imaginemos dois grupos G1 e G2 que não compartilham das mesmas crenças sobre um dado x .²⁵⁶ A tese que afirma que esta diferença é suficiente para afirmar que os dois grupos não possuem o mesmo conceito de x é designada por Regan de Visão tudo-ou-nada, no que tange aos conceitos e sua aquisição, porque qualquer diferença entre suas crenças sobre x é suficiente para descartar que ambos os grupos têm o mesmo conceito de x . Uma visão alternativa, chamada de Visão mais-ou-menos, é aquela que em que os grupos podem compartilhar do mesmo conceito em maior ou menor grau, de acordo com o número de crenças que compartilham. Nas duas visões, é possível dizer que, em algumas vezes, um indivíduo carece completamente do conceito de x quando absolutamente nenhuma das crenças sobre x forem compartilhadas. Ambas nos oferecem diferentes formas de considerar e descrever o que está envolvido na posse do mesmo conceito. Mas apenas a Visão mais-ou-menos nos possibilita explicar como é possível que um indivíduo aumente com o tempo o seu entendimento sobre um conceito; possibilita também que alguém tenha um conceito limitado de x enquanto outro possa ser especialista neste conceito. Na Visão tudo-ou-nada, quando um indivíduo não acessa todas as crenças sobre x , não tem qualquer entendimento sobre o conceito de x ; no entanto, quanto automaticamente passa a possuir todas as crenças sobre x , somente então se pode afirmar que ele tem o conceito de x . O indivíduo passa de não possuidor do conceito de x , para um completo conhecedor do conceito de x . Neste aspecto, a Visão mais-ou-menos é racionalmente preferível. Esta teoria nos permite fazer a pergunta certa, se queremos responder se podemos atribuir nosso conceito de osso para Fido, o cão. Se alguém pode ter um conceito em maior ou menor grau, isso seria suficiente para

²⁵⁶ REGAN, Tom, 2004, p. 54.

atribuir o nosso conceito de osso a Fido, se evidenciado que ele o tem mesmo que em um grau mínimo, ou seja, que ele tem pelo menos uma das crenças que fazem parte do conjunto de crenças que formam o conceito. “Temos alguma razão para afirmar que Fido tem pelo menos uma das crenças sobre osso que é definitiva para o nosso conceito de osso?”²⁵⁷ Regan afirma que aparentemente não. Uma tentativa de resposta afirmativa seria que Fido quase sempre reconhece que um osso é um osso. Mas seu sucesso não faz concluir que ele minimamente reconhece o que é aquilo que faz algo ser um osso, bem como não se pode afirmar que ele tem, mesmo que minimamente, o nosso conceito de osso. Neste ponto, Stich aponta para um dilema sobre a crença animal. A habilidade de Fido, por si só, de reconhecer um osso quando o vê, não nos revela que o que Fido acredita sejam as propriedades do osso em virtude das quais ele reconhece os ossos. E nossas tentativas de afirmar quais são estas propriedades apenas nos provêm de uma lista de propriedades que não temos razão alguma para supor que Fido entende serem possuídas por ossos.

Mas, segundo Regan, há de fato uma crença sobre ossos que (1) faz parte do rol de crenças que define nosso conceito de osso e que (2) nós temos amplas razões para afirmar que Fido possui. A crença consiste em como os ossos estão relacionados com os desejos e suas satisfações, ou seja, em como, em certas circunstâncias, uma escolha deve ser feita a fim de satisfazer um desejo. Há circunstâncias em que, dado que temos os desejos e propósitos que temos, a escolha do osso é apropriada se queremos satisfazer estes desejos ou alcançar estes propósitos: “Reconhecer a conexão entre *x* e a satisfação de desejos é ter uma crença sobre *x*.” E esta crença que conecta o objeto com a satisfação do desejo e que faz parte da lista de crenças definidoras do conceito de osso é chamada por Regan de crença-preferência. Para saber se Fido tem esta crença-preferência em relação ao osso, precisamos atentar para seu comportamento não verbal, tendo em vista que falta ao cachorro a linguagem. “Uma vez que a questão é apropriadamente colocada e que temos uma visão conceitual e empírica vantajosa, a resposta fica clara. Tudo indica que Fido [...] deseja o saber que encontra no osso.”²⁵⁸ Pelo comportamento de Fido, temos razões para afirmar que ele acredita que ossos estão relacionados com seus desejos ou preferências no sentido de que Fido crê que *x* satisfaz seu desejo e que *x* deve ser escolhido se seu desejo tiver de ser satisfeito.

²⁵⁷ REGAN, Tom, 2004, p. 56.

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 59.

Esta é a pergunta fundamental sobre a presença de uma crença em Fido, que integra o rol de crenças sobre um osso e cuja resposta é afirmativa. Fido tem pelo menos uma crença sobre ossos que faz parte do rol das nossas crenças sobre ossos e, portanto, compartilha do nosso conceito de osso, pelo menos em um grau mínimo.

A primeira objeção para a resposta é que se um indivíduo não possui o bastante de nossas crenças, a atribuição do conteúdo do conceito fica prejudicada. Mas não ter o suficiente das nossas crenças pode ter dois sentidos: negar todas as crenças que formam o nosso conceito ou apenas não possuir as crenças em questão. A objeção só pode fazer sentido no primeiro caso, em que o indivíduo não tem as crenças sobre x porque nega todas essas crenças. Só poderia ser dito que Fido não tem suficientemente nossas crenças sobre o osso, se tivéssemos razões para afirmar que ele tem outras crenças sobre ossos que explicitamente negam as nossas crenças sobre eles, ou seja, outras crenças além da crença-preferência. Dado que, além da crença-preferência, de acordo com a perspectiva de Stich, não podemos dizer o que é objeto da crença de Fido, então não podemos saber que quaisquer das outras crenças de Fido sobre ossos explicita ou implicitamente nega as nossas crenças remanescentes sobre ossos.²⁵⁹

Pode-se argumentar que crenças que definem o nosso conceito de osso possuem variáveis propriedades lógicas. Por exemplo, se ter uma crença sobre a anatomia do osso é uma condição logicamente necessária para ter o conceito de osso, então pode-se dizer que Fido não possui o conceito de osso, mesmo que compartilhe uma crença sobre osso. Mas alguém deve explicar porque esta crença anatômica é uma condição logicamente necessária e não apenas a supor. O que faz de uma dada crença sobre o osso ser uma crença logicamente necessária para o conceito de osso, se é que existe alguma crença que satisfaça essa condição lógica? Se há uma crença essencial sobre ossos para possuir o seu conceito, ela deve consistir na relação entre acreditar que algo é um osso e no papel que esta crença desempenha na escolha desta coisa para a satisfação de um certo desejo. Esta é a crença-preferência, “já que possuí-la é acreditar que aquelas coisas que alguém acredita serem ossos devem ser escolhidas em detrimento das demais coisas, se alguém quiser satisfazer seu desejo por um sabor em particular.”²⁶⁰

²⁵⁹ REGAN, Tom, 2004, p. 61.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 63.

