



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS APLICADAS**

**AMANDA CRISTINA STEFAN**

**EM DEFESA DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS:  
UMA ANÁLISE CRÍTICA DA TEORIA UTILITARISTA DE PETER  
SINGER**

**LIMEIRA**

**2018**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS APLICADAS**

**AMANDA CRISTINA STEFAN**

**EM DEFESA DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS:  
UMA ANÁLISE CRÍTICA DA TEORIA UTILITARISTA DE PETER  
SINGER**

Dissertação apresentada à Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Mestra em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas.

Orientador: Prof. Dr. Mauro Cardoso Simões

**ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE  
À VERSÃO FINAL DA  
DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELA  
ALUNA AMANDA CRISTINA  
STEFAN E ORIENTADA PELO  
PROF. DR. MAURO CARDOSO  
SIMÕES.**

**LIMEIRA  
2018**

**Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s):** Não se aplica.

**ORCID:** <https://orcid.org/0000-0001-6740-9247>

Ficha catalográfica  
Universidade Estadual de Campinas  
Biblioteca da Faculdade de Ciências Aplicadas  
Renata Eleuterio da Silva - CRB 8/9281

St32d Stefan, Amanda Cristina, 1986-  
Em defesa dos animais não-humanos : uma análise crítica da teoria utilitarista de Peter Singer / Amanda Cristina Stefan. – Limeira, SP : [s.n.], 2018.

Orientador: Mauro Cardoso Simões.  
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Ciências Aplicadas.

1. Singer, Peter, 1946. 2. Animais (Filosofia). 3. Utilitarismo. 4. Especismo.  
I. Simões, Mauro Cardoso, 1973-. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de Ciências Aplicadas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

**Título em outro idioma:** In defense of non-human animals : a critical analysis of Peter Singer's utilitarian theory

**Palavras-chave em inglês:**

Singer, Peter, 1946  
Animals (Philosophy)  
Utilitarianism  
Speciesism

**Área de concentração:** Modernidade e Políticas Públicas

**Titulação:** Mestra em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

**Banca examinadora:**

Mauro Cardoso Simões [Orientador]  
Daniel Braga Lourenço  
Rafael de Brito Dias

**Data de defesa:** 16-03-2018

**Programa de Pós-Graduação:** Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

**Autora:** Amanda Cristina Stefan

**Título:** Em Defesa dos Animais Não-Humanos: Uma Análise Crítica da Teoria Utilitarista de Peter Singer

**Natureza:** Dissertação de Mestrado em Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas

**Instituição:** Faculdade de Ciências Aplicadas, Universidade Estadual de Campinas

**Aprovado em:** \_\_/\_\_/\_\_.

### **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Mauro Cardoso Simões – Presidente  
Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA/UNICAMP)

---

Prof. Dr. Daniel Braga Lourenço  
Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

---

Prof. Dr. Rafael de Brito Dias  
Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA/UNICAMP)

Este exemplar corresponde à versão final da dissertação aprovada.

A Ata da Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no processo de vida acadêmica da aluna.

Dedico esse trabalho a todos os animais não-humanos que têm, diariamente, suas vidas ceifadas pelos interesses humanos, com a esperança de que um dia possamos enterrar esse cenário no passado e criarmos um mundo onde os ideias de justiça sejam aplicados para além da delimitação de espécie.

## AGRADECIMENTO

Ao professor Mauro Cardoso Simões, meu particular agradecimento pela orientação, paciência, e pelo privilégio de trabalhar com um profissional tão competente. Agradeço imensamente por acreditar em mim quando eu mesma duvidava. Todo meu carinho, respeito e admiração.

Agradeço à banca do presente trabalho, em especial ao professor Daniel Braga Lourenço pelo cuidado ao ler o presente trabalho e sugestões pertinentes.

Aos amigos que fizeram parte dessa jornada, agradeço, principalmente, por compreenderem as ausências. São muitos, mas dois em especial foram importantes nessa caminhada: Jaime, obrigada por estar sempre disposto a me ouvir nos momentos mais difíceis e pelas longas conversas essenciais. Nívea Lins, sem seu apoio e carinho esse trabalho não teria sido possível. Agradeço imensamente por estar presente em mais esse caminhar. Amo vocês.

Ao meu querido companheiro, André, por toda preocupação, cuidado e carinho. Obrigada por me pegar pelas mãos sempre quando precisei. À você, meu carinho e amor eterno.

À minha família, obrigada por serem meu alicerce. Especial obrigada a meus pais, Vláudir e Terezinha, que nunca mediram esforços para que eu pudesse concretizar meus sonhos, e aos irmãos Alex, Ariely e Alessandra pelo suporte emocional.

Aos colegas e professores do Programa de Mestrado Interdisciplinar pelas discussões, trocas de ideias e divergências que, apesar de nos colocarem em terreno pouco sólido, já que abalam nossas convicções, nos proporcionam um repensar constante daquilo que somos enquanto seres humanos.

Por fim, e não menos importante, agradeço a todos os animais não-humanos que passaram pela minha vida, em especial à Jade, minha filha canina, que chegou no momento mais delicado de minha vida, lembrando-me todos os dias a beleza da existência.

## RESUMO

O animal não-humano nas sociedades ocidentais teve sua imagem construída sempre em contraposição às características e atributos apresentados pela espécie humana. Diante de tal comparação, aos animais coube ocupar um espaço de *ausência e negação* frente às características positivas consideradas de exclusividade humana, tais como linguagem, racionalidade e uma suposta posse de alma. O ser humano representa, portanto, tudo aquilo que o animal não-humano nunca poderá ser. Destituídos de tais atributos, somado à concepção de mundo antropocêntrica, que privilegia a figura humana desconsiderando a importância dos demais seres, a imagem construída dos animais pelos homens deu aval para que as mais diversas formas de violência fossem cometidas contra seus corpos sem que isso se constituísse em um problema de ordem ética. Nos últimos anos, contudo, um novo cenário começa a se delinear e vozes insurgem questionando a relação de violência estabelecida pelos seres humanos contra as demais espécies animais, reivindicando a urgência de uma nova postura frente a esses seres. Dentre essas vozes, é objeto de investigação do presente trabalho a produção do filósofo Peter Singer, considerado um dos pioneiros na produção teórico-filosófica na defesa dos animais não-humanos, tendo por enfoque as obras *Libertação Animal* (1975) e *Ética Prática* (1994). O intuito do presente trabalho, além de investigar a proposta ética na defesa dos animais não-humanos do referido autor, é também empreender um olhar crítico sobre sua perspectiva visando compreender as contribuições e as limitações de sua teoria para o reconhecimento dos animais não-humanos como indivíduos que merecem ser inseridos em nosso círculo de moralidade. Para isso, foi realizada, além da análise bibliográfica do referido autor, uma investigação das críticas empreendidas por Gary Francione e Tom Regan acerca de sua teoria.

**Palavras-chave:** Animais (Filosofia). Especismo. Peter Singer. Utilitarismo.

## ABSTRACT

The non-human animal in Western societies had its image always constructed in opposition to the characteristics and attributes presented by the human species. Faced with such a comparison, animals had to occupy a space of absence and negation against the positive characteristics considered of human exclusiveness, such as language, rationality and a supposed possession of soul. The human being therefore represents all that the nonhuman animal can never be. Devoid of such attributes, added to the conception of the anthropocentric world, which privileges the human figure, disregarding the importance of other beings, the image constructed of animals by men gave support so that the most diverse forms of violence were committed against their bodies without this being constituted an ethical problem. In recent years, however, a new scenario has begun to delineate and voices insinuate by questioning the relationship of violence established by humans against other animal species, claiming the urgency of a new posture in front of these beings. Among these voices, the present work is the production of the philosopher Peter Singer, considered one of the pioneers in the theoretical-philosophical production in the defense of non-human animals, focusing on the works *Animal Liberation* (1975) and *Practical Ethics* (1994). The aim of the present work, besides investigating the ethical proposal in the defense of the nonhuman animals of the aforementioned author, is also to undertake a critical look on his perspective in order to understand the contributions and the limitations of his theory for the recognition of nonhuman animals as individuals who deserve to be inserted into our circle of morality. For this, besides the bibliographic analysis of the author, an investigation of the criticisms made by Gary Francione and Tom Regan about his theory was carried out.

**Keywords:** Animals (Philosophy). Speciesism. Peter Singer. Utilitarianism.

“Tereza acaricia a cabeça de Karenin, que descansa tranquilamente em seus joelhos. Faz mais ou menos este raciocínio: não existe nenhum mérito em sermos corretos com nossos semelhantes. Tereza é forçada a ser correta com os outros moradores da aldeia, ou não poderia viver ali; e mesmo com Tomas, é obrigada a se portar como mulher amorosa, pois precisa dele. Nunca se poderá determinar com certeza total em que medida nosso relacionamento com o outro é resultado de nossos sentimentos, de nosso amor, de nosso não-amor, de nossa complacência, ou de nosso ódio, e em que medida ele é determinado de saída pelas relações de força entre os indivíduos.

A verdadeira bondade do homem só pode se manifestar com toda pureza, com toda a liberdade, em relação àqueles que não apresentam nenhuma força. O verdadeiro teste moral da humanidade (o mais radical, num nível tão profundo que escapa a nosso olhar) são as relações com aqueles que estão à nossa mercê: os animais. É aí que se produz o maior desvio do homem, derrota fundamental da qual decorrem todas as outras.”

(Milan Kundera)

## SUMÁRIO

<b>1. ANIMAIS NÃO-HUMANOS: UM REPENSAR DE FRONTEIRAS.....</b>	<b>18</b>
1.1. A ideia da singularidade humana.....	18
1.2. Animais não-humanos: um espaço de ausência inquietante.....	20
1.3. Uma breve retrospectiva histórica da relação homens-animais no Ocidente: Da Antiguidade ao século XVIII.....	25
1.4. Nosso pedestal em ruínas? Do século XVIII aos dias atuais.....	41
1.5. <i>Especismo</i> : O Conceito que possibilitou novas perspectivas acerca da relação homem e animal.....	45
1.6. <i>O Especismo</i> nos dias de hoje e o que a Ciência nos diz sobre a consciência animal.....	48
<b>2. ENTRE DEBATES: COMO O UTILITARISMO DE PETER SINGER PROTEGE OS ANIMAIS NÃO-HUMANOS .....</b>	<b>54</b>
2.1. O Utilitarismo clássico: O Princípio da Utilidade de Jeremy Bentham e sua influência na teoria animalista de Peter Singer.....	54
2.2. O Utilitarismo de Peter Singer: O Princípio da Igual Consideração de Interesses e a Ética Preferencial.....	61
2.3. O Valor da vida: Animais podem ser <i>peessoas</i> ?.....	77
<b>3. DAS PERSPECTIVAS CONFLITANTES: TOM REGAN E GARY FRANCIONE.....</b>	<b>83</b>
3.1. Tom Regan e os Direitos Humanos.....	83
3.2. Expandindo a discussão sobre Direitos: Tom Regan e a defesa dos Direitos Animais.....	91
3.3. Apontamentos sobre as divergências entre a Teoria Utilitarista de Singer e a Teoria dos Direitos de Regan.....	97
3.4. Gary Francione e o rompimento da ideia dos animais como propriedade.....	104
3.5. Levando os interesses dos animais a sério.....	115
3.6. Do embate entre Singer e Francione.....	119
<b>4. CONCLUSÃO .....</b>	<b>128</b>
<b>5. REFERÊNCIAS .....</b>	<b>135</b>

## INTRODUÇÃO

O romancista tcheco-esloveno Milan Kundera, em sua célebre obra “A Insustentável Leveza do Ser” retrata em dado momento do romance o episódio real e já bastante conhecido do filósofo alemão Friedrich Nietzsche que, ao sair de um hotel na cidade de Turim, Itália, vê diante de si um cavalo sendo espancado por um cocheiro com um chicote em mãos. Diz-se, de acordo com o romance, que Nietzsche aproxima-se do cavalo abraçando-o e, em seguida, explode em soluços comovido com a condição do animal. Brilhantemente, Milan Kundera descreve esse momento como sendo o instante em que Nietzsche pediria perdão ao cavalo por Descartes e também o momento em que o filósofo se distanciaria da humanidade, abraçando sua loucura e afastando-se do mundo dos homens.

Esse episódio da vida do filósofo alemão faz-se emblemático, sobretudo, porque parece nos dizer algo muito importante acerca da natureza da relação que estabelecemos com os animais de espécies distintas da nossa. Se por um lado, o cocheiro representa a relação envolta em violência na qual os animais são considerados meros meios para fins de interesse humano, meros objetos portanto, por outro lado, a ação de Nietzsche representa o reconhecimento do animal como indivíduo, enquanto singularidade capaz de sofrimento, dor e, portanto, digno de compaixão. Numa mesma cena, o animal experimenta a dor da violência contra seu corpo e a afetividade resultante do reconhecimento da dor de si no Outro.

De acordo com o Dicionário Online de Português, a palavra “contradição” significa qualquer tipo de comportamento que expresse incoerência. Essa, talvez seja a definição mais certa para descrever a relação que estabelecemos com os animais não-humanos em nosso cotidiano. Ainda tomando como exemplo o trecho do romance de Kundera, podemos estender essa reflexão e percebermos que somos capazes de, ao mesmo tempo, encarnarmos o papel do cocheiro e sua prática violenta, assim como o papel do filósofo alemão e sua alteridade com seres de espécie distintas da nossa. Essa ambiguidade fica evidente quando notamos que elencamos animais de algumas espécies como pacientes morais, dignos de proteção, enquanto relegamos a outros o estatuto de “coisas”, desprovidos de subjetividade e interesses.

Essa seleção arbitrária das espécies que merecem ou não consideração moral, está tão enraizada em nossa cultura que parece-nos natural essa contradição, a ponto de sequer encararmos tal contradição como uma questão merecedora de maiores reflexões. Até pouco tempo, sugerir que os animais tivessem algum tipo de direito ou relevância moral era considerada uma questão irrelevante, quando não, digna de escárnio.

Grande parte de nós, seres humanos, convive com alguma espécie animal, sejam cães, gatos, cavalos ou aves. O número de animais, ditos de companhia, cresce exponencialmente sendo a estimativa aproximada para o Brasil, de mais de cinquenta milhões de cães e vinte e dois milhões de gatos de estimação<sup>1</sup>, de acordo com dados divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2016. Essa proximidade com algumas espécies de animais domésticos nos permite perceber que os animais não-humanos que fazem parte de nosso cotidiano são seres tão complexos quanto os seres humanos em termos de comportamento, capacidade de aprendizagem e capacidade para experimentarem as mais diversas sensações, dentre eles, a alegria, felicidade e o sofrimento. É bem possível que nenhuma pessoa que tenha um convívio mínimo com alguma espécie animal seja capaz de acreditar que os animais não sejam seres inteligentes, sensíveis e capazes de interações emocionais, ainda que essas interações não ocorram por meio da linguagem com os seres humanos.

De fato, é inegável que esses animais ocupam um papel central em nossas preocupações e cuidados cotidianos sendo, por vezes, considerados membros integrantes de nossas famílias. Por outro lado, esse mesmo comportamento não é designado para outras espécies animais, tais como vacas, porcos, galinhas, peixes, dentre outros seres. Enquanto olhamos para os animais que fazem parte de nosso convívio, reconhecendo-os como indivíduos em suas particularidades e preferências, olhamos para os demais apenas como um amontado de seres pertencentes a uma determinada espécie. Esvaziamos o conceito de indivíduo porque partimos da ideia de que esses outros seres têm por finalidade serem nossos alimentos, vestuários, objetos de entretenimento e material de

---

<sup>1</sup> Em tempos de desaceleração econômica, importante levar em consideração que o mercado PET se mantém como um dos negócios que mais cresce no Brasil com uma expansão de quase 7% em relação ao ano de 2016, de acordo com a reportagem da Revista Exame, de janeiro de 2017. Essa expansão pode ser um indicador da importância que os animais de companhia têm nos dias atuais, já que os gastos específicos com esse setor têm crescido exponencialmente. Esse dado pode ser interpretado como um indício da importância que os animais passaram a ter ao longo do tempo, sendo, por vezes, considerados membros integrantes das famílias. Informações acessíveis no site: <http://exame.abril.com.br/carreira/mercado-pet-cresce-gracas-a-mudancas-no-comportamento-dos-donos-de-animais-de-estimacao/>. Acesso em 10.05.2017.

pesquisa científica. Ao subtrairmos a individualidade e singularidade desses seres, os tornamos meros meios para nossos fins.

O fato de não reconhecermos a subjetividade e singularidade de outras espécies traz à tona a seletividade sob a qual estamos submersos, obscurecendo nossa capacidade de perceber que a diferença entre um cão e um porco está arraigada exclusivamente em nosso sistema cultural, e não em uma diferença factual entre esses seres do ponto de vista da capacidade de sofrimento.

Em se tratando de Brasil, dados do IBGE apontam que no ano de 2015<sup>2</sup> foram abatidas 39,26 milhões de cabeças de suínos, 5,79 bilhões de cabeças de frango e 30,64 milhões de bovinos, desconsiderando-se os animais aquáticos. Esses animais sangram cotidianamente com o nosso aval, sem considerarmos que cada um deles teve seus interesses suprimidos, tal como suas vidas dentro dos abatedouros. Essa estimativa cresce consideravelmente se incluirmos nesses cálculos os animais que são utilizados para o desenvolvimento de pesquisas para cosméticos, extração de suas peles para nosso vestuário, ou mesmo para nosso divertimento em aquários, zoológicos e afins.

A essa contradição exposta acerca do reconhecimento da individualidade de alguns animais e a negação aos outros, o jurista norte-americano Gary Francione dá o nome de *esquizofrenia moral*. Por esquizofrenia moral, entende-se a maneira confusa e contraditória com que nos relacionamos com os animais não-humanos, em termos sociais e morais, reconhecendo alguns como indivíduos e negando essa classificação a outros. A questão que nos surge perante essa evidente contradição é: se reconhecemos e concordamos que alguns animais devem ser protegidos do sofrimento e devem ter seus interesses resguardados, por que não expandimos essa mesma compreensão para as demais espécies animais? O que diferencia o cão que compartilha conosco sua existência e a vaca que se faz presente em nossos pratos no almoço em família aos finais de semana?

Trago essas indagações já há algum tempo. Há alguns anos, tomei contato com uma obra que causaria uma reviravolta em minha vida, forçando-me a repensar a maneira como me relacionava, indiretamente, com outros seres. Apesar de já à época não consumir nenhum tipo de carne, os derivados de animais tais como ovos, leite, couro, lã, dentre outros, faziam-se presentes em meu consumo cotidiano. A obra *Jaulas Vazias*, do filósofo

---

<sup>2</sup> Os dados referentes ao número de animais abatidos, pode ser encontrado na seguinte reportagem, baseada nos dados divulgados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Acessado em 29 de Julho de 2017: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2016-03/ibge-diz-que-suinos-e-frangos-tem-abate-recorde-em-2015>

Tom Regan, foi o impulso que faltava para que, de fato, reconhecesse que os animais não-humanos existem para seus próprios fins e não para satisfazerem, ao que eu considerava, minhas próprias necessidades. Reconhecendo-me em meu cotidiano como defensora dos Direitos Humanos, por uma questão de coerência conclui que não havia justificativa que não fosse moralmente arbitrária que me impedisse de reconhecer os Direitos Animais como uma extensão dos Direitos Humanos. A partir de então, me aprofundar nessa literatura foi um percurso natural e, sobretudo, transformador.

A inquietação resultante dessas questões me levou a pensar na necessidade e urgência de compreender a relação estabelecida entre homens e animais, sobretudo, para melhor compreender a violência naturalizada da qual os animais não humanos são vítimas cotidianamente. Além disso, me inquietava a necessidade de compreender como algumas vozes passaram a elaborar questionamentos sobre essa relação injusta, propondo novas formas de nos relacionarmos com outras espécies. Estava posto o desavio.

De repente, como historiadora, me vi mergulhada em uma série de textos, livros e artigos que perpassavam os mais diferentes temas, desde literatura sobre Medicina Veterinária, na busca de compreender conceitos imprescindíveis tais como *dor*, *senciência* e *consciência*, passando por historiadores e suas compreensões da relação homem e animal no espaço-tempo, antropólogos e as especificidades das relações homem e animal em diferentes contextos, assim como os filósofos da Ética Prática e suas teorias sobre como devemos agir para a construção de um mundo mais justo.

Não foi, certamente, um percurso fácil. E nesse momento é possível compreender como uma formação disciplinar nos condiciona a não sermos ousados, a andarmos dentro de uma linha imaginária daquilo que esperam de nós, daquilo que uma disciplina espera que sejamos. Traçar o seu próprio caminho de pesquisa sem o amparo das muletas disciplinares é um desafio nada simples, mas extremamente enriquecedor. É um constante equilibrar-se entre inseguranças e medos, e a satisfação de superá-las ou, ao menos, aprender a lidar com elas.

Compreendi neste percurso de Mestrado, que trabalhar de forma interdisciplinar significa desenvolver um olhar abrangente e integrador sobre o tema de estudo, o que significa olhar para o fenômeno buscando compreender quais as variáveis se inter-relacionam tendo por objetivo desenvolver um olhar plural, que possibilite o tema estudado extrapole as barreiras disciplinares.

Nos últimos tempos, o debate que envolve a natureza da relação estabelecida entre homens e animais possibilitou o entrecruzamento de diferentes campos do saber com

intuito de se aprofundar na complexidade dessa relação. O tema, por si só, pode ser considerado como fenômeno transversal na medida em que dialoga com diferentes campos do conhecimento, reconfigurando o próprio conceito de animalidade e estabelecendo novas compreensões sobre as fronteiras entre homens e animais. Concluo, assim, que realizar um trabalho interdisciplinar é, sobretudo, estimular uma postura, um olhar que, ao invés de fragmentar o fenômeno em diferentes disciplinas, integra-as de acordo com a demanda do próprio fenômeno estudado. É difícil saber se obtive sucesso nesta empreitada, contudo, é de forma afirmativa que considero ter sido um esforço genuíno.

Ainda que o debate acadêmico sobre as relações morais entre humanos e não-humanos tenha crescido nos últimos anos, no Brasil esse crescimento parece se dar de forma mais lenta quando comparado a alguns países europeus, o que talvez seja um indicador de que o tema, apesar de sua relevância, não seja tratado com a devida atenção merecida nos círculos acadêmicos brasileiros. Uma das possíveis explicações para tal situação, talvez seja o fato de que temas dessa natureza nos causem certo incômodo, uma vez que se aprofundar nesses questionamentos pode requerer uma mudança de postura em diversos aspectos de nossas vidas, sobretudo, àquele que temos singular apego emocional: nossa alimentação. Uma outra possível explicação talvez seja o fato de que, para muitas pessoas, o uso dos animais para nossos fins não seja considerado um problema ético. Não é incomum encontrarmos argumentos contrários à proteção dos animais que se baseiam na premissa de que o consumo de animais, seja na alimentação ou para quaisquer outros fins, faz parte de nossa tradição e que, portanto, mudar essa tradição é uma forma de atentar contra os valores culturais. Importante considerar, no entanto, que muitas práticas hoje não mais aceitas socialmente, já foram amplamente aceitas e corroboradas por séculos ao longo de nossa História. Podemos tomar como exemplo a prática da escravidão ou mesmo a subjugação das mulheres pelos homens. Durante anos no Ocidente, a exploração do homem negro pelo homem branco e a crença na ideia de que mulheres eram inferiores aos homens foram não apenas toleradas, mas incentivadas tendo inclusive respaldo legal, portanto, social e culturalmente aceitas. Negros escravizados e mulheres subjugadas faziam parte de nossa tradição, portanto. Se outrora, etnia e sexo foram justificativas para excluir seres de nossa consideração moral, hoje, sabemos que essa exclusão é arbitrária e não se baseia em argumentos sólidos. Apesar disso, perpetuamos ainda uma outra forma de preconceito que considero ser a mais difícil

de ser combatida por extrapolar a fronteira entre espécies, ou seja, o preconceito contra espécies distintas da nossa.

Se tudo nos indica que o apego à tradição, aos velhos costumes, não são sinônimos de um posicionamento ético e justo, o que justifica evocarmos esse argumento quando se trata de outra categoria de seres? É por esta perspectiva que concebo a urgência de repensarmos a relação que estabelecemos ao longo de nossa história com os animais não-humanos.

Assim sendo, esta pesquisa objetiva trazer à tona este debate como forma de fomentar o aumento das investigações sobre a condição dos animais em nossa sociedade, bem como em estimular a produção de investigações preocupadas em pensarem uma nova forma de nos relacionarmos com outras espécies de maneira menos hierárquica e injusta. Mais do que isso, contudo, a presente pesquisa, significa um esforço pessoal para divulgar os debates acerca da importância do respeito aos animais e trazer à tona discussões sobre a relação injusta estabelecida entre os seres humanos com as demais espécies animais.

A presente pesquisa teve por intuito analisar a proposta teórica do filósofo Peter Singer que sugere a inclusão dos animais em nosso círculo de consideração moral. Nesse trabalho, empreendo esforço de explorar as reflexões de Singer acerca da importância de considerarmos algumas categorias de animais como pessoas e explico a adoção do *princípio da igual consideração de interesses* pelo autor como norteador de escolhas morais, bem como as implicações práticas decorrentes desse princípio. Realizada a apresentação da obra do referido autor, realizo uma investigação sobre as objeções feitas pelo jurista Gary Francione e pelo filósofo Tom Regan, que apontam falhas na teoria ética utilitarista no que diz respeito à sua intenção de resguardar os interesses dos animais não-humanos. Nesse sentido, analisei, à luz de seus críticos, se a ética utilitarista se mostra suficiente ou não para propor uma modificação no estatuto moral dos animais ou no tratamento dispensado a eles.

O primeiro capítulo teve por enfoque discorrer sobre a contraditória relação estabelecida pelos seres humanos com as demais espécies animais e o que elas implicaram para os animais em termos de recusa de sua individualidade. Apresento uma reflexão sobre o estabelecimento de fronteira entre as categorias *animais* e *humanos* construída ao longo da História e como esta fronteira atualmente vem sendo questionada. Em seguida, relaciono a construção da imagem do animal não-humano como espaço de ausência com a violência cometida contra esses seres. Também realizo uma breve retrospectiva histórica de pensadores que, desde a Antiguidade até o século XVIII, se dispuseram a

pensar a situação dos animais em seus respectivos contextos, evidenciando as diferentes compreensões sobre a importância dos animais para esses pensadores. Aponto que a partir do século XVIII, há uma maior preocupação dos pensadores em analisar a condição dos animais focando nos interesses dos animais enquanto sujeitos. Também apresento o surgimento do conceito *especismo* e como este conceito facilitou nossa compreensão sobre como agimos de forma discriminatória com os animais. Por fim, são explicitados os conceitos de *senciência* e *consciência*, essenciais para compreendermos a quais categorias de animais são reivindicadas a inclusão moral.

O segundo capítulo foi dedicado a apresentar a teoria utilitarista de Peter Singer. Início com a apresentação da teoria de Jeremy Bentham, utilitarista clássico que influenciou o desenvolvimento das ideias de Singer. Em seguida, explico sua teoria, percorrendo acerca de seu princípio da igual consideração de interesses semelhantes e de que maneira o autor se pauta neste princípio para defender os interesses dos animais não-humanos a partir da análise das obras *Ética Prática e Libertação Animal*. Por fim, analiso as categorias de pessoas humanas e pessoas não-humanas apresentadas pelo autor, que definem quais seres devem ter seus interesses considerados.

Por fim, no terceiro capítulo, realizo uma análise crítica da obra de Singer, apontando seus avanços e limites tendo como ponto de partida as críticas empreendidas por Tom Regan e Gary Francione. Esse capítulo visa compreender se a teoria utilitarista consegue, de fato, ou não, resguardar os interesses dos animais não-humanos quando em comparação com outras teorias morais.

## 1. ANIMAIS NÃO-HUMANOS: UM REPENSAR DE FRONTEIRAS

O presente capítulo dedica-se a abordar a relação contraditória estabelecida pelos seres humanos com as demais espécies animais, tendo por objetivo apresentar essas contradições e o que elas acabaram por implicar para os animais. Na primeira seção (1.1), trago uma reflexão acerca da fronteira estabelecida entre as categorias “homem” e “animal” e como esta fronteira, outrora bem estabelecida, começa a dar sinais de dissolução. Na segunda seção (1.2), verso sobre o animal compreendido como um espaço de ausência quando comparado aos seres humanos tendo, por consequência, a violação de seus corpos em função do interesse humano. Na terceira seção (1.3), faço uma breve retrospectiva histórica, apresentando as perspectivas de pensadores da Antiguidade até o século XVIII. Dentre esses pensadores, alguns refletindo sobre a importância dos animais serem respeitados, enquanto outros refletem sobre como os animais não devem ser levados moralmente em consideração. Na quarta seção (1.4), aponto o surgimento de pensadores, a partir do século XVIII, que se preocuparam em trazer o debate sobre os animais como seres que merecem ser incluídos em nosso círculo de moralidade. Na seção (1.5) aponto como o surgimento do conceito *especismo* acabou por jogar luz nos debates sobre a importância de resguardarmos os interesses dos animais. Por fim, na seção (1.6), apresento as formas de especismo praticadas atualmente, bem como as definições de senciência e consciência animal.

### 1.1. A ideia da singularidade humana

Nós, seres humanos, desde os tempos mais remotos, nos inquietamos com a indagação: “Quem somos nós?”. Esta imensa curiosidade e ânsia por compreender a nós mesmos possibilitou que dêssemos origem às mais belas invenções humanas, tais como a arte e a ciência. Avançamos tanto no quesito ciência a ponto de já termos explorado nosso satélite natural, a Lua, e com o desenvolvimento de sondas cada vez mais potentes, parece mais próximo o dia em que conheceremos mais profundamente nossa casa, a Via Láctea. Se desbravar o Universo, outrora, se configurava como uma pretensão deveras distante e audaciosa, hoje, entretanto, começa a se delinear como uma realidade consideravelmente palpável.

Ainda assim, mesmo com o advento de grandes descobertas acerca do funcionamento do mundo e com o desenvolvimento de tecnologias cada vez mais

potentes, a questão inicial que insiste em nos fazer debruçarmos sobre nós mesmos persiste: “Quem somos nós, afinal?”.

O fato é que nesta incessante busca por nós mesmos, que tiveram resultados muito positivos como os citados anteriormente, criamos a necessidade de nos diferenciarmos dos demais seres outorgando a nós mesmos uma natureza singular, especial e superior. Essa auto outorga de uma singularidade exclusiva colocou-nos, conseqüentemente, em um pedestal imaginário dificultando o exercício de um olhar menos centrado em nossas prioridades frente às necessidades dos demais outros seres.

Não por coincidência, quando investigamos as mitologias de diferentes povos, encontramos a atribuição de características e comportamentos próprios dos seres humanos projetados em diferentes deuses que encarnavam, em algum aspecto, o que é ser um ser humano.

Vemo-nos qualitativamente diferenciados dos demais seres e constituídos de uma natureza especial. Durante muito tempo nos enxergamos como feitos à imagem e semelhança de Deus. Em muitos povos, as mitologias de criação falam de seres criadores e de heróis civilizadores antropomorfizados e assemelhados a seus indivíduos (GUERREIRO, 2011, p. 7)

Essa antropomorfização pode ser compreendida como uma opção sedutora de nos encarmos como sendo mais próximos dos seres sobrenaturais, frente à possibilidade de assumir nossa condição de animais que de fato somos. Assumir nossa condição animalesca seria nos colocar, inevitavelmente, em pé de igualdade aos demais animais em sua dita inferioridade. De cima de nosso pedestal, estabeleceu-se então uma divisão aparentemente sólida entre o que é ser um ser humano e o que é ser um animal não-humano.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> A expressão “animal não humano” tornou-se recorrente tanto no meio acadêmico quanto nos espaços de militância pelos Direitos Animais. Ela é empregada intencionalmente no sentido de lembrar que seres humanos também se enquadram na categoria “animais”, ainda que haja certa recusa por parte da humanidade em reconhecer-se enquanto animal. Alguns autores, no entanto, criticam a utilização desse termo, ou qualquer outro termo generalizante para se referir aos animais pois, em certa medida, ele não é capaz de agrupar a multiplicidade de seres existentes cujo termo pretensiosamente enquadra. Jacques Derrida, em “O Animal que logo sou”, enfatiza a singularidade do animal ao descrever o momento que será o ponto de partida de seu livro: o encontro com sua gata. O autor enfatiza essa singularidade ao se referir ao animal (gata) em sua presença não como um exemplar de sua espécie, mas como um sujeito singular de fato: “Se digo “é um gato real” que me vê nu, é para assinalar sua insubstituível singularidade. Quando ele responde ao seu nome [...], ele não o faz como um exemplar da espécie “gato”, ainda menos de um gênero ou de um reino “animal”. É verdade que eu o identifico como um gato ou uma gata. Porém, antes mesmo dessa identificação, ele vem a mim como *este* vivente insubstituível que entra um dia no meu espaço, nesse lugar onde ele pôde me encontrar, e ver, e até me ver nu” (DERRIDA, 2002, p. 26). Segundo o autor, essa

Durante muito tempo, essa fronteira permaneceu inabalável sem muitas indagações sobre quais seriam os alicerces que a sustentavam. Tal barreira, no entanto, outrora tão bem solidificada parece apresentar alguns sinais de abalo, pois a diferenciação hierárquica entre homens e animais não-humanos tem sido posta sob questionamentos desde há algum tempo.

## 1.2. Animais não-humanos: um espaço de ausência inquietante

Os animais não-humanos, desde os tempos mais remotos, dividem conosco sua existência. Sabemos que essa maior aproximação entre espécies se deu entre os anos 10.000 e 5.000 de nossa Era, quando as sociedades neolíticas começaram a “semear plantas e manter animais em cativeiro, com vistas a multiplicá-los e utilizar-se de seus produtos. Nessa mesma época, após algum tempo, essas plantas e esses animais especialmente escolhidos e explorados foram domesticados (...)” (MAZOYERT; ROUDART, 2008, p. 70). Considerada por muitos autores como sendo a primeira e uma das mais importantes revoluções da História da Humanidade, a *Revolução agrícola neolítica* possibilitou que o *Homo sapiens*, por meio do processo de domesticação visando a sobrevivência, tivesse um contato mais intenso com seres que outrora ocorria, quase que exclusivamente, nos momentos de caçada.

Esse convívio de seres entre espécies distintas foi, ao longo do tempo, se modificando e possibilitando um afeiçoamento entre humanos e animais, deixando de ser uma relação baseada exclusivamente com o intuito de sobrevivência. Contudo, mesmo com a ocorrência dessa aproximação, nunca deixou de nos causar inquietações a natureza desses seres, sobretudo, porque a convivência com outras espécies também nos colocava diante de nossa própria natureza. As indagações sobre quem somos nós, que nos acompanham desde os tempos mais antigos, só foram possíveis de serem realizadas frente à existência de outras categorias de seres. Nesse sentido, a indagação “Quem somos nós?”

---

generalização também configura-se numa forma de violência pois retira a singularidade dos seres e os enquadra em uma categoria limitada. Ainda que neste presente trabalho, haja concordância com o autor de que o termo por si só seja generalizante, não consideramos que o uso do termo possa servir como instrumento linguístico de manutenção da exploração animal. Consideramos, antes, que a junção proposta entre as palavras, “animal” e “humano”, resultando em “animal não-humano”, possa ser efetiva no intuito de relembrar a nós, seres humanos, que também fazemos parte da categoria “animal” indicando, portanto, um pertencimento biológico comum entre estas duas categorias de seres. Assim sendo, nesta dissertação, o termo “animais não-humanos” será amplamente utilizado, ainda que não exclusivamente. Também será empregado o termo “animais”, por uma questão de melhor fluidez na leitura.

também carregava em si o questionamento “O que é ser humano e o que é ser o Outro-animal?”, “O que é este animal, capaz de despertar os sentimentos mais contraditórios em nós, seres humanos?”, “Quais são as linhas fronteiriças que delimitam este encontro de seres?”. Sem dúvida, são questões que ainda se fazem presentes e são de difícil resolução dada a complexidade das perguntas.

Para a escritora Maria Esther Maciel, “Os animais, sob o olhar humano, são signos vivos daquilo que sempre escapa à nossa compreensão. Radicalmente outros, mas também nossos semelhantes, distantes e próximos de nós, fascinam-nos ao mesmo tempo em que nos assombra e desafiam nossa razão.” (MACIEL, 2011, p. 85). Sob este prisma de fascínio e assombro, é possível afirmar que a figura do animal não-humano e sua inacessibilidade sempre emergiram sob nossas vistas sem que deixássemos não deslizar por entre nossos dedos a real compreensão de quem são esses seres.

Significante pontuar que o pensamento ocidental<sup>4</sup> construiu uma representação do animal enquanto um espaço de ausência; daquilo que ele *não é* quando comparado a qualquer humano. Nesse sentido, a representação que se construiu do animal é do ser que é aquilo que não corresponde ao que é humano. Contraditoriamente, no entanto, ao mesmo tempo em que a condição animal se configura como ausência, também pode ser compreendida como um reflexo de nossa própria animalidade, como bem explicita Benedito Nunes:

---

<sup>4</sup> Importante pontuar que quando nos referimos neste trabalho a “pensamento ocidental”, temos por intuito tratar de forma geral a representação do animal não-humano no Ocidente. Obviamente, poderíamos nos referir aos pensamentos ocidentais, no plural, já que sabemos que diferentes sociedades, em diferentes momentos históricos lidaram de maneiras distintas com os animais. Para tomarmos um exemplo, no estudo “Percepções sobre a fauna em estudantes indígenas de uma tribo tupinambá no Brasil: um caso de etnozootologia”, realizado por pesquisadores da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, quando interrogados sobre a percepção que tinham acerca dos animais, os estudantes da tribo Tupinambá de Olivença, na Bahia, “utilizaram-se de algumas características que foram distribuídas em aspectos conceitual, afetivo e utilitário. O aspecto afetivo foi o mais encontrado (60,9%), como nas afirmações: “É um ser que alegria a vida” (J., 10 anos); “É como um irmão para mim” (A., 9 anos); “É um animal de estimação” (L., 10 anos); “Pra mim, o animal é um amigo” (M., 8 anos); “Os animais, para mim, é um bicho de estimação” (S., 13 anos); “É uma coisa muito importante, pois temos que cuidar bastante deles” (T., 10 anos).” Outros, contudo, apresentaram uma visão mais utilitária dos animais, “As respostas com aspectos utilitários somaram 14,6%: “Servem de alimento” (V., 9 anos); “Quando serve pra nos alimentar” (M., 13 anos).” Essa pluralidade de respostas e percepções nos evidencia que dentro um mesmo grupo as impressões sobre os animais podem variar consideravelmente. Além do estudo citado, muitos outros estudos da Etnobiologia, ramo da Antropologia, se preocuparam em compreender as especificidades das relações existentes entre indígenas e a fauna, visando empreender uma visão mais apurada sobre como grupos indígenas classificam e compreendem o ambiente em que habitam. Contudo, vale ressaltar, apesar de reconhecermos a pluralidade de percepções sobre os animais em distintos contextos e lugares, não é objetivo desse trabalho focar nessas especificidades, mas sim pensar essa relação de forma mais abrangente e que, de certo modo, tornou-se predominante, no Ocidente.

Com o animal, as relações são, sobretudo, transversais, ou seja, o animal é considerado o oposto do homem, mas ao mesmo tempo uma espécie de simbolização do próprio homem. Na acepção comum, simboliza o que o homem teria de mais baixo, de mais instintivo, de mais rústico ou rude na sua existência. Por isso mesmo, o animal para nós é o grande outro de nossa cultura[...] (NUNES, 2011, p. 13)

São vários os espaços de negação construídos por essa representação ao longo do tempo, sendo René Descartes, fundador do cartesianismo, um dos principais expoentes desse pensamento.

