

**ANIMAIS COMO PESSOAS?
O LUGAR DOS ANIMAIS NA COMUNIDADE MORAL**

**¿ANIMALES COMO PERSONAS?
EL LUGAR DE LOS ANIMALES EN LA COMUNIDAD MORAL**

**ANIMALS AS PERSONS?
THE PLACE OF ANIMALS IN THE MORAL COMMUNITY**

Ricardo Bins di Napoli

Professor da Universidade Federal de Santa Maria

Resumo: A questão do *status* moral dos animais e de outros seres vivos tem gerado bastante controvérsia nos meios de comunicação, principalmente entre filósofos e cientistas. Esta questão recentemente adquiriu uma dimensão política no Brasil, tornando-se relevante socialmente. A discussão filosófica atual trata da moralidade da utilização dos animais seja para a criação e abate para o consumo humano, seja para a pesquisa visando o desenvolvimento de novos medicamentos, seja para a diversão, jogos, esportes. Em geral, nestes processos os animais são submetidos a situações de stress e sofrimento. O objetivo deste artigo é avaliar se considerar os animais pessoas é um bom argumento ético para justificar uma mudança de comportamento do homem em relação aos animais. Uma primeira posição argumenta que elevar o status moral do animal por diferentes aspectos reduz o hiato tradicional entre seres considerados racionais e seres irracionais, permitindo desfazer muitos equívocos gerados por esta distinção. Uma segunda posição aceita também que não se pode restringir a comunidade moral aos humanos. O conceito de pessoa é abandonado e substituído pelo conceito de ‘sujeitos-de-uma-vida’. Esse significa os seres (humanos ou animais) dotados de certas capacidades e habilidades mentais, como, por exemplo, senciência, autoconsciência, percepção de futuro e passado, memória biográfica, a posse de uma identidade psicológica atemporal, entre outras. Sujeitos-de-uma-vida são considerados os seres que não estão apenas conscientes do mundo, mas cujas vidas têm continuidade e um valor próprio inquestionável, que fundamenta os direitos de tais indivíduos. Por último, considera-se a posição mais pragmática das três que afirma que as duas posições anteriores são impotentes para mudar a atitude dos humanos frente aos animais, pois o problema reside antes de tudo no estatuto jurídico dos animais, ou seja, no fato de que eles são propriedades dos homens. Conclui-se que, apesar de a definição do conceito de pessoa ser diferente nos argumentos dos autores, isso não compromete por si o objetivo da proteção dos animais, apenas provoca a necessidade de os autores sempre disputar os limites (ampliando-os ou reduzindo-os) do universo dos indivíduos que estão sob o conceito de acordo com a nossa sensibilidade moral para com a vida dos animais não-humanos e com o conhecimento científico disponível.

Palavras-chave: Comunidade moral; Animais humanos e não-humanos; Pessoas não-humanas; Especismo; Direitos dos Animais.

Resumen: La cuestión del *status* moral de los animales y de otros seres vivos ha generado bastante controversia en los medios de comunicación, principalmente entre filósofos y científicos. Esta cuestión recientemente adquirió una dimensión política en Brasil, tornándose relevante socialmente. La discusión filosófica actual trata de la moralidad de la utilización de los animales, sea para creación y abate para consumo humano, sea para la investigación para el desarrollo de nuevos medicamentos, sea para diversión, juegos, deportes. En general, en estos procesos los animales son sometidos a situaciones de estrés y sufrimiento. El objetivo de este artículo es evaluar si considerar a los animales personas es un buen argumento ético para justificar un cambio de comportamiento del hombre en relación a los animales. Una primera posición argumenta que elevar el estatuto moral del animal por diferentes aspectos reduce el hiato tradicional entre seres considerados racionales y seres irracionales, permitiendo deshacer muchos equívocos generados por esta distinción. Una segunda posición acepta también que no se puede restringir la comunidad moral a los humanos. El concepto de persona es abandonado y substituido por el concepto de ‘sujetos-de-una-vida’. Eso significa que los seres (humanos o animales) dotados de ciertas capacidades y habilidades mentales, como, por ejemplo, autoconciencia, percepción de futuro y pasado, memoria biográfica, la pose de una identidad psicológica atemporal, entre otras. Sujetos-de-una-vida son considerados los seres que no están apenas conscientes del mundo, pero cuyas vidas tiene continuidad y un valor propio incuestionable, que fundamenta los derechos de tales individuos. Por último, se considera la posición más pragmática de las tres que afirma que las dos posiciones anteriores son impotentes para cambiar la actitud de los humanos frente a los animales, porque el problema reside antes de todo en el estatuto jurídico de los animales, o sea, en el hecho de que son propiedades de los hombres. Se concluye que, a pesar de la definición del concepto de persona es diferente en los argumentos

de los autores, eso no compromete por sí el objeto de la protección de los animales, apenas provoca la necesidad de que los autores siempre disputen los límites (ampliándolos o reduciéndolos) del universo de los individuos que están bajo el concepto de acuerdo con nuestra sensibilidad moral para con la vida de los animales no-humanos y con el conocimiento científico disponible.