Há, ainda, mais duas respostas à abordagem de Regan em relação ao conteúdo das crenças dos animais. Como não poderíamos ser capazes de compreender o que são os desejos e gostos de Fido pelo osso, nem mesmo seríamos capazes de saber como é para Fido experienciar qualquer coisa, então não poderíamos atribuir uma crença-preferência a ele. Alguns argumentos poderiam ser usados para justificar esta possibilidade: nossa tentativa de descrever os desejos e experiências de Fido devem ser feitos através da linguagem, e como Fido é incapaz de linguagem, não estaríamos autorizados a descrever o seu comportamento. Esta objeção é absurda, porque inviabiliza qualquer possibilidade de descrever as coisas do mundo que não sejam usuárias de linguagem. Além disso, se não fôssemos capazes de afirmar como é para Fido sentir o gosto do osso ou ter um desejo sobre o osso, também não estaríamos autorizados a descrever, por exemplo, o sistema digestivo de cachorro, e isto também é absurdo. Outro argumento que poderia ser usado como defesa desta resposta, é que somos incapazes de imaginar como seria para Fido experienciar qualquer coisa, dada a nossa limitação imaginativa; poderíamos, quando muito imaginar nós mesmos experienciando coisas enquanto habitantes do corpo de Fido.²⁶¹ Por último, há o argumento da espécie, em que, embora possamos imaginar como é para um ser humano experienciar algo, já que temos o “acesso em primeira pessoa, por me incluir na espécie humana”, seria impossível saber como são as experiências de animais de outras espécies porque eu “não compartilho quaisquer experiências com um cão”²⁶². Mas Regan assevera não ser verdadeiro que indivíduos diferentes, de espécies diferentes, não compartilham de nenhuma experiência comum. Porque estes indivíduos apresentam comportamentos similares ao comportamento humano em determinadas circunstâncias, como por exemplo, quando optam por beber água e não por um copo de areia, quando estão com sede²⁶³ e porque há semelhanças de constituição do organismo de alguns animais não-humanos e humanos, não é razoável negar que nenhuma experiência é compartilhada por humanos e animais.

A última objeção diz respeito à nossa habilidade de especificar o conteúdo das crenças dos animais com base no comportamento animal. O ponto não é se o comportamento animal, sozinho, é suficiente como base para atribuição crenças aos

²⁶¹ REGAN, Tom, 2004, p. 64.

²⁶² *Ibidem*, p. 64.

²⁶³ *Ibidem*, p. 65.

animais, mas sim nossa alegada incapacidade de afirmar qual o objeto da crença do animal com base na observação de seu comportamento. Certamente não somos capazes de atribuir crenças ao animal ou determinar-lhe o conteúdo de sua crença com base em apenas um comportamento isolado, fora de contexto. Devemos observar o que Regan chama de visão holística do comportamento, se queremos fazer atribuições de crenças particulares aos animais. O mesmo se dá em relação ao comportamento dos humanos. Um único comportamento isolado (ir até a porta) não pode ser utilizado como base para atribuir a crença de que um humano está esperando alguém ou afirmar quem ele acredita estar atrás da porta.

Com relação ao abanar de cauda de um cão, não podemos dizer, por este simples fato, qual o conteúdo de sua crença. Mas se o abanar de cauda for observado dentro de um contexto, em conjunto com os outros comportamentos do cão, podemos afirmar que algumas crenças, expectativas ou desejos manifestaram-se no seu comportamento. A atribuição desta crença a Fido somente pode ser entendida em termos de possuímos razão para acreditar que o cão tinha aqueles expectativas, e nossa razão para acreditar isto somente pode vir da nossa observação passada sobre como o cão comporta-se (ou como outros cães como Fido comportam-se) em circunstâncias relevantemente similares. Esta abordagem serve como teste de precisão da atribuição de crenças. Se atribuirmos uma crença a um indivíduo, com base na observação de seus comportamentos presentes e passados e dentro de um contexto, esta crença pode ser confirmada se tivermos acertado nosso palpite em relação ao comportamento futuro do indivíduo. Ou seja, não apenas é o comportamento do cão antes, mas também depois que alguém entra pela porta, que determinará que nossa atribuição de crença (ou quanto ao objeto da crença) foi acertada.²⁶⁴ Além disso, esta atribuição de crença particular ao animal também serve para “iluminar” o que significa atribuir crenças aos animais em contextos intencionais. Podemos afirmar que o animal comportou-se de tal maneira com vistas a satisfação de certo desejo ou porque tinha certas crenças, se pudermos observar que o animal tinha certas expectativas em relação a algo e que seu comportamento demonstra, por exemplo, frustração quando estes eventos esperados acontecem ou não. Por fim, as características gerais sobre esta abordagem que aceita a atribuição de crenças particulares aos animais é compatível

²⁶⁴ REGAN, Tom, 2004, p. 70.

com a posse de crenças-preferências em animais: “Somente pode ser decidido se estamos corretos em atribuir crença-preferência a Fido, se temos bases adequadas para pensar que ele tem aquelas expectativas que ele teria se tivesse uma crença.”²⁶⁵ Regan ressalta que a conexão entre crer que *p* e ter certas expectativas não é de identidade. As crenças são as bases para alguém ter as expectativas que têm. “Como para o resto de nós, ele espera o que ele espera *porque* ele acredita no que acredita.”²⁶⁶ Uma visão holística do comportamento animal nos permite saber quando atribuir crenças aos animais, que crenças atribuir e se estas crenças que são atribuídas em determinadas circunstâncias são as mesmas ou diferentes das que temos razões para atribuir em outras circunstâncias.

3.1.3 Memória, noção de futuro e autoconsciência

Esta três habilidades cognitivas são trabalhadas por Regan no fim do capítulo 2, em *The Case for Animal Rights*. Os argumentos apresentados devem ser vistos como relacionados com o que foi apresentado nos dois tópicos anteriores desta dissertação. Memória, noção de futuro e autoconsciência são capacidades que nos possibilitam compreender como o animal pode ter as crenças e ações intencionais que atribuímos a eles (considerando-se, conforme trabalhado nos tópicos acima, que temos boas razões para atribuir crenças e atos intencionais a certos animais).

Inicialmente, Regan enfatiza que os argumentos sobre a presença de uma crença-preferência em Fido podem ser generalizados para conceder muitos outros objetos de crença ao cachorro, não apenas sobre como certas coisas devem ser escolhidas a fim de satisfazer seus desejos por certos sabores, mas também sobre como várias outras coisas devem ser escolhidas com vistas a satisfazer outros desejos que ele possua.