Para Descartes, os animais não possuíam linguagem, alma ou racionalidade, logo, não seriam capazes de sofrer. O animal era, portanto, considerado semelhantemente mais próximo a uma máquina que a um organismo tal como o organismo humano. Essa mesma representação do animal como espaço ausente pode ser percebida em autores contemporâneos, como Heidegger, para quem os animais são seres despossuídos de *logos*<sup>5</sup>.

Assim, ao longo do tempo, foram elencadas uma série de características do que seria próprio do ser humano em contraposição às características apresentadas pelos demais seres, sem nos atermos, contudo, às similaridades existentes entre essas duas categorias de seres.

Para o antropólogo Tim Ingold, os filósofos, quando se propuseram a pensar sobre a essência humana, o fizeram dando ênfase às diferenças existentes entre homem e animal, e não a partir de suas semelhanças. Dessa forma, ao invés de questionarem “o que faz dos seres humanos animais de determinada espécie?”, inverteram a pergunta, indagando “O que torna os seres humanos diferentes dos animais como espécie?” (INGOLD, 1995, p. 28). Essa inversão, longe de ser neutra, coloca o ser humano em um patamar de singularidade quanto posto em frente aos demais animais tendo por objetivo o distanciamento e recusa em reconhecer sua própria animalidade. É como se essa recusa, conseqüentemente, nos elevasse a um patamar acessível apenas a nós, humanos.

Ainda de acordo com Ingold (1995, p. 28), a palavra *humanidade* assume a característica de estado ou condição humana do ser, oposta à condição de animalidade; animalidade, essa, cuja ausência de alma, pensamento e racionalidade não poderiam estar associada às qualidades humanas. Dominique Lestel, em seu artigo intitulado “A

---

<sup>5</sup> Para maiores informações acerca da maneira como Heidegger pensa o animal não-humano, sugiro a leitura do artigo: MACIEL, Maria Esther. Poéticas do Animal. In: MACIEL, Maria Esther (Org): **Pensar/Escrever o Animal**: Ensaio de Zoopoética e Biopolítica. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

animalidade, o Humano e as Comunidades Híbridas” (2011, p. 33) sintetiza essa construção da humanidade em oposição à animalidade: “A animalidade é fundamentalmente pensada como a negação das características que se esperam de um humano”.

Essa construção do Outro enquanto ausência e negação, colocou os atributos equivocadamente considerados como exclusivos da espécie humana, em uma condição de superioridade imaginária que resultou em uma autorização da violência direcionada aos seres vivos que não possuíam tais atributos. Não ser possuidor desses atributos, automaticamente, outorgou aos animais o estatuto de *coisas*, suprimindo-lhes sua individualidade. Como bem explicita Maria Esther Maciel (2011, p. 89):

O saber que os homens julgam possuir se aloja, assim, nos limites do conhecimento racional, no enquadramento específico de uma percepção instituída, servindo, inclusive, para justificar os processos de marginalização e coisificação desses outros.

Nesse âmbito, o estabelecimento da dicotomia animal *versus* humano, ou animalidade *versus* humanidade, concedeu aos seres humanos o aval para cometerem violência contra a vida de outros seres sem que isso, necessariamente, se constituísse em um problema de ordem moral.

Podemos supor que essa violência normalizada seja fruto do pensamento Antropocêntrico que, como concepção filosófica, alicerçou o pensamento Ocidental. O pensamento antropocêntrico compreende a figura do ser humano como tendo um papel central no mundo, excluindo do círculo de moralidade todas as demais espécies animais, excetuando-se, obviamente, a espécie *Homo sapiens*.

O filósofo Tom Tyler, ao analisar o antropocentrismo na obra heideggeriana, distingue dois modos de pensamento antropocêntrico: o antropocentrismo valorativo e o epistemológico, interessando-nos aqui a definição de antropocentrismo valorativo:

[...] há a crença audaciosa ou a suposição de que a espécie humana é, em certo sentido, de maior importância e valor do que qualquer outra. Essa é uma caracterização *espacial*, talvez, ilustrativa da raiz grega do termo em *ἄνθρωπος* (*anthropos*), que significa “humano”, e *Κέντρον* (*kentron*), que significa “centro”, de modo que a humanidade é presumivelmente o centro do palco. Esse antropocentrismo espacial implica uma hierarquia, ou cadeia do ser, de cujo topo a humanidade olha em direção às criaturas inferiores. (TYLER, 2011, p. 66)

De acordo com a definição de Tom Tyler (2011), deduzimos que, pelo fato de esse pensamento estar centrado na espécie humana, a vida dos demais sujeitos animais se encontra em um patamar de inferioridade quando comparada à vida humana. Como defendem Catia Faria e Eze Paes, os não-humanos não são moralmente considerados ou quando o são, sua consideração moral será menor do que a consideração moral de animais humanos. (FARIA; PAES, 2014, p. 82)

Tal compreensão de mundo, tem sido uma estratégia eficaz para a desresponsabilização do ser humano frente aos demais animais resultando no atual sistema exploratório do corpo dos Outros, materializado em práticas que vão desde a produção alimentar até as diversas formas de uso dos animais para entretenimento, vestuário, produção científica, dentre outros. Dessa forma, concluímos que, dada as características sob as quais se fundaram as sociedades ocidentais, os interesses dos seres humanos têm sido considerados prioritários em detrimento dos interesses dos seres de outras espécies.

No entanto, nas últimas décadas, algumas vozes começaram a se levantar, insurgindo contra o assujeitamento<sup>6</sup> do animal não-humano em nossa cultura e reivindicando o estatuto de *sujeito* para esses seres, em contraposição ao seu atual estatuto de *objeto*. Amparadas por novos estudos científicos, tais como a Declaração de Cambridge<sup>7</sup>, as recentes pesquisas sobre comportamento animal, os indícios que sugerem

---

<sup>6</sup> Em “O Animal que logo sou”, Jacques Derrida utiliza o termo *assujeitamento* para designar a violência à qual os animais foram submetidos pela espécie humana. O autor denuncia as formas de tratamento do animal, sobretudo nos últimos dois séculos aonde as formas tradicionais de tratamento (sacrifício, pesca, abate artesanal) foram alteradas, transformando, além de suas técnicas, seu próprio objeto (animais). Desenvolveu-se, então, a industrialização da produção alimentar e a reprodução superestimada, que ocasionaram em violências sem precedentes contra os animais não humanos.

<sup>7</sup> Evidenciando semelhanças entre os animais humanos e não humanos, a Declaração de Cambridge sobre a Consciência do Animal não-humano foi escrita por Philip Low, editado por Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low e Christok Koch e tornada pública em Cambridge, Inglaterra, em 7 de Julho de 2012, no Francis Crick Memorial Conference on Consciousness in Human and non-Human Animals, no Churchill College, na Universidade de Cambridge, por Low, Edelman e Koch, na presença do pesquisador Stephen Hawking. De acordo com essa declaração, a ausência do neocórtex não parece ser um impedimento para que um organismo experimente estados afetivos. De acordo com esses pesquisadores, existem evidências de que animais não-humanos apresentam estados de consciência, bem como capacidade de exibir comportamentos intencionais. Isso indica que a consciência, outrora considerada como uma característica unicamente humana parece estar presente também em outras espécies animais. Esse dado se tornou importante para o Movimento de Luta pelos Direitos Animais uma vez que, muitos posicionamentos contrários a esse movimento, se pautam na justificativa de que animais não-humanos não são conscientes, logo, não devam ser considerados como sujeitos de direitos. A Declaração pode ser acessada no site: <http://fcmconference.org/>, acesso em 19 de Novembro de 2015.

a existência de regras sociais entre não humanos<sup>8</sup> e, sobretudo, as recentes teorias filosóficas que defendem uma ética não centrada em valores antropocêntricos, essas referidas vozes surgem reivindicando uma nova postura com relação aos animais não-humanos em nossa sociedade.

Ainda que sejam minoritárias, frente à normalidade que se constituiu o sistema de exploração do Outro, essas vozes têm se mostrado cada vez mais dispostas a se fazerem ouvir. O seu discurso tem se alargado nos últimos anos e nele prevalecem as denúncias de violência contra seres de outras espécies, propondo relações mais horizontais entre as categorias de sujeitos. Reivindicam, principalmente, a inserção dos Outros em nossa esfera de consideração moral como pressuposto ético.

Dentre as vozes que insurgem reclamando uma nova postura com relação aos animais, podemos destacar o filósofo Peter Singer, um dos principais nomes da Filosofia contemporânea a se debruçar sobre o tema do tratamento dispensado aos animais, propondo mudanças substanciais na maneira como nos relacionamos com esses seres. A teoria proposta pelo autor nos faz repensar a condição do animal, sobretudo, se estivermos verdadeiramente comprometidos com a justiça, não apenas para a nossa espécie.

Tendo em vista a contribuição de Singer para o avanço da discussão sobre a importância do respeito à vida dos animais não-humanos, nos debruçaremos na análise de sua teoria no próximo capítulo. Contudo, antes, convém realizar uma breve retomada histórico-filosófica da relação construída entre homens e animais no contexto ocidental.

### **1.3. Uma breve retrospectiva histórica da relação homens-animais no Ocidente: Da Antiguidade ao século XVIII**

Ainda que a preocupação com o estatuto dos animais não humanos tenha ganhado força na contemporaneidade, sobretudo após a década de 1970, é possível encontrar reflexões acerca dessa temática em períodos históricos mais remotos.

---

<sup>8</sup> Recentemente, algumas pesquisas interdisciplinares têm problematizado a ideia até então recorrente de que cultura é uma característica exclusiva da espécie humana. Essa problematização se soma às recentes inquietações com relação às fronteiras estabelecidas entre animais humanos e não humanos. Para maiores informações, ver: “Chimpanzés possuem cultura? Questões para a antropologia sobre um tema “bom para pensar”, de Eliane Sebeika Rapchan.

Na Grécia Antiga, as discussões sobre os animais serem ou não incluídos na esfera de consideração moral<sup>9</sup> já se faziam presentes suscitando os mais diferentes posicionamentos dos pensadores. A ruptura entre as categorias *homem* e *animal*, que resultou em uma muralha por muito tempo intransponível, já se fazia presente nesse momento, período em que se iniciou uma hierarquização de atributos fazendo com que os seres humanos ocupassem o topo dessa hierarquia, enquanto as demais espécies animais apareciam numa posição inferior. É associado aos pensadores gregos da Antiguidade, o desenvolvimento da ideia de elevação simbólica da espécie humana, afirmando sua superioridade.

A ruptura entre as categorias de seres se deu, sobretudo, quando da negação do atributo *razão* aos animais não-humanos, considerado como sendo um atributo exclusivo da espécie humana. Importante pontuar que essa linha de raciocínio está tão arraigada em nosso imaginário que mesmo nos dias atuais, após tantas evidências científicas das habilidades cognitivas de diversas espécies animais, frequentemente o argumento da não racionalidade dos animais não-humanos é invocado para justificar a violência cometida contra esses seres a fim de perpetuar essa hierarquia.

Apesar da predominância dessa forma de pensar na Antiguidade, havia espaço para posicionamentos antagônicos levando-nos a concluir que nossa relação com os animais não-humanos ao longo da História se deu envolta em contradições.

De acordo com a filósofa Sônia T. Felipe, o filósofo grego e matemático Pitágoras de Samos (570 a.C. – 495 a.C.) foi o primeiro pensador a reconhecer a existência de um grau de parentesco do ser humano com as demais espécies animais (FELIPE, 2009). Essa percepção se ancorava na ideia de *transmigração* defendida pelo autor, que consistia no entendimento de que a alma poderia transmigrar de um corpo a outro. Essa ideia de

---

<sup>9</sup> Nessa dissertação, será recorrente a utilização do conceito “comunidade moral” ou “esfera de consideração moral”, havendo, portanto, a necessidade de uma breve explicação sobre seu significado. Entendemos aqui por comunidade moral um grupo de seres cujos interesses são considerados moralmente relevantes. Assim, todo aquele excluído de uma comunidade moral tem seus interesses desconsiderados, como o caso dos animais não humanos em nossa sociedade atual. Contudo, não é condição *sine qua non* não ser humano para ter seus interesses desconsiderados. Salvo as peculiaridades de cada contexto histórico, para não incorrerem no risco do anacronismo, ao longo da História do Ocidente foram comuns as situações em que muitos seres humanos não estiveram inclusos no círculo de moralidade. A exemplo, o caso dos negros no período colonial brasileiro que, escravizados, eram tratados como propriedade dos senhores de engenho. Tal como os animais na atualidade, seu estatuto era de *objeto*, *posse* de alguém, e não de *sujeitos*. Podemos afirmar que neste período os negros no Brasil não tinham seus interesses reconhecidos, portanto, não estavam inclusos na comunidade moral do período. Assim sendo, a inclusão ou a exclusão de um grupo de seres da comunidade moral está atrelada a critérios arbitrários que se alteram ao longo do tempo, estando, portanto, relacionada com o contexto histórico no qual se inserem e com as discussões morais prevalecentes no período em questão.

reencarnação, defendida por Pitágoras, não se restringia à espécie humana, mas abarcava também os demais seres vivos:

Pitágoras acreditava em uma contínua reencarnação da alma nos corpos de humanos, animais e vegetais até que a imortalidade fosse alcançada. Sabe-se que ele considerava seriamente o sofrimento animal, haja visto que, em sua escola, todos os discípulos deveriam aderir ao vegetarianismo, de modo que o consumo de carne era proibido. (TRINDADE, 2013, p. 24)

Nesse aspecto, a vida humana e a vida animal, para Pitágoras, em função de sua crença na metempsicose, possuíam uma ligação intrínseca que se dava em função da transmigração de almas. Sônia Felipe bem descreve o pensamento pitagórico na seguinte afirmação: “Ao perderem seu corpo, com a morte, as *almas* de todos os seres vivos encarnam em novas vidas, humanas e não humanas. Por isso, maltratar animais não humanos é o mesmo que maltratar humanos” (FELIPE, 2009, p. 05).

A cosmogonia pitagórica, portanto, colocava em um patamar de igualdade, ainda que no plano religioso, homens e animais partindo da premissa da transmigração de almas entre seres de diferentes espécies:

Como se percebe claramente, há a crença de que uma alma humana possa voltar a animar o corpo de um ser biológico que não o da espécie humana. Abstraindo-se do aspecto religioso, a cosmogonia pitagórica inova ao colocar em pé de igualdade, ao menos no plano espiritual, todos os seres vivos, em um dinâmico processo de intercâmbio entre eles. A afirmação da ideia de um contínuo entre homens e animais se faz presente na doutrina pitagórica, em especial quando pregava a justiça de todos os seres, pois “o homem e todo o ser vivo estão enraizados num mundo que, longe de ser o apanágio de alguns, é dado a todos igualmente (LOURENÇO, 2008, p. 53)

Importante pontuar que Pitágoras não foi o único a ter uma perspectiva que considerava relevante a vida de animais não humanos. O também filósofo Teofrasto (372 a.C. – 287 a.C.), herdeiro do pensamento pitagórico, se colocava contra práticas de maus-tratos aos animais, tais como o sacrifício, além de reconhecer a existência de semelhanças entre humanos e animais,

Teofrasto não apenas sustentava uma perspectiva baseada no respeito à vida, como também afirmou que os animais deveriam ser englobados à comunidade (*oikeiosis*) moral. Para tanto, tomou como fundamento as semelhanças existentes entre humanos e não humanos – e.g., a

sensibilidade. Assim, um ser humano só poderia matar outro animal se essa lógica fosse igualmente aplicada a outros seres humanos. (DENIS, *Apud*, TRINDADE, 2013, p. 25)

Apesar dos posicionamentos de defesa da vida dos animais por Pitágoras e Teofrasto, segundo Sônia Felipe, quem de fato teve uma influência preponderante na formação moral do Ocidente foi o pensador Aristóteles. A percepção do filósofo com relação aos animais não humanos também passa pela questão da alma, mas, diferente de Pitágoras, Aristóteles defendia haver uma distinção entre as almas dos seres vivos.

Segundo o pensador, em seu livro *Ética a Nicômaco*, plantas, animais e humanos compartilham entre si algumas atividades vitais, tal como a atividade vegetativo-nutritiva; já, animais e seres humanos compartilham entre si a atividade perceptivo-desiderativa, enquanto a atividade racional é típica da natureza humana, embora reconheça que alguns animais possam apresentar essa atividade de forma mais rudimentar.

Ainda que Aristóteles reconheça similaridades entre plantas, animais e humanos, isso não impede que o pensador defenda uma hierarquia entre esses seres, como bem explicita Sônia Felipe:

Aristóteles [...] distingue três espécies diferentes de atividade *animal* ou *alma*, conforme se traduz em português: a *vegetativo-nutritiva*, comum a plantas, animais não humanos e a humanos; a *perceptivo-desiderativa*, comum a humanos e animais sencientes; e a *racional*, típica da natureza humana, possível de ser encontrada em forma muito rudimentar em alguns, embora não em todos os animais.

Plantas, animais não-humanos e humanos têm em comum a *alma* vegetativo-nutritiva. Esta os habilita a permanecerem vivos e a passarem sua bagagem genética a outros, mantendo viva sua própria espécie. Animais não-humanos têm em comum com os humanos, além da alma ou atividade vital vegetativo-nutritiva, a perceptivo-desiderativa. Esta lhes possibilita a percepção das próprias interações (consciência) e a distinção de si em relação ao ambiente natural e social no qual se constituem a seu modo específico (consciência de si), capacidade designada *senciência* pelos filósofos zooéticos utilitaristas [...]

Alguns animais, admite Aristóteles, têm em comum com os humanos *uma espécie de racionalidade* não verbal, enquanto em alguns humanos esta rudimentar racionalidade sequer se forma. Mas, apesar de terem em comum com os humanos as três formas básicas de atividade vital (*animal*), os animais são classificados por Aristóteles numa escala inferior a dos humanos, por não serem capazes de racionalidade matemática. Por isso, são destinados simplesmente a servir à vida dos seres cujas percepções podem configurar projeções da vida para além

do *zoón*, para o *bíos*. Daí termos hoje os dois conceitos de vida: o zoológico e o biográfico.

A linguagem racional dá origem ao segundo tipo de seres vivos, que não são apenas *vivos-vazios* de sentido próprio. Seres dotados de razão projetam sua vida ao longo do tempo e para além do momento ou espaço, por serem dotados de livre vontade. São seres que têm capacidade de discernir seus fins próprios e de escolher o melhor modo de viver a vida, portanto, têm aptidão para *biografar* sua expressão vital. (FELIPE, 2009, P. 06)

Dessa forma, de acordo com a cosmogonia aristotélica, o fato de apenas os seres humanos possuírem uma forma específica de racionalidade, a racionalidade matemática, justificaria a predominância do ser humano frente às demais espécies animais. A capacidade de se autodeterminar, resultante dessa racionalidade específica, e a capacidade de *projeção* se sua própria vida, eram considerados atributos superiores para Aristóteles, específicos da singularidade humana, e portanto, suficientes para colocarem os seres humanos no topo da hierarquia.

Dentro desta concepção hierárquica de escala entre os seres, cada ser deveria servir ao ser que lhe é superior. “A concepção aristotélica consolida, pois, os critérios que procuram hierarquizar os indivíduos e os seres vivos em categorias estanques” (LOURENÇO, 2008, p. 68).

Para Daniel Braga Lourenço, o homem grego afirmou sua alteridade na razão, no *logos*, construindo sua identidade a partir daqueles que lhes eram distintos. Assim, a partir da perspectiva do homem grego antigo, dentro do espaço de consideração moral cabiam apenas aqueles que lhes eram semelhantes:

Percebe-se que *logos* significa não somente razão, mas discurso e palavra também. Em grego antigo, dizer que uma criatura possui *logos* significa afirmar que ela possui razão e linguagem. Aristóteles via no homem a capacidade da razão, da linguagem e da distinção do bem e do mal, atributos estes que os tornariam seres morais, únicos, em toda sua acepção (LOURENÇO, 2008, p. 72).

Desse modo, a perspectiva aristotélica reafirmava a singularidade humana frente às demais espécies animais e, ainda que tenham havido vozes dissonantes, foi esta perspectiva que teve uma maior influência na formação da tradição moral ocidental no que diz respeito à qualidade das relações estabelecidas entre humanos e não humanos,

culminando em uma visão estritamente antropocêntrica que privilegiou os interesses humanos.

Podemos afirmar que a lógica da ética aristotélica antropocêntrico-hierárquica se fundou sob o valor instrumental do animal. Isso significa dizer que se Aristóteles demonstra alguma preocupação com a condição dos animais, ela se dá pela necessidade de protegê-lo enquanto propriedade. Para Aristóteles, portanto, não fazia sentido maltratar ou matar um animal dado que isso implicaria, automaticamente, em lesionar sua própria propriedade. Ferir um animal implicaria em um dano ao seu próprio patrimônio. Ou seja, sua lógica

é sustentada pelo argumento dos *deveres morais indiretos*: há um ser racional, o *proprietário* do animal, interessado na preservação de seu patrimônio, constituído pela posse de seres de natureza inferior à racional. Não há, para este ser superior, um *dever moral direto* de não-violência para com os animais. Animais não têm quaisquer direitos, nem morais, nem legais. (FELIPE, 2009, P. 07)

Apesar de a lógica do valor instrumental dos animais e a recusa em reconhecer quaisquer tipos de direitos morais aos animais ter se desenvolvido na Antiguidade, essa forma de pensar prevalece até os dias atuais. A ideia da vida animal ter sua razão de ser em função dos interesses humanos pode ser percebida nas mais diferentes atividades humanas. No que se fundamentam, por exemplo, Rodeios e outras práticas esportivas semelhantes, que não na lógica do valor instrumental do animal? Em nome do divertimento humano, inúmeros animais sofrem, se machucam e perdem suas vidas todos os anos com tais práticas. Havendo diversas outras alternativas para o divertimento humano sem que seja necessário implicar sofrimento a esses animais, por que insistimos até os dias atuais na realização dessas práticas? Curioso notar que os defensores justificam o uso desses animais afirmando que para que sejam capazes de participar dessas atividades, os animais precisam ser bem tratados. Aqui é possível identificar a lógica do valor instrumental do animal. Desconsidera-se que os intensos treinos a que são submetidos esses animais, bem como estarem expostos a ambientes estressantes, com multidão, som alto e luzes artificiais, resultam em prejuízos para saúde desses animais. Predomina, portanto, o interesse humano na presença dos animais nas competições em detrimento da preocupação com a preservação de sua saúde e integridade.

Voltando ao período Antigo, mais especificamente no período greco-romano, dois pensadores se destacaram na defesa dos animais, Porfírio e Plutarco.

O historiador Plutarco (46–120), defendia a ideia de que a crueldade com os animais poderia levar também à crueldade contra os seres humanos, ou seja, o processo de violência contra animais poderia resultar no embrutecimento do ser humano. Além disso, o pensador reconhecia uma espécie de racionalidade própria do animal: “Plutarco reconhece haver nos animais, analogamente à natureza humana, sentidos, percepção, imaginação e inteligência” (FELIPE, 2009, P. 08). Importante pontuar que ainda que o autor apresente preocupação com a não crueldade aos animais, ela se dá por meio da preocupação sobre o que esse tipo de prática poderia acarretar aos seres humanos. Portanto, ainda que o autor não se mostre complacente com o sofrimento animal, é importante frisar que sua preocupação central ainda é com a figura humana.

Já Porfírio (232-304), defendia a existência de uma racionalidade própria de cada espécie, mas que pelo fato de não possuírem linguagem não poderiam expressar seu raciocínio interno. Creditava aos animais uma razão interna perfeita, ainda que incapazes de expressarem essa razão por meio da linguagem.

Segundo o filósofo Gabriel Garmendia da Trindade, no período medieval poucos pensadores se destacaram na defesa dos interesses dos animais não-humanos. Isso porque a tradição judaico-cristã excluiu os animais da comunidade moral, “submetendo-os ao estado de simples coisas a serem usufruídas pelos seres humanos.” (TRINDADE, 2013, P. 24). Todavia, importante salientar que mesmo não havendo tantos pensadores de destaque na defesa dos animais, ou pelo menos não que tenhamos conhecimento até o presente momento, no cotidiano do homem medieval a relação com os animais esteve também envolta em diversas contradições.

Tal como a sociedade atual, a sociedade medieval era ambivalente em sua relação com os animais. Ao mesmo tempo em que a cultura clerical procurava, a todo custo, distanciar o homem do mundo sensível/profano, como forma de valorização do sobrenatural e, por via transversa, promovendo a Igreja como instituição, a cultura laica atribuía aos animais sentimentos e virtudes até então privativas do ser humano. Alguns animais eram criados como membros da família e possuíam personalidade própria. [...] eram até mesmo eventualmente processados e condenados, em nome próprio, pela prática de crimes. (LOURENÇO, 2008, P. 141)

Em relação aos animais processados e condenados, tomemos como exemplo o caso citado pelo filósofo Luc Ferry em sua obra *A Nova Ordem Ecológica: A árvore, o animal e o homem* (2009). Segundo o filósofo, em 1545, os habitantes do vilarejo de

Saint-Julien, na França, entraram com um processo contra uma colônia de besouros que invadiram seus vinhedos e causaram estragos à plantação. Como forma de solucionar o impasse, os camponeses suplicaram ao vigário geral que tomasse as medidas necessárias para combater os estragos causados pelos insetos. Curiosamente, apesar das reivindicações dos camponeses, os insetos saíram vitoriosos nesse caso específico de conflito de interesses. A justificativa utilizada pelo advogado defensor dos besouros se baseava na ideia de os besouros eram frutos da criação divina e tão merecedores quanto os homens de usufruírem dos vegetais para se alimentarem:

O caso foi resolvido com a vitória dos insetos, defendidos é verdade pelo advogado escolhido para eles, como exigia o processo, pelo próprio juiz episcopal. Este último, usando como argumento o fato de os animais, criados por Deus, possuírem o mesmo direito que os homens de se alimentarem de vegetais, recusara-se a excomungar os besouros [...] (FERRY, 2009, 10)

Na mesma obra, o autor também cita outras situações que tiveram desfechos diferentes, como o caso das sanguessugas do lago de Berna em 1451, acusadas de maldição e excomungadas pelo bispo que, após dar um prazo de três dias para os animais desocuparem as águas infestadas, permaneceram no mesmo lugar. Como bem aponta o autor, os exemplos citados nos levam à seguinte interpretação:

a sentença podia variar caso os animais fossem considerados criaturas de Deus que se limitavam a seguir a lei natural, flagelo enviado aos homens como castigo por seus pecados, ou instrumento do demônio opondo-se frontalmente à autoridade eclesiástica. Nas duas primeiras hipóteses, podia-se contentar com penitências e devoções antes de ressarcir os animais aos quais se solicitava, se fosse o caso, que se deslocassem de um lugar para outro; na última hipótese, eles eram “excomungados” ou, no mínimo, amaldiçoados. (FERRY, 2009, 14)

A situação acima relatada, cômica para os dias atuais, nos traz uma importante evidência sobre a relação estabelecida entre homens e animais na Idade Média e inícios da Idade Moderna: o fato de os animais terem um advogado, escolhido pelo bispo, para representá-los implica, em certo sentido, num reconhecimento dos animais como pessoas jurídicas. Assim, de acordo com a sentença dada pelo julgamento, os animais poderiam ter seus direitos assegurados, como o direito de ocupar e permanecer num local, em

detrimento dos interesses dos humanos. Além disso, os animais também eram, como vimos, reconhecidos como filhos de Deus e, por isso, merecedores de proteção.<sup>10</sup>

Steven Wise, citado por Daniel Braga Lourenço no livro *Direitos dos Animais: Fundamentação e Novas Perspectivas*, nos traz mais alguns casos envolvendo o processo e julgamento de animais no Ocidente durante o período medieval:

Em 1386, um suíno foi sentenciado à morte, mutilado e enforcado na cidade de Falaise por ter matado um menino. Em 1394, outro porco foi condenado e enforcado publicamente por ter matado um bebê em Roumaygne. Em 1403, várias porcas foram executadas por terem comido crianças em Mantes e Meullant. Em 1474, um porco, enforcado em Lausanne por ter assassinado um homem foi deixado dependurado no poste como aviso a outros porcos. Em 1499, um outro suíno foi enforcado perto de Chartres por ter supostamente matado uma criança. Todavia, não eram somente os porcos que eram sentenciados e executados. Em 1314, um touro que matou um homem foi enforcado em Moisy, na França. Cães foram executados por matar um noviço franciscano. [...], uma vaca foi morta, cortada, despelada e enterrada por ter matado uma mulher perto de Leipzig (WISE, *Apud*, LOURENÇO, 2008, p. 174)

Para Luc Ferry, a excentricidade dessa situação reside no fato de que para nós, homens modernos, é insensato tratar animais como seres jurídicos, afinal, os animais são “seres de natureza e não de liberdade [...]” (FERRY, 2009, P. 19). Ainda segundo o autor, a separação do homem e da natureza é uma característica da Modernidade e a situação relatada anteriormente se enquadra numa relação pré-moderna ou pré-humanística. Foi o humanismo moderno quem atribuiu somente aos seres humanos a qualidade de pessoa moral e jurídica.<sup>11</sup> (FERRY, 2009, P. 19).

Keith Thomas, em seu livro *O Homem e o mundo natural*, analisando o período da Dinastia Stuart, nos traz informações acerca da maneira como estes interpretavam a

<sup>10</sup> Cabe ressaltar que esta proteção se dava de forma seletiva e contraditória, uma vez que não se aplicava a animais para consumo, por exemplo.

<sup>11</sup> Luc Ferry, no referido livro, advoga a ideia de que a nova esquerda, antes ancorada no marxismo cultural, atualmente se debruça sobre o movimento ecológico numa substituição do que outrora fora uma agenda revolucionária contra o sistema capitalista. Neste aspecto, teria havido uma transição do pensamento marxista, amparado na ideia de luta de classes para um pensamento anti-humanista. Esta percepção fica mais clara quando o autor tece críticas ao Ecofeminismo que aponta como sendo uma reação à modernidade por seu posicionamento contrário não ao antropocentrismo, mas ao Androcêntrismo. Contudo, é importante salientar que a percepção de Ferry de que conferir status de sujeito aos animais seria uma espécie de posicionamento contra a modernidade não se configura como sendo uma voz homogênea nesta análise. Diferentemente de Ferry, o filósofo Tom Regan defende que a defesa dos Direitos Animais nada mais é do que a extensão dos Direitos Humanos que foram consolidados no período moderno.

história bíblica e como acreditavam que os animais haviam sido feitos, não para si mesmos mas, para uso do homem

Eles não hesitavam em representar os atributos físicos do mundo como uma resposta direta ao pecado de Adão: ‘A Terra será maldita por causa de tua obra’ (*Gênesis*, III, 17). Foi devido ao pecado original que os animais selvagens ficaram ferozes, que existem os detestáveis répteis e que animais domésticos têm de suportar infortúnio e miséria. “As criaturas não foram feitas para si mesmas, mas para o uso e o serviço do homem”, disse um bispo do tempo de Jaime I. “Se piorou a sua condição não foi por castigo a eles, mas como parte do nosso.” (DRAXE, *Apud*, THOMAS, 2010, p. 23)

Ainda que o período medieval, sob influência da tradição judaico-cristã, tenham havido poucos pensadores de destaque na defesa animal, Gabriel Garmendia Trindade destaca a atuação de São Francisco de Assis (1182 – 1226), conhecido, atualmente, como santo protetor dos animais, que “teria libertado animais de armadilhas, devolvido peixes à água, amansado e domesticado um lobo, além de ter se comunicado constantemente com insetos, aves e outros não-humanos para os quais pregava sermões e orava.” (GORDILHO, *Apud*, TRINDADE, 2013, p. 26). Talvez São Francisco de Assis tivesse como princípio norteador o entendimento de que animais não-humanos, por serem frutos da criação divina, deveriam ser merecedores de respeito. Contudo, essa não era a compreensão predominante entre teólogos e filósofos medievais, já que

O cristianismo em geral foi profundamente influenciado pela perspectiva aristotélica, a qual desconsiderava os interesses não-humanos, de modo que os principais teólogos e filósofos do período medieval, como Santo Agostinho (354 – 430) e Tomás de Aquino (1.225 – 1.274), sugeriram que a violência para com os animais é aceitável, pois que esses foram entregues ao homem pelo Senhor. (FELIPE, *Apud*, TRINDADE, 2013, p. 26)

Tanto o Velho quanto o Novo Testamento, base dos pensadores medievais, apresentam menosprezo com relação aos animais frente à concepção cristã de excentricidade da espécie humana. O Cristianismo, portanto, apresenta convergências com as ideias aristotélicas de inferioridade dos animais e superioridade humana. Assim, passagens das Escrituras Sagradas eram interpretadas reafirmando a crença de que Deus teria criado os animais em função das necessidades humanas. Essa compreensão de mundo fica evidente na seguinte passagem de Gênesis,

Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança, e que eles dominem sobre os peixes do mar, as aves do céu, os animais domésticos, todas as feras e todos os répteis que rastejam sobre a terra. (GN, 1, 26-28).

Essa é apenas uma das passagens dos texto bíblico em que a ideia de superioridade humana fica evidente. As premissas sob as quais se apoiam a ideia de superioridade humana e negação da preocupação moral com os não-humanos são:

a) Os animais são irracionais, não possuindo uma mente ou capacidade de pensar; b) eles existem para servir aos fins humanos, em virtude de sua natureza e em razão da providência divina; c) sua vida não possui qualquer valor moral, salvo quando algum interesse humano está em jogo, como o da propriedade. (HORTA, 2015, P. 26)

É a partir dessas premissas que escreve o teólogo Santo Agostinho. Para o pensador, existe uma natureza comum a homens, animais e plantas, pois temos em comum as faculdades da nutrição, crescimento e geração. Contudo, o que difere os seres humanos das demais categorias de seres, é o fato de sermos dotados de Razão. Tal qual Aristóteles, hierarquiza esses seres colocando o ser humano em um patamar de excelência por sua capacidade de raciocínio e inteligência:

Pois é no espírito que reside a faculdade pela qual nós somos superiores aos animais. E se eles fossem seres inanimados, eu diria que nossa superioridade vem do fato de que possuímos uma alma, e eles não. Mas acontece que também eles são animados. Contudo, existe alguma coisa que, não existindo na alma deles, existe na nossa, e por isso acham-se submetidos a nós. Ora, é claro para todos que essa faculdade não é um puro nada, nem pouca coisa. E que outro nome lhe daríamos mais correto do que o de razão? (AGOSTINHO, 1995, P. 44)

Essa postura, que se solidificou entre os pensadores antigos e medievais, ganhou ainda maior amplitude com o alvorecer da Modernidade, sobretudo, porque Humanismo Renascentista reafirmava a ideia de centralidade humana. Assim, chegado o período Renascentista, durante o século XVII, a perspectiva antropocêntrica surgida na Antiguidade se enraíza no pensamento ocidental. “O Olhar antropocêntrico intelectual e culturalmente estabelecido culminou em novas propostas morais exclusivistas, as quais compreendiam os animais como meros instrumentos a serviço do homem.” (TRINDADE, 2013, P. 26).

Ainda que a Modernidade se configure como um momento ímpar no que se refere ao desenvolvimento de um senso crítico sobre o papel do homem em sociedade, sua relação com o Estado, a defesa da laicidade, dentre outros aspectos importantes para o progresso humano, no que diz respeito aos animais notamos pouco progresso

Mesmo Thomas Hobbes, que rejeitava a autoridade das Escrituras para a hegemonia do homem, concordava que não poderiam existir obrigações para com os animais, porque “fazer pacto com as bestas é impossível” (THOMAS, 2010, P. 27)

Hobbes (1588 – 1679), foi um contratualista que se debruçou sobre as relações do indivíduo com o Estado e defendia que, dado o fato de a natureza humana ser violenta e agressiva, era necessária a criação de um contrato social que transferiria parte dos direitos e poderes do indivíduo a um Estado soberano, denominado *Leviatã*. Para o surgimento desse Estado, de acordo com a interpretação hobbesiana, um elemento fundamental para o estabelecimento desse acordo era a linguagem já que “ela seria a formadora das capacidades mentais que distinguem os homens dos demais animais” (LOURENÇO, 2008, 222). Compreendemos, dessa forma, a justificativa pela qual, para o autor, os animais não-humanos deveriam ser excluídos desse pacto social:

[...] para a formação do Estado, é preciso um pacto, para cuja adesão é preciso a linguagem. Dessa forma, Hobbes excluiu os animais do pacto social. Ele afirmava que era impossível fazer pacto com animais, porque eles não compreendem a nossa linguagem e, portanto, não podem nem aceitar qualquer transação de direito, como não podem transferir qualquer direito a outrem. Sem mútua aceitação não há pacto social possível. Isso significa que o estado de natureza e de guerra permanece entre os homens e os animais após o contrato social. Assim, um animal irracional está no direito de atacar um ser humano, e vice-versa. (DIAS, *Apud*, LOURENÇO, 2008, p. 223)

Também durante o século XVII, a Ciência Moderna vivia em seu seio o auge do pensamento cartesiano. É nesse momento que a cisão entre humanidade e animalidade desenhará suas fronteiras abissais, graças ao desenvolvimento da teoria mecanicista proposta pelo filósofo René Descartes (1596 – 1650), o maior expoente desse pensamento e considerado “pai” da Filosofia Moderna:

Homem e animal se tornariam cada vez mais estranhos entre si quanto mais se consolidasse, a partir do século XVII, na filosofia cartesiana, a identidade entre pensamento e consciência. Com efeito, Descartes

efetuaria, depois da demonização cristã do animal, o primeiro corte moderno entre este e o homem [...] (NUNES, 2011, P. 14)

A teoria mecanicista proposta pelo racionalista Descartes, desenvolvida no período da Revolução Científica, defendia que os animais não eram seres providos de racionalidade, alma e linguagem. Essas habilidades, segundo o pensador, eram essenciais para que um ser pudesse ter experiências subjetivas tais como dor, medo ou alegria. Assim, segundo a sua interpretação, os animais por serem despidos dessas habilidades eram incapazes de experienciar tais sentimentos.

Para Descartes, o filósofo da *ratio*, o animal seria um completo autômato. O autor de *Discurso do Método* defendia a teoria do animal-máquina, na qual argumentava que os animais, por não possuírem alma, consciência e linguagem assemelhavam-se a simples máquinas e, por conseguinte, não eram capazes de sofrer. Todas as reações eram instintivas e automatizadas. (GUIDA, 2011, P. 291).

Essa percepção de Descartes é fruto da mentalidade predominante do período em questão de que era possível aprender por meio da observação dos fenômenos naturais e, posteriormente, enquadrá-los em leis e teoremas. Isso significa dizer que o método em si reduzia a complexidade de um organismo para enquadrá-lo em uma categoria matematizada e mecanicista, “Esta ideia do mundo-máquina é de tal modo poderosa que se vai transformar na grande hipótese universal da época moderna, o mecanicismo” (SANTOS, 2002, P. 17)

Descartes aproximava, então, o funcionamento do organismo animal ao funcionamento de uma máquina e por isso a falta da linguagem destituiria o animal de razão, conferindo essa característica como sendo exclusiva da espécie humana. A razão, já outrora considerada característica singular da humanidade, passa a ser vista em contraposição às ações instintivas e mecânicas, atribuídas especificamente aos animais. Com essa interpretação, Descartes legitima o domínio do homem sobre aquilo que, em sua interpretação, lhe é diferente e inferior, destituído de alma, linguagem e razão. Consequentemente, Descartes legitima a violência contra seres de outras espécies; violência que ele mesmo promovia sobre o corpo do Outro quando de seus experimentos científicos vivisseccionistas. “Se eliminamos a linguagem e, com ela, o pensamento, temos, então, no entender de Descartes, um ser vivo insensível às agressões infligidas ao seu organismo pelo ambiente natural ou social”. (FELIPE, 2007, P. 43)

Para Descartes, o homem é o animal racional, tendo na sua razão ou linguagem a diferença que o distingue da animalidade. Mas o ser do homem coincide, de acordo com o ponto de vista cartesiano, que é o ponto de vista moderno, com a evidência do pensar. O animal é o que de mais estranho a nós se torna. É o grande Outro porque, segundo o filósofo, é um corpo sem alma, um simples mecanismo. Essa é a teoria mecanicista de Descartes que prevaleceu nos séculos XVII e XVIII. (NUNES, 2011, p. 15)

Nesse âmbito, Descartes não apenas institui uma cisão absoluta entre as categorias animalidade e humanidade, mas confere, também, ao animal o lugar da falta, um estado de mudez completa, uma negatividade decorrente da sua falta de linguagem e razão, em relação aos seres humanos.