Palabras clave: Comunidad moral; animales humanos y no-humanos; personas no-humanas; especismo; derechos de los animales

Abstract: The moral status of animals and other living beings have been an object of controversy. Although presented as moral individuals sometimes in the media, this has been mainly discussed among philosophers and scientists. Now it has reached a political dimension in Brazil, because of its social relevance. Many people now want to know if it is really moral to treat animals in the way they have been until now, that is just as means for nutrition, for scientific research, for games, sports and others. The goal of this article is to evaluate if considering animals as persons is a good argument to justify an important shift in the way humans treat animals. One first attempt has been made by considering the new important knowledge of ethology that permits one to say that the gap animals-humans is not to great as people presumed. A second account position accepts also that is not fair to reduce the moral community to humans. The concept of person itself is abandoned in this view and is changed to the subject-of-a-life. This means everyone (humans or animals) that are capable to have some attitudes in relation to their futures and show capacity to memorize facts from the past, have preferences, consciousness and self-consciousness'. All of them have a value in themselves and their rights are based on that. The third position is the most pragmatic one. It criticizes the other ones because they are not able to change humans' attitudes in relation to animals, because according to it the problem is related to the fact that animals have been considered as a property. The conclusion of the article is that the attribution of personality to animals has been a successful strategy of

argumentation although the authors have had the necessity every time to dispute what the concept of person means considering our moral sensibility and the new investigations of the science about the life of non-human animals.

Key-words: Moral community. Humans and animals. Non-human persons. Speciesism. Animal Rights.

Introdução: questão norteadora.¹ Considerar os animais como pessoas é um bom argumento para justificar uma mudança de comportamento do homem em relação aos animais e passar-se a agir em prol da proteção e ou liberação dos animais? Esta é a questão a ser examinada neste artigo.

Início com fatos envolvidos no processo de criação e abate de animais para a alimentação humana. Os números impressionam não só quando se considera quantidade de animais abatidos no Brasil, mas também as chamadas “contusões” provocadas durante a própria criação, que podem ser identificadas na própria carne dos animais.

Veja-se o que diz Charlí Ludtke, que coordena o Programa Nacional de Abate Humanitário (Steps na versão americana), realizado em parceria pela WSPA2 e o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA). No Brasil:

Mais da metade (55%) das carcaças dos quase 6 bilhões de animais abatidos, ano passado, no Brasil, entre 43 milhões de cabeças de gado, 36 milhões de suínos e 4,9 bilhões de aves, apresentava pelo menos uma contusão, (...).

Nos frangos submetidos à alta carga de estresse, a carne fica pálida e pode chegar a ter pontinhos de sangue. Já a de suínos fica pálida e solta água, enquanto a do bovino parece mais escura e seca na superfície, (...).

Esta citação foi retirada de um site de notícias brasileiro³ ligado à produção de carne. Ela não só quantifica em 6 bilhões de animais

¹ Agradeço a colega Dr. Maria Cecília Maringoni pela leitura e pelos comentários críticos a este artigo

² Sociedade Mundial de Proteção Animal (WSPA na sigla em inglês).

³ <http://www.aviculturaindustrial.com.br/>

abatidos por ano, informa que há maus-tratos aos animais, identificados por meio do estado das carcaças dos animais.

Ao revelar a preocupação crescente dos órgãos governamentais com relação à produção de carne no Brasil, ela, ainda que traduza uma preocupação com o bem-estar animal, ela não significa ainda uma preocupação direta com os animais, mas apenas indireta, muito orientada para que a carne não seja ruim.

Isso fica também explícito em outra parte do texto quando é afirmado que para os “frigoríficos e abatedouros, cada hematoma encontrado representa uma perda equivalente a 400 gramas de carne. *“Além do prejuízo sentido nos cortes, a carne também perde qualidade quando os animais sofrem maus tratos desde a criação, no manejo (transporte) até o abate”* (Grifo RBN).

Muito menos se revela aqui a preocupação com a saúde dos consumidores, mas apenas o cuidado com o bem-estar do animal, para que a carne possa ter melhor qualidade e boa aparência.