Além disso, Regan afirma que estes argumentos também podem ser generalizados e aplicados a outros mamíferos. Assim como temos fortes razões para afirmar que Fido tem crença-preferência sobre algumas coisas, “então gatos, vacas, porcos, cavalos, lhamas, tigres, girafas, hipopótamos e cetáceos, por exemplo, não podem ser deixados de lado.”²⁶⁷

²⁶⁵ REGAN, Tom, 2004, p. 71.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 72.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 73.

Feitas estas considerações, Regan passa a argumentar que no caso de animais que possuem crenças, outras tantas capacidades cognitivas devem ser consideradas. Regan utiliza um argumento transcendental para proceder à atribuição destes outros poderes de cognição. “Dado que Fido possui a crença-preferência, como isto é possível?”²⁶⁸ Afirmar que ele já nasceu sabendo como é o gosto de um osso é absurdo. Para que Fido possa descobrir o gosto do osso, o que também se aplica à nós, ele deve colocar o osso na boca. Neste caso, Regan propõe que suponhamos que Fido não seja capaz de memória e, neste caso, seria impossível para ele formar a crença-preferência com relação ao osso ou mesmo comportar-se como ele o faz porque crê na conexão existente entre o gosto do osso e a satisfação de seu desejo (ressaltando que a crença-preferência é justamente a crença geral nesta conexão).

Então, já que razoável considerar que Fido possui essa crença, é igualmente razoável vê-lo como possuidor da habilidade de lembrar-se de experiências relevantes, mesmo que ele não possa nos comunicar isto através de linguagem.

Regan afirma que para ter crença-preferência sobre o osso, além de memória, ele deve ser capaz de reconhecer um osso; além de perceber o osso pelos sentidos, ele deve ser capaz de abstrair os casos individuais, ‘formar um conceitos gerais’ e aplicar este conceito em casos particulares.

Desse modo, como temos boas razões para atribuir ao Fido a crença-preferência sobre o osso e poder explicar o porquê ele se comporta de certa maneira através da referência a esta crença, temos também boas razões para atribuir-lhe a habilidade de formular conceitos.²⁶⁹ Em seguida, Regan questiona se Fido pode ter crenças sobre o futuro. Ele argumenta que, como já foi sustentado, Fido tem expectativas sobre o que vai acontecer e crenças relacionadas a estas expectativas. Assim, ele certamente possui crenças sobre o futuro. Regan afirma que esta conclusão pode ser corroborada ao razoavelmente considerarmos Fido como agindo intencionalmente.: “Se razoavelmente vemos um indivíduo A como tendo esta habilidade, devemos demonstrar que é razoável ver A como agindo com a intenção de alcançar certo propósito.”²⁷⁰ Se tivéssemos razões para negar que Fido pode ter crenças ou que podemos especificar o conteúdo delas, teríamos também razões

²⁶⁸ REGAN, Tom, 2004, p. 73.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 74.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 74.

para negar que Fido pode agir intencionalmente ou que não poderíamos dizer com que intenções ele age. Mas Regan reitera que não há boas razões para negar tudo isso a Fido e que os Argumentos Cumulativos oferecem uma base defensável para atribuir a Fido e a outros mamíferos, habilidade de crenças (estados psicológico ou funcional). Além disso, a observação do comportamento desses animais nos oferece uma base para afirmar o conteúdo de suas crenças. Portanto, não há qualquer barreira lógica que impeça vermos Fido como “querendo sair, a fim de que ele possa cavar no local onde ele crê que o osso está e que saindo, cavando e pegando o osso, ele está agindo de modo a satisfazer seu desejo pelo sabor que o osso lhe proporciona.”²⁷¹ Em outras palavras, não há qualquer impedimento para considerarmos Fido como agindo com a intenção de alcançar seus propósitos e não apenas podemos considerar isto sobre Fido, como devemos, “se vemos humanos como capazes de agência intencional”²⁷². Segundo Regan, tudo o que poderia ser requerido para sustentar o caso de ver os animais como indivíduos que agem intencionalmente foi cumprido.²⁷³ E, depois de sustentar isto em relação aos animais, Regan apresenta razões adicionais para vê-los como capazes de crenças sobre o futuro, qual seja, de que também é razoável ver humanos como capazes de agir intencionalmente, já que agir no presente com intenção de satisfazer um desejo no futuro exige a presença dessas crenças sobre o futuro.

Ademais, Regan afirma que reconhecer tudo isso pelo menos quanto aos mamíferos, prepara o caminho para vê-los como seres autoconscientes. Para que um indivíduo A aja no presente com vistas a satisfazer um desejo em algum tempo futuro, é necessário ele seja autoconsciente, “ao menos para afirmar que A acredita que serão os seus desejos que deverão ser realizados no futuro com um resultado do que ele faz no presente.” Regan afirma que ação intencional é possível apenas para indivíduos com autoconsciência e que tudo isso pode ser razoavelmente creditado pelo menos aos mamíferos. Assim, crenças, desejos, intenções e autoconsciência não são propriedades exclusivas da espécie humana. Regan alega

²⁷¹ REGAN, Tom, 2004, p. 74.

²⁷² *Ibidem*, p. 74.

²⁷³ As exigências que Regan afirma ter se desincumbido são: ter discutido e descartado os argumentos que negavam a atribuição de consciência e crença em animais; ter explicado como o comportamento destes animais poderia ser inteligivelmente descrito e prudentemente explicado ao fazer referência às suas crenças e desejos.

ser simpático à aceitação do chamado Princípio da Continuidade Psicológica: “A psicologia dos seres humanos é parte da psicologia geral dos animais.”²⁷⁴

Regan ainda lembra que a validade destas atribuições aos animais dá suporte para vê-los também como tendo uma vida emocional. Segundo Regan, Darwin sustenta que “exceto em casos de patologias, que são exceções e não a regra, sentir medo, por exemplo, é sentir que algo em particular vai ocorrer, enquanto sentir raiva é sentir raiva de alguém porque algo foi feito.”²⁷⁵ Normalmente, não se sente medo se não se pode crer que algo acontecerá. Existem fortes razões para atribuir emoções aos animais. “Reconhecer emoções nos homens e nos animais não é fundamentalmente diferente”²⁷⁶, afirma Regan citando as palavras de Hebb.