Para a filósofa Sônia Felipe, existe preconceito na tese de Descartes ao distinguir seres humanos dos demais animais, considerando apenas a habilidade da linguagem:

Descartes estabelece a linguagem como condição *sine qua non* da consciência, quando a estabelece como pressuposto do pensamento sem o demonstrar. Na forma de um dogma, a teoria da inexistência da consciência em seres destituídos de linguagem passou a ser aceita sem contestação, tanto pela filosofia, quanto pela ciência (FELIPE, 2007, P. 44)

Atualmente, a teoria proposta por Descartes pode causar-nos certo incômodo dado que é consenso que animais possuem sentimentos e são capazes de experimentar sensações de dor e alegria. Contudo, mesmo que haja um consenso tanto do ponto de vista científico quanto do senso comum, ainda é recorrente a argumentação de que “eles não possuem racionalidade ou não pensam como nós” como justificativa para que continuemos a cometer atos de violência, das mais variadas natureza, contra animais não humanos. Nesse sentido, ainda que longe historicamente, o pensamento cartesiano parece mais próximo de nós do que gostaríamos de fato de admitir.

Como não poderia deixar de ser, as vozes dissonantes também se fizeram presentes nesse período. Voltaire (1694 - 1778), um grande pensador iluminista apresentou um olhar mais sensível sobre a condição dos animais, inclusive em defesa da alimentação vegetariana

Em suas obras *O Filósofo ignorante e Dicionário Filosófico*, o escritor francês atacou duramente a teoria sustentada por Descartes ao apontar as obviedades da anatomia animal deixadas de lado pelo autor mecanicista. Não apenas isso, Voltaire também retomou a abordagem

pitagórica centrada na prática da alimentação vegetariana de maneira a igualmente condenar o consumo de carne e sangue de animais (SINGER, *Apud*, GARMENDIA, 2013)

Ainda que, como pudemos ver, as vozes dissonantes tenham existido em diferentes momentos históricos, elas não foram predominantes como a visão antropocêntrica. Segundo Sônia Felipe (FELIPE, 2007), as produções filosóficas como a de Pitágoras, que apresentavam uma visão mais sensível sobre a condição dos animais e sobre a maneira de nos relacionarmos com eles, foram por muito tempo ignoradas pela filosofia moral tradicional no Ocidente. Contudo, o século XVIII, finalmente, traria uma virada neste quesito. Nesse período, surgem alguns pensadores preocupados com a problemática dos animais, dispostos a pensar essa questão com mais afinco. Dentre estes, a autora destaca a importância de Humphry Primatt em seu único livro publicado *A Dissertation on the Duty of Mercy and the Sin of Cruelty Against Brute Animals*, de 1776.

Primatt desenvolve vinte e sete teses que giram em torno da tese central de que “as diferenças nas aparências são irrelevantes à experiência da dor, como algo intrinsecamente mau para quem sofre” (FELIPE, 2006, P. 211). Percebemos que, diferente das obras citadas anteriormente, há uma real preocupação com o sofrimento e com a violência cometida contra os animais, não em função do que essa violência pode gerar para humanos, mas sim em função do que isso pode causar exclusivamente para o animal.

A obra de Primatt é de grande relevância para pensarmos a condição dos animais, apesar de pouco conhecida, sobretudo, porque influenciaria o *princípio da igual consideração de interesses semelhantes* proposto por Peter Singer em seu livro *Ética Prática* séculos depois.

No artigo *Fundamentação Ética dos Direitos Animais. O legado de Humpry Primatt*, Sonia Felipe (2006), discorre sobre as vinte e sete teses defendidas pelo autor, das quais abordaremos algumas para compreender sua perspectiva.

A primeira tese de Humpry Primatt, trata da interpretação de que a concepção de *dignidade* se funda sob uma concepção equivocada assegurando uma superioridade discriminadora contra aqueles que não apresentam a configuração externa da espécie humana. Isso equivale a dizer que o aspecto físico é totalmente arbitrário, para o autor, para a discussão sobre o traçado da linha dos interesses moralmente relevantes. O autor

também defende a tese de que a tradição nem sempre carrega consigo um valor moral universal, logo, nem sempre pode ser considerada sinônimo de ética. Neste aspecto específico, o autor se detém no fato de que muitas práticas ditas como tradicionais podem ser envoltas em violência e, portanto, não merecedoras de serem preservadas. Ainda que hoje essa defesa nos soe um tanto quanto óbvia quando se trata de Direitos Humanos, afinal, são poucos os que consideram que as práticas culturais devam ser preservadas em detrimento dos interesses dos indivíduos, com os animais esse raciocínio quase não se aplica. É comum, em se tratando de práticas culturais brasileiras, a defesa da preservação da cultura ser invocada como justificativa para a defesa de rodeios, farras do boi e animais e apresentações circenses, para citar apenas alguns.

Também versa o autor, como iluminista, sobre como o refinamento intelectual deveria também implicar em um refinamento no trato com os animais. Assim, a não-maleficência e benevolência com os outros seres deveriam ser, como princípios racionais, universais. Por fim, o autor aborda a importância da dor como sendo um princípio norteador para estabelecer a maneira como lidamos com outros seres. “A sensação de dor não depende do pensamento nem da razão. A linguagem não é necessária à experiência sensível da dor”. (FELIPE, 2006, P. 217). Esta defesa é de grande importância dado que aqui começa a se delimitar um critério relevante para serem traçados os limites sobre quais seres devam ter seus interesses resguardados. Mais importante do que o aspecto físico, a tradição ou qualquer outro argumento, a possibilidade do sentimento de dor aparece como um aspecto relevante que, inclusive, será o enfoque de grande parte dos pensadores atuais sobre a condição dos animais em nossa sociedade.

Além de Primatt, temos também Jeremy Bentham (1748 – 1832) que em 1789 escreveu *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*. Fundador da doutrina utilitarista, o autor defendia que bom e justo era tudo aquilo que contribuiria para o aumento da felicidade geral. Neste aspecto, o fim último da moral seria a maximização da felicidade sob o prazer e a dor. Segundo Felipe, “Bentham defende, com a mesma inspiração e lógica do texto de Primatt, mas sem o citar, a tese de que a ética não será refinada o bastante, enquanto o ser humano não estender a aplicação do princípio da igualdade na consideração moral, a todos os seres dotados de sensibilidade, capazes de sofrer”. (FELIPE, 2006, P. 209).

Por meio dessa retomada histórica, pudemos notar que o século XVIII foi importante no que diz respeito ao surgimento de teorias que defendiam com maior acuidade a questão dos animais. Ainda que nesse período fosse cedo para falar sobre

Direitos Animais, as propostas filosóficas apresentadas ao longo dessa seção nos elucidam sobre as relações que se estabeleceram com os animais ao longo da História Ocidental. Além disso, essa retomada se fez importante porque muitos dos autores atuais bebem nas fontes de alguns autores citados anteriormente.

Adentrando em meados do século XVIII, teremos novas perspectivas sobre a questão animal sem nos esquecermos, também, da contribuição que a teoria evolucionista proposta por Charles Darwin, ao nos equiparar aos demais animais, nos proporcionou para o repensar da relação estabelecida entre humanos e não humanos; perspectiva sobre a qual também nos debruçaremos na próxima seção.

#### **1.4. Nosso pedestal em ruínas? Do século XVIII aos dias atuais**

Como pudemos verificar, o Antropocentrismo como concepção filosófica foi predominante até o século XVIII, orientando a maneira como se deu a construção da relação entre o homem e os demais animais. “De fato, a maior parte dos teólogos e filósofos endossava a visão de que os animais teriam sido criados unicamente com o propósito de servirem e de serem úteis ao homem”. (LOURENÇO, 2008, p. 236). Contudo, ainda que este tivesse sido o pensamento predominante até então, vimos que algumas vozes dissidentes se fizeram presentes contestando a prioridade dada aos interesses dos seres humanos em detrimento dos interesses dos animais.

Para o historiador Keith Thomas, o século XVIII foi um período em que houve considerável aumento nas discussões sobre o tratamento moral dispensado aos animais:

Por todo o século XVIII, e particularmente a partir da década de 1740, foi-se escrevendo mais e mais sobre o tema: ensaios filosóficos sobre o tratamento moral das criaturas inferiores, protestos contra formas particulares de crueldade animal e (a partir da década de 1780) tratados edificantes com o fim de despertar nas crianças “uma conduta benévola ante as criaturas brutas”. Foram inúmeros os livros, incontáveis as contribuições para jornais e periódicos (THOMAS, 2010, p. 211)

Importante pontuar, no entanto, que em muitas das vezes, quando existia uma preocupação com o tratamento moral dispensado aos animais, as chamadas “criaturas inferiores”, ela se dava não em função dos animais em si, mas pautada na preocupação em como este tratamento poderia influenciar negativamente o convívio social entre os

seres humanos. “[...] se os moralistas condenavam os maus-tratos aos bichos, era geralmente por pensarem que tinham um efeito brutalizante sobre o caráter humano, tornando os homens cruéis entre si” (THOMAS, 2010, p. 212). Ou seja, a condenação de atitudes brutais com os animais se ancorava na ideia de que se alguém fosse cruel com um animal, certamente, seria com um ser humano. Esse tipo de argumento foi amplamente utilizado ainda no século XVIII, de acordo com o exemplo dado por Keith Thomas:

[...] Quando lorde Erskine propôs uma lei contra a crueldade animal, em 1809, sustentou que a crueldade com os bichos conduziria à crueldade com os homens; a lei, disse um contemporâneo, visava na realidade impedir o assassinato de seres humanos: (THOMAS, 2010, p. 213).

Isso significa dizer que mesmo que neste período tenha havido uma amplificação dos debates sobre o tratamento dado aos animais, essa preocupação ainda trazia em si um viés antropocêntrico na medida em que deslocava do centro da atenção o interesse do animal, direcionando-a para os seres humanos. Ainda que timidamente, contudo, as noções de singularidade humana começavam a cair por terra e, o que outrora se configurava como uma barreira intransponível entre seres, começava aos poucos a se modificar. Essa transposição de barreira se deu, principalmente, quando no século XIX, a teoria da evolução das espécies foi proposta pelo naturalista Charles Darwin, aonde defendia haver “um elo contínuo entre todos os seres vivos” (LOURENÇO, 2008, p. 249)

Em meados do século XIX, a humanidade levou um choque. Um cientista inglês, geólogo e naturalista, ameaçou nosso lugar sob o pedestal dos seres vivos. Charles Darwin colocou-nos na incomoda companhia de todos os outros animais. Afirmou que todos somos frutos de uma mesma evolução biológica, assemelhando-nos a nossos parentes mais próximos, os primatas: (GUERREIRO, 2011, p. 08)

Mesmo antes da teoria da evolução darwiniana, a humanidade vinha passando por inúmeros abalados em sua posição de singularidade, de acordo com Sigmund Freud (FREUD, *Apud*, GUERREIRO, 2011, p. 10). Para este, a humanidade passou por três momentos de Revoluções que auxiliaram na derrubada dos seres humanos de seu posto de superioridade, retirando-os da posição central na qual foram colocados. O primeiro destes *descentramentos*, assim denominado por Daniel Braga Lourenço, se deu quando Copérnico (1473 – 1543), na defesa da teoria heliocêntrica, nos removeu do centro do

Universo realocando-nos num espaço infinito onde o planeta Terra não seria mais do que um simples planeta dentre infinitos outros,

A primeira dessas revoluções foi a copernicana, que nos removeu do centro de um reduzido universo e nos remeteu à condição de habitantes de um pequeno planeta que gira em volta de uma estrela, que hoje sabemos ser apenas uma, de quinta grandeza e periférica, dentre bilhões de estrelas numa das mais de 200 bilhões de galáxias existentes. (GUERREIRO, 2011, p. 10)

A terceira grande Revolução, ainda de acordo com Freud, teria sido a sua própria descoberta acerca do inconsciente demonstrando-nos que nossa tão aclamada razão não daria conta de explicar todos os atos humanos, já que nem todos eles se dão pela via da consciência. Desse modo, o papel da razão que outrora nos colocava como singulares frente aos demais seres, sofre um abalo quando as ações humanas deixam de ser explicadas unicamente por essa qualidade.

Já a segunda Revolução - e aquela que nos interessa neste momento - teria sido a teoria darwiniana que nos colocou de forma horizontal na linha de descendência comum a todos os seres vivos. Como sabemos, o naturalista inglês Charles Darwin embarcou a bordo do *HSM Beagle*, para a América do Sul em 1831 com intuito de fazer um mapeamento da costa dessa região. Durante a viagem, o pesquisador coletou inúmeros fósseis, essenciais para o desenvolvimento de sua teoria.

O ponto culminante do roteiro do *Beagle* se deu com a visita às ilhas Galápagos. Lá, observando tartarugas, iguanas marinhas e as notáveis variações entre os tentilhões, Darwin formulou a tese de que uma espécie poderia ser modificada (usava a expressão “linhagem modificada”) para melhor adaptar-se ao meio ambiente. A natureza era dinâmica e mutável, e a criação não ocorrera de uma só vez, tal como imaginavam os criacionistas. (LOURENÇO, 2008, P. 276)

Após a viagem, em 1859, Darwin publica a primeira edição de *Sobre a Origem das Espécies por meio da Seleção Natural ou A Preservação das Raças Privilegiadas na luta pela sobrevivência*, em que explica como chegou à conclusão acerca da origem das espécies, lançando a teoria evolucionista. Ainda que neste livro o autor não tenha deixada explícita a ideia de que os seres humanos teriam uma mesma origem biológica que os animais, ali residia a gênese da teoria que viria a abalar a crença da singularidade humana. Por fim, em 1871, o autor publica *A Origem do Homem* defendendo o elo contínuo entre os seres vivos.

As ideias de Darwin, deslocaram a presença de Deus do palco da criação dos seres vivos, trazendo a figura humana para o mesmo patamar dos demais animais, evidenciando que a crença na singularidade e superioridade humanas nada mais eram que grandes equívocos.

Sem demora, a teoria da evolução sofreu críticas, sobretudo, dos setores religiosos que a interpretavam como um atentado contra a existência divina.

As ideias de Darwin deixavam pouco espaço para a intervenção divina e “reduzia” os seres humanos à condição de animais. A antiga e arraigada noção de que a humanidade integrava um grupo privilegiado e seletivo de seres dentro de uma hierarquia permanente e divinamente ordenada perde por completo o sentido. (LOURENÇO, 2008, P. 277)

Polêmica para a época, a teoria da evolução derrubou os argumentos que sustentavam a existência de uma barreira entre os seres humanos e os animais, uma vez que comprovava que a ideia de singularidade humana não tinha nenhum tipo de sustentação, tampouco, respaldo científico.

Para Daniel Braga Lourenço, a prova de que o antropocentrismo ainda habitava a mente das pessoas no século XIX, mesmo que de uma forma um pouco menos acentuada, se deu com os debates gerados após ter sido tornada pública a teoria evolucionista:

A reação ao pensamento darwiniano foi gigantesca, pois as implicações morais advindas do fato de que todos os seres vivos tinham uma origem biológica comum eram igualmente avassaladoras. Tais teorias lograram desconstruir, bloco por bloco, o lugar da humanidade no universo natural, subvertendo a noção de como o mundo era visto e, em última análise, a própria humanidade. Tal como assinala Naconezy, “a implicação ética do darwinismo seria a de que todo parentesco biológico carrega um parentesco moral, em face do compartilhamento de habilidades (cognitivas, emocionais, sociais, etc) derivadas da identidade genética comum entre humanos e não-humanos” (LOURENÇO, 2008, P. 274)

Ainda que Darwin tenha recebido muitas críticas, fato é que sua teoria colocou por terra a teoria mecanicista de Descartes ao demonstrar, do ponto de vista científico e biológico, a similaridade entre humanos e animais. Mais que isso, em 1872 o autor publicaria o livro *A Expressão das Emoções nos Homens e nos Animais*, identificando semelhanças emocionais e psicológicas entre humanos e não-humanos.

As detalhadas pesquisas que desenvolveu, por meio da análise das expressões e reações dos animais, permitiram que chegasse à conclusão de que também as demais criaturas tinham, de fato, a capacidade de sentimentos complexos, como o sofrimento, a angústia, a ansiedade, o prazer, o medo, o desespero, entre outros tantos. (LOURENÇO, 2008, P. 280)

Desse modo, ao restabelecer a ligação entre homens e animais por meio de seus estudos, Darwin influenciou inúmeros pensadores que passaram a pensar criticamente a relação homem-animal estabelecida até então. O século XIX seria marcado por novas propostas ético-filosóficas que resultaram em novas maneiras de pensar o animal.

### **1.5. *Especismo: O Conceito que possibilitou novas perspectivas acerca da relação homem e animal***

A década de 70 do século XX, é considerada um momento importante no que diz respeito ao avanço das discussões sobre a defesa do interesse dos animais não-humanos. Isso porque foi nesse período que o termo *especismo* foi cunhado pelo psicólogo e cientista inglês Richard Ryder e tornado público pela primeira vez em um panfleto distribuído na Universidade de Oxford. O termo tinha por intuito “denunciar o comportamento discriminatório e os hábitos cruéis advindos dos seres humanos para com os membros de espécies distintas” (TRINDADE, 2013, P. 30).

Segundo Gabriel Trindade (TRINDADE, 2013, P. 30), o panfleto foi tão bem recebido na Universidade que o autor fora convidado a escrever um ensaio sobre a questão da experimentação animal resultando na coletânea *Animals, men and moral*, em que o autor se vale do termo *especismo* para criticar os experimentos científicos realizados com animais. Em 1975, o conceito foi aprimorado no livro *Victimes of Science* e tinha por intuito

[...] descrever a discriminação generalizada praticada pelo homem contra outras espécies, e para estabelecer um paralelo com o racismo. Especismo e racismo são formas de preconceito que se baseiam em aparências – se outro indivíduo tem um aspecto diferente, deixa de ser aceito do ponto de vista moral. O racismo é hoje condenado pela maioria das pessoas inteligentes e compassivas, e parece simplesmente lógico que tais pessoas estendam também para outras espécies a inquietação que sentem por outras raças. Especismo, racismo (e até mesmo sexismo) não levam em conta ou sobrestimam as semelhanças

entre o discriminador e aqueles contra quem este discrimina e ambas as formas de preconceito expressam um desprezo egoísta pelos interesses de outros e por seu sofrimento. (RYDER, *Apud*, FELIPE, 2003, p. 83-84)

De acordo com o trecho exposto, podemos notar que, na visão de Ryder, desconsiderar moralmente uma pessoa por sexo ou cor não se justifica já que esta é uma distinção que se dá de uma maneira arbitrária, ou seja, sem nenhum tipo de fundamentação, seja científica ou moral. Nascer em um corpo com uma cor específica ou sexo específico, não dizem nada a respeito de como as pessoas deveriam ser tratadas. Seguindo o mesmo raciocínio, o autor estende para os animais não-humanos essa lógica e defende que assim como raça e sexo não são justificativas moralmente relevantes que possam definir quais categorias de seres devem ser englobados em nossa comunidade moral, espécie também não o é. A pergunta que surge, então é, “qual o critério justo para a definição da proteção de interesses?”. Para Ryder,

[...] no que tange à formulação de juízos morais entre seres humanos para com outros seres humanos, ou entre seres humanos para com animais, esses devem estar fundados em alguma característica essencial ou interesse similar demonstrado pelos diferentes membros participantes da esfera moral. (TRINDADE, 2013, P. 29)

Em sua proposta ético-filosófica, Ryder defende que a dor é o único mal e que, portanto, o valor moral de nossas ações se refere à possibilidade de experiência da dor. “Portanto, o objetivo ético é reduzir a dor nos outros. A única questão moral relevante é aliviar a dor e não causá-la deliberadamente nos outros indivíduos” (NACONECY, 2014, P. 183). Para Ryder, o critério moralmente relevante então não é o de espécie, mas sim a possibilidade do sentimento de dor.

A teoria da dorência e o conceito de especismo foram essenciais para a produção surgida após a década de 1970, influenciando filósofos importantes na produção teórica sobre ética animalista, como Peter Singer, sobre o qual nos debruçaremos a seguir, dentre outros pensadores, tais como o jurista Gary Francione e o filósofo Tom Regan. Traçar a dor como elemento definidor da proteção de interesses foi um grande avanço no que diz respeito à assegurar a integridade dos animais não-humanos.

Se outrora, os animais eram vistos como seres incapazes de sofrer, hoje temos evidências científicas suficientes da presença dessa capacidade em animais, bem como da rica complexidade cognitiva apresentada por diversas espécies animais

Os padrões de resposta comportamental assim como outras numerosas alterações (fisiológicas, bioquímicas) confirmam a opinião segundo o qual até mesmo quando filhotes, os animais, como os seres humanos, podem experimentar a dor como uma “sensação desagradável” (HELLEBREKERS, 2002, P. 12)

E mais do que demonstrarem sentimentos de dor, as pesquisas científicas nos dias de hoje nos atestam padrões de resposta à dor muito semelhante à dos humanos

[...] Quando consideramos a anatomia do sistema nervoso central com a organização do cérebro, espinha dorsal e a rede do sistema nervoso periférico, juntamente com suas características neurofisiológicas, existem grandes semelhanças entre o ser humano e os animais. A principal diferença está no fato de os seres humanos, ao contrário dos animais, poderem relatar sua experiência dolorosa verbalmente. Apesar disso, aceita-se, hoje em dia, que os animais de fato sentem dor. As pesquisas mostraram que muitos dos padrões de resposta (quantificáveis) dos animais a estímulos dolorosos são semelhantes aos que ocorrem nos seres humanos que passam por situações de dor. No homem, como nos animais, a frequência cardíaca aumenta, ocorre uma hipertensão (temporária), e as alterações nos níveis plasmáticos dos diferentes hormônios de estresse demonstram padrões semelhantes (HELLEBREKERS, 2002, P. 13)

Contudo, ainda que nos últimos anos tenhamos presenciado um aumento nas discussões em sociedade sobre o estado moral dos animais (expressa, por exemplo, na criação de leis contra a crueldade animal) e ainda que as pesquisas científicas atestem as capacidades cognitivas e emocionais desses seres, ainda existe uma barreira para o reconhecimento total do interesse dos animais. Isso porque há uma grande dificuldade de a humanidade abandonar os benefícios decorrentes do uso de animais, seja na alimentação, nas pesquisas científicas, ou em qualquer outra situação.

Como bem aponta o professor de Filosofia Bernard E. Rollin, ainda que haja uma maior sensibilidade com relação à dor que infligimos aos animais, aceitamos o seu uso em nosso benefício “ao mesmo tempo em que certamente diminuimos o limiar para o tipo de sofrimento animal que toleramos em uma variedade de usos animais, nós parecemos dispostos a aceitar certo grau de dor como inevitável nos usos sociais que fazemos dos animais” (HELLEBREKERS, 2002, P. 23)

Uma das possíveis explicações para as práticas especistas também pode se dar pela via da falta de conhecimento acerca da complexidade que animais diversos animais apresentam. Mesmo que saibamos que animais sofrem, o fato de não nos relatarem suas experiências dolorosas verbalmente faz com que haja uma barreira que nos impede de melhor compreender a densidade da dor desses dores. Além disso, conceitos amplamente utilizados por áreas da Biologia, como senciência e consciência, para explicar o comportamento animal, muitas vezes, nos parecem distantes de nossa vida cotidiana. Para defendermos uma postura ética para os animais não-humanos, é necessário nos debruçarmos sobre esses conceitos.

### **1.6. O *Especismo* nos dias de hoje e o que a Ciência nos diz sobre a consciência animal**

A nós, seres humanos, é inquestionável o fato de que somos seres possuidores de sentimentos. É consenso entre a comunidade científica, e mesmo no âmbito do senso comum, que temos experiências pessoais que podem envolver amor, raiva, tristeza, felicidade, dentre muitos outros sentimentos. Por vezes, consideramos que somente animais como seres humanos são capazes de sentimentos e sensações tão complexas, dado que somos seres dotados de grande complexidade biológica. Contudo, atuais estudos neurocientíficos apontam para o fato de haver indícios de consciência em outras espécies animais, para além da espécie humana.

De acordo com o mestre em Bioética e Médico Veterinário, Manuel Magalhães-Sant'Ana, (2009, p. 01), no artigo *Consciência Animal: para além dos vertebrados*, pode-se afirmar que a consciência animal envolve três dimensões principais: a cognição, a autoconsciência e a senciência. Descreve,

A cognição (ou representação cognitiva) diz respeito aos processos pelos quais o animal assimila, processa e armazena informação (Dawkins 2001). A auto-consciência pode ser descrita como a capacidade em manter uma representação mental da sua própria dimensão física e dos seus próprios estados fisiológicos internos (Budiansky 1998) e envolve uma miríade de estados mentais que se traduzem em pensamento, memória e sensação (Griffin 1976). Por último, a senciência (ou consciência fenomenal) corresponde à capacidade em experimentar sensações subjectivas tais como dor ou prazer. (SANT'ANA, 2009, p. 03)

Animais considerados conscientes são aqueles que apresentam algum grau de complexidade no sistema nervoso. Os casos mais evidentes de consciência animal são aqueles em que o ser apresenta um sistema nervoso central bem desenvolvido com a existência de um órgão central com algum nível de desenvolvimento. Podemos afirmar com algum grau de certeza que todos os animais vertebrados, por apresentarem essas características, são capazes de sentir dor. Não existem evidências, até o presente momento, da existência de qualquer animal que apresente sistema nervoso minimamente centralizado sem que haja a hospedagem da consciência. Portanto, um ser consciente é aquele capaz de ter experiências subjetivas e para ter essas experiências subjetivas, é necessário que haja determinada organização biológica.

Ao afirmarmos que um ser pode ter experiências das mais diversas, o que estamos a afirmar nada mais é do dizer que esse ser é consciente de algo. Ser consciente, portanto, implica em, automaticamente, ser senciente já que por senciência tomamos como sendo a capacidade de ter experiências subjetivas positivas ou negativa. Todo ser consciente é, portanto, senciente.

Stelio Pacca Loureiro Luna, nos apresenta uma definição mais apurada de senciência: “capacidade de sentir, estar consciente de si próprio ou apenas do ambiente que o cerca”. (LUNA, 2008, p. 18). De acordo com o pesquisador, não existem dúvidas acerca das evidências da senciência em animais vertebrados, portanto. Segundo o autor, a principal evidência de que animais vertebrados sentem dor é o fato de eles evitarem ou tentarem escapar de algum estímulo doloroso. Além disso, quando animais vertebrados apresentam limitações físicas em função da dor, o uso de analgésicos pode amenizar ou eliminar a dor presente no animal em poucas horas. O efeito inibidor da dor por meio do analgésico nos demonstra, portanto, a existência dessa sensação desconfortável.

Sant’Ana defende ainda que a senciência é um dos aspectos da consciência animal mais importantes em termos práticos, pois é ela quem permite saber como cada animal deve ser tratado:

É plausível que a senciência não seja um fenômeno de tudo ou nada e que se apresente com diferentes graus: assim sendo, mamíferos e aves seriam mais sencientes do que répteis, anfíbios e peixes. Estudos recentes (Sneddon 2003) parecem comprovar, no entanto, que os peixes (denominados vertebrados inferiores) são capazes de experimentar dor física e psicológica de modo muito análogo aos mamíferos. A senciência é o aspecto da consciência animal que mais importância prática possui, na medida em que nos permite saber a melhor forma

como cada animal deve ser tratado e assim estabelecer medidas capazes de promover o seu bem-estar. (SANT'ANA, 2009, p. 04)

Sabemos, contudo, que delimitar quais animais são sencientes, não é uma tarefa simples, sobretudo porque diferentes espécies animais apresentam diferentes comportamentos frente à dor. Contudo, Stelio Pacca Loureiro Luna defende que por mais difícil que possa ser ter acesso à evidências de senciência animal, o princípio da analogia se faz como um bom guia para reconhecermos a dor em animais. Isso porque, mesmo que os organismos apresentem particularidades próprias, os estímulos que causam dor em diferentes espécies de animais são muito similares ao que ocorre em seres humanos (LUNA, 2008, p. 18).

No âmbito da discussão moral, o fato de animais vertebrados serem conscientes, portanto capazes de experiências subjetivas, é justificativa suficiente para que haja preocupação moral com esses seres. O maior problema se dá quando passamos a discutir a condição de animais invertebrados.<sup>12</sup>

Com relação a insetos, devemos considerar que muitos possuem sistema nervoso central com a existência de cérebro pequeno e simples. Contudo, apenas sua fisiologia não é o suficiente para concluir que automaticamente sejam conscientes. Nesse caso, a análise de comportamentos pode ser um fator a colaborar com essa busca. As abelhas, por exemplo, são animais que apresentam um grau de comportamento altamente complexo, o que nos leva a dar o benefício da dúvida para esses animais. Ainda assim, não significa que todos os insetos, automaticamente, sejam conscientes, sobretudo porque alguns insetos, diferentemente das abelhas, podem apresentar um comportamento mais simples. Certamente, é uma tarefa um tanto quanto difícil a realização de pesquisas acerca da consciência de insetos, no entanto, inúmeros pesquisadores têm se engajado nessa empreitada, apresentando a cada dia, novas conclusões a respeito do comportamento, cognição e consciência animal. Cabe lembrar que, especificamente com relação aos insetos, esses constituem a classe com maior número de animais, o que significa uma pluralidade muito grande de seres dentro de uma mesma classificação. O mesmo se dá no caso de outros artrópodes como os aracnídeos.

No entanto, o fato de não haver consenso, até o presente momento, sobre consciência em animais invertebrados, não deve ser tomado como justificativa para nos

---

<sup>12</sup> Excetuam-se aqui os cefalópodes, como polvos e lulas, pois acerca desses animais já existe consenso na comunidade científica de que são animais providos de senciência.

ausentarmos de responsabilidade com relação aos demais animais cuja senciência já nos é ponto pacífico. Como bem descreve o filósofo Naconecy,

De todo modo, uma Ética Animal não estaria obrigada a descobrir *exatamente* quais criaturas na natureza exigem atenção moral. Já é suficiente, em termos práticos, saber que a infinidade de animais que a civilização humana utiliza cotidianamente o é. [...] O importante aqui é que nossa ignorância a respeito de como a sensibilidade se localiza com exatidão na escala filogenética não pode servir de pretexto para negar que os animais de fazenda e de laboratório sentem dor, medo e solidão. (NACONECY, 2014, p. 110)

Em concordância com Naconecy, não precisamos esperar que os estudos científicos nos deem respostas precisas sobre a condição dos animais cuja natureza ainda não conhecemos, como forma de nos ausentarmos da responsabilidade de para sermos éticos com as demais outras espécies. A ciência tem nos apresentado inúmeras evidências que corroboram as discussões éticas acerca de como deveríamos tratar os animais não-humanos.

Não precisamos esperar para determinar se lesmas e mosquitos têm mesmo um status moral *antes* de pararmos de escravizar vacas, porcos e frangos. Você também não precisa esperar por uma comprovação científica quanto à capacidade de insetos em sofrer – enquanto se diverte arrancando as asas de uma mosca, ou pisando em formigas nas calçadas. (NACONECY, 2014, p. 110-111)

Importante salientar que muitos dos críticos à ideia de defesa da consideração moral dos animais, apoiam-se na dificuldade de estabelecermos os limites da consciência nos animais. Afirmam que se regredirmos na escala evolutiva, chegaremos em um momento em que seria necessário estender consideração moral também aos vegetais. Contudo, essa defesa se baseia num erro lógico conhecido como *falácia da Ladeira Escorregadia*. Naconecy, além de nos explicar o significado dessa falácia, demonstra o erro lógico sob o qual esse pensamento se assenta:

Ladeira escorregadia (bola de neve): para mostrar que uma afirmação é falsa, extraem-se as consequências inaceitáveis dela, e consequências das consequências, e assim por diante. O argumento é falacioso porque um desses passos é falso ou duvidoso. Mas isso é ocultado pelos vários “*se P... então Q*” que constituem o todo do argumento. (NACONECY, 2014, p. 26).

Esse argumento se faz falacioso porque pressupõe que sejam englobados no círculo de moralidade seres que não são capazes de serem prejudicados por infligência de sensações ruins ou privação de sensações boas. Os defensores desse argumento se pautam na ideia de que estender consideração moral aos animais, implicaria em estender consideração moral às plantas. De acordo com esse argumento, pressupõe-se que a sensibilidade esteja presente também em vegetais quando essa categoria de seres não apresenta nenhum indício de sistema nervoso centralizado que comporte capacidade de sensibilidade. Ainda que plantas respondam a estímulos do ambiente, esse tipo de resposta física não exige que se tenha capacidade para experiência subjetiva, como dor ou prazer. Trata-se apenas de uma reação de estímulo-resposta. Dessa forma, os defensores desse tipo de argumentação incorrem no erro de estabelecer uma relação entre animais e plantas que inexistente.

Ainda que, na atualidade, tenhamos inúmeras evidências do sofrimento animal, nossa conduta continua a ser reprovável. Animais continuam sendo tratados como *coisas* desprovidas de dignidade. A conversão dos animais em objetos, iniciada na Antiguidade, se faz presente até os dias atuais.

As consequências práticas da objetificação dos animais não-humanos na atualidade é muito fácil de ser identificada. Práticas, aparentemente inofensivas, como comprar um animal de estimação, se configuram como sintoma de uma sociedade que trata animais como mercadorias. A reprodução de animais domésticos de algumas espécies tem como última finalidade, o enriquecimento dos criadores. Nada mais parecido com a condição de escravidão em sua essência.

Inúmeras outras práticas poderiam ser citadas como o uso de animais para vestuário, couros e peles, para entretenimento, como zoológicos, aquários e apresentações circenses, para pesquisas científicas, dentre inúmeras outras práticas. A mais evidente, no entanto, se dá no âmbito da produção de animais para alimentação.

Nada ilustra melhor a concepção de que os animais seriam simples “coisas” do que os modernos sistemas de confinamento intensivo a que são submetidos hoje todos aqueles seres cuja destinação final é a alimentação dos mais de sete bilhões de seres humanos no mundo. As revoluções operadas nas propriedades rurais nas últimas décadas transformaram numa realidade funesta aquela proposição filosófica da início da era moderna (encabeçada por Descartes) segundo a qual os animais eram meras máquinas, implicando no aprisionamento, sofrimento e morte de bilhões de animais de criação todos os anos e em

todas as partes do mundo. Embora a indústria de “produção” de carne e de derivados animais ainda se esforce por nos fazer acreditar que os animais que “precisam” morrer para prover alimentos as seres humanos vivem livres e felizes em bucólicas fazendas do interior antes de serem sacrificados, a realidade é bastante diferente e muito mais cruel. Na verdade, a pouca exposição da realidade desses confinamentos e a ignorância das pessoas acerca do modo como esses animais são tratados e manipulados torna mais fácil deixar de lado questões sobre se é certo ou errado o modo de vida miserável que lhes infligimos. (HORTA, 2015, p. 43)

Baseada na interrogação: “é justo utilizarmos os animais para nosso próprio proveito?”, mesmo após todas as evidências de suas habilidades e capacidade para experiências subjetivas, é que nos debruçaremos sobre a obra do filósofo Peter Singer para nos auxiliar a responder essa indagação. Além disso, analisaremos a proposta teórica do autor buscando compreender a sua construção argumentativa na defesa dos interesses dos animais.

## **2. ENTRE DEBATES: COMO O UTILITARISMO DE PETER SINGER PROTEGE OS ANIMAIS NÃO-HUMANOS**

O presente capítulo dedica-se a detalhar a teoria utilitarista de Peter Singer, que teve influência do utilitarismo clássico de Jeremy Bentham, apresentando seus argumentos para o reconhecimento do interesse dos animais não humanos. Na primeira seção (2.1), apresento a teoria utilitarista clássica de Jeremy Bentham e sua perspectiva acerca do reconhecimento dos interesses dos animais não humanos, que influenciou a teoria de Peter Singer. Na segunda seção (2.2), é apresentada de forma detalhada a teoria utilitarista de Peter Singer e o *princípio da igual consideração de interesses*, os argumentos defendidos pelo autor para expor as razões pelas quais defende que é preciso que os interesses semelhantes devam ser tratados de forma semelhante, além das razões pelas quais os animais não humanos devam ter seus interesses respeitados. Por fim, a terceira seção (2.3) é destinada a compreender a interpretação do autor sobre como alguns animais podem ser considerados como *pessoas*.

### **2.1. O Utilitarismo clássico: O Princípio da Utilidade de Jeremy Bentham e sua influência na teoria animalista de Peter Singer**

Podemos considerar que a teoria utilitarista é fruto das mudanças ocorridas entre os séculos XVIII e XIX. Isso porque nesses séculos ocorreram transformações que tiveram por consequência alterações significativas nos âmbitos político, econômico, social e, sobretudo, no pensamento humano. Dentre as várias modificações que ocorreram neste período, algumas com significativa importância foram:

O moderno estado-nação estava emergindo como consequência da Revolução Francesa e da queda do Império Napoleônico; as revoluções de 1848 mostraram o contínuo poder das novas ideias de “liberdade, igualdade e fraternidade”; na América, um novo país com uma nova forma de constituição era criado, e sua sangrenta guerra civil colocou um fim, finalmente, na escravidão existente na civilização Ocidental; ao mesmo tempo, a revolução industrial estava gerando uma completa reestruturação da sociedade. (RACHELS, 2006, p. 92)

Desde então, novos valores começaram a emergir contrastando com as bases que alicerçaram a sociedade medieval europeia, como o feudalismo e mercantilismo, o pensamento religioso, a sociedade organizada de forma estamental e a impossibilidade das liberdades individuais, tolhidas pelo pensamento religioso. O advento das transformações citadas acima, sobretudo Revolução Francesa e Inglesa, impulsionaram o advento de novas ideias e formas de organização política, econômica e social que foram se aperfeiçoando com o passar do tempo. Valores como a preservação das liberdades individuais e laicidade do Estado, que começaram a tomar forma no século XVIII, passaram a ter considerável relevância impulsionando o desenvolvimento de novas concepções morais.

Nesse processo de mudança e desenvolvimento de novas concepções de moralidade, novas percepções éticas e morais começaram a se desenvolver e dentre elas destacamos o surgimento da teoria Utilitarista.

Segundo James Rachels, o Utilitarismo foi uma teoria proposta inicialmente por David Hume (1711-1776) e que acabou por ganhar uma maior solidez teórica com os pensadores Jeremy Bentham (1748-1832) e John Stuart Mill (1806-1873). Dentre eles, Bentham é considerado um dos principais pensadores do que denominamos como *Utilitarismo Clássico*.

Ainda de acordo com James Rachels, o Utilitarismo Clássico pode ser resumido em três proposições principais:

Primeiro, as ações são julgadas certas ou erradas somente pela virtude de suas consequências. Nada mais importa. Segundo, ao avaliar as consequências, a única coisa que conta é a quantidade de felicidade ou infelicidade que é criada. Todo o resto é irrelevante. Terceiro, a felicidade de cada pessoa tem o mesmo valor. (RACHELS, 2006, p. 104)

Tendo por base a seguinte definição, fica-nos evidente que, de acordo com a perspectiva Utilitarista Clássica, a felicidade é considerada como um bem fundamental e as ações praticadas pelo homem devem ter, sempre em vista, por objetivo, o alcance da felicidade.