Aqueles que se opõem radicalmente ao abate dos animais, seja porque defendem a abolição da propriedade dos mesmos, seja por motivo apenas de zelar pelo seu bem-estar, sem de todo abolir o abate, concordam que devem coerentemente ser vegetarianos ou, de modo mais radical ainda, ser veganos, pois a produção dos produtos derivados igualmente provoca sofrimento aos animais, como é o caso da gravidez ininterrupta das vacas leiteiras. O consumo destes derivados do leite, portanto, implica em dar suporte a demanda por tais produtos. Pelos dados acima se entende que o uso dos animais é feito em grande escala e tem pouca preocupação pelas suas vidas, pois eles são considerados apenas como produto a ser comercializado, não enquanto animais, mas apenas como carne.

Para que os animais fossem vistos de outra forma, e serem considerados como indivíduos que têm por sua própria natureza um valor, precisa-se mudar o enfoque. Uma das maneiras que têm sido adotada é rever o estatuto moral dado aos animais. Uma forma de se fazer isso é considera-los como pessoas.

À primeira vista conceito de pessoa parece ser bastante inteligível, pois se está acostumado a usá-lo com frequência no cotidiano para indicar outros indivíduos, isto é, seres humanos. Mas em filosofia é um conceito muito controverso, principalmente, quando tenta-se fazer uso dele para construir a defesa consistente

dos animais não-humanos como parte da comunidade moral. Costumou-se entender na filosofia também que somente seres humanos fariam parte da comunidade moral. Cada autor parece atribuir propriedades diferentes ao conceito. Gostaria de mostrar que apesar das diferenças entre os autores e das controvérsias, essa estratégia de argumentação parece ter bom resultado no sentido de levar cada vez mais pessoas a sensibilizar-se mais com a crueldade praticada pelos humanos.

Os animais têm sido usados pelos humanos há muito tempo para várias coisas como alimentação, trabalho, transporte, lazer, recreação, experimentação científica entre outras. Lourenço (2008) resgatou com sua pesquisa a história da justificação humana para empreender há tanto tempo estes usos dos animais.

A proteção e/ou liberação dos animais tem sido defendida por três tipos de movimentos: os vegetarianos e veganos, os defensores dos direitos dos animais e os defensores do bem-estar animal (Markus, 2005). Entre os defensores dos direitos dos animais e bem-estaristas há posições filosóficas diferenciadas. Entre os bem-estaristas há posições utilitaristas e kantianas. Evidentemente, os defensores dos direitos têm enfoque a partir dos direitos.

Os vegetarianos são aqueles que se recusam a comer carne por uma questão de opção muito mais de dietética. Os veganos são aqueles que não só se recusam à ingesta de carne, mas de todos os derivados de origem animal. Segundo se entende, os veganos têm justificações teóricas para sua opção. Uma das razões das posições anteriores é a qualidade duvidosa dos produtos colocados no mercado, que envolvem elementos nocivos à saúde como excesso de antibióticos usados na criação de aves, por exemplo.

Tanto o vegetarianismo como o veganismo são também uma decorrência de posições bem-estaristas ou de defensores dos direitos animais. Embora os veganos entendam o vegetarianismo apenas como um tipo de dieta alimentar, muitos seguem certas orientações ligadas à saúde ou à religião. Não pretendo abordar as razões mais específicas destes dois grupos com relação à alimentação.

Os abolicionistas poderiam ser divididos entre bem-estaristas e defensores dos direitos dos animais. Os bem-estaristas, por seu lado, concentram seus argumentos em mostrar que certos animais são capazes não só de ter consciência de que sofrem, mas também de

perceber o sofrimento de outros animais, como é o caso dos elefantes que notam a morte de um membro da manada. O homem ao utilizar os animais para seus fins provocaria sofrimento desnecessário aos animais ⁴ Por essa razão estaria justificada a abolição do sofrimento (Singer, 1994) dos usos que se fazem dos animais.

Do outro lado, os defensores dos direitos dos animais acreditam que os animais têm certos direitos em relação aos homens. Um deles seria o de não serem maltratados ou submetidos a sofrimentos. Para os defensores dos direitos dos animais o homem tem certos deveres diretos para com eles. O direitos dos animais contraria o fato de os animais serem tratados como propriedade. Assim a abolição do direito de propriedade que os membros da espécie humana têm sobre os animais (Francione, 2008).

Mas a ideia de que os animais têm direitos e que os membros da espécie humana têm deveres diretos para com os animais é controversa. Se reconhecemos os direitos humanos, não poderiam ser estendidos aos animais, sem provar que como os humanos adultos e saudáveis, os animais poderiam, em princípio, ser considerados agentes morais ou sujeitos de direitos. Isso seria possível se ficasse provada que tais animais têm as mesmas capacidades dos humanos saudáveis.

Evidentemente sabe-se que alguns humanos são considerados sujeitos de direitos, mesmo quando são crianças pequenas ou mesmo adultos doentes incapacitados sem consciência, simplesmente porque são membros da espécie *homo sapiens*.