3.1.4 Interesses de bem-estar, interesses de preferência e senciência.

Como visto, Regan define dois tipos de interesses: os de preferência e os de bem-estar. Os primeiros correspondem aos interesses subjetivos, que variam de acordo com a intenção de cada indivíduo, enquanto os segundos são aqueles que todos os indivíduos possuem igualmente e incluem coisas e condições minimamente necessárias para satisfazer nossa existência física e psíquica. “Interesses de preferência referem-se àquilo em que as pessoas estão interessadas”²⁷⁷ e isso pode ser distinto para cada indivíduo: “Pessoas também divergem quando se trata de coisas que elas querem. [...] As preferências que temos ajudam não apenas a definir quem somos, mas a descrever como nos diferenciamos.”²⁷⁸

Já os interesses de bem-estar são diferentes dos de preferência por serem entendidos como o que é necessário para uma existência física e psicológica minimamente satisfatória: “Eles referem-se ao que é do nosso interesse.”²⁷⁹ Interesses de bem-estar relacionam-se com as necessidades do indivíduos, tais como água, comida, relações sociais, relações sexuais.

²⁷⁴ REGAN, Tom, 2004, p. 75.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 76.

²⁷⁶ *Ibidem*, p. 76.

²⁷⁷ No original [“preferences interests refer to what people are interested in”] REGAN, Tom, 2003, p. 32.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 32.

²⁷⁹ No original [“Welfare interests refer to what is in our interests”]. *Ibidem*, p. 32.

Regan define a distinção entre interesses de preferência e de bem-estar respectivamente: “A tem interesse em X e X é do interesse de A.”²⁸⁰

Afirmar que algo é do interesse de alguém deve ser entendido como relacionado ao bem-estar de um ser. Isso significa que este indivíduo deve ser capaz de experimentar sensações de prazer, dor/sofrimento. Em outras palavras, deve ser senciente.²⁸¹ Esta é uma condição necessária para ter interesses de bem-estar, de acordo com Regan.

Desse modo, não é porque falamos que “a planta precisa de água” ou mesmo, como diz Frey, “que o trator precisa de óleo”, que podemos atribuir-lhes interesse. Ambos são incapazes de experimentar bem-estar. Pode ser, como afirma Sapontzis, que lubrificar o trator e regar a planta sejam do interesse dos humanos,²⁸² mas isso é diferente de dizer que a galinha precisa de comida, ciscar e bater as asas, porque neste caso, a satisfação dessas necessidades implica no bem-estar do animal e, por outro lado, a privação dessas necessidades é um dano para a galinha.

Sapontzis oferece uma definição importante para interesses de bem-estar (necessidades):

P tem um interesse em X, se e apenas se X afeta os sentimento de bem-estar de P. Eu entendo “sentimentos de bem estar” como referindo-se àqueles sentimentos como prazer e dor, sentir-se bem e sentir-se mal, e depressão, sentimentos de satisfação e frustração e muitos outros sentimentos que contribuem para, ou diminuem, a felicidade ou satisfação com a vida.²⁸³

No que tange ao interesse preferencial, Regan afirma que eles seriam uma classe de atos ou estados que compartilham a característica de “ser contrário ou favorável” a alguma coisa, no sentido de “interesses episódicos”. No entanto, um indivíduo pode ter um interesse de preferência por alguma coisa, mesmo que não seja verdade que ela esteja *agora* em um estado mental de ser “contrário ou favorável” a alguma coisa. Para Regan, interesses de preferência são disposições de querer, gostar, preferir, ou desgostar, não querer.

²⁸⁰ REGAN, Tom, 2004, p. 87.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 88.

²⁸² SAPONTZIS, Steven. Interests and Animals, Needs and Languages. *Ethics & Animals*. (198_), Vol. IV, n.2. pp. 38-49, p. 39.

²⁸³ *Ibidem*, (198_), p. 39. No original [P has an interest in X if and only if X affects (will affect, would affect) P's feelings of well-being. I understand "feelings of well-being" to refer to such feelings as pleasure and pain, feeling well and feeling ill, elation and depression, feelings of fulfillment and of frustration, and the many other feelings which contribute to or detract from the enjoyment of or satisfaction with life.]

Animais podem ter tanto interesses de bem-estar, quanto interesses de preferência, se tivermos razões para atribuir a estes animais, desejos e crenças. Conforme argumentado nos tópicos anteriores, alguns animais, como os mamíferos, satisfazem estes critérios e podem ser considerados como seres que possuem interesse.

Regan estabelece que a autonomia-preferência é condição necessária para que um indivíduo seja considerado moralmente. A autonomia-preferência é entendida como a capacidade de ter preferências e a habilidade de iniciar ações a fim de satisfazer estas preferências.²⁸⁴ Deste modo, as capacidades cognitivas e volitivas necessárias para definir um ser com interesses de bem-estar e preferências são o que fazem de um indivíduo um ser com valor inerente, para o qual é devido tratamento respeitoso, de modo a considerar esse seu valor. Em outras palavras, ter interesses de bem-estar e preferência é o requisito básico para que um indivíduo possa ser considerado moralmente. Estes interesses são encontrados em indivíduos que possuem todas as capacidades cognitivas e volitivas trabalhadas neste capítulo e que Regan reúne sob a signo de *sujeitos-de-uma-vida*.

3.2 Quem são os *sujeitos-de-uma-vida*? Humanos paradigmáticos, humanos inferiores e alguns animais.

Regan define que estas características que definem um *sujeito-de-uma-vida* – consciência, senciência, autoconsciência, memória, noção de futuro, interesses de bem-estar e preferência – são encontrados em todos os humanos paradigmáticos, em alguns humanos inferiores (humanos não-paradigmáticos) e em alguns animais. Reiterando que os humanos paradigmáticos são os seres humanos adultos normais ou, em outros termos, aqueles que são considerados agentes morais.

O *sujeito-de-uma-vida*, no entanto, não é apenas o humano paradigmático. Muitos humanos inferiores ou não-paradigmáticos, como crianças, idosos senis, pessoas com graves deficiências mentais, e que são pacientes morais (sujeitos morais que apenas sofrem as consequências das ações.), são *sujeitos-de-uma-vida*, porque reúnem estas características cognitivas e volitivas que são relevantes para considerar um ser como portando valor inerente.

²⁸⁴ REGAN, Tom, 2004, p. 85.

Além dos pacientes morais humanos, muitos animais também podem ser vistos como *sujeitos-de-uma-vida*. Todos aqueles animais conscientes, autoconscientes, sencientes, que possuem desejos, crenças, memória e interesses de bem-estar e preferência integram esta noção e devem ser vistos como portadores de igual valor inerente.

Regan afirma que certamente todos os mamíferos (com um ano de vida ou mais, incluindo aí humanos a partir de um ano de vida) podem ser considerados *sujeitos-de-uma-vida*.²⁸⁵ Mas Regan também considera que se formos traçar uma linha dividindo os seres que são *sujeitos-de-uma-vida*, dos que não são, esta linha deve ser feita à lápis, porque a medida em que o nosso conhecimento com relação às capacidades cognitivas e volitivas dos animais humanos e não-humanos avança, mais informações temos de que outros tantos animais possuem estas características relevantes.