Considerando a primeira proposição citada por Rachels, de que as ações são julgadas certas ou erradas em virtude de suas consequências, é possível concluir que a natureza da ação em si importa menos do que sua consequência. Ou seja, ao analisar uma

ação devemos ter em mente mais a sua consequência do que a natureza moral da ação em si. Uma ação pode ser considerada boa ou ruim dada sua consequência e não exclusivamente pela ação em si. Dada sua preocupação com as consequências de uma ação, o Utilitarismo Clássico é também, comumente, conhecido como *Consequencialismo* ou *Teoria Consequencialista*.

O Utilitarismo Clássico baseia-se na ideia de que quando da análise de nossos atos, o parâmetro utilizado como norteador para definir a natureza moral da ação, deve ser a quantidade de felicidade produzida com esse ato. Uma ação é tão boa quanto maior o grau de felicidade gerado para os seres envolvidos nessa ação. De acordo com esta compreensão, é correto afirmar que para o Utilitarismo Clássico, ou Consequencialismo, a felicidade é um bem fundamental, logo, as ações praticadas pelos homens devem ter sempre como horizonte o montante de felicidade produzido em decorrência dessa ação.

Contudo, convém esclarecer, não basta apenas que numa decisão se leve em consideração apenas a felicidade total gerada. É relevante que a felicidade de cada ser individual seja levada em consideração como tendo o mesmo valor para qualquer sujeito. Desse modo, é esperado que em uma dada decisão, a ação correta seja aquela na qual a felicidade de cada ser envolvido não seja descartada da avaliação. Importante considerar, ainda, que a felicidade em jogo, nestes casos, não é focada apenas no agente da ação mas de todos os demais envolvidos. Como Mill explicita,

A felicidade que forma o padrão utilitarista do que é certo na conduta não é a felicidade do próprio agente, mas a de todos os interessados. Entre a sua própria felicidade e a dos outros, o Utilitarismo exige que o agente seja estritamente tão imparcial quanto um espectador benevolente desinteressado. (MILL, *Apud*, RACHELS, 2006. p. 104)

Dado que a perspectiva utilitarista defende que deveríamos optar por uma ação baseados nos melhores resultados gerados por esta ação ou, em outros termos, baseados na maior quantidade de felicidade gerada para os seres por ela afetados, a dor e o prazer surgem como elementos centrais a serem considerados por essa teoria. Na perspectiva Utilitarista Clássica de Bentham, o prazer em si é bom, já a dor e o sofrimento são intrinsecamente negativos, devendo ser evitados sempre que se faça possível. Dessa forma,

[...] devemos ponderar todas as alternativas existentes na prática de determinado ato e optar por aquele que, em um “balanço ótimo”,

produza mais prazer que sofrimento para todos os atingidos pelo seu resultado (LOURENÇO, 2008, p. 354)

No início do primeiro capítulo do livro *Uma Introdução aos princípios da moral e da legislação*, Bentham discorre sobre a importância da dor e do prazer como elementos centrais para a definição de nossas condutas morais. É possível observar que para o pensador, a dor e o prazer devem ser levados em consideração para nortear nossas ações, cujo intuito seria, portanto, o alcance da felicidade. Essa sua alegação fica clara na seguinte passagem do livro em que o autor retrata a dor e o prazer como senhores soberanos, cabendo a nós orientarmos nossas ações partindo dessas duas entidades:

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer*. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos.

Os dois senhores de que falamos nos governam em tudo o que fazemos, em tudo o que dizemos, em tudo o que pensamos, sendo que qualquer tentativa que façamos para sacudir este senhorio outra coisa não faz senão demonstrá-lo e confirma-lo. Através das suas palavras, o homem pode pretender abjurar tal domínio, porém na realidade permanecerá sujeito a ele em todos os momentos da sua vida. (BENTHAM, 1974, p. 11)

Nesse âmbito, Bentham acredita que uma ação moralmente correta seria aquela em que houvesse, por resultado, “a maximização do maior prazer para o maior número de pessoas possível”. (LOURENÇO, 2008, p. 355).

Importante pontuar que, ainda que o Utilitarismo, atualmente, enquanto teoria moral seja bastante criticada, sobretudo pela divergência com aqueles que defendem a noção de Direitos Morais inatos, à sua época foi uma proposta radical, pois descartava a ideia de que nosso código moral devesse se basear em um código divino ou do plano espiritual. Se outrora, o que orientava a ação humana era a necessidade de estar de acordo com os ensinamentos divinos, agora, Bentham eleva essa discussão para um outro patamar enaltecendo a autonomia humana ao colocar o ser humano como figura central e capaz de decidir por si mesmo qual o tipo de critério, que não de cunho religioso, deveria ser levado em consideração para a concretização de uma ação.

Ao levantar a discussão sobre a importância do prazer como instrumento de maximização da felicidade, Bentham demonstra sua profunda preocupação em que sua

teoria pudesse auxiliar na diminuição da quantidade de sofrimento no mundo e para os seres que nele habitam. É o que podemos notar quando o autor descreve seu *Princípio da Utilidade*, conceito que norteará toda a sua obra:

Por princípio da utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo. (BENTHAM, 1974, p. 11).

Ao defender o Princípio da Utilidade visando promover a felicidade, Bentham não se restringe apenas aos seres humanos, ainda que os animais não humanos não tenham sido objeto central de preocupação em suas obras. De todo modo, quando o pensador engloba seres capazes de sofrer, que até então não haviam sido objetos de preocupação pelos demais pensadores, a não ser de forma indireta, Bentham traz para o centro de discussão a possibilidade de sofrimento como um dado relevante a ser considerado em nossas ações. O autor exclui outros elementos que sempre foram tidos como centrais na discussão sobre a diferença entre humanos e animais, como a racionalidade, a linguagem ou a posse de alma e insere a capacidade de sofrimento como dado relevante a ser considerado para as discussões morais. Nesse aspecto, o Utilitarismo contribuiu para o deslocamento das características tidas como exclusivas da espécie humana, colocando-as numa posição marginal, na medida em que a possibilidade de sensações de dor e prazer se fizeram como mais relevantes.

Como bem descreve Rachels, ao se referir à maneira como os utilitaristas compreendiam a condição dos animais, afirma:

De acordo com o ponto de vista deles o que importa é [...] se ele é capaz de experimentar a felicidade ou a infelicidade, o prazer e a dor. Se um ser é suscetível de sofrimento, então temos a obrigação de considerar isso quando estivermos decidindo o que fazer, mesmo que o ser em questão não seja humano. (RACHELS, 2006, p. 99)

Temos aqui, portanto, uma proposta que vai revolucionar a maneira como os animais eram pensados no âmbito moral. Ainda que os animais não tenham sido objeto central da teoria de Bentham, tampouco, tenha realizado uma defesa acentuada dos

animais, ao colocar o problema da necessidade de evitar o sofrimento, indiretamente, o autor abre um espaço para reflexão que se concretizaria com autores posteriores a ele.

Quando Bentham coloca a felicidade como um bem maior, temos por conseguinte que essa felicidade só pode ser alcançada por meio do prazer, então o sofrimento passa a ser visto como um elemento indesejado. Sendo o sofrimento indesejável, qualquer ser, independentemente da espécie, que seja apto a experimentar sensações desagradáveis deve ser incluído no rol de consideração moral, a não ser que fizéssemos uma avaliação arbitrária em favorecimento de nossa própria espécie. Indo adiante, Bentham advoga que ser humano ou não ser humano é, portanto, uma questão irrelevante desde que os seres em consideração sejam capazes de experimentar sensações agradáveis e desagradáveis. O autor faz, inclusive, um paralelo comparando a irrelevância de se fazer uma distinção moral baseada em espécie, como sendo tão irrelevante quanto fazer uma distinção moral entre brancos e negros. Defende que o que de fato importa numa decisão, é levar em consideração não uma característica irrelevante, como a racionalidade, mas, como dito anteriormente, a possibilidade de sofrimento:

Pode chegar o dia em que o resto da criação animal poderá adquirir aqueles direitos que nunca deveriam ser negados a eles a não ser pelos tiranos. Os franceses já descobriram que a negritude não é motivo para que um ser humano seja abandonado, sem consolo, ao capricho de um atormentador. Pode ser que um dia reconheçamos que o número de pernas, os pêlos da pele ou a terminação do osso sacro são razões igualmente insuficientes para abandonar um animal sensível ao mesmo destino. O que mais deveria seguir as linhas insuperáveis? A capacidade da razão ou talvez a capacidade do discurso? Mas um cavalo ou um cachorro adultos, bem como um animal mais afável estão além de qualquer comparação com um recém-nascido de um dia, uma semana ou até mesmo um mês. Mas suponham que isso fosse de outra forma, o que isso indicaria? A questão não é se eles são *racionais* nem se eles *falam*, mas se eles *podem sofrer*. (BENTHAM, 2006, p. 104)

Partindo dessa premissa, o que nos fica evidente a partir dessa interpretação, é que os animais deveriam ter direito ao cuidado moral, independente de não fazerem parte da espécie humana, uma vez que esse dado passa a ser irrelevante.

Ter direito ao cuidado moral, contudo, não significa afirmar que para os Utilitaristas, homens e animais não-humanos devessem receber o mesmo tipo de tratamento, significa apenas que *algum* tratamento deveria ser dispensado aos animais não humanos se estivermos suficiente comprometidos em não incorrer em arbitrariedades. O tratamento diferenciado dispensado aos animais não-humanos, em

comparação ao tratamento dado aos seres humanos, era justificado por Bentham pelo fato de os animais serem não conscientes<sup>13</sup>.

Para Bentham, diferentemente do que ocorre com os humanos que são capazes de fazer projeções acerca de seu futuro, os animais não possuem interesse em continuar vivendo uma vez que não são capazes de fazer essas antecipações que são consideradas próprias dos seres humanos:

Se tudo que fazemos aos animais é comê-los, então há uma razão muito boa para se permitir que comamos tantos quanto quisermos: para nós é melhor, e para eles nunca é pior. Eles não têm nenhuma daquelas longas antecipações das misérias futuras que nós temos... Se tudo o que fazemos aos animais é mata-los, então há uma razão muito boa para se permitir que matemos tanto quanto quisermos: para nós seria pior se eles vivessem, e para eles nunca é pior estarem mortos. Mas há alguma razão para se permitir que os façamos sofrer? Eu não vejo nenhuma. (BENTHAM, *Apud*, FRANCIONE, 2013.p.38)

No trecho acima, fica evidente que a preocupação de Bentham se dá em resguardar o interesse dos animais em não sofrerem de forma desnecessária, mas não há, contudo, uma preocupação com a proteção de suas vidas. Sob um olhar mais desatento, o posicionamento do autor pode soar contraditório, afinal, Bentham foi um dos poucos pensadores de seu período que discorreu, ainda que não tenha se aprofundado, sobre a questão do sofrimento pelo qual também passam os animais. No entanto, ao termos em conta que sua preocupação está em amenizar o sofrimento e não proteger a vida a qualquer custo, percebemos que o fato de se posicionar a favor da morte de animais para o consumo humano está de acordo com sua proposta teórica. O fato de não serem autoconscientes, o que significa não terem capacidade de fazer projeções sobre sua própria existência, para Bentham, faz com que sua morte não seja um problema em si, desde que a abreviação de sua vida se dê de forma indolor.

Ainda que a interpretação de Bentham acerca de sua preocupação exclusiva com o sofrimento seja passível de críticas, é importante considerar sua importância. Por meio de Bentham e a importância ao sofrimento dado pelo autor em detrimento de outros

---

<sup>13</sup> Hoje, contudo, a defesa de Bentham de que animais não são seres conscientes começa a cair por terra com as recentes descobertas da Neurociência. Com o avanço das pesquisas científicas, tornou-se consenso na comunidade científica que animais vertebrados são seres sencientes, portanto, aptos a terem experiências subjetivas. Também é consenso que cefalópodes, como polvos e lulas, apesar de invertebrados, se enquadram na categoria de seres sencientes. No primeiro capítulo da presente dissertação, o tema da consciência animal é tratado de forma mais aprofundada.

critérios, vários outros autores puderam se aprofundar nas discussões sobre a consideração moral dada aos animais nos dias de hoje. Diferentemente das teorias indiretas, que se preocupavam com a proteção dos animais tendo em conta os benefícios que essa proteção poderiam acarretar aos humanos, Bentham parte do próprio interesse dos animais em não sofrerem e não em que medida os humanos poderiam se beneficiar do não sofrimento dos animais.

Com os avanços nas pesquisas científicas acerca da consciência animal, podemos hoje questionar a postura de Bentham sobre a questão de os animais não terem interesse em continuar a viver suas vidas. Ao analisarmos sua obra, temos de levar em consideração que o autor é fruto de seu tempo e, até então, as informações acerca do comportamento animal eram muito escassas e insuficientes, o que a torna, para o olhar contemporâneo, datada. Isso, contudo, não impede que reconheçamos sua importância e relevância.

Jeremy Bentham influenciou inúmeros outros pensadores ao longo do tempo, tanto os de sua época, quanto pensadores contemporâneos. Dentre estes pensadores, situamos o filósofo australiano Peter Singer, considerado um dos principais filósofos contemporâneos a se debruçar sobre o problema da relação estabelecida pelos humanos com as demais espécies animais. Seus livros *Libertação Animal* e *Ética Prática* tratam, dentre outros temas, acerca da importância de atribuirmos importância moral aos interesses dos não humanos, tendo influência direta do Utilitarismo Clássico de Bentham. São essas as duas obras às quais nos debruçaremos a seguir.

## **2.2. O Utilitarismo de Peter Singer: O Princípio da Igual Consideração de Interesses e a Ética Preferencial**

A década de 1970 é tida como um período efervescente no que diz respeito às discussões teóricas relacionadas à condição dos animais em nossa sociedade. A cidade inglesa de Oxford foi palco do florescimento de grandes debates que problematizaram a submissão dos animais não-humanos ao interesse humano, dando origem a obras consistentes no combate às injustiças cometidas contra os animais. Dentre os pensadores preocupados com esta temática, destacamos Richard Ryder – cunhador do termo

*especismo*<sup>14</sup>, citado no primeiro capítulo deste trabalho, e o filósofo australiano Peter Singer.

Peter Singer é considerado um dos filósofos mais importantes da contemporaneidade, tendo uma robusta produção teórica na área da Ética Prática tratando os problemas cotidianos a partir de uma perspectiva utilitarista. É, atualmente, professor da Universidade de Princeton e em 2004 foi eleito “Humanista do Ano” pelo Conselho de Sociedades Humanistas Australiano. Possui grande reconhecimento acadêmico por tratar de assuntos considerados, por vezes, polêmicos como aborto e eutanásia, além de ser um intelectual de referência quando se trata da consideração moral dada aos animais não-humanos.

Nosso filósofo é considerado um dos principais pensadores responsáveis pelo surgimento do movimento de “Libertação Animal”, bem como pela expansão desse movimento. Seu livro intitulado *Libertação Animal*, publicado no ano de 1975, é tido como o “texto que dá fundamento a todo o movimento pela libertação dos animais na Europa e nos Estados Unidos na década de 80 do século XX”. (FELIPE, 2003, p. 79). Esse livro é considerado por muitos pensadores e ativistas pelos animais, como a “bíblia” do movimento de libertação animal, tamanha importância que a obra teve ao advogar pela inclusão dos animais não-humanos em nosso círculo de moralidade. Além dessa obra, Singer também publicou o livro *Ética Prática*, em 1979, aonde analisa não apenas os interesses dos animais, aborto e eutanásia. Desde suas publicações, outros autores têm se debruçado a compreender o *especismo* e a tradição histórica que dá sustentação a essa forma de discriminação. Dado que estas são suas principais obras que tratam sobre a subjugação dos animais, serão estas analisadas neste segundo capítulo para que possamos nos aprofundar nas especificidades de sua proposta teórica.

Peter Singer foi bastante influenciado pelo Utilitarista Clássico Jeremy Bentham, que, como já exposto, defendia que a moralidade de um ato se dá por sua consequência, o que faz com que as consequências de tal ato devam ser sempre levadas em consideração para a definição da natureza moral do ato em si. Contudo, como bem ressalta Daniel Braga Lourenço (LOURENÇO, 2008, p. 361), a dificuldade no estabelecimento de critérios objetivos para se avaliar a natureza moral de uma decisão é muito grande. Nesse sentido, Singer, objetivando a superação dessa dificuldade, introduz os conceitos *preferência* e

---

<sup>14</sup> Para maiores informações sobre os diferentes tipos de especismo, consultar o livro **Ética e Animais**: um guia de argumentação filosófica, do filósofo Carlos Naconecy. Nele, além da definição do conceito *especismo*, o autor também descreve os diferentes tipos de especismo existentes.

*interesse* em sua produção teórica. (LOURENÇO, 2008, p. 361). É aqui que reside a maior diferença quando comparado com a teoria de Bentham. Para o Utilitarismo Clássico, a ética se pauta na intenção de aumentar o prazer, enquanto que no Utilitarismo Preferencial, os interesses e preferências dos indivíduos devem ser levados em consideração quando das escolhas morais. Como bem define Sônia T. Felipe,

*O utilitarismo preferencial*, na forma como Singer o adota, defende que a ética seja a busca de um princípio para regular nossas ações em favor da *maximização das preferências* (e não apenas do que dá prazer – como defende o utilitarismo hedonista clássico – ao sujeito, pois o que dá prazer pode ir de encontro ao que representa a preferência do sujeito, como no caso da ingestão de alimentos, bebidas e outros aditivos, que, embora dando prazer, podem destruir a saúde, estado que todos preferimos) dos sujeitos em condições vulneráveis.

É a preferência de um ser por um estado (permanecer vivo, por exemplo) ou outro (querer estar morto, quando pede a *eutanásia*), que define ser errado, ou não, mata-lo. [...] Se um indivíduo não tem necessidade algum de morrer, e se seu desejo é permanecer vivo, causar-lhe a morte não se justifica de modo algum do ponto de vista da ética preferencial. Isso é o que distingue um assassinato de uma eutanásia. No primeiro, o morto não quis morrer, na segunda, ele manifestou seu desejo de morrer e luta para receber o auxílio necessário para a realização de seu desejo. (FELIPE, 2003, p. 131)

Do ponto de vista *Ética Preferencialista* proposta por Singer, a preferência do sujeito em questão passa a ter um grau de importância considerável quando da tomada de uma decisão. Se uma pessoa deseja findar sua vida recorrendo à eutanásia, sua preferência deve ser respeitada, levando-se em consideração que, muito provavelmente, a continuidade de sua vida traz-lhe mais sofrimento do que prazer. Nesse aspecto, a recusa na aceitação de sua preferência incorre, conseqüentemente, no aumento da dor em detrimento de sua felicidade. Estendendo essa discussão para a questão animal, como bem aponta a filósofa Sônia Felipe, podemos entender que matar um animal pode ser um ato de maior gravidade a partir da perspectiva da ética da preferência do que matar um ser humano que pede pela sua própria morte:

O primeiro quer permanecer vivo, e a evidência dessa vontade de estar vivo é a busca dos meios para garantir-se em vida, enquanto o segundo quer a morte, porque o fato de estar vivo representa um sofrimento insuportável, impossível de ser aliviado. (FELIPE, p. 131)

Como podemos perceber, Singer introduz novos elementos que possibilitam facilitar a avaliação da natureza moral de uma determinada ação partindo do princípio de que as preferências e interesses do agente moral se fazem de extrema importância quando da tomada de uma decisão.

Ao estabelecer essa conjunção de princípios, o pensador estabelece a delimitação para inserção dos sujeitos a serem incluídos em nossa comunidade moral tomando por base a *senciência*, que como descrito no primeiro capítulo, pode ser entendida como a capacidade de um ser em ter experiências subjetivas positivas ou negativas.

A *senciência* aparece como delimitador para a inclusão moral, pois a partir desse critério todos os seres capazes de sentir, de experimentarem sensações de alegria e felicidade ou sensações negativas, como a dor e sofrimento, passam a estar dentro dessa linha demarcatória. Uma vez que a preocupação do Utilitarismo é promover o aumento da felicidade, não faria sentido, portanto, excluir dessa discussão quaisquer seres capazes de sentir.

A defesa da *senciência* como critério moralmente relevante, pode ser encontrada nos escritos de Jeremy Bentham quando o mesmo defende que o que importa não é se um ser é capaz de falar, mas sim, se esse ser é capaz de sofrer. Dado que animais sencientes sofrem, automaticamente, devem estar inseridos na esfera da comunidade moral. Já não seria plausível a reivindicação de que uma pedra ou um vegetal fossem inseridos na esfera moral dado que trata-se no primeiro caso de um objeto inanimado, portanto, incapaz de usufruir de sensações, e no segundo caso, de um ser vivo não senciência, logo, também incapaz de usufruir de sensações. Nesse aspecto, fica-nos evidente que Singer, ao estabelecer como critério para inclusão na esfera da comunidade moral a *senciência*, exclui qualquer outra categoria que possa ser arbitrária, incluindo a categoria *espécie*. Dado que a capacidade de sentir dor não se restringe exclusivamente aos seres humanos, qualquer tentativa de restringir consideração moral apenas à espécie humana se fundamenta numa escolha arbitrária, portanto, sem nenhuma fundamentação consistente.

Além de defender que a preferência por um estado deva ser levado em consideração na tomada de uma decisão, também defende o *Princípio da Igual Consideração de Interesses* alegando que os julgamentos morais não devam ser realizados partindo de interesses particulares, o que significa que, um interesse é um interesse devendo ter o mesmo peso independente dos sujeitos que os possui.

Em termos práticos, o Princípio da Igual Consideração de Interesses se baseia na ideia de que independentemente de ser o ser em questão um animal ou um ser humano,

se os interesses forem semelhantes, devem também ser tratados de maneira semelhante, o que coloca os interesses numa situação de igualdade. Sobre este aspecto, Singer afirma:

Ao fazer um juízo ético, devo ir além de um ponto de vista pessoal ou grupal, e levar em consideração os interesses de todos os que forem por ele afetados. Isso significa que refletimos sobre os interesses, considerados simplesmente como interesses, e não como meus interesses, ou como interesses dos australianos ou de pessoas de descendência europeia. Isso nos proporciona um princípio básico de igualdade: o princípio da igual consideração dos interesses.

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

Ao fazer a defesa do Princípio da Igual Consideração de Interesses, Singer nos provoca a fazermos um deslocamento de nossos próprios interesses quando da realização de um juízo ético. Se um ser pode ser afetado negativamente por um interesse pessoal, convém considerar não praticar tal ato, afinal, interesses semelhantes devem ser tratados semelhantemente, sem colocá-los em estruturas hierárquicas.

Nesse aspecto, Singer põe num mesmo patamar as preferências de todos os envolvidos em um ato, independentemente de quem sejam esses seres, homens, mulheres ou animais. O fator de relevância nessa proposta é que se partimos do pressuposto da igualdade de interesses estaríamos menos propensos a fazer escolhas arbitrárias privilegiando alguns grupos em detrimento de outros. A qualidade de ter interesses é o que realmente se faz importante, e assim, interesses semelhantes devem ser tratados semelhantemente, de acordo com o autor:

O princípio da igual consideração de interesses não permite que a nossa prontidão em considerar os interesses dos outros dependa das aptidões ou de outras características destes, excetuando-se a característica de ter interesses. (SINGER, 2002, p. 32)

Importante lembrarmos que tratar os interesses de forma semelhante, descarta de nosso juízo as aptidões que num passado recente foram de extrema importância para se considerar a natureza de um ato. Como vimos no primeiro capítulo, Aristóteles, na Antiguidade, criou uma hierarquização de seres a partir da defesa de que apenas os seres humanos possuem uma forma específica de racionalidade e, portanto, caberia aos seres humanos ocupar o topo dessa hierarquia. Da perspectiva aristotélica, além de os interesses dos animais serem desconsiderados, há a seleção de uma característica – uma racionalidade específica – em que, a partir dela, são definidos quais seres merecem ser considerados moralmente. Singer, inspirado por Bentham, rompe com essa lógica desconsiderando a importância da racionalidade para definição de quais categorias de seres devam ter seus interesses considerados.

Um outro fator merecedor de destaque na perspectiva singeriana, é a sua interpretação acerca da igualdade. De acordo com sua interpretação, a igualdade deve ser compreendida não como sendo factual, mas como uma ideia moral. A igualdade, portanto, é um princípio ético básico e não uma assertiva factual. Isso significa que seria equivocado partirmos da ideia de que todos os seres são iguais. Se tomamos como exemplo a espécie humana, veremos que existe uma infinita pluralidade de características individuais que impedem de sermos considerados todos iguais. Existem pessoas com diferentes habilidades cognitivas, físicas e intelectuais, além das diferenças biológicas naturalmente existentes entre homens e mulheres, contudo, essas diferenças são irrelevantes do ponto de vista da igual consideração de interesses semelhantes. Uma pessoa com baixo QI e uma outra com QI acima da média não devem ter seus interesses considerados a partir desse dado pois seria o mesmo que afirmar que homens, por serem, de forma geral, mais fortes que as mulheres, uma sociedade sexista que subjuga mulheres seria justificável. Quando estabelecemos critérios arbitrários, incorremos no risco de justificarmos os diferentes tratamentos dados a seres que tenham interesses semelhantes, o que nos colocaria propensos a criarmos sociedades baseadas sob os alicerces das injustiças ao privilegiarmos características irrelevantes. Singer brilhantemente exemplifica esta questão:

Suponha-se que alguém proponha que as pessoas sejam submetidas a testes de inteligência e, depois, classificadas em categorias superiores ou inferiores, com base nos resultados. Talvez os que fizessem mais de 125 pontos constituíssem uma classe proprietária de escravos; os que ficassem entre 100 e 125 pontos seriam cidadãos livres, mas sem o direito de terem escravos, e os que ficassem abaixo dos 100 pontos

passariam a ser escravos daqueles que haviam feito mais de 125 pontos. Uma sociedade hierarquizada desse jeito parece tão abominável quanto qualquer outra baseada em raça ou no sexo. Contudo, se fundamentarmos a nossa defesa da igualdade na alegação factual de que as diferenças entre os indivíduos extrapolam as fronteiras raciais e sexuais, não teremos motivo para nos opor a esse tipo de não-igualitarismo, pois essa sociedade hierarquizada teria por base as diferenças reais entre as pessoas. (SINGER, 2002, p. 30)

No seguinte exemplo, podemos observar que é preciso cuidado ao estabelecermos critérios de consideração moral para não incorreremos no risco de excluirmos alguns grupos de seres e hierarquizá-las a partir da ideia de uma pretensa igualdade fática. Sendo assim, requerer que os interesses semelhantes sejam tratados semelhantemente não implica em que seja necessário uma igualdade factual, como bem assinala o autor, até porque os seres humanos são diferentes por si só.

Quando olhamos mais atentamente para a História Ocidental, podemos identificar diversos momentos em que critérios arbitrários foram estabelecidos, expulsando grupos de pessoas do círculo de moralidade, partindo do pressuposto de que esses grupos excluídos não apresentavam as mesmas características dos grupos dominadores. Se tomamos como exemplo o ocorrido durante a 2ª Guerra Mundial, podemos perceber os desastres resultantes da compreensão equivocada de que certos grupos, por portarem determinadas características, poderiam ser considerados superiores a outros. A ideia de que a raça<sup>15</sup> ariana seria supostamente mais pura em comparação a outras, levou ao crescimento da ideia de que essa seria uma justificativa suficientemente relevante para o extermínio de grupos que não atendessem a esse grau de pureza. Além de “raça”, “sexo” também já foi utilizado como critério para relegar a um segundo plano o interesse das mulheres. Como bem explica Daniel Braga Lourenço, o sexismo e o racismo são exemplos de teorias não-igualitárias que adotam a posição de que desigualdades factuais, como sexo e cor da pele, justificariam o tratamento desigual dado a determinados grupos humanos (2008, p. 363) Assim, se quisermos nos opor ao racismo e sexismo, devemos levar em consideração que a igualdade não deve depender de características como raça, sexo, capacidade cognitiva, inteligência, aspectos físicos ou qualquer outra categoria

---

<sup>15</sup> O termo “raça” foi amplamente utilizado durante todo o século XIX para se referir à espécie humana. Acreditava-se que os seres humanos pudessem ser classificados de acordo com características fenotípicas como tonalidade da pele, por exemplo. Contudo, na atualidade, esse conceito quase não tem sido mais utilizado. Isso porque estudos genéticos apontam que a espécie humana é por demais jovem para ter tido tempo de se diferenciar em raças. Na atualidade, o termo comumente aceito para se referir às diferenças entre os agrupamentos humanos é o de etnia. Ainda que o próprio Peter Singer se utilize dessa classificação, é importante ressaltar que ela já não é mais aceita nos círculos acadêmicos.

factual. O princípio da igualdade exclui a necessidade de haver características factuais iguais, mas sim que os interesses sejam tratados semelhantemente.

Devemos deixar bem claro que a defesa da igualdade não depende da inteligência, da capacidade moral, da força física ou de outros fatos similares. A igualdade é uma ideia moral, não é a afirmação de um fato. Não existe uma razão obrigatória, do ponto de vista lógico, para pressupormos que uma diferença factual de capacidade entre duas pessoas justifique qualquer diferença na consideração que damos a suas necessidades e interesses. *O princípio da igualdade dos seres humanos não é uma descrição de uma suposta igualdade de fato existente entre seres humanos: é a prescrição de como devemos tratar os seres humanos* (SINGER, 2002, p. 06)

Se partimos do pressuposto de que de fato não é preciso haver uma igualdade factual para que haja uma igualdade moral, se levarmos em consideração que raça e sexo não são critérios moralmente relevantes para decidir quais seres devam ser considerados moralmente relevantes, temos de admitir que *espécie* também não nos parece um critério justo para estabelecer essa definição. A não ser que admitamos racismo e sexismo como moralmente corretos, poderíamos admitir que *espécie* possa ser adotado como critério de inclusão moral. Se partimos do pressuposto de que raça e sexo são atributos irrelevantes, por que não estender essa compreensão também para a categoria *espécie*?

A inquietação que surge é: se não existe justificativa plausível para hierarquizar pessoas por inteligência, por que seria plausível hierarquizar seres por *espécie*? Quando um racista concede maior peso aos interesses daqueles que fazem parte de sua “raça”, ou quando um sexista toma decisões privilegiando os interesses daqueles que fazem parte de seu sexo, é claro que ele viola o princípio da igualdade. Em que medida também não fazemos o mesmo ao admitir os privilégios que a *espécie* humana mantém quando da violação dos interesses dos animais não humanos, seja para alimentação, vestuário, entretenimento ou qualquer uso que se possa fazer do corpo dos animais não humanos? Para Singer, operamos num mesmo sistema que racistas e sexistas ao desconsiderarmos o interesse dos animais não humanos.

Singer defende que se aceitarmos o princípio da igual consideração de interesses como uma base moral sólida capaz de orientar nossas relações de uma forma justa, também precisamos admiti-lo como base moral para as relações com os seres não pertencentes à nossa *espécie*, ou seja, os animais não-humanos:

O argumento para estender o princípio da igualdade além da nossa própria espécie é simples, tão simples que não requer mais do que uma clara compreensão da natureza do princípio da igual consideração de interesses. [...] esse princípio implica que a nossa preocupação com os outros não deve depender de como são, ou das aptidões que possuem [...]. É com base nisso que podemos afirmar que o fato de algumas pessoas não serem membros de nossa raça não nos dá o direito de explorá-las e, da mesma forma, que o fato de algumas pessoas serem menos inteligentes que outras não significa que os seus interesses possam ser colocados em segundo plano. O princípio, contudo, também implica o fato de que os seres não pertencerem à nossa espécie não nos dá o direito de explorá-los, nem significa que, por serem os outros animais menos inteligentes do que nós, possamos deixar de levar em conta os seus interesses. (SINGER, 2002, p. 66)

No primeiro capítulo do livro *Libertação Animal*, intitulado *Todos os animais são iguais...*, Singer discorre sobre como sua base argumentativa sobre o princípio ético, no qual se baseia a igualdade humana, exige que se estenda igual consideração também aos animais. Cita algumas objeções recorrentes ao reconhecimento do animal não humano como sujeito que merece ter seus interesses reconhecidos, pois muitos acreditam que, embora existam de fato diferenças entre homens e mulheres, existem também muitas semelhanças entre essas categorias de seres, o que faz com que expandir a igual consideração moral às mulheres faça sentido, diferente do que ocorre com os animais. É por isso, por exemplo, que faz todo sentido exigir o direito ao voto para as mulheres, mas não para cães. Contudo, como bem salienta Singer, as diferenças entre homens e mulheres também acabam por dar origem a direitos distintos, logo, essa objeção não se apoia em uma argumentação sólida. Para exemplificar, Singer cita a questão do aborto. Como o aborto só pode ser praticado pelas mulheres pois, diferente dos homens, na espécie humana são elas quem engravidam, só faz sentido exigir o direito ao aborto para as mulheres e não para os homens. Dessa forma, compreendemos que Singer não advoga por um tratamento igual entre os seres – nem sequer entre os próprios seres humanos que fazem parte da mesma espécie – mas sim apenas por igual consideração:

A extensão do princípio básico da igualdade de um grupo para outro não implica que devemos tratar os dois grupos exatamente da mesma maneira, ou que devemos conceder-lhes exatamente os mesmos direitos. O que devemos fazer ou não depende da natureza dos membros desses grupos. O princípio básico da igualdade não requer *tratamento* igual ou idêntico, mas sim, igual consideração. A igual consideração por seres diferentes pode levar a tratamentos e direitos distintos. (SINGER, 2004, p. 04)

Como bem explicitado no trecho, as diferenças entre homens e mulheres, assim como as diferenças entre homens e animais, não são impeditivos ao princípio da igualdade como ideia moral. Expandir o princípio da igualdade não significa que os grupos sejam tratados de uma mesma maneira já que eles requerem tratamentos distintos. Quando partimos da compreensão da igualdade como ideia moral e não factual, o fato de os seres serem diferentes não afeta o princípio mínimo da igualdade. Portanto, ser homem, mulher, negro, branco, índio, ou não humano, não é exatamente um empecilho para a expansão da igual consideração de interesses. Tomemos o exemplo citado por Singer:

A igual consideração de interesses é um princípio mínimo de igualdade, no sentido de que não impõe um tratamento igual. Tomemos um exemplo relativamente objetivo de interesse: o interesse em ter a dor física aliviada. Imaginemos que, depois de um terremoto, encontro duas vítimas, uma delas com uma perna esmagada, agonizante, e a outra com um pouco de dor provocada por um ferimento na coxa. Tenho apenas duas doses de morfina. O tratamento igual sugeriria que eu desse uma a cada pessoa ferida, mas uma dose não seria suficiente para aliviar a dor de uma pessoa com a perna esmagada. Ela ainda sentiria muito mais dores do que a outra vítima e, mesmo depois de ter-lhe aplicado a primeira dose, a segunda traria um alívio muito maior do que se eu aplicasse na pessoa com uma dor insignificante. Nessa situação, portanto, a igual consideração de interesses leva àquilo que alguns poderiam ver como um resultado não-igualitário: duas doses de morfina para uma pessoa e nenhuma para a outra (SINGER, 2002, p. 33)

Nesse exemplo, fica claro que numa dada situação é preciso analisar quais os melhores resultados consequentes das escolhas feitas sendo que, muitas vezes, a melhor escolha não é aquela em que dois seres são tratados de maneira igualitária. Essa mesma condição se aplica à questão dos animais. Obviamente, não seria sensato requerer que cães tenham o direito ao voto, mas é sensato que desejemos que cães possam ter seu interesse em não sofrer respeitado. Assim, reivindicar que o interesse mínimo de ter uma vida cujo bem estar seja garantido não equivale a expandir todos os direitos conquistados pelos seres humanos aos animais. Expandir a consideração de interesses significa aceitar que as demandas de grupos distintos serão, também, distintas:

O que nossa preocupação ou consideração exige que façamos, exatamente, pode variar de acordo com as características daqueles que são afetados pelo que fazemos: [...] a preocupação pelo bem-estar de porcos poderia exigir apenas que os deixássemos com outros porcos num lugar que houvesse comida adequada e espaço para correrem livremente. Mas o elemento básico – levar em conta os interesses de um ser, sejam quais forem – deve, de acordo com o princípio da igualdade,

ser estendido a todos os seres, negros ou brancos, do sexo masculino ou feminino, humanos ou não-humanos (SINGER, 2002, p. 07)

Fazendo uso do conceito *especismo* cunhado Richard Ryder, Singer considera que bem como um racista acredita que é preciso conceder maior peso aos interesses daqueles que fazem parte de sua “raça”, um especista também atribuirá maior peso aos interesses daqueles que fazem parte de sua própria espécie. Dado que nossa sociedade se construiu sob os alicerces do Antropocentrismo, é difícil, inclusive, reconhecer que experiências negativas como a dor, possam ser tão ruins para nós quanto são para membros de outras espécies,

[...] aqueles que eu chamaria de “especistas” atribuem maior peso aos interesses de membros de sua própria espécie quando há um choque entre os seus interesses e os interesses dos que pertencem a outras espécies. Os especistas humanos não admitem que a dor é tão má quando sentida por porcos ou ratos como quando são os seres humanos que a sentem. (SINGER, 2002, p. 07)

Concordando com o utilitarista Jeremy Bentham, Singer considera que a capacidade de sofrer é uma característica vital que confere a um ser o direito à igual consideração moral, portanto, este deve ser o parâmetro quando falamos em resguardar interesses. Afirma:

A capacidade de sofrer e de sentir prazer é um *pré-requisito para se ter algum interesse*, uma condição que precisa ser satisfeita antes que possamos falar de interesse de maneira compreensível. [...] A capacidade de sofrer e sentir prazer, entretanto, não é apenas necessária, mas também suficiente para que possamos assegurar que um ser possui interesses – no mínimo, o interesse de não sofrer. (SINGER, 2002, p. 09)

Singer faz uma importante ressalva sobre a obra de Bentham que poderia levar a uma compreensão equivocada acerca das ideias do Utilitarista Clássico. Esclarece que, ainda que Bentham se utilize do termo *direito* em sua obra, na verdade, seu argumento se trata exclusivamente da ideia de *igualdade* e não na defesa de direitos propriamente dito. “Ele falava de direitos morais como uma forma abreviada de referir-se a proteções que pessoas e animais devem, moralmente, possuir;” (SINGER, 2004, p. 10). Isso porque, para Singer, para se apoiar na defesa de direitos seria necessário justificá-los com base

nas potencialidades de sofrimento e felicidade. Advoga que é possível estar a favor da igualdade sem, necessariamente, se embrenhar nas controvérsias filosóficas do direito. Singer faz essa ressalva, pois muitos filósofos defendem a ideia de que somente seres autônomos, que façam parte de uma comunidade, tenham capacidade de respeitar os direitos ou tenham algum senso de justiça é podem ser providos de Direitos. Singer, no entanto, considera que essas controvérsias são irrelevantes para o argumento a favor de uma mudança profunda na maneira como agimos com relação aos animais e que, o que de fato é importante nessa discussão, é a capacidade de sofrimento de um ser:

Se um ser sofre, não pode haver qualquer justificativa moral para deixarmos de levar em consideração esse sofrimento. Não importa a natureza do ser, o princípio da igualdade requer que seu sofrimento seja considerado em pé de igualdade com os sofrimentos semelhantes – na medida em que comparações aproximadas possam ser feitas – de qualquer outro ser. Caso um ser não seja capaz de sofrer, de sentir prazer ou felicidade, nada há a ser levado em conta. Portanto, o limite da senciência [...] é a única fronteira defensável de consideração dos interesses alheios. Demarcar esta fronteira com outras características, tais como inteligência ou racionalidade, seria demarca-la de maneira arbitrária. Por que não escolher outra característica como a cor da pele?