Com base nesta disparidade de consideração, os abolicionistas argumentam que os animais deveriam ser considerados como pessoas iguais, porque teriam o mesmo interesse que os humanos de não sofrer ou os mesmos direitos que os humanos. Seria contraditório defender que bebês e adultos humanos não-

⁴ Os abatedouros legais (ou clandestinos) no mundo e a experimentação científica seriam as duas fontes de maior sofrimento animal na atualidade. Mas além dessas, há outros usos para lazer e recreação, para o trabalho de carga, para corridas e apostas, para prática de competições ligadas a tradições campeiras ou rurais. Deve-se lembrar ainda a infinidade de subprodutos que são resultado do abate dos animais além dos alimentícios: couro e peles, cosméticos, objetos de uso pessoal como sapatos, bolsas, que por si só já são lucrativas.

conscientes tenham direitos, mas que os animais com as mesmas capacidades que tais humanos (se comunicam, têm consciência de si, noção de passado e futuro e agem racionalmente), não tenham os mesmos direitos.

Há ainda os que defendem os direitos dos animais, mas acreditam que somente a abolição do direito de propriedade dos animais poderia significar efetivamente a libertação dos animais. Mas, neste caso, obviamente cabe perguntar sobre origem e justificativa para os direitos dos animais. Enquanto Tom Regan (2004) baseia-se na ideia de que alguns animais são sujeitos de uma vida tanto como os humanos, Francione (2008) prefere afirmar que os animais têm direito a não ser propriedade dos humanos.

O ponto que interessa aqui é o fato de que para se defender os animais alguns autores que abordarei no presente texto, precisam incluí-los na comunidade moral, rejeitando a ideia de que ela seria composta somente pelos seres humanos⁵.

De fato parece admissível pensar que seres humanos a partir de uma certa idade, e alguns animais adultos também saudáveis podem ser considerados agentes morais, porque eles tomam decisões de caráter moral e são, de modo geral, “capazes” de fazer julgamentos morais.

Mas a questão proposta quer indagar sobre se a atribuição da denominação de pessoas aos animais não-humanos para sinalizar que são seres morais e que podem fazer parte de uma comunidade moral única com os animais humanos, procede e tem valor efetivamente argumentativo para a ética filosófica.

Animais humanos e animais não-humanos como “pessoas”? Poder-se-ia, considerando-se novos fatos científicos sobre as capacidades emocionais, sensoriais e intelectuais dos animais, reconhecer que eles são pessoas morais? Este reconhecimento elevaria o comprometimento dos humanos com a proteção e preservação deles?

⁵ Como alguns apontam, as características de humanos seriam as seguintes: 1) autoconsciência, 2) autocontrole, 3) sentido de passado, 4) sentido do futuro, 5) a capacidade de se relacionar com os outros, 6) preocupação com os outros, 6) capacidade de comunicação e 6) curiosidade.

Parece-me que há uma tendência recente em reconhecer capacidades em animais não-humanos que antes eram somente atribuídas aos animais humanos. Isto está evidente na recente *Declaração de Cambridge* (2012) sobre a consciência dos animais⁶. Esta é um reconhecimento público de um número relevante de cientistas sobre o *status* dos animais, que reforça o que há muito várias pesquisas já diziam que favorece a causa dos defensores da libertação animal, isto é, a defesa do fim do massacre e da objetificação dos animais pelos seres humanos, seja para alimentação humana abatendo-os em fazendas industriais, seja no uso indiscriminado para experimentação, lazer, esportes.

Peter Singer (2004), o conceito de “ser humano” não pode ser identificado com o de “pessoa”, pois nem todos os indivíduos da espécie humana possuem de fato todas as características que qualificam a pessoa humana. Por exemplo, bebês logo que nascem e indivíduos com degeneração extremamente avançada de suas células nervosas, como os portadores de diferentes tipos de *demências* em estágio avançado, não possuem autoconsciência.

Assim, isso nos leva a perguntar, por que certos animais não poderiam ser considerados pessoas e ser incluídos na comunidade moral?⁷. Creio que seria possível iniciar uma resposta usando a definição dada por Alfred Schöpf (1999), mesmo que seja um conceito controverso. Segundo ele, a pessoa seria:

a unidade psicológica do homem que, em sua vivência e ação com os outros homens, se mantém como algo idêntico a si. Com base nas suas necessidades ele agarra-se às relações sociais e exige, na sua particularidade, ser reconhecido pelos outros. (p. 207)

Mas a definição utilizada por Schöpf limita o termo pessoa à espécie humana. Evidentemente se poderia indagar que tipo de unidade psicológica se constitui nos diferentes animais e se o padrão humano seria o mais adequado para considerar os seres

⁶ <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

⁷ Para responder a essa pergunta, seria interessante tomar a discussão que se desenvolveu entre alguns autores no campo da filosofia e do direito para problematizar o próprio conceito e tratar a questão da possibilidade de atribuição do conceito aos animais.

vivos ou se não seria melhor indicar como a unidade psicofísica é constituída diferentemente nos diferentes animais⁸.