3.2.1 Evidências das características relevantes em alguns animais não-humanos.

Muitos animais podem ser vistos como *sujeitos-de-uma-vida*. Regan afirma que temos evidências de que todos os mamíferos a partir de um ano de idade possuem a complexidade mental relevante. Estudos como o ensino e aprendizagem de linguagem de sinais a primatas, como no caso da gorila Koko e do chimpanzé Chantek evidenciam a complexidade cognitiva e emocional destes animais.

Mas não são apenas estes estudos que estão aptos a comprovar a complexidade de estados mentais dos animais não-humanos. Como visto, a presença de uma vida emocional também é capaz de comprovar as capacidades cognitivas e volitivas que Regan considera relevantes. Diversos experimentos realizados com os mais diversos objetivos, como os experimentos na área da psicologia humana que objetivavam a indução de psicopatia em animais²⁸⁶, puderam demonstrar que os animais são capazes de sentir medo, pânico, exibirem comportamentos que demonstram transtornos psicológicos.

Há também outros exemplos de estudos em que podemos ver a presença de empatia, senso de justiça, cooperação nos animais. A citação e repetição de todos

²⁸⁵ REGAN, Tom, 2004, p. 78.

²⁸⁶ Ler experimentos em *Libertação animal* (edição traduzida, 2004), de Peter Singer, entre as páginas 28 e 106.

estes estudos e experimentos acaba se tornando trabalhosa e cansativa. É possível verificar o comportamento que evidencia a complexidade mental de vários animais através de vídeos (Anexo C). Nos exemplos trazidos nestes vídeos, podemos ver que não apenas mamíferos, mas também aves podem ser consideradas *sujeitos-de-uma-vida*.

CONCLUSÃO

Este trabalho pretendeu abordar a questão da possibilidade de atribuirmos direitos morais aos animais não-humanos. Este problema está inserido no debate filosófico sobre o estatuto moral que deve ser outorgado aos animais.

A discussão foi estruturada em três capítulos. No primeiro capítulo, buscou-se a natureza, a função e os fundamentos do que hoje chamamos de direitos humanos fundamentais. Foi determinado que estes direitos apresentaram diversas naturezas ao longo do tempo. A compreensão atual sobre os direitos humanos também sofreu influências de diferentes e, às vezes, até opostas teorias filosóficas, seguindo caminhos diversos nos sistemas de direitos do mundo. Direitos humanos tiveram fundamentos e funções diferentes na França e na Inglaterra. No primeiro caso, os direitos humanos foram declarados a partir de um rompimento com o sistema político anterior, tinham a função de um ideal a ser buscado na constituição de um novo Estado. No segundo caso, os direitos humanos sempre foram vistos como naturais aos indivíduos, como um limitador da atuação estatal ao promulgar leis e diretrizes políticas. Essa mistura de naturezas e funções dá um caráter bastante peculiar aos direitos fundamentais humanos. Eles são declarados ou são naturais, inerentes aos seres humanos? Um caráter que pôde ser reconhecido nestes direitos é o caráter de direito moral. Direitos morais são direitos naturais apenas no sentido de que existe uma base natural sobre a qual repousa a atribuição de direitos. Direitos morais são direitos que existem independentemente de lei positiva, ou seja, são direitos pré-legais. Além disso, são proteções dos interesses de um indivíduo que é considerado pela moralidade, que possui, em outras palavras, um *status* moral. A proteção desses interesses se dá através da atribuição de direitos morais, por reconhecer que certos interesses são essenciais para aquele indivíduo e que eles não podem ser desrespeitados sob o pretexto de trazer maior bem-estar para a maioria. Para Regan, o direito moral mais básico é o de ser tratado com respeito ou de ter seus direitos respeitados pelos outros. Sem este direito, é inviável a atribuição (ou reconhecimento) de outros direitos morais. A partir da ideia de que os direitos humanos que hoje defendemos ter são considerados direitos morais, foi possível indagar quais os critérios que são exigidos para que um indivíduo possa ser portador de direitos. No tópico sobre os critérios para se ter direitos morais, foi discutido que a

agência moral não pode ser necessária, porque deixa de fora muitos humanos a quem atribuímos direitos humanos fundamentais, mas que não podem ser considerados agentes morais. Direitos, cujo critério definidor para sua posse é a agência moral, são direitos de autonomia e auto-governo, como direitos os direitos políticos e sociais do trabalho, por exemplo. Os direitos humanos fundamentais resguardam interesses; portanto, ter interesses é o critério que deve ser satisfeito pelo indivíduo para que ele possa ter direitos.

Este também foi o caminho argumentativo trilhado por Tom Regan ao defender o caso pelos direitos dos animais não-humanos. No capítulo dois, os argumentos de Regan foram desenvolvidos de modo a estabelecer os fundamentos dos direitos morais. Regan sustenta a inclusão dos animais não-humanos na comunidade moral através da aplicação do princípio da justiça. O princípio de justiça estabelece ser devido tratamento igual a todos os indivíduos iguais. Regan perquire as condições para atribuir direitos fundamentais aos seres humanos (hoje chamados direitos humanos fundamentais) e analisa os fundamentos comumente utilizados para justificar a outorga de direitos para humanos a fim de encontrar um critério moralmente relevante dentre os oferecidos. Ao buscar o critério para reconhecer a todos os seres humanos sua igualdade moral, o autor incidentalmente abarca outros animais não-humanos, por também possuírem ditas características relevantes.

Regan formula a noção *sujeitos-de-uma-vida* que abarca todos os seres dotados de certas capacidades e habilidades mentais, como, por exemplo, sciência, autoconsciência, percepção de futuro e passado, memória biográfica, a posse de uma identidade psicológica atemporal, entre outras. Esta noção e as características cognitivas e volitivas que a compõem, foram trabalhadas no terceiro capítulo. *Sujeito-de-uma-vida* é um ser que não está apenas consciente do mundo, mas cuja vida e sua continuidade têm um valor próprio inquestionável.

O critério considerar as preferências e vontades mais básicas dos animais humanos e não-humanos, tornando viável a concessão de direitos fundamentais para estes. Ou seja, os seres capazes de demonstrar características referidas teriam direito ao respeito, pois estes seres, além de estarem vivos, estão conscientes dessa condição e têm interesses em permanecer vivos e íntegros, de não ser aprisionados, explorados, abusados.