Os racistas violam o princípio da igualdade ao conferirem mais peso aos interesses de membros de sua própria raça quando há um conflito entre seus interesses e os daqueles que pertencem a outras raças. Os sexistas violam o princípio da igualdade ao favorecerem os interesses de seu próprio sexo. Analogamente, os especistas permitem que os interesses de sua própria espécie se sobreponham àqueles maiores de membros de outras espécies. O padrão é idêntico em todos os casos (SINGER, 2002, p. 11)

Preocupado em responder às objeções daqueles que se opõem à ideia de reconhecer os interesses dos animais, Singer discorre sobre os argumentos que se baseiam na ideia de que não há interesses para serem defendidos porque os animais são incapazes de sofrer. Apesar de bastante simplista e, embora nos dias atuais soe como uma proposição absurda, Singer se preocupa em responder à essa objeção partindo das evidências que nos levam a inferir que nos animais sofrem por meio do princípio da homologia “são seres como nós, com sistemas nervosos parecidos com os nossos, que supostamente funcionam como os nossos e provocam sensações semelhantes em circunstâncias semelhantes” (SINGER, 2002, p. 13)

Em apoio à nossa inferência do comportamento animal, podemos chamar a atenção para o fato de que o sistema nervoso de todos os

vertebrados, sobretudo o de pássaros e mamíferos, é basicamente parecido. As partes do sistema nervoso humano que dizem respeito à sensação da dor são relativamente antigas em termos de evolução. Ao contrário do córtex cerebral, que só se desenvolveu plenamente depois que nossos ancestrais se diferenciaram dos outros mamíferos, o sistema nervoso básico evoluiu em ancestrais mais distantes, comuns a nós e a outros animais “superiores”. Esta semelhança anatômica torna provável que a capacidade de sentir dos animais seja semelhante à nossa. (SINGER, 2002, p. 80)

Importante salientar que, desde a publicação das obras de Singer, muito se avançou nas pesquisas sobre a consciência animal. No ano de 2012, tivemos a chamada *Declaração de Cambridge sobre a Consciência em Animais Humanos e Não Humanos*, assinada por diversos pesquisadores neurocientistas, neurofarmacologistas, neurofisiologistas, neuroanatomistas e neurocientistas computacionais cognitivos que se reuniram para reavaliar os substratos neurológicos da experiência consciente e os comportamentos de animais humanos e não-humanos. A partir deste trabalho, os pesquisadores concluíram que os animais não humanos possuem substratos neuroatômicos, neurofisiológicos e neuroquímicos de estados de consciência, bem como capacidade de exibir comportamentos intencionais.<sup>16</sup> Portanto, se restava-nos algum tipo de dúvida, hoje já não é mais possível duvidar da capacidade de sofrimento dos seres sencientes.

O autor ainda versa sobre o fato de alguns filósofos defenderem que não se pode atribuir estados de consciência a seres que não possuem linguagem e que a melhor maneira de assegurar se um ser de fato sofre é eles nos dizerem o que sentem. Discordando dessas argumentações e, baseando-se nos estudos da primatóloga Jane Godall, Singer afirma que em se tratando de expressar sensações e emoções, “a linguagem é menos importante do que modos não linguísticos de comunicação, tais como uma palmadinha nas costas, um forte abraço, um aperto de mãos, e assim por diante” (SINGER, 2002, p. 17).

Conclui que a defesa da linguagem como característica para definição de consideração de interesses, poderia, inclusive, prejudicar humanos que não compartilhassem dessa habilidade:

---

<sup>16</sup> A Declaração de Cambridge sobre a Consciência em Animais Humanos e não Humanos pode ser acessada no site: <http://www.ihu.unisinos.br/511936-declaracao-de-cambridge-sobre-a-consciencia-em-animais-humanos-e-nao-humanos>. Acesso em 24.07.2017.

Mesmo que existisse uma base mais sólida para alguém se recusar a atribuir dor aos que não possuem uma linguagem, as consequências dessa recusa poderiam levar-nos a rejeitar a conclusão. Bebês humanos e crianças pequenas não utilizam linguagem. Negaríamos que uma criança de um ano de idade pode sofrer? Se não, a linguagem não pode ser crucial (SINGER, 2002, p. 17).

O autor advoga, portanto, que se quisermos evitar o especismo, temos de admitir que seres semelhantes têm direito semelhante à vida e que espécie não pode ser um critério para se estabelecer quais categorias de seres merecem ter seus interesses resguardados. Defende, portanto, que é preciso trazer os animais para nossa esfera de consideração moral: “O que precisamos fazer é trazer os animais para dentro da esfera das nossas preocupações morais e cessar de tratar suas vidas como descartáveis, utilizando-as para qualquer propósito trivial.” (SINGER, 2002, p. 23).

Contudo, ao analisar o valor da vida, Singer defende que vida humana e vida animal não necessariamente precisam ter o mesmo valor. Defende que a vida de um ser humano, por ser consciente de si, ser capaz de um pensamento abstrato, fazer planos e realizar atos complexos de comunicação, é mais valiosa do que um ser que não possui tais habilidades. Não se poderia afirmar que esta seria uma escolha originada pelo especismo, pois ela não se dá tendo por pressuposto o critério *espécie*. Por outro lado, o autor também admite que possam haver situações em que animais não-humanos tenham vidas mais valiosas que seres humanos. Isso pode ocorrer no caso em que alguns animais tenham um grau superior de autoconsciência, por exemplo, um chimpanzé quando comparado a um bebê gravemente retardado ou alguém em estado senil avançado. Para que nem animais, crianças ou idosos tenham seus interesses violados, Singer defende que:

[...] precisamos de uma posição intermediária, que evite o especismo, mas que não torne a vida de seres humanos retardados ou senis tão insignificantes quanto a atual vida de porcos e cães, ou torne a vida de cães tão sacrossanta que pensássemos ser errado não livrá-los de uma situação irreversivelmente miserável (SINGER, 2002, p. 23).

De acordo com essa posição, Singer sugere que devemos conferir o mesmo respeito à vida dos animais que devemos aos seres humanos com nível mental semelhante. É neste aspecto que Singer defende que nossos costumes, que incluem desde a alimentação até a pesquisa com animais, são um sacrifício aos interesses dos animais.

Mais especificamente sobre a alimentação, o pensador advoga que é plenamente possível uma alimentação vegetariana que, conseqüentemente, respeitaria os interesses vitais dos animais, mas que só não a fazemos porque damos mais peso à nossa satisfação alimentar à vida desses seres. Por dever moral, deveríamos todos adotar uma alimentação vegetariana:

Ao refletirmos sobre a ética do uso de carne animal para a alimentação humana nas sociedades industrializadas, estamos examinando uma situação na qual um interesse humano relativamente menor deve ser confrontado com as vidas e o bem-estar dos animais envolvidos. O princípio da igual consideração de interesses não permite que os interesses maiores sejam sacrificados em função dos interesses menores. (SINGER, 2002, p. 73).

No entanto, o autor faz a defesa da alimentação vegetariana, sobretudo se os animais forem criados no sistema de produção industrial, onde vivem em péssimas condições e em pequenos espaços. Não se opõe ao consumo de carne de animais que são criados em pastagens naturais podendo desfrutar de uma vida sem sofrimentos:

[...] o mais importante não é saber se a carne *poderia* ser produzida sem sofrimento, mas se a carne que estamos pensando em comprar *foi* produzida sem sofrimento. A menos que possamos estar certos de que foi, o princípio da igual consideração de interesses implica que foi errado sacrificar importantes interesses do animal para a satisfação de interesses menores nossos; (SINGER, 2002, p. 75).

Com relação aos testes em animais, Singer defende que este é o campo em que o especismo pode ser mais claramente observado. O autor critica experimentos realizados em animais não-humanos que pouco ou nada contribuem em seus resultados para a diminuição do sofrimento. Cita o exemplo das experiências realizadas pelas forças armadas de alguns países que se configuram como práticas bastante violentas para com os animais. Cita o caso do Instituto de Radiobiologia das Forças Armadas dos Estados Unidos que treinam macacos *Rhesus* para correrem dentro de uma grande roda. Caso os mesmos diminuam a velocidade, acabam por levar choques elétricos. Quando os macacos aprendem que não devem diminuir a velocidade e já estão aptos a correr longos períodos, recebem uma dose letal de radiação e são forçados a continuarem a correr. A finalidade de estudos como esses é conseguir obter informações sobre quanto tempo ainda soldados conseguiriam continuar lutando após um ataque nuclear.

O autor também discorre sobre outros experimentos em que animais foram criados em condições de privação materna e isolamento e que, quando colocados entre macacos que não passaram por esse experimento, ficavam agachados em condições de depressão e medo contínuos. Para ele, esses são claros exemplos de experimentações que não geram benefícios aos humanos,

Nesses casos, e em muitos parecidos, os benefícios para os seres humanos são inexistentes ou muito incertos; ao mesmo tempo, porém, as perdas para membros de outras espécies são concretas ou inequívocas. Consequentemente, as experiências indicam uma falha na atribuição de igual consideração aos interesses de todos os seres, a despeito da espécie que pertençam. (SINGER, 2002, p. 77).

Apesar de o autor se posicionar de forma contrária a alguns tipos de experiências, afirma que isso não invalida toda e qualquer natureza de teste científico com animais. Neste ponto, fica-nos evidente que, partindo da perspectiva utilitarista, não há uma defesa irrestrita de que o corpo de um animal não deva ser violado. Parte-se do pressuposto de que se essa violação ou esse sofrimento que será causado beneficiar a uma grande quantidade de seres, ou seja, se tiver por consequência um resultado benéfico para o maior número de seres, a inviolabilidade desse corpo fica descartada. Obviamente, não significa que um experimento será realizado causando danos a um ser sem que este dano seja moralmente justificável. Esse posicionamento fica evidente na seguinte passagem da obra *Ética Prática*:

[...] o adversário da experiência estaria preparado para deixar que milhares morressem de uma doença terrível, cuja cura poderia ser encontrada mediante experiências em um animal? Trata-se de uma questão meramente hipotética, uma vez que as experiências não têm resultados tão espetaculares assim; contudo, contanto que seja clara sua natureza hipotética, acredito que a pergunta deva ser respondida afirmativamente – em outras palavras, se um animal, ou até mesmo uma dúzia deles, devesse ser submetido a experiências para salvar milhares de pessoas, eu acharia correto e de acordo com a igual consideração de interesses que assim fosse feito. Pelo menos, essa é a resposta que deve ser dada por um utilitarista. (SINGER, 2002, p. 77).

Por fim, e ainda sobre a questão da dor, Singer aponta que o mesmo raciocínio utilizado para considerar os interesses de animais não-humanos não deve ser aplicado às plantas. Esse argumento é, por sinal, muitas vezes utilizado por aqueles que possuem objeções em considerar os animais moralmente. Advogam que se um animal deve ser

incluído em nosso círculo de moralidade, as plantas, por serem seres vivos, também deveriam. Isso porque pode-se cometer o erro de acreditar que a consideração moral deva ser aplicada a todo ser vivente. Contudo, ainda que um ser seja vivo, é preciso, para que tenha seus interesses em não sofrer resguardado, seja capaz de sentir dor, o que não é o caso das plantas como bem descreve o autor,

É significativo que nenhum dos motivos em que nos apoiamos para acreditar que os animais sentem dor se apliquem às plantas. Não temos como observar um comportamento sugestivo de dor – as sensacionais afirmações em contrário não se mostram bem fundamentadas -, e as plantas não possuem um sistema nervoso centralmente organizado, como o nosso. (SINGER, 2002, p. 80).

Podemos concluir que Peter Singer apresenta uma base argumentativa sólida e bastante coerente no que diz respeito à necessidade de reconhecermos que animais não humanos têm interesses e que esses interesses precisam ser respeitados. Se não os reconhecemos apenas por fazerem parte de espécies diferentes, devemos aceitar que fazemos nossas escolhas baseadas em uma forma de discriminação, denominada *especismo*, que é uma escolha tão arbitrária quanto uma escolha racista ou sexista.

Cabe agora nos debruçarmos sobre a definição do autor acerca dos conceitos de *pessoa* e *ser humano* para melhor compreendermos sua teoria acerca da defesa dos animais não-humanos.

### **2.3. O Valor da vida: Animais podem ser *pessoas*?**

Até o presente momento, analisamos a questão do estatuto dos animais não-humanos sob o prisma do princípio da igual consideração de interesses proposto por Peter Singer. No entanto, como nos sugere o autor, a aplicação do princípio da igual consideração de interesses quando vidas estão em jogo torna a situação muito mais complexa do que quando simplesmente analisamos as situações em que o objetivo é evitar a dor. Nesse sentido, é importante focarmos na definição de *pessoa* apresentada pelo autor para que possamos melhor compreender sua teoria ética.

De acordo com Singer quando as pessoas afirmam que toda vida é sagrada, na verdade, referem-se exclusivamente à vida humana. Defendem que existe uma doutrina

da santidade da vida humana, que busca preservar a vida do ser humano, independente das condições de existência dessa vida, partindo do pressuposto de que a “a vida humana tem algum valor muito especial, um valor totalmente distinto do valor da vida de outros seres vivos”. (SINGER, 2002, p. 94). No entanto, na contramão de definições apressadas sobre a singularidade da vida humana, Singer preocupa-se em definir o conceito de pessoa baseado em alguns critérios que veremos a seguir.

Como bem explicita Singer, existem duas acepções principais a respeito da expressão *ser humano*. A primeira, foca-se exclusivamente em fazer parte da espécie *Homo sapiens*, um fato biológico portanto, enquanto a segunda defende que ser humano são todos os seres que apresentam “indicadores de humanidade” (SINGER, 2002, p. 96). Por indicadores de humanidade entende-se "consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se com os outros, preocupação com os outros, comunicação e curiosidade" (SINGER, 2002, p. 96).

Para Singer, contudo, os termos *pessoa* e *ser humano* não são equivalentes. Cita o caso de bebês, embriões e fetos que, apesar de pertencentes à espécie *Homo sapiens*, não são conscientes de si, tampouco autoconscientes, portanto, se equiparássemos os conceitos de pessoa e ser humano, incorreríamos no problema de excluir esses seres da categoria ser humano. Da mesma forma, os atributos usados para definir pessoas não se encerram na espécie humana. “Os termos, porém, não são equivalentes; poderia haver uma pessoa que não fosse membro de nossa espécie. Também poderia haver membros de nossa espécie que não fossem pessoas.” (SINGER, 2002, p. 97). Singer defende a designação *pessoa* no sentido de ser racional e autoconsciente, incorporando elementos do sentido popular de ser humano sem se esgotar no quesito espécie *Homo sapiens*.

Dadas as definições, o autor se preocupa em discorrer acerca do *valor de uma vida*. Singer defende que qualquer defesa da vida baseada apenas no critério de espécie, é fruto de preconceito, especismo, e sem base de sustentação. Por essa mesma justificativa, Singer não advoga da ideia de que existe um valor especial na vida humana, como muitos defensores da sacralidade da vida humana defendem. Sem incorrer na defesa dos interesses da própria espécie, Singer, defende a atribuição de um valor especial à vida de *pessoas*.

A atribuição de valor especial para a vida de *pessoa* se dá pois, - se um ser for senciente, no sentido de ser consciente, possuir interesses relativos ao seu bem-estar e capacidades mentais significativas a ponto de ser enquadrado como pessoa, o que significa ser autoconsciente e ter interesse na preservação de seu estado de bem-estar no

futuro – sua vida deve ter um valor especial quando comparados aos seres que não apresentam essas características. Assim sendo,

Para o utilitarismo preferencial, tirar a vida de uma pessoa será normalmente pior do que tirar a vida de algum outro ser, visto que, em suas preferências, as pessoas orientam-se muito pelo futuro. Normalmente, portanto, matar uma pessoa significa violar não apenas uma preferência, mas uma vasta gama das preferências mais centrais e significativas que uma pessoa possa ter [...] Já os seres que não conseguem ver-se como entidades dotadas de um futuro não podem ter quaisquer preferências a respeito de sua existência futura. Isto não equivale a negar que tais seres pudessem lutar contra uma situação na qual suas vidas estivessem correndo perigo, como um peixe luta para livrar-se do anzol em sua boca; mas não indica mais do que uma preferência pela cessação de um estado de coisas percebido como doloroso ou amedrontador. A luta contra o perigo e a dor não sugere que os peixes sejam capazes de preferir sua futura existência à não-existência. (SINGER, 2002, p. 105).

Nesse aspecto, Singer classifica como *pessoa* todo aquele ser que apresenta capacidades que lhes permita ter preferências, tanto no presente quanto no futuro, ou seja, seres autoconscientes. Isso lhes concede um peso maior ao valor de seus vidas. Nesse sentido, é importante levar em consideração que animais não-humanos, pessoas e seres humanos são categorias distintas, merecedoras de consideração acerca de seus interesses, mas não necessariamente devam ser tratadas da mesma maneira, ou que tenham os mesmos direitos.

Interessante pontuar que, ao mesmo tempo em que Singer defende que nem todos os seres humanos se enquadram na categoria de pessoas (por não serem autoconscientes, nem serem capazes de fazer projeções sobre o futuro e assegurar seu bem-estar), como fetos e embriões, defende que existem animais que, por serem possuidores desses atributos, se enquadram na categoria de pessoas. Logo, existem animais não-humanos que são pessoas.

Parece estranho chamar um animal de pessoa. Essa estranheza pode não ser mais do que um sintoma do nosso hábito de manter a nossa espécie extremamente separada das outras. Seja como for, podemos evitar a estranheza linguística ao reformularmos a pergunta de acordo com a nossa definição de “pessoa”. O que estamos realmente perguntando é se alguns animais são seres racionais e autoconscientes, ditados de consciência de si enquanto entidades distintas que têm um passado e um futuro. (SINGER, 2002, p. 119-120)

Singer não apresenta dúvidas em relação ao fato de haver animais conscientes de si, citando o exemplo de macacos que conseguiram comunicar-se conosco através de linguagem humana. O autor cita o caso dos cientistas norte-americanos Allen e Beatrice Gardner que decidiram tratar a jovem chimpanzé Washoe como se fosse um bebê humano sem as cordas vocais. Ensinaram-na a linguagem de sinais e ela aprendeu 350 sinais diferentes, usando aproximadamente 150 deles para comunicar-se. Além disso, a chimpanzé conseguia reconhecer sua própria imagem em espelhos (evidência de autoconsciência) e, quando na presença de outros chimpanzés, adotou um chimpanzé bebê ensinando-lhe, por vontade própria, os sinais que havia aprendido anteriormente. O autor também cita exemplos de situações envolvendo gorilas que foram capazes de usar sinais para referir-se a acontecimento futuros e passados, evidenciando a capacidade de noção temporal. Assim, Singer defende que mesmo que alguns animais não se expressem em linguagem verbal, não significa que eles não possam ter comportamentos intencionais - característica de seres autoconscientes:

A linha de argumentação que nega um comportamento intencional aos animais pode ser tida como bem-fundada ao restringir-se a animais sem uma linguagem? Não creio. [...] Não há nada de inteiramente inconcebível no fato de um ser ter capacidade de pensamento conceitual sem que tenha uma linguagem; existem exemplos de comportamento animal extraordinariamente difíceis, quando não categoricamente impossíveis, de serem explicados, a não ser se que parta do pressuposto de que os animais estão pensando conceitualmente. (SINGER, 2002, p. 123)

Quando Singer discorre sobre a moralidade no ato de matar pessoas não-humanas, defende que se a vida humana tem um valor especial, mas que isso não se dá pelo fato de ser integrante da espécie *Homo sapiens*, mas pelo fato de que a maior parte dos seres humanos são pessoas. No entanto, como alguns animais não-humanos também são pessoas, suas vidas merecem o mesmo direito à proteção que pessoas humanas.

Portanto, devemos rejeitar a doutrina que coloca as vidas de membros de nossa espécie acima das vidas de membros de outras espécies. Alguns membros de outras espécies são pessoas; alguns membros da nossa espécie não são. [...] há fortes argumentos para se pensar que, em si, o ato de tirar a vida de pessoas é mais sério do que o de tirar a vida de não-pessoas. Assim, parece que o fato de, digamos, matarmos um chimpanzé é pior do que matarmos um ser humano que, devido a uma deficiência mental congênita, não é e jamais será uma pessoa. (SINGER, 2002, p. 126-127)

Importante considerar que ainda que as alegações de Singer possam soar como polêmicas, sobretudo quando defende que a vida de uma pessoa não-humana deva merecer maior proteção do que uma vida humana que não se constitui como pessoa, o autor o faz não com o intuito de rebaixar o status de seres humanos, mas, tão somente, tem por intenção, elevar o estatuto dos animais não-humanos.

O autor defende que ainda que seja mais grave tirar a vida de um ser autoconsciente do que de um ser consciente, não significa que seus interesses não contam. O fato de esses animais serem conscientes é o suficiente para que seus interesses sejam considerados como moralmente relevantes. A diferença substancial se dá na medida em que seres sencientes, por não serem capazes de projeções futuras e de se compreenderem na dimensão temporal, não podem apresentar interesses em continuar vivendo, diferentemente de seres autoconscientes.

Na medida em que os seres sencientes são conscientes, eles têm interesse em experimentar tanto prazer e tão pouco sofrimento quanto possível. A condição de senciente basta para que um ser seja colocado dentro da esfera de igual consideração moral de interesses, mas isso não significa que o ser tenha um interesse pessoal por continuar a viver". (SINGER, 2002, p. 140)

Singer finaliza sua explanação afirmando que, dadas as considerações sobre autoconsciência e senciência, e dado que hoje dispomos de uma gama de conhecimentos referentes à consciência animal, há forte argumentação para que tenhamos uma postura de nos opormos à violência cometida contra esses seres.

No estado atual de nosso conhecimento, essa forte argumentação contra o assassinato pode ser mais categoricamente invocada contra o assassinato de chimpanzés, gorilas e orangotangos. Com base no que hoje sabemos sobre nossos parentes próximos, devemos imediatamente estender-lhes a mesma proteção plena contra o assassinato que estendemos a todos os seres humanos. Ainda que em graus variáveis de convicção, a mesma argumentação pode ser defendida com relação a baleias, golfinhos, macacos menores, cães, gatos, porcos, focas, ursos, bois, vacas, carneiros, etc., talvez até mesmo chegando a ponto de incluir todos os mamíferos nessa relação – muita coisa depende de até onde estamos preparados para ir em nossa extensão do benefício da dúvida, nos casos em que exista alguma dúvida. Contudo, mesmo que fiquemos circunscritos às espécies que nomeei – excluindo o restante dos mamíferos -, a nossa discussão colocou um enorme ponto de

interrogação diante da justificabilidade de um grande número de assassinato de animais praticados pelos seres humanos, mesmo quando essas mortes ocorrem sem dor e sem provocar sofrimentos em outros membros da comunidade moral. (SINGER, 2002, p. 141)

Desse modo, fica evidente que a teoria utilitarista de Singer, se propõe a considerar os interesses de animais não-humanos de uma forma não especista, não privilegiando, portanto, os interesses dos seres humanos apenas por serem humanos como muitos outros autores fizeram – e fazem até os dias atuais.

Quando o filósofo traz ao centro da discussão a importância de repensarmos o tratamento dispensado aos animais não-humanos, propõe que repensemos toda a lógica sob a qual nossa sociedade foi assentada – privilegiando nossos interesses em detrimento dos interesses de outras espécies. Isso, por si só, faz com que nosso autor seja digno de menção e sua teoria mereça atenção devida.

Finalizada a apresentação acerca da teoria utilitarista de Peter Singer sobre consideração moral aos animais não-humanos passaremos, no próximo capítulo, a realizar uma análise crítica de sua teoria tomando por base dois pensadores que divergem de seus posicionamentos, Tom Regan e Gary Francione, visando empreender um olhar crítico sobre sua perspectiva com intuito de compreender as contribuições e as limitações de sua teoria para o reconhecimento dos animais não-humanos como indivíduos que merecem ser inseridos em nosso círculo de moralidade.

### **3. DAS PERSPECTIVAS CONFLITANTES: TOM REGAN E GARY FRANCIONE.**

O presente capítulo dedica-se a investigar os posicionamentos dos autores Tom Regan e Gary Francione acerca da produção teórica de Peter Singer com relação à consideração moral atribuída pelo autor aos animais não humanos, com intuito de compreender os avanços e os limites da Teoria Utilitarista Preferencial. Na primeira seção (3.1), fiz uma apresentação da relação de Tom Regan entre a sua teoria dos Direitos Animais e dos Direitos Humanos. Na segunda seção (3.2), discorro sobre a relação que o autor estabelece entre Direitos Humanos e Animais, partindo da defesa do conceito de *sujeitos-de-uma-vida*. Na terceira seção (3.3), aponto as divergências entre a Teoria dos Direitos, de Regan, e a Teoria Utilitarista de Singer, analisando os limites da teoria de Singer a partir da perspectiva dos Direitos. Na seção seguinte (3.4), é realizada uma apresentação da Teoria Abolicionista de Gary Francione, seu conceito de esquizofrenia moral e sua crítica à ideia do animal como propriedade humana. Na quinta seção (3.5), abordei a defesa do autor de que para que os interesses dos animais sejam levados em consideração, é preciso abolir o estatuto de propriedade dos animais e, por fim, na quinta seção (3.6)

fiz uma análise da proposta teórica de Gary Francione relacionando-a com a de Peter Singer, apontando, além das aproximações e distanciamentos entre esses autores, como a perspectiva abolicionista pode ser mais efetiva para a consolidação de uma mudança na maneira como lidamos com animais não-humanos.

#### **3.1. Tom Regan e os Direitos Humanos**

Tom Regan é, comumente, considerado um dos mais importantes expoentes da reflexão acerca dos Direitos Animais na atualidade. O filósofo norte-americano, nascido em 1938, é autor de diversas obras no campo da Bioética, tendo duas obras de grande importância para a discussão sobre o tema dos Direitos Animais, *The Case for Animal Rights*, publicada no ano de 1983 e *Jaulas Vazias*, de 2004.

Professor emérito da Universidade Estadual da Carolina do Norte, Regan é reconhecido, juntamente com Peter Singer, como sendo um dos teóricos que inspiraram o surgimento do movimento pela Libertação Animal. Apesar de algumas discordâncias entre os autores, as quais exploraremos a seguir, é importante salientar que existem pontos

de convergência entre os mesmos, dentre os quais podemos destacar o fato de que ambos se preocupam com a condição dos animais e a situação de exploração na qual esses seres vivem e, por meio de suas produções teóricas buscam evidenciar e se posicionar contrariamente ao preconceito contra espécies animais, o especismo. Portanto, ambos trabalham para que os animais sejam reconhecidos como sujeitos e apontam para a importância de considerarmos seus interesses.

Como vimos no capítulo anterior, Peter Singer está filiado à tradição filosófica do Utilitarismo, conferindo aos seres sencientes importância moral para que sejam incluídos na esfera da moralidade. Partindo desse princípio, Singer propõe que devemos orientar nossa relação com os animais a partir do princípio da igual consideração de interesses no qual os interesses semelhantes dos seres envolvidos numa determinada ação devam ser considerados igualmente, independente da espécie. Singer alega que temos deveres diretos para com os animais não-humanos, uma vez que eles são seres possuidores de interesses e seus interesses possuem relevância.

Tom Regan também advoga que temos deveres diretos para com os animais não-humanos, contudo, o faz por outras vias. Antes de nos embrenharmos por sua teoria e críticas ao utilitarismo de Singer, é preciso inicialmente contextualizar o autor e sua relação com a defesa dos Direitos Humanos.

Segundo o filósofo Tom Regan, foram as suas inquietações e reflexões acerca dos Direitos Humanos somado ao esforço para melhor compreender esses Direitos que o levou à defesa dos Direitos Animais. Preocupado em encontrar respostas para suas indagações, o autor se aprofundou na análise de um episódio de violação de direitos ocorrido nos Estados Unidos (que vale a pena ser citado para compreendermos o caminho intelectual percorrido pelo autor até esbarrar na questão animal), na tentativa de melhor compreender toda a complexidade que envolve um tema como o dos Direitos Humanos.

É no terceiro capítulo de seu livro de 2004, *Jaulas Vazias*, que Tom Regan vai nos apresentar um caso de violação dos Direitos Humanos, ocorrido no Instituto Tuskegee, na década de 1930, onde 399 homens afro-americanos pobres participaram de forma voluntária de um estudo que, segundo o que lhes havia sido dito, tratava-se de uma espécie de tratamento especial para “sangue ruim”. Não sabiam, contudo, que na verdade sofriam de sífilis e o estudo tinha por intuito, longe de oferecer um tratamento adequado à doença, analisar as consequências do não tratamento da sífilis. Ou seja, os participantes do estudo foram lubridiados acreditando estarem em tratamento para uma doença, quando estavam

participando de um experimento científico sem que tivessem ciência do estudo em si, tampouco das consequências desse estudo.

Regan, tomando o caso – e, definitivamente, o é – como um atentado aos Direitos Humanos, afirma em seu livro que se pudesse compreender mais profundamente como os direitos das cobaias humanas haviam sido violadas nesse caso em particular, talvez pudesse começar a entender o que são os Direitos Humanos e por que temos esses direitos.

Se debruçando sobre este caso, Regan chegou à conclusão de que a proteção moral de que os seres humanos dispõem é uma espécie de ferramenta que impede que seres se beneficiem às custas uns dos outros, em outras palavras, um mecanismo para proteger os seres humanos de serem tratados como instrumentos a serviço dos interesses de outras pessoas. Assim, os direitos morais seriam uma espécie de “entrada proibida” que visaria proteger os bens mais importantes de um ser vivo, tais como suas vidas, corpos e liberdade. Em suas próprias palavras:

Possuir direitos morais é ter um tipo de proteção que poderíamos imaginar como um sinal invisível dizendo: “Entrada proibida”. O que esse sinal proíbe? Duas coisas. Primeira: os outros não são moralmente livres para nos causar mal; dizer isto 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 isto é como 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 proteger nossos bens mais importantes (nossas vidas, nossos corpos, nossa liberdade), limitando moralmente a liberdade dos outros. (REGAN, 2006, p. 47)

De acordo com a citação, podemos compreender que os direitos morais, de acordo com a descrição de Tom Regan, servem como uma ferramenta para que nós possamos nos proteger da má intenção alheia, estabelecendo um limite que restringe a liberdade alheia quando essa visa interferir em nossa livre escolha. Tratar nossos direitos como uma espécie de “Entrada Proibida” parece certo na medida em que nos proporciona a impressão de que existe um espaço no qual não devo adentrar sob o risco de infringir os direitos de outro. Nesse aspecto, direitos morais podem ser entendidos como uma espécie de muralha protetora dos interesses e da vida de qualquer ser humano.

No avançar de seus estudos, Regan, além de concluir que os direitos morais são uma espécie de proteção aos nossos bens mais importantes, conclui que os direitos morais devem estar sempre imbuídos de igualdade. Por igualdade, devemos entender que quando um ser dispõe de direitos, seus direitos serão os mesmos que os direitos de qualquer outra

pessoa. Na prática, equivale a afirmar que independentemente de características particulares como sexualidade, etnia, religião ou quaisquer outras particularidades de cada indivíduo, não são fatores merecedores de atenção quando da definição dos direitos morais. Nesse sentido, o direito moral de um homem não pode ser maior que o direito moral de uma mulher simplesmente por serem pessoas de sexos diferentes; a mesma lógica se aplica a pessoas brancas não terem mais direitos morais do que pessoas negras, simplesmente pela cor da cútis. Mesmos que os seres humanos sejam diferentes, os direitos morais se baseiam na premissa de que para todos aqueles que o possuem, eles são sempre os mesmos. Do contrário, incorreríamos numa distinção arbitrária de direitos e, conseqüentemente, injusta:

Direitos morais estão imbuídos de igualdade. Eles são os mesmos para todos os que têm, ainda que todos sejam diferentes uns dos outros, em muitos aspectos. Isto explica por que não se pode negar justificadamente direitos a nenhum ser humano por razões arbitrárias, de preconceito ou moralmente irrelevantes. A raça é uma dessas razões. Tentar determinar quais humanos têm direitos baseando-se na sua raça é como tentar adoçar o chá pondo sal. A raça a que pertencemos não nos diz nada sobre quais direitos temos.

[...] ninguém que acredite em direitos humanos acha que essas diferenças marcam divisões morais fundamentais. O que queremos dizer com a ideia de direitos humanos é que *nós os temos igualmente*. E nós os temos igualmente, não importa qual seja nossa raça, sexo, crença religiosa, riqueza, inteligência, ou data e lugar de nascimento, por exemplo.” (REGAN, 2006, p. 48)

Podemos aqui estabelecer uma aproximação entre um aspecto das teorias de Peter Singer e Tom Regan. Ambos partem do pressuposto de que, para a discussão acerca da consideração moral, a igualdade deve ser compreendida não como sendo factual, mas como uma ideia moral. Para ambos os autores, seria equivocado partirmos da ideia de que todos os seres são iguais e que a consideração moral deveria partir dessa igualdade factual, dado que na própria espécie humana existe uma enorme pluralidade de particularidades que, evidentemente, impedem de nos considerarmos todos iguais. Tais irrelevantes particularidades não devem ser definidoras de consideração moral, portanto.

Dada a irrelevância das diferenças acima citadas, para Regan, aqueles que de fato acreditam em Direitos Humanos, essas diferenças não devem marcar divisões morais fundamentais para a discussão sobre atribuição de Direitos. Nesse sentido, a ideia de

direitos humanos deve ser compreendida como sendo igual para todos aqueles que possuem esse direito.

Seguindo suas conclusões acerca desse tema, Regan concluiu que as cobaias humanas que participaram do estudo de Tuskegee tiveram seus direitos morais violados porque não foram tratados em igualdade como as demais outras pessoas. De forma arbitrária e injusta, seus corpos e suas vidas sofreram intervenções para os interesses de outrem configurando a situação como um atentado às suas vidas.

Embora essa conclusão possa parecer óbvia a nossos olhos, é importante fazer uma observação acerca desse caso específico. Para Regan, ainda que tenhamos uma situação em que muitos se beneficiem de uma determinada ação que acabe por violentar um direito individual, não devemos valorar essa ação por sua consequência, mas exclusivamente pela ação em si. Isso significa que para o autor, “os benefícios que outros obtêm violando os direitos de alguém nunca justificam a violação desses direitos”. (REGAN, 2006, p. 49). Em se tratando do caso do estudo de Tuskegee, para Regan, os pesquisadores estavam conduzindo os estudos acreditando estarem fazendo bem para a humanidade, afinal de contas, o estudo possibilitaria uma maior compreensão sobre a doença sífilis bem como forneceria mais dados sobre as consequências do não tratamento dessa doença. Contudo, ainda que os pesquisadores tivessem boas intenções, o respeito pelos direitos do indivíduo deveria ter prevalecido nesse caso, pois como defende Regan, os fins não devem justificar os meios. “O estudo de Tuskegee ilustra o porquê de “bons fins não justificarem “maus meios. O que os pesquisadores fizeram estava errado, e estava errado porque eles colocaram o bem de muitos acima do respeito pelo direito de poucos”. (REGAN, 2006, p. 49).

Podemos perceber que esse posicionamento de Regan se faz coerente com sua definição dos direitos morais como sendo uma espécie de “entrada proibida”, violada na medida que as cobaias humanas tiverem essa “entrada” desrespeitada por meio do estudo referido. Esse posicionamento de Regan, cria uma espécie de blindagem ao que ele considera como direitos morais relevantes (proteção das nossas vidas, corpos e liberdade), protegendo o indivíduo, independentemente da situação na qual ele se encontre. Cabe lembrar que esse posicionamento diverge da teoria utilitarista clássica que defende que a consequência de uma ação deve ser levada em consideração quando da definição da moralidade dessa ação. Se uma ação, mesmo que viole o direito moral de um ser, produzir benefícios a um número maior de seres envolvidos nessa ação, a violação pode ser considerada como uma possibilidade com fins de produzir o maior montante de

felicidade. Percebemos, então, que a teoria utilitária clássica e a teoria dos direitos, inevitavelmente se chocarão nesse aspecto, dado que uma classifica a natureza da ação a priori e a outra a classifica de acordo com sua consequência.

Prosseguindo em sua análise, Regan afirma que os direitos morais que advoga nada mais são do que a variação de um tema principal, que é o *respeito*. O direito seria um unificador de todos os direitos, dado que todos eles giram em torno de uma questão central que é o “direito de sermos tratados com respeito”

Num sentido geral, os direitos [...] (vida, liberdade e integridade física) são variações de um tema principal, que é o respeito. [...] O respeito é o tema principal, porque tratar um ao outro com respeito é *exatamente* tratar um ao outro de modo respeitar os nossos outros direitos. Nosso direito mais fundamental, então, o direito que unifica todos os nossos outros direitos, é o direito de sermos tratados com respeito. (REGAN, 2006, p. 51)

Acrescenta, ainda, que o direito de sermos tratados com respeito é advogar por um direito que nos é devido, e não uma concessão de favores. Dado que o sujeito dispõe desse dispositivo de proteção, cabe aos demais compreender que não se trata de um favor concedido a alguém, mas um direito adquirido e que deve ser interpretado e respeitado como tal:

Invocar nossos direitos é diferente de pedir um favor. Tratamento respeitoso é algo que nos é devido. Quando falamos a linguagem dos direitos, estamos exigindo algo, e o que estamos exigindo é justiça, não generosidade; respeito, não favor. Fazemos tais exigências não apenas em nosso próprio nome; nós as fazemos também em nome daqueles que não têm o poder ou o conhecimento para fazê-las por si mesmos. No universo moral, nada é mais importante do que nosso direito de sermos tratados com respeito – o que explica porque as pessoas estão dispostas a dar suas vidas ou a tirar as de outras, em defesa de seus direitos. Sem o respeito pelos direitos de alguém, não há respeito por quem os possui. (REGAN, 2006, p. 52)

Nesse sentido, podemos elencar algumas características de como Tom Regan define sua perspectiva sobre os Direitos: 1) Direitos morais são uma espécie de proteção à vida, à liberdade e aos corpos dos seres protegidos por esse dispositivo, tal qual um muro tem por função proteger uma casa; 2) Direitos Morais não se baseiam em uma igualdade factual e sim na ideia de igualdade moral; 3) Direitos morais não devem ser violados mesmo que as consequências de sua violação beneficiem a outros seres que não

o que teve seu direito violado; 4) Direitos morais são uma forma de garantir que os seres humanos sejam tratados com dignidade e respeito.

As considerações expostas explicam o que são os direitos morais e os motivos pelos quais eles são importantes, mas não explicam por que temos os direitos que temos. Foi buscando solucionar essa questão, que nosso autor esbarrou na discussão sobre os direitos para animais não-humanos.

De acordo com Regan, apesar das notáveis diferenças existentes entre os seres humanos, ainda assim existem aspectos semelhantes a todos nós que unem todos os seres humanos possuidores de direitos. Essas semelhanças não se restringem ao fato de sermos seres pertencentes à mesma espécie, tampouco ao fato de sermos pessoas. “O que quero dizer é que somos todos iguais em aspectos relevantes, relacionados aos direitos que temos: nossos direitos à vida, à integridade física e à liberdade”. (REGAN, 2006, p. 60).

Retomando o dito anteriormente, na perspectiva de Regan, aspectos como raça, sexo, condição financeira ou credo são irrelevantes na definição de direitos. Mas, a despeito dessas diferenças, existem algumas semelhanças que merecem ser mencionadas e que, num certo sentido, estabelecem uma unidade entre os seres possuidores de direitos. A essa categoria de seres, Regan dá o nome de *sujeitos-de-uma-vida*:

Não apenas estamos todos no mundo, como também somos conscientes do mundo e, ainda, conscientes do que acontece conosco. Além do mais, o que nos acontece – seja aos nossos corpos, à nossa liberdade ou às nossas vidas – importa para nós, porque faz diferença quanto à qualidade e à duração das nossas vidas, conforme experimentados por nós, quer os outros se importem com isso, quer não. Quaisquer que sejam nossas diferenças, essas são nossas semelhanças fundamentais.