Com relação aos seres humanos, pode-se dizer que esta unidade não nasce pronta, mas depende do processo de desenvolvimento que culmina com a formação biológica do corpo e com a formação psicológica e social da identidade do eu. A identidade constitui-se pelo estabelecimento das relações do eu com os outros indivíduos, de forma a que ele se desenvolva a partir dessas experiências de modo psicologicamente saudável e se concretize em relações sociais permitindo um reconhecimento mútuo.

O reconhecimento constitui-se em peça chave do processo social humano que inclui a reciprocidade no tratamento e na caracterização dos membros de uma sociedade como parceiros idênticos, conseqüentemente dignos de serem tratados do mesmo modo por todos. Isto equivale a dizer: com o mesmo respeito e dignidade. Por isso, se poderia qualificar um indivíduo da espécie humana como pessoa.

Do ponto de vista cognitivo sabe-se que o ser humano é capaz de autoconsciência. Ele tem não somente consciência do mundo exterior e do que se passa consigo, mas pode pensar sobre o conteúdo de sua própria consciência. No momento em que o ser humano se conhece como diferente dos outros e sabe que os conteúdos de sua mente, como suas lembranças, suas experiências lhe pertencem e lhe são particulares, ele tem autoconsciência. Se os alguns animais têm essa mesma capacidade, ou próxima disto, por que eles não poderiam ser incluídos na comunidade moral e ser considerados pessoas como os seres humanos?

De fato, o avanço do conhecimento sobre as capacidades animais identificou que alguns animais têm autoconsciência, como foi identificado no chimpanzé (fêmea) Washoe e dos gorilas (fêmeas) das planícies Koko e Chantek (Singer, 2004, p. 121). Além disso, já ficou demonstrado também que animais agem intencionalmente, como mostrou Franz de Waal com suas pesquisas com chimpanzés no zoológico de Amsterdam, indicando que eles

⁸ Imaginei que seria interessante se ampliar o conceito substituindo o termo “humano” por *animais (humanos e não-humanos)*, sendo este qualquer ser biologicamente constituído.

não só têm consciência de si como dos outros (Singer, 2004, p. 124-125).

As pesquisas de Jane Goodall com chimpanzés na região da Tanzânia, constataram que um macaco como Figan é capaz de intencionalmente planejar ações futuras, como por exemplo iludir outro macaco, Golias. Figan foi capaz de desviar a atenção de Golias para que não descobrisse uma banana em que Figan estava de olho. Sua manobra foi sucedida e pegou a banana que queria⁹.

Estas questões são levadas em consideração por Peter Singer no seu conceito de pessoa. Ele foi um dos precursores no século XX a retomar a questão da consideração pelos animais iniciada por Jeremy Bentham.

Peter Singer. P. Singer defende que a noção de ser humano não pode ser confundida com a de pessoa. Acredita que é importante separar a noção de ser humano e a de pessoa (1994, p. 97). Refuta a ideia de que só aos seres humanos se poderia atribuir pessoalidade, porque a noção de pessoa pode ser atribuída a alguns animais também (Singer, 1994, p. 126), pois certas características que normalmente são atribuídas exclusivamente a seres humanos em geral, por um lado, não podem de fato ser verificadas em todos os seres humanos particulares, como naqueles com certas doenças degenerativas irreversíveis, e nos bebês recém-nascidos, por outro, muitos mamíferos possuem características semelhantes aos humanos.

Para Singer, tradicionalmente usa-se “humano” em dois sentidos. Primeiro, como membro da espécie humana. Este seria facilmente determinado pela ciência. Um segundo sentido procura atribuir aos seres da espécie humana uma série de características. Poder-se-ia defender, como aponta Singer (1993, p. 96), que existem “indicadores de humanidade” que nos auxiliariam a determinar o que seria um ser humano: 1) autoconsciência, 2) autocontrole, 3) sentido de passado, 4) sentido do futuro, 5) a capacidade de se relacionar com os outros, 6) preocupação com os outros, 6) capacidade de comunicação e 6) curiosidade.

⁹ Nas notas do capítulo 5 Singer (1994, p. 385-386) oferece as indicações bibliográficas que serviram de base para essas afirmações sobre os animais.