Em suma, *sujeitos-de-uma-vida* são seres que reúnem todas as capacidades relevantes para afirmar que um ser possui valor inerente. Afirmar que um ser tem

valor inerente, significa dizer que ele tem um valor próprio, que não pode ser confundido com o valor das experiências desse ser. Um indivíduo não vale mais ou menos por ser mais rico ou mais inteligente. O seu valor também não pode variar de acordo com a quantidade de satisfação ou frustração de interesses deste indivíduo. Desse modo, com base no respeito a este valor inerente, Regan funda a base dos direitos morais básicos. O princípio do respeito estabelece que não se deve tratar indivíduos com valor inerente apenas como meros receptáculos de valor intrínseco. O princípio da justiça (ou equidade) estabelece tratamento igual a indivíduos iguais. O tratamento justo para seres portadores de valor inerente é aquele que respeita esse valor inerente, não os tratando como ‘meros meios’. Dessa forma, eles obrigam a todos os agentes morais através de um dever direto de justiça. A aplicação desse princípio do respeito é um trunfo à utilidade, considerado por Regan como o Direito Moral de Respeito.

Nesse sentido, podem ser compreendidos os chamados direitos morais fundamentais ‘humanos’, que são reconhecidos a todos os seres humanos indistintamente. Assim, para ser coerente com as exigências de universalidade, generalidade e imparcialidade de um princípio moral válido, é preciso manter o tratamento atual para com os casos não-paradigmáticos e modificar o tratamento para com os animais, inserindo-os na comunidade moral e tratando-os com o mesmo respeito devido aos não-paradigmáticos.

Ou seja, Regan não propõe que passemos a tratar crianças e pessoas senis como atualmente tratamos os animais. Ao contrário, a proteção destes seres é cogente, visto que são mais vulneráveis às ações humanas. Além do mais, lhes são reconhecidos direitos fundamentais básicos (direitos morais). O que Regan sugere é que os animais não humanos, aqueles que são considerados *sujeitos-de-uma-vida*, devem ter seu estatuto moral alterado para serem abarcados pela comunidade moral. Para Regan, portanto, é imperiosa a atribuição de direitos morais básicos também aos animais que possuem as mesmas características moralmente relevantes que os humanos detentores de direitos.

Dessa forma, os direitos fundamentais ‘humanos’ não são exclusivamente humanos, porque seu fundamento – resguardar os interesses de todos os seres com valor inerente e respeitar este valor inerente através das aplicações dos princípios de respeito e de justiça – não se restringe à espécie humana. Estes direitos

fundamentais de vida, liberdade e integridade são antes direitos morais de todo o *sujeito-de-uma-vida*.

A teoria reganiana sobre os direitos dos animais é satisfatória tanto em seus fundamentos, quanto nas consequências de sua aplicação. Ao exigir que seres com valor inerente tenham seu valor respeitado e não sejam tratados como se tivessem apenas valor instrumental, proíbe-se que humanos paradigmáticos, não-paradigmáticos e animais sejam explorados e escravizados. Desse modo, todos os animais que são *sujeitos-de-uma-vida*, não podem mais ser usados e consumidos, sob pena de ter os seus direitos desconsiderados.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENTHAM, Jeremy. Anarquical Fallacies; being an examination of the draclarations of rights issue during the French Revolution. In **The Works of Jeremy Bentham**, vol. 2. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1921&chapter=114226&layout=html&Itemid=27>. Acesso em: 26 jun. 2013.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. Bíblia Online. Gênesis, Capítulo 1, versículos 20-31 e capítulo 9, versículo 1-3. Disponível em <<http://www.bibliaon.com/genesis/>>. Acesso em 01 mai. 2013.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Diário Oficial da União 05 de outubro de 1988. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 03 mai. 2013.

BURGESS-JACKSON, Keith. Oderberg on Animal Rights. 2008. pp. 01-10. Disponível em <<https://www.uta.edu/philosophy/faculty/burgess-jackson/Oderberg%20on%20Animal%20Rights%20%28Final%20Version%29.pdf>>. Acesso em 25 mai. 2013.

COHEN, Carl; REGAN, Tom. **The Animal Rights Debate**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2001.

CUNHA, Luciano Carlos. **O consequencialismo e a deontologia na ética animal: uma análise crítica comparativa das perspectivas de Peter Singer, Steve Sapontzis, Tom Regan e Gary Francione**. 2010. 186p. Dissertação. [Mestrado em Filosofia]. Curso de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2010.

_____. **Esclarecendo confusões frequentes: um FAQ sobre o anti-especismo**. 19 dez. 2012. #16. Disponível em <<http://lucianocunha.blogspot.com.br/2012/12/esclarecendo-confusoes-frequentes-um.html>>. Acesso em 15 mai. 2013.

DAVIDSON, Donald. Rational animal. **Dialectica**. Vol. 36. n. 4. (1982), pp. 317-327.

DEGRAZIA, David. **Animal rights** – A very short introduction. New York: Oxford University Press, 2002.

DENIS, Leon. **Educação vegana**: tópicos de direitos animais no ensino médio. São Paulo: LibraTrês, 2012.

DESCARTES, R. **Discurso sobre o método**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Descartes Philosophical Letters**. Trad. A. Kenny. Oxford: Oxford University Press, 1970.

DIAS, Maria Cristina Longo Cardoso. **Uma reconstrução racional da concepção utilitarista de Bentham**: os limites entre a ética e a legislação. 2006. 210p. Dissertação. [Mestrado em Filosofia]. Programa de Pós Graduação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

DWORKIN, Gerald. Verbete Liberdade Positiva e Negativa. In AUDI, Robert (org.). **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos a sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FELIPE, Sonia. T. **Ética e experimentação animal**: fundamentos abolicionistas. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

_____. **Por uma questão de princípios**: alcances e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

FRANCIONE, Gary L. **Animals, property, and the law**. Philadelphia: Temple University Press, 1995.

GALDIKAS, B. M. F. Orangutan tool use. **Science**, New Series. v. 243, No. 4888. 1989.

GOODALL, Jane. 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, Heron J. S. **Abolicionismo animal**. Salvador: Evolução, 2008.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os Fundamentos da Ordem Jurídica**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HOBBS, Thomas. **Leviatã: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Editor Victor Civita. São Paulo: Abril S.A, 1974.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da Metafísica dos Costumes**. Tradução: Antônio Pinto de Carvalho. Lisboa: Companhia Editora Nacional, 1964.

_____. **Metafísica dos Costumes**. 2. ed. rev. São Paulo: Edipro, 2008.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. 6. ed. 5. tir. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KLEMBLE, E. D. Verbete Moore G(eorge) E(dward). In AUDI, Robert (org.). **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006.

KOOSGARD, Christine M. Fellow Creatures: Kantian ethics and our duties to animals. In: **The Tanner Lectures on Human Values**. University of Michigan, 2004.

LEAHY, Michael. **Against Liberation: Putting animals in perspective**. Taylor & Francis e-Library. 2005.

LEVAI, Laerte Fernando. **Direito dos animais**. 2. ed. Campos do Jordão: Editora Mantiqueira, 2004.

MILES, H. Lin White. 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.