Não existe uma palavra de uso comum que dê nome a essa família de semelhanças: “Ser humano” não serve (um ser humano morto é um ser humano, mas não tem consciência do mundo, por exemplo). “Pessoa” também não serve (crianças nos primeiros anos de vida são conscientes do que lhes acontece, mas não são pessoas). Ainda assim, essas semelhanças são suficientemente importantes para autorizarem uma designação verbal própria. Eu uso a expressão “sujeito-de-uma-vida”. (REGAN, 2006, p. 61).

Podemos perceber que Regan não se restringe aos conceitos de *pessoa* ou *ser humano* para designar o que considera como sendo relevante para a atribuição de Direitos. Isso porque o conceito “pessoa” excluiria algumas categorias de seres, como bebês ou pessoas com deficiências mentais, enquanto que o conceito “ser humano” poderia incluir um ser humano já morto, logo inconsciente, mas que ainda assim continuaria sendo um

membro da espécie humana. Preocupado com essas definições, Regan elabora alguns critérios que serviram para designar quais seres poderiam ser considerados como sujeitos-de-uma-vida.

Dentre as características mencionadas pelo autor, inclui a capacidade de memória e as ações intencionais como sendo atributos relevantes, pois são indicadores de atividade mental autônoma, o que podemos considerar como evidência de que por trás desses atributos existe um sujeito provido de subjetividades e com intenções de preservar seus interesses em continuar a viver.

Para Regan, ser sujeito-de-uma-vida é mais do que simplesmente ser um ser vivo e ser consciente:

Ser sujeito-de-uma-vida, sentido no qual uso essa expressão, envolve mais do que simplesmente ser vivo e mais do que simplesmente ser consciente. Ser sujeito-de-uma-vida é ser um indivíduo cuja vida é caracterizada por aqueles elementos (...) crenças e desejos; percepção, memória, e um sentido de futuro, incluindo seu próprio futuro; uma vida emocional que inclui sensações de prazer e de dor; interesses preferenciais e de bem-estar; capacidade de iniciar ações na persecução de seus desejos e fins; uma identidade psico-física ao longo do tempo; e um bem-estar individual, no sentido de que sua experiência de vida é boa, ou má, para si mesmo, logicamente independente de sua utilidade para outros e logicamente independente de ser objeto de interesse para qualquer outro. Aqueles que satisfazem o critério de sujeitos-de-uma-vida têm uma espécie de valor distinto – valor inerente – e não podem ser vistos ou tratados como meros receptáculos. (REGAN, *Apud*, FELIPE, 2006, p. 128)

Quando Regan define o conceito *sujeitos-de-uma-vida*, está desconsiderando os aspectos existentes entre seres humanos que os tornam diferentes e demarca uma semelhança entre os seres que são sujeitos de direito. Todos os seres humanos que apresentam as características mencionadas acima podem ser caracterizados como sujeitos-de-uma-vida, independente de quaisquer outros fatores. Se uma pessoa possui algum tipo de habilidade, como correr longas distâncias em um curto período de tempo ou se for capaz de tocar diversos instrumentos musicais, não significa que ela seja moralmente superior aos demais que não apresentam essas habilidades. Isso porque, segundo o autor, do ponto de vista moral, a igualdade se dá não pelas particularidades de cada um, mas pelo fato de cada um de nós, seres humanos, sermos não um coisa, não uma vida sem sujeito, mas sujeitos de uma vida. Dessa forma, para Regan, o conceito sujeitos-

de-uma-vida é importante porque as características que definem este conceito tornam a nós todos iguais fazendo com que a igualdade moral faça sentido.

### **3.2. Expandindo a discussão sobre Direitos: Tom Regan e a defesa dos Direitos Animais**

Foi com a reflexão anteriormente exposta acerca dos Direitos Humanos que nosso autor, Tom Regan, esbarrou na questão animal.

No início do quarto capítulo do livro *Jaulas Vazias*, o pensador nos conduz a pensar sobre a questão dos Direitos Animais com a seguinte indagação: “Se os animais têm direitos ou não depende da resposta verdadeira a uma pergunta: Os animais são sujeitos-de-uma-vida? Esta é a pergunta que precisa ser feita sobre os animais porque é a pergunta que precisamos fazer sobre nós”. (REGAN, 2006, p. 65).

Estava posta a indagação, portanto. Se os atributos por ele considerados relevantes para designar *sujeitos-de-uma-vida*, se fazia importante pensar quais categorias de seres se enquadravam nesses critérios. Só caberia estender a noção de direitos para os animais não-humanos se eles atendessem ao mesmo critério estabelecido por Regan para que os seres humanos fossem considerados sujeitos de direitos.

Então, eis nossa pergunta: entre os bilhões de animais não-humanos existentes, há animais conscientes do mundo e do que lhes acontece? Se sim, o que lhes acontece é importante para eles, quer alguém mais se preocupe com isso, quer não? Se há animais que atendem a esse requisito, eles são sujeitos-de-uma-vida. E se forem sujeitos-de-uma-vida, então têm direitos, exatamente como nós. (REGAN, 2006, p. 66)

Analisando a possibilidade de animais não-humanos serem considerados sujeitos-de-uma-vida, Regan busca por similaridades entre humanos e animais que pudessem ser indicadores de vida consciente, ajudando a clarear suas inquietações acerca da possibilidade de animais serem sujeitos de uma vida. Dentre essas similaridades analisadas pelo autor, elencamos: 1) o comportamento comum que muitos animais apresentam em comparação com o comportamento humano; 2) os aspectos anatômicos relevantes (por exemplo, quando um animal sofre um dano, a informação transmitida chega até o cérebro por meio de neurotransmissores nervosos causando uma reação. Esse processo é o mesmo para seres humanos); e 3) termos origens comuns (o fato de termos

tido um ancestral comum faz com que existam semelhanças anatômicas, sistêmicas e cognitivas entre nós e eles).

A conclusão inicial a que a autor chega é que, seguramente, podemos afirmar que os animais mamíferos se enquadram em seus critérios estabelecidos para os seres designados sujeitos-de-uma-vida. Dadas as semelhanças com os seres humanos e dado o fato de se enquadrarem na proposta estabelecida por ele, não haveria como negar que essa categoria de animais fosse, de fato, sujeito de direito:

Se era para ser consistente, eu precisava reconhecer os direitos de outros animais mamíferos. [...] Se era para ser lógico, se era para fazer um julgamento justo e informado, não havia retorno. Já que o que esclarece por que nós temos os direitos iguais que temos é nossa igualdade como sujeitos-de-uma-vida, e já que outros mamíferos são como nós, ao serem sujeitos-de-uma-vida, a conclusão estava bem na minha frente: esses animais têm direitos também, incluindo o direito a serem tratados com respeito. (REGAN, 2006, p. 72)

Estavam reconhecidos os animais mamíferos como sujeitos-de-uma-vida. Contudo, era preciso refletir sobre as demais categorias de animais e analisar se poderiam também se enquadrar em seus critérios. Em sua interpretação, Regan afirma que pássaros também apresentam as mesmas características que mamíferos, conseqüentemente, se enquadram na categoria de sujeitos-de-uma-vida. Ainda que os peixes também apresentem diversas evidências de serem sujeitos-de-uma-vida, para fins de argumentação, o autor demarca o limite em casos menos controversos, como o próprio diz, e constrói sua defesa em prol dos animais não-humanos reconhecendo, portanto, os direitos de mamíferos e aves.

Por essas características apresentadas, o autor defende todos os sujeitos-de-uma-vida, humanos ou não humanos, devem ser reconhecidos como fins em si mesmos e não recursos para suprir a necessidade de outros seres, já que o princípio de igualdade (o fato de serem sujeitos-de-uma-vida torna a todos esses seres iguais) estabelece que todos esses seres devam ter o mesmo estatuto moral. Da mesma forma como nenhum ser humano deve ter seu valor medido em função de sua utilidade para outro ser humano, animais também não devem ter o seu valor medido em função de sua utilidade para seres humanos.

Podemos perceber que a Teoria dos Direitos proposta por Regan estabelece uma linha divisória bastante clara entre os interesses dos seres. Se uma ação, por mais benéfica que possa vir a ser para um grande número de seres infrinja os direitos de alguém (sendo esse alguém humano ou não), trata-se de uma ação moralmente condenável. Essa

percepção difere da perspectiva do Consequencialismo em que a natureza moral de uma ação é definida não pela ação em si e sim por sua consequência. Como bem explicita Sônia Felipe:

Ao defender o ponto de vista dos direitos (rights view), afirma Regan, não podemos julgar que uma ação é boa pelos efeitos benéficos que desencadeia sobre terceiros, ou má em função dos efeitos maléficos, pois isso seria o mesmo que considerar que aquele que sofre diretamente a ação é apenas um canal, um instrumento através do qual as consequências positivas ou negativas para os demais. Isso desrespeita o indivíduo na qualidade de um ser que possui valor inerente. Assim, uma ação que é benéfica para outros, se não o é para aquele que sofre negativamente, não há como justificá-la. (FELIPE, 2003, p. 192)

Assim sendo, Regan defende que os direitos independem de justificativas que possam violá-los (ainda que essa violação beneficie a terceiros) e independem, sobretudo, de sua consequência. Podemos concluir que a partir da perspectiva dos direitos morais, todo ser sujeito-de-uma-vida não pode ter seu direito violado para o benefício de outrem, o que se configura como sendo uma perspectiva que reconhece a inviolabilidade dos direitos de cada sujeito que os possui.

O que Tom Regan faz, ao estender o valor moral também aos animais não humanos, é alargar a visão kantiana de *pessoa*. Predominante na filosofia ocidental, a perspectiva de Kant define que os indivíduos que possuem valor moral são apenas os seres humanos, ou melhor, apenas alguns seres humanos. Isso porque da perspectiva kantiana, somente indivíduos autônomos e racionais possuem valor absoluto. O problema dessa perspectiva, contudo, é que ela acaba excluindo desse valor absoluto seres humanos que não se enquadram nessa categoria, tais como crianças e deficientes mentais, que por não serem possuidores de valores morais poderiam ser explorados de acordo com seu valor instrumental. Regan inverte essa situação de exclusão por meio do conceito *sujeitos-de-uma-vida*, englobando não apenas aqueles humanos excluídos pela perspectiva kantiana, como também englobando outras categorias de seres que extrapolam o critério da exclusividade humana. Ao estabelecer o princípio da similaridade entre os seres humanos, automaticamente, os animais passam a estar inclusos na categoria de seres de direitos.

Como bem assinala Gabriela Dias de Oliveira, a argumentação de Regan se baseia na estratégia do chamado “argumento dos casos não-paradigmáticos”. Esse argumento responde à defesa de que o status moral deveria partir da posse de uma determinada

capacidade, como a autonomia no caso de Kant. O problema dessa argumentação é que mesmo os indivíduos humanos que não apresentam essa capacidade continuam tendo status moral, ainda que não sejam autônomos (caso de crianças ou idosos senis), logo, o determinante do status moral não pode se resumir a apenas uma característica, dado que esse argumento é incapaz de se sustentar. Casos “não-paradigmáticos” se referem, portanto, aos casos em que pessoas não apresentam essa característica paradigmática no ser humano. “Assim, certos animais têm certos direitos porque humanos não-paradigmáticos têm tais direitos. Esta é a visão de Tom Regan.” (OLIVEIRA, 2004, p. 286).

Sendo mamíferos e aves (e com algum grau de certeza, peixes) sujeitos de uma vida, já que satisfazem às subjetividades estabelecidas como critério proposto pelo autor, esses animais possuem o que o autor denomina como *valor inerente*.

Regan propõe que o critério mais apropriado para servir aos propósitos da expansão da comunidade moral humana seja o do valor inerente, pois a atribuição de tal valor a um determinado ser vivo garante, ao mesmo tempo, a expansão dos limites da comunidade moral humana para englobar seres de outras espécies, e a possibilidade de não transformar tudo em uma e mesma coisa, ao oferecer um critério para traçar a tal da necessária linha divisória entre pacientes morais (os que podem ser prejudicados em seu bem-estar e qualidade de vida por conta de atos de agentes morais) e pacientes não morais, aqueles em relação aos quais os atos humanos não podem representar prejuízo algum, porque embora possam ser vivos, tais seres não são capazes de distinguir entre bem-estar e mal-estar, não podem, nesse sentido, ter qualquer valor intrínseco, pois não vivem sua experiência de seres vivos como algo consciente. (REGAN, *Apud*, LOURENÇO, 2008, p. 426).

Por valor inerente, podemos compreender como sendo o valor que cada *sujeito-de-uma-vida* carrega consigo. Todo ser sujeito de uma vida possui portanto um valor inerente que lhe é próprio e os direitos morais devem proteger o valor inerente de cada ser. Se um ser possui valor inerente, não pode ser tratado como instrumento de satisfação de outros seres, tampouco ter seus direitos violados. Como bem define o próprio Regan:

(1) Se um determinado ser (x) tem valor inerente, então x's ter um valor dessa natureza é logicamente independente de qualquer outro ser interessar-se por x ou o valorizar de outro modo qualquer; (2) tendo x valor inerente torna-se impróprio (...) tratá-lo como se tivesse valor apenas como meio (...); e (3) o fato de x ter valor inerente subjaz à obrigação de tratar x com respeito, e desde que o bem-estar-próprio de sua espécie não é uma base plausível sobre a qual assentar tal obrigação, x's estar bem a seu

próprio modo é logicamente distinto de x's ter valor inerente (REGAN, *Apud*, FELIPE, 2003, p. 186-187)

Importante salientar que, como bem aponta a filósofa Sônia Felipe, é preciso fazer uma distinção entre os termos *valor intrínseco*, utilizado por Regan, e *valor inerente* utilizado na concepção utilitarista.

A concepção utilitarista, “estabelece que o indivíduo cuja vida possui valor intrínseco é aquele capaz de diferenciar experiências de prazer e de dor, de sentir bem-estar ou mal-estar em decorrência das mesmas.” (FELIPE, 2006, p. 130), ou seja, todo indivíduo que possui valor intrínseco é aquele cuja natureza lhe permite ter experiências subjetivas. Nesse sentido, somente se enquadram nessa categoria os seres sencientes porque são eles capazes de experimentar sofrimento prolongado. Diferentemente de Singer, Regan não fecha o círculo de consideração moral apenas às possibilidades de dor e prazer “as experiências de dor, e seu alívio, não podem ser os critérios exclusivos de avaliação das ações morais, portanto, não podem fundamentar a proposta de limitação da liberdade de agentes morais. Se o único problema ético fosse este: não causar dor, a moralidade humana poderia ser plenamente alcançada com o emprego da analgesia.” (FELIPE, 2006, p. 131). O que Regan quer nos dizer é que mesmo ações violentas podem não ser precedidas de dor mas, mesmo não produzindo dor, devem ser consideradas moralmente erradas. Afirma que todos os sujeitos de uma vida, independente das sensações de dor ou prazer, devem ser alvo de consideração moral tendo seus direitos morais protegidos.

Dessa forma, tendo reconhecido os mamíferos e aves como sujeitos-de-uma-vida possuidores de valor inerente, Regan critica as diversas atrocidades cometidas até hoje contra os animais não-humanos, defendendo que se estivermos realmente comprometidos com a ideia de justiça, é preciso repensar essa relação. O autor denuncia como moralmente erradas desde a indústria alimentícia que explora bilhões de animais para consumo alimentício dos humanos, passando pela indústria de peles, bem como quaisquer outras práticas que envolvam a violação dos direitos morais dos animais. Segundo o pensador, não existe uma forma de reformar essa indústria exploratória, tampouco torná-la mais humanitária, evitando sofrimentos desnecessários, já que o fim último dessas indústrias é a morte, logo, a violação dos direitos morais desses seres.

Em sua perspectiva, em se tratando da violação dos direitos morais dos animais não-humanos, não devemos pensar em medidas para diminuir o sofrimento dos animais

nessas indústrias, mas sim, abolir esse tipo de prática de nossa sociedade. Não advoga, portanto, por jaulas maiores, mas sim por jaulas vazias.

Quando se trata de como os seres humanos exploram os animais, o reconhecimento de seus direitos requer abolição, não reforma. Ser bondoso com os animais não é suficiente. Independente de os explorarmos para nossa alimentação, abrigo, diversão ou aprendizado, a verdade dos direitos animais requer jaulas vazias, e não jaulas maiores. (REGAN, 2006, p. 12)

Nesse sentido, ao posicionar-se contra a violação dos direitos morais dos animais, Regan se opõe a qualquer prática em que os animais são utilizados para a satisfação humana, desde o abate de animais para consumo, até pesquisas científicas, entretenimento ou quaisquer outras práticas que configurem o animal como um ser de utilidade humana, independentemente de serem práticas que causem sofrimento ou não.

Consideremos, portanto, o ponto inicial sobre o qual iniciamos a explanação na primeira seção do presente capítulo: Regan, inicialmente, está preocupado em compreender as bases que solidificam a ideia de Direitos Humanos. É nessa seara que esbarra na problemática dos Direitos Animais. Sendo assim, seu raciocínio pela defesa dos Direitos Animais está fundamentado nos próprios direitos humanos. Como bem explicita Gabriela Dias de Oliveira, Regan consegue estabelecer uma relação fundamental entre as categorias de Direitos Humanos e Animais de maneira que a fundamentação do primeiro dependa do segundo

[...] se os direitos humanos podem ser fundamentados (através do postulado do valor inerente), não se justifica a exclusão dos animais (preconceito especista); por outro lado, apenas se os critérios adotados para a atribuição de direitos aos animais forem aceitos (sensibilidade e consciência de si) é que se podem legitimar os direitos humanos (evitando critérios excludentes como linguagem e racionalidade ou capacidade de reivindicar direitos). (OLIVEIRA, 2004, p. 285)

Assim, concluímos que a lógica de Regan se assenta sob a argumentação de que se os direitos humanos podem se fundamentar a partir do valor inerente, não se justifica excluir animais não-humanos a partir do princípio da similaridade. A não ser que estejamos dispostos a incorrer em especismo, o reconhecimento dos animais como sujeitos possuidores de direitos morais (mamíferos e aves) é simplesmente uma questão de lógica. Se forem aceitos os critérios de inclusão animal, os direitos humanos também estarão igualmente fundamentados.

### 3.3. Apontamentos sobre as divergências entre a Teoria Utilitarista de Singer e a Teoria dos Direitos de Regan.

Realizada uma breve explanação acerca da teoria dos Direitos de Tom Regan, passaremos a analisá-la em comparação com a Teoria Utilitarista de Peter Singer tendo por intuito compreender em que medida o posicionamento de Singer pode levar a uma mudança efetiva na maneira como os animais não-humanos são tratados.

Um primeiro ponto que merece destaque e que se configura como uma diferença substancial entre a Teoria Utilitarista Preferencial de Peter Singer e a Teoria dos Direitos de Tom Regan, é o fato de que o utilitarismo preferencial, como vimos no segundo capítulo, considerar como sendo desejável a realização de uma ação aonde haja a maximização da satisfação dos interesses dos seres envolvidos nessa dada ação. Em suma, a avaliação da natureza moral de uma ação é feita em função de sua consequência. Por outro lado, a teoria dos Direitos tem como prioridade não garantir a satisfação dos interesses, como defende o utilitarismo preferencial, mas proteger o próprio indivíduo que possa vir a ser afetado por qualquer ação. Ou seja, enquanto a primeira teoria tem por enfoque a consequência de uma ação, a segunda preocupa-se em como indivíduo pode ser afetado por uma ação. Essa diferença tem uma importância significativa para pensarmos na aplicação dessas teorias ao lidamos com os animais não-humanos.

Apesar de os utilitaristas reconhecerem que os seres humanos têm deveres diretos para com os animais, esses deveres acabam por esbarrar no princípio da utilidade que pode ser resumido como o princípio que nos orienta a agir de forma a melhor equilibrar satisfações e frustrações dos interesses afetados por uma determinada ação. Isso porque, cabe lembrar, o princípio utilitarista nos orienta a agir levando-se em consideração o menor sofrimento possível causado em uma ação. Assim, a ação que produzir uma maior satisfação e prazer aos seres envolvidos, deve converter-se num dever moral.

Apesar de parecer, inicialmente, como um avanço para a consideração moral dos animais não-humanos, como bem aponta Regan, a perspectiva utilitarista se funda tendo por foco a valorização dos *interesses* dos indivíduos e não dos indivíduos em si, ou seja, no “valor moral nos interesses do indivíduo, e não no sujeito de interesses” (REGAN, *Apud*, OLIVEIRA, 2004, p. 285). Isso significa que, no cômputo da utilidade, os indivíduos podem ter seus interesses sacrificados em prol dos resultados gerados por uma ação. A partir dessa perspectiva, ações inaceitáveis (do ponto de vista da Teoria dos

Direitos) que venham a promover a satisfação de mais interesses, podem ser consideradas como um dever moral.

Diferente da perspectiva utilitarista preferencial de Peter Singer, em que as preferências dos indivíduos merecem tratadas de forma semelhante, Tom Regan se preocupa com a atribuição de valor inerente dada aos sujeitos. Como vimos no início do presente capítulo, Regan fundamenta sua teoria baseado na ideia do *valor inerente*, em que pacientes e agentes morais são indivíduos que, embora tenham níveis diferentes de apreciação das experiências de vida, são considerados *sujeitos-de-uma-vida*. O fato de serem sujeitos-de-uma-vida possuidores de valor inerente, automaticamente, os coloca como sujeitos morais detentores de direitos, não podendo ter seus corpos violados independente da utilidade que possam ter a outrem. Como bem explicita Sônia Felipe ao se referir à Teoria dos Direitos de Regan, os animais não podem servir como meros receptáculos aos interesses alheios:

Os danos feitos aos animais não podem ser justificados apelando-se para à otimização final de bens agregados às custas do mal resultante para outros. Pensar de outro modo é assumir que aqueles animais que, na condição de indivíduos, são piorados, podem ter os danos infligidos ou privações ignorados moralmente ao se calcular os bens e danos que outros alcançam ou evitam. E isso é algo que não pode ser feito a menos que consideremos esses animais como meros recipientes, uma conclusão errônea, dado o ponto de vista dos direitos e o postulado do valor inerente sobre o qual se assenta. (FELIPE, 2003, p. 193)

Nesse sentido, do ponto de vista da teoria dos Direitos animais, os direitos independem da utilidade de um ser, assim como independem dos seres terem suas preferências satisfeitas ou frustradas, como explicita Regan

Para o ponto de vista dos direitos [...], direitos são mais básicos do que a utilidade e independem dela, de modo que a razão principal porque é errado, digamos, matar, se e quando o é, radica na violação do direito moral da vítima de viver, e não em considerações acerca de quem irá ou não irá ter prazer ou dor, ou suas preferencias satisfeitas ou frustradas como resultado do feito. (REGAN, *Apud*, FELIPE, 2003, p. 194)

O que nos fica evidente quando analisamos a teoria de Singer, é que o mesmo não advoga um direito absoluto aos seres sencientes, logo, não reconhece que cada ser tenha um valor inerente, como faz Regan. A presente perspectiva não se preocupa em construir um muro de proteção ao ser, preocupando-se, antes, exclusivamente com a proteção de

seus interesses. Entende-se que é moralmente equivocado aceitar a ideia de sacrificar o interesse de um ser, exceto quando esse sacrifício visa o benefício de outros seres. Tal posicionamento fica claro quando Singer advoga que não seria moralmente equivocado aceitar a realização de testes em animais, ainda que este venha a sofrer e tenha o seu interesse negligenciado, desde que esse sofrimento tenha por intuito o benefício para outros seres. Em nome de um resultado positivo coletivo, incorre-se na violação de interesses de alguns indivíduos. Como bem salienta Daniel Braga Lourenço:

O problema central parece estar no fato de que o princípio da utilidade possa sancionar condutas extremamente nefastas aos interesses de um determinado indivíduo, o qual, nesse sentido, poderia ser afetado de diversas maneiras realmente impactantes (tendo como exemplo máximo sua própria morte), se essas condutas trouxerem uma melhoria real aos resultados agregados do balanço entre a felicidade e o sofrimento. Apesar de Singer condenar de forma veemente o sexismo, o racismo e outras formas análogas de preconceito, o “princípio da igual consideração de interesses” não resolve por completo a questão atinente ao especismo, pois, ainda que os interesses sejam computados de forma equânime, poderiam, em tese, existir hipóteses nas quais a distribuição de bens a determinado grupo dominante se justificasse com base no fato de que isso traria as melhores consequências gerais para a maximização do valor agregado. (LOURENÇO, 2008, p. 383)

Em concordância com o exposto por Daniel Braga Lourenço, tomemos o exemplo dos testes realizados em animais pela indústria de cosméticos. Singer se posiciona contra esse tipo de teste pois defende que eles não são necessários para impedir o sofrimento humano e que, além disso, já dispomos de um número suficiente de produtos para higiene sendo-os, portanto, descartáveis. Contudo, é importante levar em consideração que para que as empresas se mantenham estáveis e com capacidade de produção competitiva é necessário que haja sempre novas ofertas de produtos a fim de angariar mercado consumidor. A cada novo produto lançado no mercado, novos testes são realizados e mais animais têm seus corpos violados em experimentos toxicológicos.

Poderíamos, diferente de Singer, como exercício de reflexão, defender que estes testes são sim necessários, mesmo que negligenciem o interesse do animal não humano em não sofrer, pois têm por intuito assegurar que não haja um sofrimento futuro aos humanos, afinal com os testes sabemos de antemão as possibilidades dos produtos causarem qualquer tipo de reação quando em contato com a epiderme humana.

Apesar de um exercício de reflexão, a situação relatada está longe de ser hipotética, pois os testes toxicológicos com animais ocorrem diariamente em diversos

países, demonstrando que os interesses do grupo dominante (humanos) se sobressaem aos interesses daqueles mais vulneráveis (animais). Desta perspectiva, portanto, o utilitarismo singeriano pode acabar sendo conivente com o sofrimento dos animais, dado que mensurar quais testes são aceitáveis ou não acaba por cair num campo não muito objetivo quanto o autor pretende que seja. Onde devemos desenhar a linha divisória entre o que pode ser considerado necessário ou não? Responder a esse questionamento não é tão simples como Singer parece sugerir que o seja.

Se colocarmos em comparação a teoria dos Direitos de Regan e a Teoria Utilitarista Preferencial de Singer em relação ao exemplo exposto acima, fica-nos evidente que a Teoria dos Direitos oferece uma base mais consistente e sólida de argumentação em defesa da vida dos animais não-humanos do que a teoria Utilitarista. Isso porque a teoria dos direitos se baseia na premissa de que, em se tratando de um sujeito-de-uma-vida, não existe justificativa plausível para ser conivente com os testes realizados, já que eles desrespeitam o valor inerente dos animais. Para a teoria dos Direitos, independe o fato de os testes serem descartáveis por já existir um número suficiente de produtos para higiene. Ainda que não houvesse produtos suficientes no mercado, essa questão é irrelevante pois a preocupação reside exclusivamente na preservação do direito do animal em não ser utilizado como meio para benefício de outros seres.

Além do fator acima mencionado, um outro aspecto que merece menção quando analisamos as teorias dos autores, é o fato de que Regan parece dar um passo além quando comparado a Singer. Isso porque toda a teoria singeriana gira em torno de *prescrições*, ou seja, sugere as maneiras pelas quais deveríamos tratar os animais. Defende que os seres humanos têm obrigações para com os animais não-humanos, contudo, não avança para além da delimitação dessa obrigação. Diferentemente, Regan, além de defender que os humanos têm obrigação moral para com os animais, declara-os como sendo sujeitos de direito:

Sabemos, como intui Regan, que não há mesmo como *obrigar* um ser *racional* a fazer aquilo que julgava não servir ao seu *interesse* particular, a não ser por via do *direito*, pois através deste se impõe um limite externo à liberdade, enquanto que o reconhecimento de um dever impõe apenas internamente, isto é, do sujeito para consigo mesmo, um limite à liberdade [...]. Reconhecer objetivamente a condição de todos os que têm interesses pode requerer alguma forma de coerção. Para sair do egoísmo e perceber a semelhança no outro nem sempre basta a compreensão racional do dever. Além da razão, a ação moral depende

da vontade e esta, por ser quem mantém a posição do sujeito, precisa curvar-se à lei, ainda que àquela instituída pelo princípio racional universal (FELIPE, 2003, p. 185)

Ainda que Regan não se aprofunde na discussão sobre os caminhos pelos quais devemos seguir para que consigamos uma abolição plena do uso feito dos animais pelos seres humanos, o autor aponta para o fato de que prescrições sobre como devemos agir não são o suficiente se quisermos traçar o caminho da abolição animal. Isso porque acreditar que o reconhecimento de um dever para com outro ser sem que haja um limite formal na ação do agente moral, não é garantia de que os direitos morais dos animais serão de fato respeitados. Assim, alguma forma de coerção torna-se necessária para que seja garantida a integridade dos animais, como bem aponta a filósofa Sônia Felipe no trecho citado acima. Podemos tomar como exemplo para reflexão uma situação ocorrida em território brasileiro.

Sabemos que animais não-humanos têm sido utilizados para entretenimento desde há milhares de anos sem que esse uso fosse pensado como um problema moral. Uma das formas de entretenimento mais antigas em que os animais são treinados para apresentar truques à plateia é a atividade circense. Animais como elefantes, cachorros, tigres, leões, dentre outros, são por vezes, ligados imediatamente ao imaginário do mundo do circo. Esse tipo de apresentação foi sendo naturalizada ao longo do tempo sem maiores dilemas morais. Contudo, nos últimos tempos, com o advento de uma maior sensibilização em relação à proteção dos animais, e com as cada vez mais abundantes evidências materiais (fotografias e filmagens) acerca da violência cometida contra esses animais durante o processo de adestramento para as apresentações, grupos organizados em defesa dos animais começaram a se mobilizar para impedir que essas práticas continuassem.

Em decorrências das pressões dos ativistas e do crescimento da sensibilização com relação ao tema, leis foram aprovadas em território brasileiro proibindo as apresentações desses animais em atividades circenses, sob alegação de maus tratos. Dentre os estados que promulgaram leis proibindo apresentação de animais estão São Paulo, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Mato Grosso do Sul, dentre outros. Ainda que tenha havido a proibição nesses Estados, nos demais essa prática continua corrente e atraindo considerável número de pessoas, mesmo que as informações sobre a violência cometida contra os animais durante os treinos sejam de amplo conhecimento e noticiadas em diferentes mídias.

Essa situação demonstra que esperar que haja uma compreensão individual de que os interesses dos animais devam se sobrepor ao interesse do entretenimento humano é criar uma expectativa sob bases pouco sólidas e bastante frágeis, já que não existe nenhuma garantia de que, se não por meio de leis, essas atividades deixarão de existir. Desse modo, é necessário que sejam criados instrumentos que visem garantir a proteção desses animais e a maneira mais apropriada no presente momento parece ser por meio da promulgação de leis. Essas leis só podem ser criadas na medida em que há compreensão de que animais são sujeitos de direitos, tal como Regan defende que sejam. Assim, a teoria dos Direitos fornece um amparo mais sólido à teoria utilitarista que baseia-se apenas em prescrições.

Um outro ponto que merece ser destacado acerca das divergências entre teorias de Peter Singer e Tom Regan é que no livro *Ética Prática*, Singer defende que não existe justificativa plausível para que continuemos a nos alimentar de animais dado que a indústria de produção de carne, em função da otimização da produção, encarcera inúmeros animais em um mesmo local, privando-os de liberdade, gerando sofrimento intenso para esses seres. Contudo, Singer não reprova o consumo de alimentos de origem animal provenientes de produções que respeitem o bem-estar<sup>17</sup> dos animais. Dessa forma, o fato de o destino dos animais ser a morte não é um impeditivo para o consumo de sua carne caso esses animais tenham tido uma vida agradável, em liberdade e tenham tido seu bem estar preservado.

Dado que Singer funda sua tese utilitarista preferencial no respeito aos interesses de seres autoconscientes, com capacidade de terem desejos com relação ao presente a ao futuro, e dado que o autor conclui que abater animais (desde que não haja sofrimento) não se configura como um problema moral (já que os animais são incapazes de fazer projeções futuras), sua não oposição ao consumo de produtos de origem animal se faz em coerência com sua teoria.

---

<sup>17</sup> O conceito de “bem-estar” refere-se às práticas de manejo e confinamento que visam proporcionar aos animais uma boa qualidade de vida englobando cuidados com saúde, alimentação e ambientes adequados e eliminação, na medida do possível, da dor física e estresse. Geralmente, essas preocupações estão atreladas à ideia de lucro pois um animal bem tratado gera um produto de melhor qualidade, agregando valor à mercadoria. Muitas empresas de produtos de origem animal seguem as leis bem-estaristas, de fato, proporcionando condições mais adequadas de vida aos animais. Contudo, não há um reconhecimento dos animais como sendo indivíduos, tampouco como sujeitos de direito, dado que não rompem com a lógica do animal ser tratado como meio para benefício alheio. Assim, ainda que leis bem-estaristas possam ser interpretadas como um avanço na maneira como animais são tratados, elas perpetuam a lógica do animal enquanto propriedade.

Para Tom Regan, no entanto, é inconcebível que continuemos a nos alimentar dos animais sujeitos-de-uma-vida porque, independentemente de eles terem tido uma vida agradável antes de chegarem aos matadouros e independentemente de eles terem sofrido ou não, pois quando transformamos esses animais em produtos (no caso, produto alimentício), estamos violando um dos princípios básicos de que dispõe todo sujeito de uma vida, que é o direito à própria vida.

Assim, enquanto Singer defende que devemos ser vegetarianos nos casos em que a produção da carne tenha causado dor e sofrimento aos animais abatidos, Regan defende que dado que animais são sujeitos morais, o vegetarianismo deve ser uma obrigação moral, independentemente de os animais terem ou não sofrido antes de serem conduzidos à morte. Tal a preocupação de Regan com essa temática que o autor dedica uma seção inteiro do livro *Jaulas Vazias* (No quarto capítulo, intitulado “As metamorfoses: transformando animais em comidas”), para descrever as atrocidades cometidas contra os animais pela indústria de produtos alimentícios de origem animal, concluindo que

Quando se trata da questão ética de transformar animais em comida, a posição dos defensores dos direitos animais é ao mesmo tempo simples e clara. Temos a obrigação de parar de comer corpos de animais (“carne”), assim como temos a obrigação de parar de comer “produtos animais”, como leite, queijo e ovos. A produção animal comercial não é possível sem a violação do seu direito à vida. Mais fundamentalmente, a produção animal comercial viola o direito dos animais a serem tratados com respeito. Nunca há justificação para os nossos atos de ferir corpos, limitar a liberdade ou tirar a vida dos animais por causa do benefício que nós, seres humanos, teremos com isso, mesmo na hipótese de que tenhamos mesmo. (REGAN, 2006, p. 126).

A perspectiva utilitarista acaba, por fim, por justificar bons resultados utilizando-se de meios que podem violar os direitos individuais, já que se foca em equilibrar interesses e não no indivíduo. Já Regan, quando estabelece que o princípio da igualdade deve ter por base a semelhanças entre seres humanos e animais não-humanos, partindo do fato de serem todos considerados *sujeitos-de-uma-vida*, o autor consegue elaborar uma base sólida para a defesa dos Direitos Animais.

Olhando mais atentamente, podemos concluir pelo exposto que a teoria utilitarista se compromete mais com a *reforma* da maneira como os animais são tratados, buscando garantir que os mesmos tenham melhores condições de vida e menos sofrimento, do que de fato romper com a ideia de que animais não devem ser utilizados de acordo com as

necessidades humanas. Quando o utilitarismo de Singer preocupa-se com o equilíbrio dos interesses dos seres, envolvidos em uma ação por meio do princípio da igual consideração de interesses, abre espaço para a possibilidade de os animais terem seus corpos violados (como têm frequentemente sido até os dias atuais) em função de interesses que se possam sobrepor ao respeito aos animais. Assim, essa teoria não rompe com a ideia tão solidificada no imaginário humano de que os animais podem ser considerados meios e não fins em si mesmo. Trata-se, portanto, de uma teoria insuficiente do ponto de vista da proteção da vida do animal não-humano, podendo, inclusive ser perpetuadora do especismo que o próprio Singer se dispõe a combater.

Diferentemente, a teoria dos Direitos Animais de Regan, por se propor a defender a inviolabilidade da vida dos sujeitos-de-uma-vida, mesmo que sua violação possa ter por consequência bons resultados a terceiros, consegue construir uma base argumentativa mais sólida e eficaz na proteção dos animais quando comparada com o utilitarismo de Singer.

Por fim, ainda que a perspectiva utilitarista de Singer esteja realmente comprometida em modificar a maneira como os animais não-humanos são tratados, parece não conseguir romper completamente com o especismo.

### **3.4. Gary Francione e o rompimento da ideia dos animais como propriedade**

O norte-americano Gary Lawrence Francione é considerado um importante pensador a refletir sobre a questão dos Direitos Animais, problematizando a maneira como os animais não-humanos têm sido tratados na atualidade e apontando possibilidades para a mudança da condição desses seres em nossa sociedade. O pensador é mestre em Filosofia do Direito e professor de Direito da Universidade de Rutgers, em New Jersey e autor de diversas obras na área dos Direitos Animais sendo, frequentemente, associado ao desenvolvimento de uma teoria abolicionista dos Direitos Animais. Dentre suas obras, podemos citar *Essays on the Abolition of Animal Exploitation*, publicado no ano de 2008, *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?*, 2000, *Animals, Property, and the Law*, 1995; *Rain Without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement*, 1996; e, *Vivisection and Dissection in the Classroom: A Guide to Conscientious Objection*, 1992.

Apesar de ser lembrado como um importante representante do abolicionismo animal, Francione, em suas obras, não apresenta uma axiologia própria e genuína, como

bem aponta Carlos Naconecy, mas reúne conceitos de outros pensadores da área da Ética Prática tais como Peter Singer, de quem se vale do princípio da igual consideração de interesses e a vinculação de interesses à sentiência, e de Tom Regan, se baseando na ideia de valor inerente dos sujeitos de uma vida, bem como do princípio do respeito desenvolvido por esse autor (NACONECY, 2009, p. 237). É a partir da junção dos conceitos desses pensadores que o autor faz uma análise sobre a condição dos animais em nossa sociedade.

Vale ressaltar, ainda que o autor não tenha desenvolvido uma axiologia própria, seu mérito reside em evidenciar a *esquizofrenia moral* que acomete os seres humanos quando do trato dispensado aos animais não-humanos, além de colocar em evidência o problema do estatuto dos animais enquanto propriedade humana, ressaltando a necessidade de abolirmos o uso dos animais em nossas vidas para que, de fato, possamos dar o devido valor a seus interesses.

De acordo com Francione, existe uma grande disparidade entre o que dizemos acreditar sobre os animais e a maneira como realmente os tratamos. Isso porque muitos de nós consideramos os animais como seres que merecem viver livres de sofrimento tanto quanto acreditamos que seres humanos merecem viver em condição de liberdade.<sup>18</sup> No entanto, o real tratamento que dispensamos aos animais evidencia que há uma contradição nesse discurso se levarmos em consideração que, a cada ano, bilhões e bilhões de animais são mortos para comida (em péssimas condições de vida), em caça, em experimentos biomédicos, além de nos utilizarmos de algumas espécies para entretenimento em circos, zoológicos, rodeios, dentre outras atividades, sem haver uma reflexão crítica sobre se realmente precisamos nos valer dos animais para nos alimentarmos, nos vestirmos ou usufruirmos de algum tipo de entretenimento.