Singer diz que o segundo sentido foi usado por ele como sinônimo de pessoa (Singer, 1994, p. 97). Para ele, entretanto, pessoa, neste sentido, não significa “indivíduo da espécie humana”, embora se tenha por muito tempo pensado que somente os seres humanos seriam capazes de ter todas as características listadas acima. Esta atitude é a discriminação, definida como especismo.

A adoção deste novo significado tem duas implicações: pode haver indivíduos, que não são da espécie humana, que não são pessoas e pode haver indivíduos não-humanos, que podem ser considerados pessoas. Singer adota a noção de pessoa de John Locke, ou seja, em suas palavras: “proponho o uso de *pessoa* no sentido de um ser racional e autoconsciente, para incorporar os elementos do sentido popular de ‘ser humano’ que não são abrangidos por ‘membro da espécie humana’ *Homo sapiens*” (1994, p. 97-98). Ele procura estender o conceito de pessoa para além da espécie humana, não apenas com base na ideia de senciência, ou seja, a capacidade para sofrer, mas na ideia de certos animais poderem ser considerados pessoas (Singer, 1994, p. 126-127).

De certo modo, a ampliação do conceito de pessoa poderia levar a mal-entendidos como o de achar que Singer pretendeu diminuir a importância dos seres humanos. Penso que isso não é correto. Ele de fato, ao estender o conceito de pessoa para além da espécie humana, pretendeu evidenciar que certas características dos seres humanos são partilhadas por outros seres vivos. Evidentemente, isso nos fez ver que certos seres humanos, apesar de pertencerem à espécie humana, não têm todas as características que se costuma atribuir a todos os membros da espécie. O intuito de Singer é evidenciar que estamos cegos às nossas semelhanças com muitos animais.

É importante lembrar que Singer não concorda que as diferenças factuais entre os indivíduos sejam usadas para segregar pessoas, nem estabelecer uma hierarquia entre elas. Para isso ele apela a um *princípio da igualdade de interesses*. Para ele somente tomando-se os seres (humanos e não-humanos) como dignos de igual consideração por seus interesses, se poderia escapar de uma hierarquização especista. Ele propõe que “a igualdade é um princípio ético básico, não uma asserção de fato” (Singer, 1993, p. 21).

Há razões para esta opção pelo *princípio da igualdade de interesses*. Um conceito de igualdade como o Kant, por exemplo, fundamenta-se na capacidade de formulação de juízos morais racionais e universalizáveis, portanto justificados para todo o ser racional. Neste sentido, ser racional, significa poder participar da comunidade moral dos seres racionais. Mas isso fundamenta-se na ideia metafísica de que todos os seres humanos são *tomados* como livres e capazes de exercer sua liberdade como formuladores racionais de regras para seu próprio comportamento. Kant não considera a diversidade empírica dos seres humanos: nem seus aspectos coletivos, mas relativos como a cultura, nem seus aspectos individuais como estados emocionais ou físicos.

Singer rejeita também o princípio de J. Rawls que está fundamentado na racionalidade de indivíduos idealmente concebidos. Rawls pressupõe que sejam racionais e razoáveis, pressupostos básicos da personalidade moral. Singer não aceita também o princípio da *igualdade de oportunidades*, porque este premia as crianças que herdaram geneticamente de seus pais aptidões que os permitem realizar carreiras profissionais interessantes e lucrativas. Por isso tal princípio castigaria as que, por uma questão genética, têm mais dificuldades para atingir o mesmo nível profissional. Nem por esse motivo, Singer pensa que as diferenças devem ser esquecidas, pois somos *de fato* desiguais (1994, p. 26, 35-48).

Além disso, se deve ressaltar que Singer tem como objetivo a ampliação da comunidade moral aos animais não humanos, com isso transpondo os limites da espécie humana de modo a romper com o especismo, da mesma forma que se superou o sexismo e o racismo.

Singer quer que a partir do “princípio da igual consideração de interesses” (PICI) se considere as mínimas preferências que animais não humanos podem possuir, como a de não sofrer. Com isto ele estabelece a base para seu utilitarismo preferencial, de modo que ele funcione “como um par de medidas, pesando os interesses de modo imparcial” (Singer, 1993, p. 22).

Singer acredita que o PICI seja capaz de regular a sociedade dos homens e de certo conjunto de animais não humanos, pois com ele se pode excluir como imorais atitudes de racismo, sexismo,

especismo e qualquer forma de hierarquização social baseada em características individuais, seja cor dos olhos, da pele, seja a inteligência, escolaridade, renda ou outras que inclui a discriminação entre espécies de seres vivos. Por isso, pode-se concluir que embora tal princípio de Singer pretenda a igualdade seja um princípio apenas formal, de fato ele envolve um conjunto de indivíduos mais amplo que Kant e Rawls.