_____. 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, Carlos. M. **Ética & animais: um guia de argumentação filosófica**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

PALOMBELLA, Gianluigi. **Filosofia do Direito**. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PATTERSON, Francine.; COHN, Ronald. 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.

_____.; WENDY, Gordon. 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.

OLIVEIRA, Liziane Paixão Silva; BERTOLDI, Márcia Rodrigues. A importância do Soft Law na evolução do Direito Internacional. In **Revista do Instituto do Direito Brasileiro**, Ano 1 (2012), n. 10, pp.6265-6289. Disponível em < http://www.idb-fdul.com/uploaded/files/2012_10_6265_6289.pdf>. Acesso em 10 jul. 2013.

ONU. Assembleia Geral da ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**. 1984. Disponível em <http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm>. Acesso em 14 abr. 2013.

_____. UNESCO. **Declaração Universal dos Direitos dos Animais**. 1978. Disponível em <<http://www.urca.br/ceua/arquivos/Os%20direitos%20dos%20animais%20UNESCO.pdf>>. Acesso em 14 abr. 2013.

PETTIT, Philippe. Liberdade. Duas concepções de liberdade negativa. In CONTO-SPERBER, Monique (org.). **Dicionário de Ética e Filosofia Moral**. Vol. 2. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

REGAN, Tom. **Animal Rights, Human Wrongs: an introduction to moral philosophy**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

_____. REGAN, Tom. Frey on why animals cannot have simple desires. **Mind**. Vol. XCI, Oxford Journals (1982). pp. 277-280.

_____. **Defending Animal Rights.** Champaign: University of Illinois Press, 2001.

_____. **Jaulas vazias:** encarando o desafio dos direitos animais. Porto Alegre: Lugano, 2006.

_____. **The Struggle for Animal Rights.** Clarks Summit, PA: International Society for Animal Rights, 1987.

_____. **All that Dwell Therein:** essays in ethics and social politics. Los Angeles: University California Press, 1982.

_____.; SINGER, Peter. (org) **Animal Rights and Human Obligations.** Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1976.

ROLLIN, Bernard E. **Animal Rights & Human Morality.** 3rd ed. New York: Prometheus Book, 2006.

SAPONTZIS, Steven. Interests and Animals, Needs and Languages. *Ethics & Animals.* (198_), Vol. IV, n.2. pp. 38-49

SINGER, Peter. **Ética prática.** 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Libertação animal:** o clássico definitivo sobre o movimento pelos direitos dos animais. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

THOMSON, Judith Jarvis. **The Realm of Rights.** Cambridge: Harvard University Press, 1990.

_____. Uma defesa do aborto. In **Revista Brasileira de Ciência Política,** nº7. Brasília, janeiro - abril de 2012, pp. 145-164.

WALLACE, R. Jay. **Responsibility and the Moral Sentiments.** Cambridge: Harvard University Press: 1994.

ANEXOS

Anexo A – Declaração Universal de Direitos Humanos.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS

Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III)
da Assembléia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948

Preâmbulo

Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo,

Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do homem comum,

Considerando essencial que os direitos humanos sejam protegidos pelo Estado de Direito, para que o homem não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra tirania e a opressão,

Considerando essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações,

Considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta, sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos dos homens e das mulheres, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla,

Considerando que os Estados-Membros se comprometeram a desenvolver, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos humanos e liberdades fundamentais e a observância desses direitos e liberdades,

Considerando que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso,

A Assembléia Geral proclama

A presente Declaração Universal dos Direitos Humanos como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universais e efetivos, tanto entre os povos dos próprios Estados-Membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição.

Artigo I

Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade.

Artigo II

Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

Artigo III

Toda pessoa tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.

Artigo IV

Ninguém será mantido em escravidão ou servidão, a escravidão e o tráfico de escravos serão proibidos em todas as suas formas.

Artigo V

Ninguém será submetido à tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante.

Artigo VI

Toda pessoa tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecida como pessoa perante a lei.

Artigo VII

Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.

Artigo VIII

Toda pessoa tem direito a receber dos tributos nacionais competentes remédio efetivo para os atos que violem os direitos fundamentais que lhe sejam reconhecidos pela constituição ou pela lei.

Artigo IX

Ninguém será arbitrariamente preso, detido ou exilado.

Artigo X

Toda pessoa tem direito, em plena igualdade, a uma audiência justa e pública por parte de um tribunal independente e imparcial, para decidir de seus direitos e deveres ou do fundamento de qualquer acusação criminal contra ele.

Artigo XI

1. Toda pessoa acusada de um ato delituoso tem o direito de ser presumida inocente até que a sua culpabilidade tenha sido provada de acordo com a lei, em julgamento público no qual lhe tenham sido asseguradas todas as garantias necessárias à sua defesa.

2. Ninguém poderá ser culpado por qualquer ação ou omissão que, no momento, não constituíam delito perante o direito nacional ou internacional. Tampouco será imposta pena mais forte do que aquela que, no momento da prática, era aplicável ao ato delituoso.

Artigo XII

Ninguém será sujeito a interferências na sua vida privada, na sua família, no seu lar ou na sua correspondência, nem a ataques à sua honra e reputação. Toda pessoa tem direito à proteção da lei contra tais interferências ou ataques.

Artigo XIII

1. Toda pessoa tem direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada Estado.
2. Toda pessoa tem o direito de deixar qualquer país, inclusive o próprio, e a este regressar.

Artigo XIV

1. Toda pessoa, vítima de perseguição, tem o direito de procurar e de gozar asilo em outros países.
2. Este direito não pode ser invocado em caso de perseguição legitimamente motivada por crimes de direito comum ou por atos contrários aos propósitos e princípios das Nações Unidas.

Artigo XV

1. Toda pessoa tem direito a uma nacionalidade.
2. Ninguém será arbitrariamente privado de sua nacionalidade, nem do direito de mudar de nacionalidade.

Artigo XVI

1. Os homens e mulheres de maior idade, sem qualquer restrição de raça, nacionalidade ou religião, têm o direito de contrair matrimônio e fundar uma família. Gozam de iguais direitos em relação ao casamento, sua duração e sua dissolução.
2. O casamento não será válido senão com o livre e pleno consentimento dos nubentes.

Artigo XVII

1. Toda pessoa tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros.
2. Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade.

Artigo XVIII

Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.

Artigo XIX

Toda pessoa tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e idéias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras.

Artigo XX

1. Toda pessoa tem direito à liberdade de reunião e associação pacíficas.
2. Ninguém pode ser obrigado a fazer parte de uma associação.

Artigo XXI

1. Toda pessoa tem o direito de tomar parte no governo de seu país, diretamente ou por intermédio de representantes livremente escolhidos.
2. Toda pessoa tem igual direito de acesso ao serviço público do seu país.
3. A vontade do povo será a base da autoridade do governo; esta vontade será expressa em eleições periódicas e legítimas, por sufrágio universal, por voto secreto ou processo equivalente que assegure a liberdade de voto.