A essa postura contraditória entre o que dizemos e o que realmente fazemos, Gary Francione dá o nome de *esquizofrenia moral*, que se configura como quando “Afirmamos que consideramos os animais como seres que têm interesses moralmente significativos, mas nossa maneira de tratá-los contradiz essa afirmação”. (FRANCIONE, 2013, p. 23). Ou seja, ao mesmo tempo em que afirmamos que animais merecem viver em liberdade e longe de sofrimento, não apresentamos nenhuma objeção moral ao consumo dos animais

---

<sup>18</sup> De acordo com pesquisa realizada pela Associated Presse, citada no livro *Introdução aos Direitos Animais*, de Gary Francione, quase 50% da população consultada na pesquisa consideram os animais como exatamente como os humanos sob todos os aspectos importantes. Esse dado demonstra que, ainda que os animais não tenham consideração moral como os humanos, há um evidente maior reconhecimento de que os animais apresentam comportamentos próximos aos comportamentos humanos.

em nossas refeições, assim como não apresentamos objeções quando financiamos parques aquáticos com apresentações de animais, circos e rodeios, mesmo sabendo que os animais que fazem parte desse tipo de entretenimento passam por situações dolorosas e de constante estresse para que possam aprender os números das apresentações. Há, portanto, a detecção de uma postura inconsistente no que diz respeito ao de fato de nos importarmos com os animais não-humanos e sermos coniventes com diferentes formas de utilização desses seres.

O autor defende que a principal razão pela qual existe essa contradição em nosso discurso é em função do estatuto de propriedade que os animais possuem em nossa sociedade. Reconhecer que os animais são indivíduos com interesses que merecem ser assegurados, significaria, primordialmente, reconhecê-los como sujeitos. Contudo, longe de realmente reconhecermos os animais como sujeitos, o estatuto de que dispõem, atualmente, é o de *propriedade* de alguém. Como sabemos, todo ser que é posse de alguém tem sua valoração dada a partir não de seu valor em si, mas do valor que seu proprietário lhe concede.

A razão profunda da inconsistência entre o que dizemos sobre os animais e como realmente os tratamos é o *status*, ou a condição, dos animais como nossa *propriedade*. Os animais são mercadorias que possuímos e cujo único valor é aquele que nós, como proprietários, escolhemos lhes dar. (FRANCIONE, 2013, p. 27)

Ou seja, Francione defende que os animais não-humanos seriam uma espécie de *objeto*, uma espécie de *coisa* que possui o valor que o proprietário decide lhe dar servindo, na maior parte das vezes, como objeto de troca. Como bem salienta Daniel Braga Lourenço, o estatuto do animal como propriedade de terceiros não é algo novo e pode ser percebido, inclusive, no próprio vocabulário utilizado por nós, seres humanos, o que pode ser tomado como evidência do valor econômico que atribuímos aos animais:

O próprio vocabulário *pecúnia*, com que hoje se denomina a unidade monetária, tem origem no latim *pecus*, termo que significa *gado*. Em espanhol, a palavra para designar dinheiro é *ganaderia*, e a palavra para gado é *ganado*. Em inglês, *cattle* (gado) vem da mesma raiz da palavra *capital*. A sinonímia continua em muitas línguas, valendo concluir que é um indicador seguro de que quase sempre tivemos em mente os animais como unidade de troca, nada mais. (LOURENÇO, 2008, P. 453)

Não é preciso ir muito longe buscar evidências que comprovem a afirmação de Francione de que mesmo nos dias atuais ainda tratamos animais como se fossem objetos inanimados, servindo apenas como unidade de troca de nossos interesses. Como exemplo ilustrativo, tomemos as informações contidas no site do CEPEA (Centro de Estudos Avançados em Economia Aplicada, do Departamento de Economia, Administração e Sociologia da ESALQ/USP), centro responsável por pesquisas sobre a dinâmica das cadeias produtivas e funcionamento do agronegócio, aonde nos deparamos com diferentes tabelas de preço de produtos agropecuários. Ao lado de produtos tais como açúcar, algodão, arroz e soja, conjuntamente, estão os valores atualizados de acordo com a demanda do mercado, de “produtos” como bezerro, boi, frangos e suínos. Encontramos informações como, por exemplo, o peso médio do bezerro no Estado do Mato Grosso do Sul, que variaram de R\$ 196,67 e R\$ 204,71 entre os dias 29/01/2018 e 02/02/2018<sup>19</sup>. Também pode-se verificar a variação de preços nos diferentes de acordo com as diferentes espécies animais. Essas informações nos mostram que a vida de seres sencientes como frangos, bezerras, porcos e os demais, é tratada em termos econômicos como qualquer outro produto como arroz, feijão e soja. Fica, portanto, explícito que esses seres, capazes de sentir dor e medo, são considerados meras mercadorias, produtos de venda, tal como se fossem um mero ser desprovido de subjetividades, sentimentos e interesses.

Reduzidos a meros produtos comercializáveis, o que esses dados não são capazes de evidenciar, contudo, é que esses animais tiveram suas individualidades suprimidas e desrespeitadas, desde o momento em que foram trazidos à vida até o abate, tratados não como fins em si mesmos, mas única e exclusivamente como moeda de troca.

Obviamente, trata-se de apenas um exemplo tomado como forma de ilustrar a condição de propriedade que acompanha os animais e, infelizmente, não nos faltariam outros mais exemplos para evidenciar essa condição. Como precisamente afirma Daniel Lourenço,

Os animais, pela ótica legal atual, continuam aprisionados num universo de quase não-existência, onde são tratados praticamente da mesma maneira que objetos inanimados como automóveis e enceradeiras, sendo garantido aos seus proprietários a sua posse, o seu uso para finalidade estritamente econômicas, e o direito de fazer contratos que os tenham por objeto. (LOURENÇO, 2008, p. 454).

---

<sup>19</sup> Os referidos valores foram consultados no dia 03.02.2018 e podem ser acessadas no seguinte endereço eletrônico oficial do CEPEA/ESALQ-USP: <https://www.cepea.esalq.usp.br/br>

Além de apontar para a problemática dos animais terem o estatuto de propriedade, delegado pelos seres humanos, Francione também aponta o problema de que, muitas vezes, embora estejamos dispostos a repensar o *tratamento* dispensado aos animais, não estamos dispostos a romper com o seu estatuto de mercadoria.

Segundo o autor, quando pensamos moralmente acerca da condição dos animais não-humanos, temos duas principais intuições acerca do tema em que ambas envolvem o conceito de *necessidade*. Essas suas intuições podem ser resumidas em: 1) Podemos preferir os humanos em situações de “necessidade” e 2) É errado infligir sofrimento “desnecessário” aos animais. (FRANCIONE, 2013, p. 24-25) Ambas as intuições, estariam representadas no princípio alvo de crítica do autor, o denominado *princípio do tratamento humanitário*,

O princípio do tratamento humanitário sustenta que podemos preferir os interesses dos humanos aos interesses dos animais, mas que podemos fazer isso somente quando for necessário, e que, portanto, não podemos infligir sofrimento desnecessário aos animais. (FRANCIONE, 2013, p. 25)

Como descrito, essa concepção parte do pressuposto de que não existe um problema moral preferir os interesses dos seres humanos aos interesses dos animais desde que não seja infligido sofrimento desnecessário aos animais. Esse princípio, como bem aponta Francione (2013, p. 25), não se expressa apenas como uma norma moral, mas também como norma legal por meio das *leis do bem-estar animal*.

Como bem salienta Gabriel da Trindade (2003, p. 56), o princípio do tratamento humanitário é a lente pela qual a atuação moral e jurídica vê os animais há séculos, podendo ser encontrada nas mais diferentes teorias morais, principalmente, no Utilitarismo de Jeremy Bentham, quando este se preocupa com o sofrimento dispensado aos animais focando apenas no tratamento desses e não em uma modificação no seu estatuto.

O fato é que o princípio do tratamento humanitário se baseia na premissa de “reduzir o sofrimento dos animais”, sugerindo que “ponderemos os nossos interesses e os dos animais de modo a determinar se uma utilização específica do animal é justificável”. (LOURENÇO, 2008, p. 454). O problema dessa perspectiva é que, dado que os animais são propriedades dos seres humanos, já fica de antemão decidido que seu uso se fará justificável. Ou seja, o problema desse princípio é delimitar qual uso dos animais pode ser aceito como necessário ou não. Essa interpretação não nos oferece um terreno sólido

para fazer essa avaliação, logo, qualquer uso dos animais pode ser justificado. Além disso, numa correlação de forças entre os interesses dos animais e os interesses humanos, indubitavelmente os interesses dos últimos serão assegurados.

A falácia da ponderação é que ela é impossível de ser realizada, pois os interesses dos animais são vistos sempre de forma secundária, justamente por serem itens de apropriação humana e não pessoas. Em realidade, o que ocorre é o confronto entre os interesses do proprietário e o da propriedade ou de um aspecto da propriedade. O resultado, [...] é que invariavelmente escolheremos os interesses humanos como mais relevantes, mesmo nas situações mais triviais possíveis, ou ainda naquelas em que nos confrontemos com interesses fundamentais, isto é, com questões literalmente de vida e morte. (LOURENÇO, 2008, p. 454)

O princípio ético-filosófico do tratamento humanitário expressa que não estamos dispostos a romper com a ideia de mercadoria que imputamos aos animais, mas tão somente em pensar estratégias para que os animais não sofram de forma desnecessária quando os utilizarmos. Nesse âmbito, pensamos em maneiras de minimizar o sofrimento sem questionar o que Gary Francione aponta como sendo o problema central que é o uso dos animais em si.

Nas produções teóricas de profissionais que trabalham diretamente com os animais, como médicos veterinários e zootécnicos, é onde se pode melhor identificar as discussões feitas atualmente acerca das práticas bem-estaristas, já que são, frequentemente, debatidas estratégias para assegurar uma melhor qualidade de vida dos animais, sem questionar o problema do abate em si.

Tomemos como exemplo, os anais publicados pela EMBRAPA (Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária) quando da realização da 1ª Conferência Internacional Virtual sobre Qualidade da Carne Suína, realizado no ano de 2000, onde encontramos o seguinte artigo: “Bem-Estar de Suínos e Qualidade da Carne: Uma visão brasileira”. Logo no início do artigo, lê-se que as práticas bem-estaristas têm sido uma demanda crescente nos últimos anos, pois os consumidores têm se preocupado em consumir de forma mais “ética”, o que denota o apelo que esse tipo de prática possui.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Essa demanda tem sido tão crescente que existem em diversos países, Institutos responsáveis por avaliarem a maneira como os animais são tratados, do nascimento até o abate, que certificam fazendas e granjas que atendem aos critérios de melhoria da vida dos animais criados para abate. A principal Organização Internacional de Certificação de alimentos de origem animal é a Humane Farm Animal Care (HFAC) atuando em diversos países como Canadá, Chile, Estados Unidos e Peru, sendo sua representante no Brasil o Instituto Certified Humane Brasil. No site da organização podemos encontrar informações sobre

as pessoas desejam comer carne com “qualidade ética”, isto é, carne de animais que tenham sido criados, tratados e abatidos em sistemas que promovam o bem-estar, mas que também sejam sustentáveis e ambientalmente corretos. (FILHO, 2000, p. 34).

A preocupação com o manejo dos animais e a garantia da preservação do bem-estar não tem sido uma preocupação exclusiva de consumidores mais “conscientes” que almejam um consumo “ecologicamente correto”, mas, sobretudo, dos próprios donos de fazendas e granjas que perceberam que as melhores condições de vida dos animais impactam diretamente na qualidade do produto final, geralmente garantindo retorno financeiro do investimento nesse tipo de manejo, como aponta o artigo com relação à produção da carne de suíno:

A carne de suínos criados em ambientes enriquecidos (1,75 ou 3,5 m<sup>2</sup> por suíno, baia com palha, área de fuçar e de defecar) teve menor perdas na cocção (P>0,01) do que carne de animais criados em confinamento (Beattie et al., 2000). [...] carcaças de suínos oriundos de ambiente enriquecido eram mais pesadas (P<0,05) e tinham maior espessura de toucinho do que a dos animais criados em ambiente monótono. Em um estudo brasileiro, suínos criados ao ar livre mostraram uma tendência de maior peso ao abate do que animais confinados (P=0,06) A espessura de toucinho foi 26,3 (±1,35) mm nas carcaças de suínos oriundos do ar livre, e 23,85 (±1,42) mm na carcaça dos confinados. (FILHO, 2000, p. 34-35).

O trecho citado mostra-nos que há um interesse dos produtores em seguir as diretrizes e leis de bem-estar animal não exclusivamente por uma preocupação genuína

---

o processo de certificação, bem como os principais objetivos do Programa de Certificação. Um dos pontos que merece menção é com relação à descrição da missão da empresa, onde se lê que o intuito é: “Melhorar a vida dos animais criados em fazendas e granjas direcionando a demanda do mercado para produtos elaborados com práticas mais humanizadas e responsáveis de criação”. Uma das maneiras pelas quais a organização considera como sendo uma forma de “melhorar” a condição dos animais se dá por meio do abate humanitário que se configura como uma forma evitar o sofrimento do animal no momento do abate. Por meio das descrições do trabalho da Organização fica-nos evidente que a crítica de Francione está comprometida com a realidade que vivemos, afinal, existe a preocupação em tornar o abate menos doloroso sem questionar se é moralmente correto abater esses animais. A princípio, a proposta do abate humanitário pode parecer interessante, afinal, poucas pessoas afirmariam que o sofrimento dos animais não é um tema que mereça ser tratado com relevância. No entanto, quando analisamos mais profundamente a questão, é nítido que a perspectiva de garantir uma morte menos dolorosa é a perpetuação da ideia de que abater animais não é um problema em si, e trata-los como meios para satisfação de nossos interesses também não, afinal, sabemos que a um ser humano é plenamente possível viver sem o consumo de produtos de origem animal. Se se alimentar de produtos de origem animal não é uma questão de sobrevivência, então pode ser considerada como uma prática desnecessária. Logo, a inquietação que surge frente a esse cenário é: Qual seria a justificativa para continuarmos a nos alimentar de produtos de origem animal? A princípio, nenhuma. O site da empresa pode ser acessado no seguinte endereço: <http://certifiedhumanebrasil.org/> Acessado em 04.02.2018.

com a condição dos animais, mas também porque quando os animais vivem sob melhores condições, a qualidade do produto será, consequencialmente, também melhor.

O problema do tratamento humanitário, portanto, é que ele legitima o uso dos animais de acordo com nossos interesses sem se preocupar em debater a moralidade desse uso. “Não se questiona, por exemplo, o abate, [...], mas sim se práticas evidentemente dolorosas como a marcação a ferro (“branding”) e a castração são componentes necessários do processo de trazer os animais até a nossa mesa”. (LOURENÇO, 2008, p. 455).

Para Francione, ainda que possamos preferir humanos a animais quando necessário, e mesmo que afirmemos que impor sofrimento desnecessário aos animais seja moralmente errado,

O fato é que a grande maioria dos usos que fazemos dos animais *somente* pode ser justificada pelo hábito, a convenção, o divertimento, a conveniência ou o prazer. Em outras palavras, a maioria do sofrimento que impomos aos animais é completamente desnecessária, *seja qual for* a nossa interpretação dessa noção. (FRANCIONE, 2013, p. 26)

Como bem aponta Francione, a maior parte do uso que fazemos dos animais atualmente não poderia ser enquadrada na categoria “indispensáveis”, dado que essas práticas poderiam ser modificadas sem prejuízos para os humanos. O uso de animais para entretenimento como circos, rodeios e caça esportiva são práticas que, certamente, não são consideradas como indispensáveis à sobrevivência humana. Da mesma maneira, o consumo de produtos de origem animal na alimentação como carnes, ovos, queijos, leite e mel, não pode ser considerado como indispensável para a alimentação humana, já que nós, como espécie onívora que somos, podemos ter uma dieta vegetariana balanceada sem que isso implique em prejuízos para nossa saúde.

O fato é que quando nos prestamos a fazer uma análise genuína do uso dos animais em nosso cotidiano, temos de assumir que consumimos sua carne porque gostamos do sabor, nos divertimos quando eles se apresentam nos palcos e não nos sensibilizamos com seu sofrimento quando ele nos beneficia de algum modo, e não por haver uma real necessidade de seu uso.

Já que o princípio ético do tratamento humanitário, expresso em leis de proteção ao bem-estar animal, não se preocupa em romper com o estatuto de propriedade dos animais, mas unicamente em modificar o tratamento dispensado a eles, podemos enquadrar esse princípio como sendo apenas de caráter reformista, ou seja, não alemjam

uma real modificação da condição dos animais. Nesse quadro, se inserem tanto as leis de manejo dos animais para consumo, bem como leis anti-crueldade.

Contudo, mesmo essas leis que têm por intuito assegurar a qualidade de vida nos animais tem um alcance bastante restrito. Tomemos como exemplo o caso citado por Daniel Braga Lourenço acerca da lei 12.131, sancionada pelo Governador do Estado do Rio Grande do Sul que acrescentou um parágrafo único ao artigo 2º da Lei 11.915/03:

Em cada um dos incisos de seu art. 2º, podemos perceber uma infinidade de exceções, tácitas ou expressas, que acabam por se tornar a regra. De fato, no primeiro inciso podemos contatar a permissão legal da vivisseção, dos rodeios, da experimentação científica, etc. O segundo inciso admite o encarceramento, se realizado “sob condições de higiene”. O terceiro deixa aberta a possibilidade do trabalho forçado, sob a subjetiva condição de não ser “exorbitante”. O quarto não proíbe o abate, desde que a morte do animal seja “necessária para consumo”. O sexto permite o enclausuramento, fazendo a leve restrição vedando o “molestamento”. O sétimo e o parágrafo único consagram a admissão do sacrifício de animais, inclusive ritualístico. (LOURENÇO, 2008, p. 457-458) <sup>21</sup>

É evidente, portanto, que mesmo as leis que dispõem sobre os maus tratos animais, fazem concessões a diversas práticas que causam sofrimento a esses seres. Não apenas fazem concessões às práticas de crueldade como perpetuam a condição do animal enquanto propriedade humana, o que pode ser comprovado no seguinte inciso da lei no exemplo acima citado: “XVI- Expor nos mercados e outros locais de venda, por mais de doze horas, aves em gaiolas, sem que se faça nestas a devida limpeza e renovação de água e alimento”. De acordo com a referida lei, crueldade é não oferecer condições adequadas para o animal para venda, e não o animal ser tratado com objeto de venda preso em uma gaiola.

Podemos concluir que o princípio do tratamento humanitário, apesar de poder ser considerado como um elemento de análise importante, pois denota que tem havido uma preocupação maior com a maneira como lidamos com os animais na atualidade, não garante que os interesses dos animais sejam, de fato, assegurados.

Outro fator que merece ser mencionado e apontado por Francione, é o de que as leis anti-crueldade somente se aplicam fora do âmbito da exploração institucionalizada dos animais. É o que acontece com as pesquisas científicas e com a criação de animais

---

<sup>21</sup> O Projeto de Lei nº 4.542, de 2016, de autoria de Felipe Bornier, que se dispõe a evitar os maus-tratos, pode ser consultado na íntegra no site da Câmara no seguinte endereço: [www.camara.gov.br](http://www.camara.gov.br).

para abate. Em outras palavras, a infligção de dor e sofrimento por parte de um indivíduo a um animal de estimação pode ser objeto de punição, mas o sofrimento infligido a um animal em um matadouro não.

O problema é que os mesmos atos podem ser permitidos ou proibidos dependendo do quanto eles façam parte de práticas de exploração animal que se encontram institucionalizadas. Se alguém mata um gato em seu micro-ondas, ou põe fogo em seu cão, poderá, eventualmente, ser tido como atuando ilicitamente por aplicação, face dos estatutos protetivos vigentes. Contudo, se a mesma conduta integra o “método de pesquisa” de um experimento de uma instituição de ensino, ela é permitida pela lei pelo fato de o pesquisador estar supostamente utilizando o animal para gerar um benefício (LOURENÇO, 2008, p. 461)

Tomemos como exemplo o caso da produção de carne de vitela que, dada suas características de produção, certamente poderiam ser enquadradas como uma forma de crueldade mas que ficam protegidas em função de ser uma atividade realizada por grandes empresas de exploração animal e por ser atividade que se encontra enraizada em nossa sociedade.

A carne de vitela é aquela em que os bezerros são abatidos ainda jovens e durante seu curto momento de vida são alimentados quase que exclusivamente com líquidos, como leite. Esse tipo de carne é bastante apreciada na Europa e já conta com uma produção em pequena escala no Brasil, embora seu mercado tenha apresentado crescimento considerável nos últimos anos em território brasileiro. O principal diferencial desse tipo de carne, também conhecida como carne branca e carne rosada, é o fato de os bezerros terem uma alimentação deficiente em ferro, produzindo uma carne que se destaca pela maciez, sem nenhuma cartilagem ou músculo. Em outras palavras, trata-se de carne de bezerros muito jovens e anêmicos.

Analisemos a descrição da alimentação destinada aos vitelos apresentadas no artigo “Vitelo: Sistema de Produção de Carne de Vitelo”:

No caso de produção de carne branca o objetivo deste sistema é obter bezerros com 115 a 200 kg de peso vivo (70 a 125 kg de carcaça), com aproximadamente, 3 a 4,5 meses de idade. Para tanto os bezerros precisam ganhar, em média, mais de 900 g/cabeça/dia, com boa conversão alimentar. A carne dos animais deve apresentar uma coloração rosa pálida, e uma excelente textura, maciez e pouca gordura. O sistema de alimentação consiste em alojar os animais em baias individuais, e alimentá-los exclusivamente com dieta líquida, preferencialmente um substituto do leite, que deve ser deficiente em

ferro. Na Holanda o sistema inicia com consumo de 125 a 200 g de substituto de leite para 1 a 2,5 litros de água e finaliza com 1400 a 1500 g/dia de substituto para 8,5 a 9 litros de água.

A carne rosada é produzida com bezerros de 5 a 6 meses de idade, com um peso vivo de 225 a 250 kg ou 135-150 kg de carcaça. Para atingir este peso os animais precisam ganhar, em média, 1,2 kg por dia, com boa conversão alimentar. O sistema de alimentação é baseado no uso de substituto do leite durante as primeiras semanas de vida do bezerro, fazendo-se o desaleitamento o mais rápido possível, e utilizando-se então, um concentrado fornecido à vontade, e pequenas quantidades de volumoso. (RESENDE; SIGNORETTI, 2005, p. 2)

Vários aspectos nos chamam atenção na produção de carne de vitelo e que poderiam ser enquadrados como crime de maus tratos: 1) Animais ficarem alojados em baias individuais, mesmo sendo animais muito jovens, ou seja, com pouco tempo de vida são separados de suas mães; 2) O desaleitamento ocorre logo nas primeiras semanas de vida, destituindo dos animais a possibilidade de terem uma alimentação adequada; 3) O leite passa a ser substituído por quantidades consideráveis de água ao longo do dia conjuntamente com concentrados líquidos que permitam somente ao animal continuar vivo.

Essa forma de produção é inegavelmente cruel em todos os aspectos possíveis, infligindo desconforto, sofrimento e privando de alimentação adequada esses seres recém-nascidos. Como bem aponta Tom Regan no livro *Jaulas Vazias*, que dedica uma seção apenas para descrever a crueldade envolvendo a produção de vitela:

Bezerros criados para vitela sofrem física e psicologicamente. Sofrem fisicamente porque, na sua maioria, enfrentam a dor e o desconforto causados por joelhos inchados, problemas digestivos e diarreia crônica. Sofrem psicologicamente porque suas vidas de confinamento solitário são caracterizadas pela privação mais abjeta. Nunca lhes é dada a oportunidade de mamar e pastar, de esticar as pernas, de respirar ar fresco e aproveitar a luz do sol, que eles apreciam por natureza

Em uma palavra, aos bezerros criados nas baias para produção de vitela é negado simplesmente tudo que responda à sua natureza. Não é de surpreender que eles apresentem padrões de comportamento associados a desajustes psicológicos (por exemplo, movimentos repetitivos e rolar da língua). Esses animais não estão bem, nem de corpo, nem de mente. Quando chega o dia de irem para seu abate predeterminado, não como as criaturas brincalhonas que poderiam ter sido, mas como as desamparadas, deformadas e “engenhosas” máquinas de carne em que seus produtores e consumidores os transformaram, a morte

justificavelmente lhes oferece uma barganha melhor do que a vida que eles conheceram (REGAN, 2006, p. 109)

Apesar de a produção da carne de vitela poder se enquadrar nos critérios de crueldade, dificilmente uma lei anti-crueldade poderia oferecer proteção a esses animais porque os estatutos protetivos não abrangem a prática exploratória institucionalizada e essa é uma das críticas de Francione à legislação bem-estarista: além de seu alcance ser restrito, ela não é capaz de se estender para a exploração institucionalizada sendo ela a principal forma de exploração animal e, sobretudo, perpetua a ideia de que animais podem continuar sendo propriedade humana. “A falha na legislação de “bem-estar”, [...] consiste em, apesar de propugnar por melhorias relacionadas à condição de vida dos animais, aceita mantê-los como propriedade”. (LOURENÇO, 2008, p. 471).

Nesse sentido, Francione enfatiza que enquanto o estatuto dos animais não-humanos for o de propriedade, os interesses dos animais serão sempre desconsiderados frente aos interesses humanos, fazendo com que o princípio da igual consideração seja ineficaz já que estarão sempre resguardados os interesses humanos de antemão.

### **3.5. Levando os interesses dos animais a sério**

Para Francione, se realmente estivermos comprometidos em não infligir sofrimento desnecessário aos animais, a única maneira de fazê-lo é aplicando o princípio da igual consideração de interesses, o que significaria tratar semelhantes semelhantemente. É nesse âmbito que reside a influência de Peter Singer na obra de Gary Francione, dado que o primeiro também defende que é preciso aplicar o princípio da igual consideração de interesses para interesses semelhantes.

Não há nada de exótico ou particularmente complicado no princípio da igual consideração. De fato, esse princípio faz parte de todas as teorias morais e, como o princípio do tratamento humanitário, é um preceito que a maioria de nós aceita no nosso pensar cotidiano sobre questões morais. Aplicarmos o princípio da igual consideração aos animais não quer dizer que estejamos comprometidos com a posição de que os animais são “o mesmo” que os humanos (seja lá o que isso signifique), ou que eles são nossos “iguais” em todos os aspectos. Quer dizer apenas que se os humanos e os animais de fato tiverem um interesse semelhante, devemos tratar esse interesse da mesma maneira [...] (FRANCIONE, 2013, p. 28)

Segundo o autor, resguardadas as diferenças entre homens e animais, podemos apontar uma semelhança digna de consideração, que é o fato de muitos animais serem sencientes e, por isso, possuírem, tal como nós, o interesse em não sofrer. Esse é um aspecto considerável quando da tomada de decisões que envolvam interesses conflitantes entre humanos e animais.

Fazendo um paralelo com a condição dos seres humanos, Francione defende que ainda que não consigamos proteger todos os humanos de todo sofrimento, devemos minimamente proteger o interesse de humanos não serem tratados como recurso de terceiros,

Não consideramos moralmente permissível tratar qualquer humano que seja como propriedade de outros humanos, não consideramos moralmente permissível tratar qualquer humano que seja exclusivamente como meio para os fins de outros humanos. De fato, protegemos os interesses dos humanos em não ser propriedade de outros com um mecanismo chamado *direito*. Em particular, consideramos todo ser humano um titular daquilo que chamamos de um *direito básico* de não ser propriedade alheia. Os animais e os humanos são semelhantes, pois são sencientes. Se o interesse dos animais em não sofrer for moralmente significativo, então devemos aplicar o princípio da igual consideração e lhes estender o direito básico de não serem tratados como coisas, como nossa propriedade, a menos que haja uma razão moralmente sólida para isso. Devemos reconhecer que os animais, como os humanos, têm um interesse moralmente significativo em não sofrer *de jeito nenhum* como resultado de ser usado como recursos. (FRANCIONE, 2013, p. 29)

Nesse trecho, Francione explicita que, atualmente, não consideramos permissível tratar qualquer ser humano como propriedade de outro, tampouco admitimos que um ser humano seja utilizado em proveito de outro, logo, não é aceitável que um humano seja escravo de outrem. Quando não aceitamos a escravidão humana como uma instituição moralmente correta é porque sabemos que a escravidão desconsidera o escravo como um ser de interesses relevantes e recusa que esse ser possua valor inerente. Seres humanos são seres sencientes, providos de subjetividade, interesses e capazes de sofrer, e dada essas características e sabendo que a condição de escravo pode causar dor e sofrimento ao escravizado, não é moralmente correto aceitar a existência dessa instituição. Da mesma forma, sendo os animais não humanos sencientes e utilizando do mesmo raciocínio para sermos contrários à escravidão humana, nada poderia justificar, portanto, a escravidão dos animais.

Importante pontuar que, assim como Singer, Francione também considera a sentiência como critério para estabelecer quais seres são dignos de consideração moral, portanto, é aqui que reside a semelhança entre animais e humanos que devem ser considerados moralmente. Assim, seres humanos possuem interesse de não sofrer, bem como animais sencientes. Se consideramos moralmente errado tratar um ser humano como propriedade de alguém, levando-se em consideração que rejeitamos a instituição escravidão, qual a justificativa para não agirmos da mesma maneira para com os animais? Nesse sentido, Francione constrói sua teoria enfatizando seu posicionamento acerca da necessidade de não tratarmos animais como mercadorias ou objetos de terceiros, devendo abolirmos<sup>22</sup> a condição de escravidão desses seres.

Nesse aspecto, o autor evoca a necessidade do direito como forma de assegurar que interesses sejam protegidos,

Em uma visão sintética, porém eficiente, Francione argumenta que os direitos, via de regra, servem para proteger interesses. Dizer que um interesse é protegido por um direito, significa dizer que este mesmo interesse estará a salvo de qualquer superação baseada em pretensos benefícios individuais ou gerais que seriam obtidos por sua quebra (LOURENÇO, 2008, p. 473)

O autor defende que o direito básico e fundamental que temos de ter com os animais é o de não serem tratados como coisas e que realmente considerar seus interesses implica que devemos estar dispostos a abolir a escravidão na qual esses seres vivem, e não meramente regular ou “humanizar” o tratamento dispensado a eles. Isso equivale a romper com a escravidão institucionalizada na qual os animais vivem e realmente levar o interesse dos animais a sério:

Se nós aplicamos o princípio da igual consideração aos animais, então devemos lhes estender aquele direito básico que estendemos a todos os seres humanos: o direito de não serem tratados como coisas. [...] nosso reconhecimento de que os animais têm aquele direito básico significa que não podemos mais justificar nossa exploração institucional dos animais para comida, vestuário, divertimentos e experimentos. Se estamos sendo sinceros quando dizemos que consideramos os animais seres com interesses moralmente significativos, então realmente não temos escolha: estamos semelhantemente comprometidos com a

---

<sup>22</sup> Em contraposição a Singer, que é considerado um ator reformista, Francione é considerado um abolicionista. Isso porque sua teoria parte do pressuposto de que é necessário romper com o estatuto de escravidão dos animais, ao invés de simplesmente reformarmos o sistema de exploração animal. Logo, todo aquele que se posiciona contrariamente à exploração animal e defende uma mudança radical em seu estatuto, é considerado abolicionista.

abolição da exploração animal, e não meramente com a regulação da exploração. (FRANCIONE, 2013, p. 33)

Dessa forma, Francione argumenta que estar comprometido com os interesses dos animais significa abolir toda forma de uso que fazemos desses seres, o que envolve deixar de consumir produtos de origem animal na alimentação, independentemente de o animal ter vivido em boas condições, abolir o uso de animais em nossas vestimentas, como roupas de couro e lã, não participar de eventos que envolvam o uso de animais como circos, aquários, rodeios e touradas, boicotar empresas de cosméticos que realizem testes em animais e incentivar o desenvolvimento de métodos substitutivos em pesquisas científicas.

Por fim, respondendo às objeções de que não é possível considerar os interesses dos animais em qualquer situação, afinal, numa nenhum de nós estaria disposto a sacrificar a vida de um filho para salvar a vida de um cão, Francione brilhantemente responde que essa objeção foge ao tema central e não invalida a aplicação dos interesses serem tratados semelhantemente. Isso porque, em uma situação hipotética aonde teríamos de escolher entre nosso próprio filho e o filho de um terceiro, certamente escolheríamos nosso filho, afinal, é praticamente uma tendência natural buscarmos a preservação daqueles que são mais próximos a nós emocionalmente. Para o autor, levar os interesses dos animais a sério não significa que devemos preferir animais a humanos numa situação de emergência, apenas que não devemos mais tratar “sofrimento desnecessário” como tendo pesos diferentes para humanos e animais.

Assim, para situações que o autor denomina como “a casa em chamas”, ou seja, situações emergenciais, como quando tivéssemos de escolher entre salvar um animal ou seu filho numa casa em chamas, trata-se de um falso dilema já que compara um estado de exceção a uma situação cotidiana. Até porque, quando optamos por consumir produtos de origem animal não estamos frente a uma situação em que temos de escolher entre a vida de um animal ou a de um humano, já que sabemos ser possível viver sem esses produtos e sem corroborar a exploração animal,

[...] ao decidirmos por nos alimentarmos de carne ou não, ao aceitarmos que um rodeio ou uma tourada são formas de entretenimento moralmente toleráveis, não estaremos em face de decisões sobre a quem salvar, homens ou animais (LOURENÇO, 2008, P. 478).

Desse modo, Francione sustenta que o tratamento dos animais como recursos não se justifica e não se configura como sendo uma situação em que optar por não explorar animais signifique prejuízo ao ser humano. Logo, a exploração institucionalizada dos animais deve ser abolida.

### 3.6. Do embate entre Singer e Francione

Gary Francione é reconhecido por sua postura contrária aos preceitos do bem-estarismo e às regulações provenientes desse princípio ético-filosófico. Para o autor, dado que essas leis não são capazes de promoverem uma modificação na categoria jurídica dos animais enquanto propriedade, em termos práticos, elas não se prestam a proteger os interesses desses seres, afinal, num balanço entre interesses dos proprietários e interesses humanos, os interesses dos animais possuirão menor importância.

Nesse aspecto, podemos pontuar o embate entre redução do sofrimento, proposto por Singer, e a necessidade de abolição do uso dos animais e modificação do seu estatuto de propriedade para sujeito de direito, proposto por Francione, como ponto nevrálgico da questão para compreendermos os posicionamentos dos autores.

Francione aponta que não existe meio para que os interesses dos animais sejam levados a sério que não abolindo sua condição de propriedade. Como já exposto, o autor se pauta na ideia de que somente com a modificação do estatuto dos animais é possível haver equilíbrio na balança dos interesses de humanos e animais. Nesse âmbito podemos identificar o ponto de partida de sua crítica a Singer:

*Em Liberação Animal, Singer rejeita o especismo e professa endossar a posição de que devemos aplicar o princípio da igual consideração aos interesses de todos os animais sencientes. Mas Singer não acredita que a importância moral dos interesses dos animais requeira a abolição da condição de propriedade dos animais ou das instituições de exploração animal que supõem que os animais sejam nossos recursos. (FRANCIONE, 2013, p. 36)*

Dado que, como aponta Francione, Singer não se preocupa em romper com o estatuto de propriedade dos animais, sua teoria acabou por endossar o discurso do tratamento humanitário e das práticas bem-estabilistas. Isso porque, como vimos, as práticas bem-estabilistas são aquelas em que há preocupação com a diminuição do sofrimento dos animais, sem necessariamente, questionar o uso que se faz dos mesmos.

Podemos citar um exemplo de grupos que lutam pela proteção dos animais e que endossam o discurso do tratamento humanitário como forma de garantir melhores condições de vida aos animais, como sendo aqueles que melhor expressam a teoria utilitarista de Singer na prática. Tomemos o caso de algumas Organizações Não-Governamentais que empregam esforços pressionando empresas que praticam o confinamento de matrizes suínas em gaiolas de gestação<sup>23</sup> a desenvolverem novas formas de manejo desses animais, aumentando ou abolindo as gaiolas. Também são estratégias bem-estaristas quando essas mesmas organizações pressionam os governos para a criação de leis visando a diminuição do sofrimento dos animais no momento do abate, por exemplo. Isso porque de acordo com essa perspectiva, essa prática aumentaria o grau de bem-estar dos animais e sua qualidade de vida.

A defesa desse tipo de reivindicação está em total acordo com a defesa de Peter Singer de que é necessário evitar o sofrimento dos animais para que seus interesses sejam respeitados. Contudo, é preciso observar que deste prisma, não há uma preocupação com o *uso* feito desses animais, pois desde que o animal tenha um espaço relativamente considerável e condições mínimas de bem-estar, seu interesse estaria assegurado. Algumas reflexões podem surgir a partir dessas reivindicações, como: É justo mantê-los confinados, mesmo que com um mínimo de bem-estar, com o intuito maior de assegurar nosso interesse sobre os deles? E ainda que esses animais tenham sido criados livres, por

---

<sup>23</sup> Segundo dados disponíveis no site da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, o Brasil é um dos principais líderes mundiais na exportação de suínos, abatendo aproximadamente 46 milhões de cabeças anualmente. O sistema de produção é basicamente o industrial de confinamento, o que significa que os animais são criados em recintos e baias fechadas. O animal passa boa parte de sua vida confinado, com alimentação controlada para que sua carne seja de boa qualidade. Animais que ficam alojados em confinamento durante boa parte de suas vidas, apresentam diversos problemas comportamentais como canibalismo e esteriotipia (comportamentos repetitivos sem finalidade aparente). No caso das fêmeas, quando em período de gestação, ficam confinadas nas chamadas “celas de gestação”, impossibilitadas de se locomoverem. Há, atualmente, um grande debate promovido por ONGs acerca do uso das celas de gestação, apontando a imoralidade de continuar a utilizar essa técnica, afinal, a privação de atividades é altamente prejudicial para a saúde física e psicológica desses animais. Grandes empresas produtoras de proteína animal, têm se comprometido a findar o uso de gaiolas para gestação, atendendo aos pedidos de consumidores e ongs para que respeitem a legislação de bem-estar animal. Importante considerar, no entanto, que nem sempre a iniciativa de modificar o manejo é resultante de uma tomada de consciência dos produtores acerca dos problemas causados pelo confinamento. Muito do interesse em promover a transição do completo confinamento em baias individuais para baias coletivas, são resultado da pressão internacional, como dos países europeus que têm endurecido as leis de bem-estar animal. Levando-se em consideração que o Brasil é exportador de carne para a Europa, as mudanças na forma de produção podem ser lidas como uma tentativa de se manterem competitivos no mercado internacional. Link para acesso de informações sobre o uso das gaiolas de gestação: <http://www.agricultura.gov.br/assuntos/boas-praticas-e-bem-estar-animal/arquivos-publicacoes-bem-estar-animal/folder-uso-de-sistema-automatizado-de-alimentacao-de-matrizes-suinas.pdf>. Acessado em 06.02.2018.

que não se preocupar com a preservação de suas vidas ao invés de apenas com seu sofrimento?

De acordo Francione,

Singer condena vigorosamente as práticas de criação intensiva [...] porque acredita que a dor e o sofrimento experienciados pelos animais nessas condições têm mais peso do que quaisquer benefícios gerados para os humanos. Ele alega rejeitar a noção de que animais só tem valor enquanto mercadorias, mas não conclui que comer animais, em si, seja moralmente inaceitável [...] Ele considera a maioria dos animais recursos substituíveis e a maioria dos humanos recursos insubstituíveis. (FRANCIONE, 2013, p. 234)

Em concordância com a crítica proferida por Gary Francione, o posicionamento de Singer reflete a noção de que não há um problema moral no fato de fazermos uso dos animais, mas sim em qual uso faremos, “o que Singer propõe é que continuemos a tratar os animais como nossa propriedade, mas não exclusivamente como mercadorias, como é o caso sob as leis atuais do bem-estar animal” (FRANCIONE, 2013, p. 232)

Como nos relembra Francione, Singer é herdeiro direto de Bentham e constrói sua teoria se baseando na ideia de que não é preciso estender aos animais o direito básico de não serem tratados como propriedade, ou seja, ambos rejeitam a ideia de direitos pois são utilitaristas de ato. “Singer, como Bentham, é um utilitarista de ato; isto é, ele acredita que são as consequências do ato contemplado que importam, e não as consequências de seguir uma regra mais generalizada”. (FRANCIONE, 2013, p. 232).