Singer afirma ainda que o *princípio da igualdade de interesses*¹⁰ “pode ser uma forma defensável do princípio, segundo o qual todos os homens são iguais” [independentemente de sua capacidade racional]. Por este motivo o princípio têm uma forma que nós podemos usar nos mais controversos assuntos sobre a moralidade” (Singer, 1993, p. 23).

Embora o PICI seja um “princípio mínimo da igualdade”, ele não exclui para Singer que se possa tolerar em circunstâncias diferentes formas de tratamento desigual. O exemplo usado por ele é o de um paramédico que socorre vítimas de um terremoto e encontra duas pessoas sofrendo. A primeira tem um esmagamento na perna, a segunda sofre de um corte na coxa. O paramédico só tem duas doses de morfina para aliviar a dor das duas vítimas. Mas pensa que se der uma dose a cada uma, a pessoa em pior situação continuará sofrendo. Tendo em vista este fato, decide dar as duas doses à pessoa que está com esmagamento na perna, porque sua dor é mais forte (Singer, 1993, p. 24).

A igualdade para Singer, no exemplo acima, só funciona para determinar qual interesse seria imparcialmente mais defendido. No caso, considerando-se sempre duas pessoas quaisquer na situação imaginada, se esperaria que sempre a que estivesse com mais dor recebesse as duas doses de morfina. Só haveria alteração na decisão, se uma das duas pessoas não precisasse de morfina.

¹⁰ “Interesse” é entendido de modo muito amplo. Inclui tudo aquilo que as pessoas desejam, a menos que seja incompatível com outros desejos. Assim em uma decisão ética os interesses de uns devem ser compatíveis com os dos outros. Somente quando os desejos de uns possam ser compatibilizados com os desejos de outros se pode maximizar a satisfação de interesses. Em circunstâncias incomuns consequência é preciso optar pela alternativa de ação cujos resultados maximizem os interesses/ preferências de todos os envolvidos. (Singer, 2004, p. 21). Singer defende um utilitarismo preferencial.

Singer (1993, p. 24) reconhece que o *princípio da igualdade de interesses* pode ter outras consequências como, por exemplo, conduzir a um tratamento desigual, como no caso acima. Mas ele acha mais razoável tal princípio do que o princípio da igualdade plena. Por isso denomina o princípio da igualdade de interesses de *igualdade mínima* (Singer, 1993, p. 25)¹¹.

A escolha deste princípio tem repercussão direta no modo como Singer analisará o valor da vida. No caso dos animais levam a adoção do mencionado princípio, o conduz às seguintes conclusões sobre tirar a vida dos animais: 1). Sabendo-se que animais não-humanos parecem ser racionais e conscientes de si, concebendo-se como seres distintos, que possuem um passado e um futuro, “as razões contra tirar-lhes a vida são tão fortes quanto às que dizem respeito à eliminação de seres humanos com deficiências mentais permanentes num nível mental semelhante” (1993, p. 141). Isso valeria contra o assassinato de chimpanzés, gorilas e orangotangos e em “graus variáveis de convicção” contra baleias, golfinhos, macacos menores, cães, gatos, porcos, focas, ursos, bois, vacas, carneiros e outros.

Mesmo que não se saiba qual o nível de consciência de outros animais como o das aves, Singer admite que seria errado tirar suas vidas para nos alimentar, pois isso evidencia que se faz deles meros objetos (1994, p. 143). Quanto aos peixes, ele raciocina um pouco diversamente, pois existe a dúvida sobre se o fato de se debaterem quando são fígados revela algum grau de consciência ou se a luta representa uma busca da preservação da vida em função de uma expectativa de futuro. Para ele, se a morte dos peixes fosse

¹¹ No mesmo capítulo do livro Singer aplica o princípio aos casos da diversidade genética, da diversidade racial, e sexual. Ver o que Singer diz nos capítulos 3 e 4 de *Ética Prática*, onde aborda com mais detalhes o especismo e o valor da vida humana comparada à dos animais. Não seria interessante que se procurasse entender o funcionamento dos animais a partir de seus modos de vida e de seu entendimento do mundo? Será que se poderia imaginar que os animais poderiam evoluir e se tornar diferentes do que são pela convivência menos predatória dos humanos para animais? Outras características como senso de passado e futuro e autocontrole são vivenciadas por animais não-humanos. Seria interessante se elas tivessem sido mais exploradas por Singer.

instantânea isso reduziria seu sofrimento e talvez pudesse ser aceitável (1994, p. 105).

Deste modo Singer deu a outros animais (como aves e peixes) o benefício da dúvida, ou seja, eles também deveriam ser protegidos e poupados da morte por razões morais. Singer baseia-se em interesses e na possibilidade de que alguns seres vivos são capazes de manifestar esses interesses. Mesmo que não sejam ainda sequer considerados pessoas, no sentido que ele próprio define.