Artigo XXII

Toda pessoa, como membro da sociedade, tem direito à segurança social e à realização, pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade.

Artigo XXIII

1. Toda pessoa tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego.
2. Toda pessoa, sem qualquer distinção, tem direito a igual remuneração por igual trabalho.
3. Toda pessoa que trabalhe tem direito a uma remuneração justa e satisfatória, que lhe assegure, assim como à sua família, uma existência compatível com a dignidade humana, e a que se acrescentarão, se necessário, outros meios de proteção social.
4. Toda pessoa tem direito a organizar sindicatos e neles ingressar para proteção de seus interesses.

Artigo XXIV

Toda pessoa tem direito a repouso e lazer, inclusive a limitação razoável das horas de trabalho e férias periódicas remuneradas.

Artigo XXV

1. Toda pessoa tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência fora de seu controle.
2. A maternidade e a infância têm direito a cuidados e assistência especiais. Todas as crianças nascidas dentro ou fora do matrimônio, gozarão da mesma proteção social.

Artigo XXVI

1. Toda pessoa tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória. A instrução técnico-profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito.
2. A instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz.
3. Os pais têm prioridade de direito na escolha do gênero de instrução que será ministrada a seus filhos.

Artigo XXVII

1. Toda pessoa tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do processo científico e de seus benefícios.
2. Toda pessoa tem direito à proteção dos interesses morais e materiais decorrentes de qualquer produção científica, literária ou artística da qual seja autor.

Artigo XVIII

Toda pessoa tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na presente Declaração possam ser plenamente realizados.

Artigo XXIV

1. Toda pessoa tem deveres para com a comunidade, em que o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível.

2. No exercício de seus direitos e liberdades, toda pessoa estará sujeita apenas às limitações determinadas pela lei, exclusivamente com o fim de assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem e de satisfazer às justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática.

3. Esses direitos e liberdades não podem, em hipótese alguma, ser exercidos contrariamente aos propósitos e princípios das Nações Unidas.

Artigo XXX

Nenhuma disposição da presente Declaração pode ser interpretada como o reconhecimento a qualquer Estado, grupo ou pessoa, do direito de exercer qualquer atividade ou praticar qualquer ato destinado à destruição de quaisquer dos direitos e liberdades aqui estabelecidos.

Anexo B – Declaração Universal dos Direitos.

Declaração Universal dos Direitos dos Animais – Unesco – ONU

(Bruxelas – Bélgica, 27 de janeiro de 1978)

Preâmbulo:

Considerando que todo o animal possui direitos;

Considerando que o desconhecimento e o desprezo desses direitos têm levado e continuam a levar o homem a cometer crimes contra os animais e contra a natureza;

Considerando que o reconhecimento pela espécie humana do direito à existência das outras espécies animais constitui o fundamento da coexistência das outras espécies no mundo;

Considerando que os genocídios são perpetrados pelo homem e há o perigo de continuar a perpetrar outros;

Considerando que o respeito dos homens pelos animais está ligado ao respeito dos homens pelo seu semelhante;

Considerando que a educação deve ensinar desde a infância a observar, a compreender, a respeitar e a amar os animais,

Proclama-se o seguinte:

ARTIGO 1:

Todos os animais nascem iguais diante da vida, e têm o mesmo direito à existência.

ARTIGO 2:

a) Cada animal tem direito ao respeito.

b) O homem, enquanto espécie animal, não pode atribuir-se o direito de exterminar os outros animais, ou explorá-los, violando esse direito. Ele tem o dever de colocar a sua consciência a serviço dos outros animais.

c) Cada animal tem direito à consideração, à cura e à proteção do homem.

ARTIGO 3:

a) Nenhum animal será submetido a maus-tratos e a atos cruéis.

b) Se a morte de um animal é necessária, deve ser instantânea, sem dor ou angústia.

ARTIGO 4:

a) Cada animal que pertence a uma espécie selvagem tem o direito de viver livre no seu ambiente natural terrestre, aéreo e aquático, e tem o direito de reproduzir-se.

b) A privação da liberdade, ainda que para fins educativos, é contrária a este direito.

ARTIGO 5:

a) Cada animal pertencente a uma espécie, que vive habitualmente no ambiente do homem, tem o direito de viver e crescer segundo o ritmo e as condições de vida e de liberdade que são próprias de sua espécie.

b) Toda a modificação imposta pelo homem para fins mercantis é contrária a esse direito.

ARTIGO 6:

a) Cada animal que o homem escolher para companheiro tem o direito a uma duração de vida conforme sua longevidade natural

b) O abandono de um animal é um ato cruel e degradante.

ARTIGO 7:

Cada animal que trabalha tem o direito a uma razoável limitação do tempo e intensidade do trabalho, e a uma alimentação adequada e ao repouso.

ARTIGO 8:

a) A experimentação animal, que implica em sofrimento físico, é incompatível com os direitos do animal, quer seja uma experiência médica, científica, comercial ou qualquer outra.

b) As técnicas substitutivas devem ser utilizadas e desenvolvidas

ARTIGO 9:

Nenhum animal deve ser criado para servir de alimentação, deve ser nutrido, alojado, transportado e abatido, sem que para ele tenha ansiedade ou dor.

ARTIGO 10:

Nenhum animal deve ser usado para divertimento do homem. A exibição dos animais e os espetáculos que utilizem animais são incompatíveis com a dignidade do animal.

ARTIGO 11:

O ato que leva à morte de um animal sem necessidade é um biocídio, ou seja, um crime contra a vida.

ARTIGO 12:

a) Cada ato que leve à morte um grande número de animais selvagens é um genocídio, ou seja, um delito contra a espécie.

b) O aniquilamento e a destruição do meio ambiente natural levam ao genocídio.

ARTIGO 13:

a) O animal morto deve ser tratado com respeito.

b) As cenas de violência de que os animais são vítimas, devem ser proibidas no cinema e na televisão, a menos que tenham como fim mostrar um atentado aos direitos dos animais.

ARTIGO 14:

a) As associações de proteção e de salvaguarda dos animais devem ser representadas a nível de governo.

b) Os direitos dos animais devem ser defendidos por leis, como os direitos dos homens.

Anexo C – Blog pessoal com vídeos.

QRCode (código de acesso) para Anexo Multimídia



anexosdissertacao | anexos de vídeos da minha dissertação ...

<http://anexosdissertacao.wordpress.com/>

<http://kaywa.me/TGd4Q>

Baixe o Kaywa QR Code Reader (App Store & Android Market) e pode scanear o código.
O código abrirá o Blog de vídeos.

Link para acesso direto ao Blog: <http://anexosdissertacao.wordpress.com/>