Contudo, Francione defende que embora Singer alegue não reconhecer direitos, ele possivelmente aceitaria a presunção de que o princípio da igual consideração de interesses significaria, na prática, que não podemos usar humanos normais (autoconscientes) como recurso de outros.

[...] mesmo na ausência de um direito básico formal a não ser tratado como recurso, Singer reconhece que eu tenho interesse em não ser escravizado, ou morto para que meus órgãos sejam transplantados em outras pessoas, e que meus interesses devem ser respeitados. Não importa se a forma de escravidão à qual você quer me sujeitar é “humanitária”, ou se você me dá uma anestesia antes de retirar meus órgãos; embora menos dor e sofrimento seja sempre melhor do que mais, eu tenho interesse em minha vida, e esse interesse é protegido pelo princípio da igual consideração. Em todos os casos, menos os mais extremos, isso significa que um humano autoconsciente normal não deve ser usado como recurso alheio. (FRANCIONE, 2013, p. 233)

O que Francione nos aponta é que, ainda que Singer não deixe esse ponto explícito em sua teoria, o que se pode deduzir é que é preciso reconhecer que para que os interesses sejam tratados semelhantemente, tem de ser admitir que um ser tem interesse em não ser escravo de outrem, contudo, Singer parece não admitir que seres humanos sejam utilizados como recurso alheio, mas não apresenta a mesma objeção quando com relação aos animais não-humanos.

Nesse sentido, como aponta Francione, parece haver uma tensão entre o que prega a teoria utilitarista e sua aplicação na prática. Isso porque ao mesmo tempo em que se espera que todos os seres envolvidos numa ação sejam tratados igualmente, também espera-se que a ação escolhida resulte em melhores consequências para todos os envolvidos. No entanto, ao se escolher uma ação por sua consequência, inevitavelmente, um grupo de seres terá seu valor reduzido quando comparado ao outro grupo. Nesse caso, o grupo que terá seu valor reduzido será dos animais. O que Francione aponta é que equivar os interesses de animais e humanos pressupõe que a escravidão deva ser rejeitada a despeito das possíveis consequências, tanto para humanos quanto para animais.

A argumentação de Singer se pauta na ideia de que os animais, excetuando-se chimpanzés, orangotangos e os gorilas, não são seres autoconscientes e por isso não são capazes de fazer projeções futuras sobre suas vidas. Isso implicaria em os animais não terem nenhum interesse em continuar a viver, somente em não viver uma vida de sofrimentos. Desse modo, Francione aponta dois aspectos relevantes na teoria de Singer, 1) Os animais não teriam interesse em viver porque não são conscientes de si, e 2) Podemos aplicar o princípio da igual consideração de interesses aos animais em não sofrer sem lhes estender o direito de não serem considerados propriedade dos humanos.

Francione responde à alegação de Singer de que somente seres autoconscientes têm interesse em viver, argumentando que a relação que o autor estabelece entre sentiência, autoconsciência e interesse em viver é por demais problemática. Para Francione, o maior dano que se pode cometer a um animal senciente é tirar sua vida, pois ser senciente já implicaria em alguma medida ter interesse em sua própria existência e em alguma medida, consciência desse interesse.

Os animais podem não ter pensamento sobre a quantidade de anos que viverão, mas, em virtude de terem interesse em não sofrer e em experienciar prazer, eles têm interesse em permanecer vivos. Eles preferem ou desejam permanecer vivos. (FRANCIONE, 2013, p. 235)

A alegação de Singer de que os animais não têm interesses em viver pois não são conscientes de si, é por demais delicada e parece não se sustentar. Vimos que, da perspectiva de Descartes durante a Idade Moderna, era comum alegar que os animais não humanos não sofriam e que tinham seu funcionamento parecido ao de uma máquina. Não estaríamos incorrendo no mesmo equívoco ao afirmar que os animais não são seres conscientes de si? Além disso, estabelecer a autoconsciência como um critério para definir o fim da vida de um ser não seria o mesmo que incorrer em um critério arbitrário, como o de raça e sexo? Não seria, simplesmente, elencar um atributo humano como parâmetro, perpetuando um viés antropocêntrico de que apenas as características que prevalecem em humanos são dignas de consideração moral?

Francione faz algumas ponderações acerca desta alegação:

[...] embora ele afirme que matar um ser senciente não inflige dano a esse ser, parece que o oposto é verdadeiro: que a morte é o maior dano para qualquer ser senciente, e que meramente ser senciente já implica, pela lógica, um interesse na existência continuada e alguma consciência desse interesse. Ser um ser senciente significa ter um bem-estar experiencial. Nesse sentido, todo ser senciente tem interesse não apenas na qualidade de sua vida como também na quantidade de sua vida [...] A senciência não é um fim em si mesma – é um meio para o fim de ficar vivo. Os seres sencientes usam a sensação de dor e sofrimento para escapar das situações que ameaçam suas vidas, e a sensação de prazer para procurar situações que a melhorem. [...] Negar que um ser que evoluiu para desenvolver uma consciência de dor e do prazer tenham interesse em permanecer vivo é dizer que os seres conscientes não têm interesse em permanecer conscientes, uma posição das mais peculiares a assumir. (FRANCIONE, 2013, p. 235)

O que Francione aponta acerca da senciência merece atenção, pois o autor defende que a senciência foi um mecanismo que se desenvolveu ao longo do tempo para, além de evitar situações de sofrimento, possibilitar que os animais possam preservar suas vidas. Qual seria a justificativa, do ponto de vista da evolução biológica, que explicaria um animal ser senciente e não ter interesse em preservar sua vida? Essa alegação parece um pouco contraditória, como se apenas os seres autoconscientes, pelo fato de conseguirem se compreender enquanto indivíduos, pudessem ter interesses em preservar sua própria vida, quando seres sencientes apresentam a mesma intenção. Francione alega que assim como seres humanos podem suportar uma dor muito grande para poderem permanecer vivos, o mesmo se dá com animais, quando, por exemplo, um animal, preso em uma

armadilha pela pata, tenta cortá-la fora através de mordidas, com intuito de permanecer vivo. Nesse sentido, a senciência seria produto da evolução como forma de assegurar a sobrevivência de organismos complexos.

Francione também defende que um ser senciente é, em alguma medida, autoconsciente. Cita o exemplo de um cachorro que, ao sentir dor, tem uma experiência mental do que é essa dor. Para que a dor possa existir, é preciso que haja alguém capaz de percebê-la e capaz de pensar em estratégias para eliminá-la. “A noção de que a consciência pode existir sem a autoconsciência sugere que um ser pode perceber a dor sem perceber que a dor está acontecendo com esse ser, ou que um ser pode perceber a dor e, ainda assim, permanecer indiferente à experiência” (FRANCIONE, 2013, p. 236).

Além disso, é importante frisar que não podemos assegurar de forma taxativa que alguns animais não humanos não são seres autoconscientes. À medida que os estudos sobre consciência avançam, uma série de animais que outrora eram considerados como não sencientes, passaram a ser incluídos nesse rol de classificação, como os polvos. Ou seja, é preciso ter em conta que os estudos sobre senciência e consciência animal ainda são muito recentes e tem apresentado novos resultados com o passar dos anos.

Ainda temos de considerar que espécies diferentes podem apresentar formas de autoconsciência distinta da que nós, seres humanos, apresentamos, como bem apresenta Francione,

Se os animais não tivessem nenhum sentido de autoconsciência, teríamos imensa dificuldade para explicar muitos de seus comportamentos. Nada disso implica, no entanto, que um cachorro pense que seja bonito ou feio, ou desejasse ser mais talentoso ou capaz. Estas são simplesmente determinadas maneiras de os humanos poderem ser autoconscientes. Dizer que um animal é autoconsciente não significa que o animal tenha, necessariamente, uma imagem visual de si mesmo. Assim, o fato de os cachorros não poderem reconhecer sua própria imagem no espelho não prova que eles não sejam autoconscientes, ou que não possam reconhecer a si próprios. (FRANCIONE, 2013, p. 237)

Além disso, Gary Francione também faz uma crítica à interpretação de Singer de que, embora os animais tenham interesse em não sofrer, não possuem interesse em viver por não serem conscientes de si desconsiderando que talvez haja possibilidade de os animais simplesmente terem algum tipo de autoconsciência diferente da apresentada pela espécie humana:

Singer supõe que a autoconsciência humana seja “superior” em algum sentido. Mas é precisamente esse tipo de caracterização normativa que incorre em petição de princípio. A autoconsciência humana pode ser diferente, mas “diferente” não se traduz, necessariamente, em “melhor” em nenhum sentido moral. (FRANCIONE, 2013, p. 239)

Por fim, ainda relativo à questão da consciência, Francione defende que se a autoconsciência for necessária para que seres sencientes tenham interesse em viver, devemos concluir que vários humanos, não conscientes, poderiam ser tratados como recursos de outras pessoas, afinal, essa é a lógica utilizada por Singer no que diz respeito aos animais. No caso de um humano com grave deficiência mental e sem sentido representacional de si pode ter menos interesse em viver do que cães adultos normais. “Na visão de Singer, supondo-se que pudéssemos fazer isso de modo indolor, seria permissível matar humanos portadores de deficiência mental grave a fim de transplantar seus órgãos em outros humanos ou animais (tais como os grandes símios) que tem interesse em viver” (FRANCIONE, 2013, p. 240). Francione se opõe à essa perspectiva singeriana e defende que não devemos acreditar ser admissível concordar em escravizar humanos menos racionais ou considerar que as vidas dos deficientes sejam menos valorosas que a de humanos normais, tal como defendiam nazistas.

Adentrando na discussão acerca da igual consideração aos interesses dos animais, Singer alega que ainda que os animais não sejam autoconscientes, devemos aplicar esse princípio ao interesse dos animais em não sofrer, tal como aplicamos a nós mesmos e que, portanto, não devemos ignorar o sofrimento dos animais. Ainda que ele não considere reprovável usar e matar animais para nossos propósitos, defende que não devemos impor aos animais um sofrimento que não imporíamos a um ser humano.

Francione faz algumas ponderações a respeito da defesa de Singer de que devemos tratar os interesses dos animais semelhantemente: 1) Singer requer que façamos comparações entre espécies para medir a intensidade da dor; contudo, Francione aponta para as dificuldades em se fazer essas avaliações, sobretudo, porque humanos podem relatar sua dor, diferente dos animais. Desse modo, fazer comparações de dor entre espécies a fim de identificar o que seria uma dor suportável, é objetivamente impossível; 2) Francione questiona como animais podem ter seus interesses tratados semelhantemente ao dos humanos se já, de antemão, considera-se que seres humanos têm interesses em continuar a viver e animais não. Dado que Singer defende que um humano tem interesse em não sofrer em qualquer situação e os animais tem apenas interesse em não sofrer muito, como pode-se defender que estes interesses estejam equilibrados? Humanos

estariam sempre a um passo de vantagem quando comparados a animais; 3) Francione aponta que Singer reconhece que nunca consideraremos os interesses dos animais como prioridade, logo, se partimos de uma perspectiva utilitarista, nunca iremos de fato considerar os interesses dos animais como relevantes. Exemplifica com a situação de que se a escravidão animal fosse abolida, isso causaria um efeito bastante negativo na economia internacional, dado que temos toda uma estrutura econômica que se sustenta na exploração dos animais. Isso significaria um grande número de pessoas que trabalham nessas indústrias desempregadas e um impacto na economia incomensurável. Nesse caso, uma consequência com potencial tão negativo para os humanos se sobreporia aos interesses humanos? Se a questão depender exclusivamente da agregação das consequências, e se as consequências para os humanos autoconscientes pesarem mais do que as consequências para os animais não conscientes, não fica claro qual das duas alternativas seria moralmente correta. Alega o autor, que a teoria de Singer abre espaço para esse tipo de interpretação já que diferentes pessoas podem ter interpretações diferentes sobre a situação relatada; 4) Na medida em que considerarmos os interesses dos animais semelhantes aos dos humanos, essa semelhança seria encontrada, principalmente, em seres humanos não autoconscientes, o que Francione interpreta como sendo uma forma de colocar em risco humanos vulneráveis; e por fim, 5) Ainda que a teoria de Singer levasse a um tratamento mais humanitário dos animais, continuaria permitindo que os usássemos de tal forma que não consideramos apropriado para nenhum humano. A melhora nas condições de vida dos animais certamente gera um impacto positivo na vida desses animais, contudo, não elimina todo o sofrimento dos animais que são utilizados para os propósitos humanos.

Analisando o Utilitarismo Preferencial à luz do abolicionismo de Francione, podemos concluir que, de fato, enquanto animais forem visto como propriedades de alguém dificilmente seus interesses serão tratados de forma horizontal quando comparados aos interesses humanos. Isso, levando-se em consideração toda a estrutura antropocêntrica sob a qual nossa sociedade se ampara, nos impedindo sequer de reconhecer que animais são seres autônomos, providos de subjetividade e, por isso, deveriam ter o direito básico de não serem tratados como posse de outros. Se não consideramos moralmente correto que um ser seja escravizado para proveito de outro, não existe justificativa que não incorra em arbitrariedade capaz de sustentar que animais não mereçam viver suas vidas como fins em si mesmos e não como meios de interesses alheios.

Nesse sentido, a teoria de Singer não rompe com o status de escravo dos animais e, em certa medida, legitima a escravização desses seres já que não considera problemático animais não conscientes serem propriedades de alguém desde que ser propriedade não seja sinônimo de sofrimento desnecessário. Contudo, como bem aponta Francione, fazer a medida entre aquilo que pode se considerar como sendo necessário ou não, nem sempre se pode analisar de forma objetiva. Desse modo, os interesses dos animais estariam sempre sujeitos a interpretações subjetivas, o que não assegura, de fato, a integridade física e psicológica desses seres.

Por fim, a Teoria Abolicionista de Francione propõe uma modificação radical no estatuto dos animais, defendendo a abolição de qualquer uso desses seres pelos seres humanos para que assim os seus interesses possam ser considerados de forma equânime aos interesses humanos. Nesse aspecto, a teoria de Francione parece mais comprometida com a proteção dos interesses dos animais do que a teoria utilitarista de Singer.

#### 4. CONCLUSÃO

Chegado ao fim da presente pesquisa, faz-se importante destacar que o autor, Peter Singer, cuja proposta teórica foi nosso objeto de estudo, tem uma grande relevância na produção acadêmica sobre a relação estabelecida entre homens e animais, sendo por vezes reconhecido com um dos maiores filósofos da contemporaneidade a se dedicar com afinco a esse tema. Somente por esse aspecto podemos reconhecer a importância do pensador para a reflexão moral acerca da relação homens e animais. Além disso, o autor também tem seu mérito por nos apresentar uma argumentação consistente acerca da importância de repensarmos a maneira como nos relacionamos com as demais espécies animais, apontando caminhos para que essa transformação se concretize. Um outro aspecto que merece destaque quando analisamos a importância de Singer, reside no fato de o autor promover uma reflexão não centrada exclusivamente nos interesses humanos, mas por colocar em evidência que animais não-humanos também são seres possuidores de interesses e que merecem ter seus interesses reconhecidos e tratados em patamar de igualdade com qualquer interesse humano. Com considerável maestria, o autor aborda o tema que, muitas vezes, sequer é reconhecido como um problema real para a maior parte da população e, por vezes, até mesmo em ambientes acadêmicos. Nesse aspecto, o autor apresenta, e continua apresentando, uma grande contribuição para pensarmos em maneiras moralmente corretas de lidarmos com espécies distintas da nossa.

Quando o autor se propõe a realizar uma discussão acerca da importância de considerarmos moralmente os interesses dos animais não humanos, promove uma reflexão sobre o descentramento que sofremos ao longo dos tempos quando, de repente, deixamos de nos perceber como os únicos animais merecedores de consideração e respeito, dado que, finalmente, passamos a nos perceber não mais como as figuras centrais de um planeta tão vasto como o nosso, mas como aquilo que realmente somos: uma espécie dentre inúmeras outras espécies existentes nesse planeta. Nesse sentido, o mérito de Singer reside, sobretudo, em nos incentivar a descer do pedestal que nos outorgamos, estimulando um repensar de nossos atos para com outras espécies.

Quando Singer desloca do centro da discussão a racionalidade ou linguagem como atributos norteadores de definição da consideração moral, como eram outrora, e se aprofunda em construir sua base argumentativa sob importância da senciência e a capacidade de um ser ter interesses visando demarcar quais categorias de seres devem ser

incluídos em nosso círculo de moralidade, coloca em evidência que não são apenas os atributos humanos que devem ser considerados relevantes quando da avaliação moral de uma ação, mas um atributo que possa, de fato, abarcar a gama de seres naquilo que eles apresentam de semelhante, a capacidade de sofrer. Nesse sentido, é inegável que Singer colabora para a construção de uma forma de pensar menos antropocêntrica e menos centrada exclusivamente nos interesses humanos.

Importante ressaltar que, mesmo com as críticas que possamos direcionar a Peter Singer e à sua perspectiva utilitarista, é importante reconhecer que quando da publicação de seu livro *Libertação Animal*, pouco falava-se sobre proteção aos animais não humanos ou mesmo sobre Direitos Animais. Foi a partir da publicação de seu livro que houve o surgimento de um movimento social, denominado movimento de Libertação Animal, que se posicionou publicamente de forma contrária aos abusos cometidos contra os animais não humanos. Desde então, podemos verificar que houve não apenas um amadurecimento desse movimento social, mas também um maior reconhecimento social da importância da proteção aos animais. Consideramos que após a publicação de seu livro, o movimento pelos Direitos Animais passou a ser visto não mais como uma causa de pessoas movidas pela emoção em detrimento da razão, em outras palavras, preocupadas com animais de uma forma passional, afinal Singer contribuiu para que a discussão ganhasse contornos racionais, levando-nos a refletir sobre a postura ética que devemos ter com os animais não humanos. Nesse sentido, é inegável a contribuição de nosso autor para que tenha havido, nos últimos anos, um maior interesse – ainda que não o suficiente para libertar os animais da condição de sofrimento na qual se encontram – nas questões relativas à proteção dos animais e no debate ético acerca da relação homem e animal. Além disso, como o próprio Singer aponta, a venda de peles em países europeus, Estados Unidos e Austrália caíram consideravelmente após o movimento de Libertação Animal, bem como tem sido cada vez mais frequentes países modificando a legislação sobre o confinamento de animais em estábulos e gaiolas, garantindo um mínimo bem-estar para esses seres. Essas conquistas e avanços podem ser consideradas como tendo influência do pensamento singeriano.

Importante pontuar que quando falamos sobre animais, pensamos logo em categorias de animais como vacas, porcos, cães, gatos, pássaros, etc., ou seja, pensamos prontamente não em termos de indivíduos, mas de agrupamento de seres pertencentes a uma mesma espécie. Ao nos referirmos a esses seres, os enquadrados na categoria “espécie” e, com isso, somos incapazes de reconhecer que dentre um grupo de porcos

cada porco tem uma personalidade própria, uma maneira de se relacionar específica e comportamentos que lhes são próprios. Singularizamos a nós mesmos, nos vemos como indivíduos únicos, mas temos dificuldade em reconhecer essa mesma singularidade em seres diferentes de nós, o que se configura como sendo uma perspectiva bastante limitada e incapaz de conceber a particularidade de cada existência individual para além da categoria espécie.

Foi a partir da detecção dessa dificuldade de reconhecer outros animais também como sujeitos e dignos de consideração moral que se deu a escolha desse tema de pesquisa. A escolha partiu, principalmente, pela relevância moral de discutirmos o estatuto dos animais frente aos cada vez maiores avanços científicos que corroboram, o que outrora era apenas uma intuição, o fato de os animais serem sujeitos que tem interesses, inteligência e providos de subjetividade. Sendo assim, a reflexão que nos move é: existe justificativa plausível para continuarmos a colocar nossos interesses como prioridade frente aos interesses dos animais? Talvez essa questão seja um dos maiores problemas de ordem ética que teremos de enfrentar nos próximos anos, dado que nossa sociedade se funda baseada na exploração dos animais não humanos e no não reconhecimento de seus interesses. Em nosso cotidiano, nos deparamos com os mais diferentes usos desses animais, seja na alimentação, vestuário, entretenimento ou pesquisas científicas e, em certa medida, nos acostumamos com os benefícios que esse uso é capaz de nos oferecer. Nesse sentido, a maneira como concebemos os animais se reflete em nossas ações mais corriqueiras. Contudo, à medida que os estudos sobre consciência animal avançam, nos colocam numa situação ímpar na História e já não é mais possível afirmar que animais sejam mais semelhantes à máquinas que a nós próprios, como fora defendido outrora. Sabemos, hoje em dia, que animais são seres tão providos de inteligência e sensibilidade como nós, portanto, nossa responsabilidade para com esses seres aumenta na medida em que desvendamos suas particularidades. Estamos, portanto, postos frente a um problema de ordem ética que precisa ser pensado com a urgência e com importância que o tema exige.

Promover essa reflexão, se enquadra em uma tentativa de contribuir para alicerçamos nossa sociedade sob outros valores que não a injustiça, a arbitrariedade e violência, mas sim, uma sociedade menos injusta, menos violenta e não especista.

No primeiro capítulo do presente trabalho nos preocupamos em fazer uma retomada histórico-filosófica sobre a maneira como os animais foram pensados desde a Antiguidade, até os dias atuais, evidenciando que grande parte das objeções acerca de

considerarmos os animais como sujeitos e seres providos de interesses se deu em função da recusa em pensá-los como seres completos. Ou seja, o animal, desde a Antiguidade teve sua representação construída sob o signo da ausência, daquilo que ele nunca poderia ser quando comparado ao ser humano. Nesse sentido, os atributos que eram considerados relevantes para um ser digno de consideração moral eram aqueles ligados essencialmente às características humanas, tais como linguagem, racionalidade e posse de alma. Vimos, contudo, que por mais que essa tenha sido a sua representação predominante, existiram vozes que se opunham a essa caracterização dos animais enquanto ausência, propondo, inclusive, a abstenção do consumo de carnes como estratégia para não corroborar com sofrimento causado aos animais. Quando o advento da Teoria da Evolução das Espécies, proposta por Darwin, o cenário ganhou outros contornos. A descoberta de uma linha contínua entre homens e animais nos colocou frente a um espelho que outrora refletia nossa singularidade, mas desde então, passou a refletir a imagem do que realmente somos: animais como quaisquer outros animais. Contudo, ainda que tenha havido uma tímida dissolução da ideia de singularidade humana, o pensamento antropocêntrico ainda prevalece na atualidade sob a forma de preconceito com outras espécies, o chamado especismo. Se nos últimos tempos temos avançado no que diz respeito à compreensão de que posturas discriminatórias – como o sexismo e o racismo – não se sustentam com argumentações sólidas, o especismo ainda parece longe de apresentar sinais de dissolução.

No segundo capítulo, analisamos a proposta de Peter Singer que se centra na perspectiva de que ser senciente e ser capaz de ter interesses é justificativa suficiente para um ser estar incluído em nosso rol de consideração moral. O autor desloca critérios como racionalidade, posse de alma e linguagem como critérios relevantes para inclusão moral e, conseqüentemente, estabelece como princípio de inserção na comunidade moral atributos que vão além da categoria espécie. Dessa forma, o autor defende o seu *princípio da igual consideração de interesses* que parte da perspectiva de que interesses semelhantes devam ser tratados semelhantemente. Esse princípio tem por consequência a limitação humana do uso dos animais e propõe que um uso só se faça pertinente se ele for capaz de ser justificado e não infligir dor desnecessária aos animais. Essa proposta teórico-filosófica possibilitou o desenvolvimento do princípio do tratamento humanitário que defende uma melhor qualidade de vida para os animais, ainda que acabe por perpetuar o uso desses seres pelos humanos.

Por fim, no terceiro capítulo, tratamos de apresentar as críticas feitas à teoria de Singer à luz da Teoria dos Direitos Animais, proposta por Tom Regan e a Teoria Abolicionista de Gary Francione. A partir das discussões travadas entre as teorias desses autores, pudemos pensar criticamente a proposta teórica de Singer refletindo em que maneira essa teoria pode de fato possibilitar uma mudança significativa na maneira como os animais são tratados em nossa sociedade. O que nos fica evidente é que Tom Regan tece suas críticas partindo do princípio de que Singer não se preocupa em construir uma barreira intransponível em torno dos interesses dos animais. Isso porque, como pudemos ver, a preocupação central da teoria de Singer gira em torno da minimização do sofrimento dos animais e não necessariamente em proteger os interesses desses seres em quaisquer circunstâncias. Esse posicionamento fica evidente quando o autor não se posiciona de forma contrária ao consumo de produtos de origem animal, como a carne, defendendo que o fato de os animais não conscientes não serem aptos a fazer projeções futuras, não possuem interesses em ter sua vida continuada. De acordo com essa interpretação, nosso compromisso deveria ser o de evitar sofrimento a esses seres, mas não necessariamente abolirmos o uso desses animais. Contrariamente a esse posicionamento, Regan defende que os animais *sujeitos-de-uma-vida*, independentemente de serem autoconscientes ou não, devem ter seus interesses e suas vidas protegidas por direito e que incorrer em atributos como autoconsciência para proteção de suas vidas em detrimento do interesse alheio, é elencar um atributo arbitrário. Num mesmo sentido, Francione discorda da teoria de Singer apontando que ela é incapaz de promover uma mudança na condição dos animais em nossa sociedade, pois não toca na questão essencial que é o fato de os animais serem tratados como meros recursos de terceiros. Embora o autor reconheça que a preocupação com o tratamento dispensado aos animais, de fato, é um aspecto positivo, afinal, melhora a condição de vida dos animais, não é o suficiente para mudar radicalmente a maneira como os animais são tratados. Essa mudança somente viria com o reconhecimento dos animais como sujeitos e com o rompimento de seu estatuto de propriedade humana.

A partir da crítica dos autores Tom Regan e Gary Francione, percebemos que a teoria de Singer, quando contrastada com outras perspectivas, apresenta algumas falhas no que diz respeito à proteção integral dos animais não-humanos. Isso porque sua teoria não se propõe a promover a construção de uma barreira de proteção aos interesses dos animais, fazendo com que esse fiquem vulneráveis em determinadas situações. Dadas as dificuldades de delimitar de forma objetiva quais seriam as circunstâncias aceitáveis para

fazermos uso dos animais, torna-se bastante difícil, quando são confrontados os interesses humanos e dos animais, a balança de escolhas pender para o lado dos animais. Nesse sentido, a perspectiva de Singer parece não romper com a lógica que fundamenta a exploração dos animais pelos humanos que é o fato de os interesses humanos estarem sempre em primeiro plano.

Um outro ponto que merece ser mencionado é que a teoria de Singer não rompe com o estatuto de propriedade dos animais, como bem aponta Francione. A ideia dos animais como sendo recursos humanos é uma consequência de nossa perspectiva antropocêntrica que nos coloca, a nós seres humanos, como elemento central no mundo e tenho uma maior importância quando comparado a outras espécies. Nesse sentido, o apontamento de Francione parece pertinente ao destacar a necessidade de romper com o estatuto de *coisas* a que foram relegados os animais. A teoria singeriana, ao dar enfoque na maneira como os animais são tratados, não se preocupa em colocar o estatuto dos animais no cálculo que orienta as escolhas entre os interesses humanos e animais. Nesse sentido, podemos concluir que a teoria de Singer tem seu mérito ao enfatizar o tratamento dispensado aos animais, preocupando-se em garantir que haja um menor montante de sofrimento no mundo, além de evidenciar os interesses dos animais considerando-os relevantes e devendo ser tratados em igualdade quando os interesses forem semelhantes aos interesses humanos, contudo, sua teoria fica centrada em reformar o tratamento dispensado aos animais, sem dar um passo além. Ao desconsiderar o estatuto dos animais e não ter como objeto de preocupação uma blindagem à vida desses seres, essa teoria apresenta limites para que haja uma real modificação na maneira como os animais são vistos e, conseqüentemente, tratados em nossa sociedade. Sendo assim, a teoria de Singer, apesar de ter uma real preocupação com a vida dos animais, não propõe uma mudança mais radical ao pensar a sua condição. Esses seriam, portanto, os limites da teoria de Singer.

Ao se assentar sob as bases do Antropocentrismo, por um longo tempo, a oposição entre humanidade e animalidade se perpetuou, desresponsabilizando a nós, seres humanos, de nos ocuparmos com a maneira como os demais animais foram tratados. Nesse sentido, a obrigação do respeito foi sempre direcionada à nossa espécie em detrimento das demais. Por muito tempo, o corpo dos animais foram violados sem que tal fato fosse um problema de ordem ética. Nesse aspecto, desde a Antiguidade, os interesses preponderantes foram os interesses humanos sustentados pela violação do corpo e da dignidade de outros seres. Em concordância com Singer, pensamos que é preciso

reestabelecer nossa relação com outras espécies se estivermos comprometidos em viver de forma ética, o que significa, extrapolar nossos interesses e levar em consideração os interesses de outros seres tão carregados de subjetividade e de sensações como dor e prazer como nós. Dessa forma, é preciso romper com o distanciamento que construímos a partir de barreiras abissais como: nós e eles.

Como diria o romancista Milan Kundera, “o verdadeiro teste moral da humanidade (o mais radical, num nível tão profundo que escapa a nosso olhar) são as relações com aqueles que estão à nossa mercê: os animais.”

## 5. REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Paulus, 2ª Ed., 1995.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- BARATELA, Daiane Fernandes. **Ética Ambiental e Proteção do Direito dos Animais**. In Revista Brasileira de Direito Animal. 2014. p. 73-93.
- BAVARESCO, Agemir; CALGARO, Cleide; SOBRINHO, Liton Lanes Pilau (Org.) **Temas de direito socioambiental na sociedade de consumo: estudo ético e jurídico**. Caxias do Sul, RS: Educs, 2017.
- BENTHAM, Jeremy. **Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação**. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1974.
- BEVILAQUA, Ciméa Barbató; VELDEN, Felipe Vander (Org.) **Parentes, vítimas, sujeitos: Perspectivas antropológicas sobre relações entre humanos e animais**. Curitiba: Ed. UFPR; São Carlos, SP: EdUFSCAR, 2016.
- BOCCARDO, Lílian; PEREIRA, Jussara Paula Rezende; RAZERA, Júlio César Castilho Razera. **Percepções sobre a fauna em estudantes indígenas de uma tribo tupinambá no Brasil: um caso de etnozologia**. In Revista Electrónica de Enseñanza de las Ciencias Vol. 5, Nº3, 2006, p. 466-480.
- BRUGGER, Paula. **Amigo Animal: Reflexões Interdisciplinares sobre educação e meio ambiente**. Animais, Wtica, Dieta, Saúde, Paradigmas. Florianópolis, SC: Letras Contemporâneas, 2004.
- CARVALHO, Maria Cecília Maringoni de. **O Estatuto Moral dos Animais: A posição de Peter Carruthers**. In: Ethic@. Florianópolis, v. 6, n. 4, 2007. p. 57-68.
- CASTELLANO, Maria. **Como ampliar o diálogo sobre Abolicionismo Animal? Contribuições pelos caminhos da Educação e Políticas Públicas in Educação e Direito Animal**. In Educação e Direito Animal. 2013. p. 133-160.
- CISNEIROS, Leandro; MENDES, Valdenésio Aduci. **A Igualdade e as Implicações do Problema de Singer**. In: ethic@, Florianópolis, v. 3, n. 3, p. 239-253, 2004.
- 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**. Florianópolis, 2010, Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UFSC, 2010.
- CHARLTON, Anna. FRANCIONE, Gary. **Animal Rigths: The Abolitionism Approach**. Exempla Press, 2015.
- COETZEE, J. M. **A vida dos Animais**. São Paulo: Cia. Das Letras, 2002.
- D'AMBRÓSIO, Ubiratan. **Transdisciplinaridade**. São Paulo: Palas Athena, 1997.

DARWIN, Charles. **A Origem das Espécies** Por meio da seleção Natural ou a Preservação das raças favorecidas na luta pela vida. São Paulo: Editora Escala, 2009.

\_\_\_\_\_. **A Expressão das emoções no homem e nos animais**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DENIS, Leon (org.). **Educação e Direitos Animais**. São Paulo: Libratrês, 2014.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DIAS, Edna Cardoso. **Os Animais como sujeitos de Direito**. In *Direito Animal*, 2006. p. 119-121.

\_\_\_\_\_. **A Tutela Jurídica dos Animais**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2000.

FARIA, Catia; PAEZ, Eze. **Anthropocentrism and speciesism: conceptual and normative issues**. In *Revista de Bioética y Derecho*, 2014. p. 82-90.

Sônia T. Felipe. **Da Igualdade**. Peter Singer e a defesa dos animais contra o especismo. *Philosophica*, Lisboa, n. 17/18, p. 19-45, 2001.

\_\_\_\_\_. **Por uma questão de princípios**: Alcances e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis: Fundação Boiteaux, 2003.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação ética dos direitos animais**. O legado de Humphry Primaty. In *Revista Direito Animal*. 2006. P. 207-229.

\_\_\_\_\_. **Valor Inerente e Vulnerabilidade**: Critérios éticos não-especistas na perspectiva de Tom Regan. In *ethic@*, Florianópolis, v.5, n. 3, p. 125-146, Jul 2006

\_\_\_\_\_. **Ética e Experimentação Animal**: Fundamentos Abolicionistas: Florianópolis, SC: Editora da USFC, 2007.

\_\_\_\_\_. **Antropocentrismo, Sencientismo e Biocentrismo**: Perspectivas éticas abolicionistas, bem-estarmistas e conservadoras e o estatuto dos animais não-humanos. In *Revista Páginas de Filosofia*. 2009. p. 2-30.

\_\_\_\_\_. **Acertos Abolicionistas**: crítica à moralidade especista: São José, SC: Ecoânima, 2014.

FERRY, Luc. **A Nova Ordem Ecológica**: A árvore, o animal e o homem. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

FRANCIONE, Gary L. **Introdução aos Direitos Animais**: Seu filho ou o cachorro? Campinas, SP: Editora Unicamp, 2013.

GALHARDO, Leonor; OLIVEIRA, Rui. **Bem-estar animal**: um conceito legítimo para peixes?. *Rev. etol.* [online]. 2006, vol.8, n.1, pp. 51-61.

GUERRIERO, Silas (org.). **Antropos e Psique: O outro e sua subjetividade**. São Paulo: Ed. Olho D'água, 9ª ed., 2009.

GUIDA, Angela Maria. **Literatura e Estudos Animais**. In Raído, Dourados. V. 5, n. 10, 2011. p. 287-296.

HELLEBREKERS, Ludo J. **Dor em Animais**. São Paulo: Editora Manole, 2002.

HORTA, Oscar. **What is Speciesism?** In The Journal of Agricultural and Enviromental Ethics, 23, 2010, 243-266.

HORTA, Reinaldo José. **Por uma ética não especista: Peter Singer e a questão do Estatuto Moral dos Animais não-humanos**. Belo Horizonte, 2015, Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2015.

INGOLD, Tim. **Humanidade e animalidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 10. 28, junho de 1995.

JOY, Melanie. **Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas: Uma Introdução ao Carnismo**. São Paulo: Cultrix, 2014.

LACERDA, Bruno Amaro. **Pessoa, dignidade e justiça: A questão dos Direitos dos Animais**. In: Revista Ética e Filosofia Política, n. 15, v. 2, 2012.

LEVAI, Laerte Fernando. **Direitos dos Animais: O Direito deles e o nosso Direito sobre eles**. Campos do Jordão, SP: Editora Mantiqueira, 1998.

LEVAI, Tamara Bauab. **Vítimas da Ciência**. Limites éticos da experimentação animal. Campos do Jordão, SP Editora Mantiqueira, 2001.

LOURENÇO, Daniel Braga. **Direito dos Animais: Fundamentação e Novas Perspectivas**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed, 2008.

LUNA, Stelio Pacca Loureiro. **Dor, Senciência e Bem-Estar em Animais**. In Ciênc. vet. Tróp., Recife-PE, v. 11, suplemento 1, p. 17-21 - abril, 2008

MACIEL, Esther Maciel (Org). **Pensar/Escrever o Animal** Ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: Editora UFSC, 2011.

\_\_\_\_\_. **Fronteiras do Humano: Montaigne, percussor de Machado de Assis e Jacques Derrida**. In: Revista Eletrônica E-Misférica, v. 10, 2013.

MAZOYER, Marcel; ROUDART, **História das Agriculturas no Mundo: Do Neolítico à Crise Contemporânea**. São Paulo: Editora Unesp, 2008.

MORIN, Edgar. **Ciência com Consciência**: Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 10ª edição, 2007.

NACONECY, Carlos. **Ética & Animais**. Um guia de argumentação filosófica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014, p. 183.

\_\_\_\_\_, Carlos. **Bem-Estar Animal ou Libertação Animal?** Uma Análise Crítica da Argumentação Anti Bem-Estarista de Gary Francione. In *Revista Brasileira de Direito Animal*, Ano 4, n. 5, p. 235-267, Jan-Dez 2009.

OLIVEIRA, Gabriela Dias de. **A teoria dos Direitos Animais Humanos e não-humanos, de Tom Regan.** In *ethic@*, Florianópolis, v.3, n.3, p. 283-299, Dez 2004.

RACHELS, James. **Os Elementos da Filosofia da Moral.** Brueri, SP: Manole, 4ed., 2006.

RAPCHAN, Eliane Sebeika. **Chimpanzés possuem cultura?** Questões para a antropologia sobre um tema "bom para pensar". *Rev. Antropol.* [online]. 2005, vol.48, n.1, pp. 227-280.

REGAN, Tom. **Jaulas Vazias: Encarando o desafio dos Direitos Animais:** Porto Alegre, RS: Lugano, 2006.

\_\_\_\_\_. **Animal Rights, Human Wrongs: A Introduction to Moral Philosophy.** Lanham: Rowman & Littlefield, 2001.

\_\_\_\_\_. **The Case for Animal Rights.** Berkeley, CA: University of California Press, 2004.

RESENDE, F. D.; SIGNORETTI, R. D. **Vitelo: Sistema de Produção de Carne de Vitelo.** In *Pesquisa & Tecnologia*, vol. 2, n. 2, Jul-Dez. 2005.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Introdução a uma Ciência Pós-Moderna:** Porto: Edições Afrontamento, 6ª edição, 2002.

SINGER, Peter. **Ética Prática.** São Paulo: Martins Fontes, 2002, 3ª edição.

\_\_\_\_\_. **Libertação Animal.** Porto Alegre, São Paulo: Lugano, 2004

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um Discurso sobre as Ciências:** Porto: Edições Afrontamento, 12ª edição, 2001.

SILVA, Jucirene Oliveira Martins da. **Especismo:** Por que os animais não-humanos devem ter seus interesses em igualdade de condições em que são considerados os interesses semelhantes dos seres humanos. In *Ethic@*. 2009. p. 51-62.

SINGER, Peter. **Libertação Animal.** Porto Alegre, São Paulo: Lugano, 2004.

SOUZA, G. V. de M. **Personalidade Jurídica para os grandes primatas.** In: *Ethic@*, Florianópolis, v.3, n.3, p. 275-282, Dez 2004.

SORDI, Caetano. **O Animal como Próximo:** Por uma Antropologia dos Movimentos de Defesa dos Direitos Animais. In: *Cadernos IHU Ideias*, ano 9, n. 147, 2011.

SPICA, M. A., **Do valor da vida, dos interesses, do sujeito**. In: Ethic@, Florianópolis, v.3, n.3, p. 223-237, Dez 2004.

TRINDADE, Gabriel Garmendia. **Animais como pessoas: A Abordagem abolicionista de Gary Francione**. Rio Grande do Sul, 2013, 219f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – UFSM, 2013.

THOMAS, Keith. **O Homem e o Mundo Natural**. Mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

TONETTO, M. C. **Do valor da vida senciente e autoconsciente**. In: Ethic@, Florianópolis, v.3, n.3, p. 207-222, Dez 2004.