Neste contexto me parece então que o conceito de pessoa precisaria ser redefinido a medida que nosso conhecimento sobre o mundo animal se ampliar incluindo a flora igualmente. Contudo parte do meio ambiente como a flora, já seria mais difícil incluir no princípio de Singer. Como ele próprio admite (1994, p. 292), levar a ética além da senciência é difícil¹².

Tom Regan. Tom Regan (2004) baseia-se em uma teoria dos direitos e na teoria igualitarista para defender a proteção dos animais. Recusa tanto a ideia de que temos apenas deveres indiretos para com animais, como igualmente recusa três teorias que pretendem justificar nossos deveres diretos para com eles, como as teorias da Crueldade-Amabilidade, do utilitarismo hedonista de J. Bentham e J. S. Mill e o utilitarismo preferencial de P. Singer.

Regan parece, por um lado, ter razão em se opor ao utilitarismo hedonista e ao utilitarismo preferencial alegando que eles concebem os animais como meros receptáculos, podendo ser substituídos por outros indivíduos desde que a quantidade de bem produzida com a morte deles e substituição por outros seja maior que a perda de alguns dos indivíduos em questão.

Outra crítica mais contundente que Regan faz a Singer, ou seja, a de que há uma contradição entre o postulado utilitarista da utilidade ou preferência e o da igualdade, parece-me correta (Regan, 2004, p. 213). Neste aspecto à primeira vista, poder-se-ia

¹² Singer tem pensa que os mares e rios, o ar que respiramos igualmente deveriam ser protegidos. Mas isso vai além da questão que horas nos interessa Singer (1994, cap. 10).

dizer, a favor de Regan, que igualdade de fato não é um postulado básico para o utilitarismo, mas sim a maximização do bem estar.

Para Regan, Singer reconhece que ao introduzir o princípio da igualdade¹³ (como Princípio da Igual Consideração de Interesses) na sua teoria ele tem uma dificuldade: ou o princípio é colocado logicamente em primeiro lugar, ou, então, não é um princípio lógico. Mas parece que para Singer o princípio da igualdade tem uma importância primordial. Além disso, o igualitarismo não poderia para Regan defender interesses contingentes, momentâneos de A ou B.

Singer teria para Regan uma segunda alternativa para evitar a inconsistência: tentar mostrar que a igualdade pode ser derivada da utilidade. Mas isso parece que é impossível, pois a igualdade não poderia ser derivada da utilidade de interesses ou da igualdade deles. Para Regan, então, o utilitarismo de Singer é difícil de ser aceito, porque é falso que o princípio da igualdade seja um princípio meramente formal (Regan, 2004, p. 214)¹⁴.

Quanto à crítica de Regan à Teoria da Crueldade-Amabilidade eu faria também uma observação. O fato de que a amabilidade para Regan não pode constituir-se em um dever, está relacionado à sua concepção rígida do que seja um dever enquanto uma obrigação ditada por uma regra racional (2004, p.123-124). Como afirma Oliveira (2004, p. 284), para Regan, a contribuição do filósofo à questão dos animais “é marcada não pela emoção, pelo sentimentalismo, mas pela razão e pelo peso da argumentação racional”.

Se entendermos, ao contrário, que certos valores morais derivam exatamente de nossas emoções, como algo que é esperado mutuamente das pessoas em uma determinada sociedade, a crítica

¹³ Nesse assunto Singer contrapõe-se a Rawls (1971), porque Rawls utiliza-se de um recurso *ad hoc* para excluir os bebês, as crianças e os adultos com problemas mentais do universo daqueles que têm senso de justiça e, portanto, não podendo ser denominados como “pessoas”. Além disso, Singer afirma que a posse de uma “personalidade moral” “não oferece uma base satisfatória para o princípio de que todos os seres humanos são iguais” (Singer, 1994, p. 27-28).

¹⁴ Singer reconhece isso na introdução da terceira edição de seu livro *Practical Ethics*.

de Reagan não teria a mesma força, pois ser amável seria algo a ser partilhado com os outros, como uma atitude esperada por todos na mesma sociedade. Lembraria ainda que certos sentimentos morais são necessários ao convívio social, como é o caso, por exemplo, da compaixão pelo sofrimento alheio, da gratidão, da solidariedade. Pessoas que não possuem esses sentimentos, pode-se afirmar, são mais suscetíveis de agir de modo puramente interessado, sem empatizar com os demais indivíduos e sem estabelecer vínculos importantes com os demais.

Evidentemente que o racionalismo de Regan, que considera que os nossos julgamentos morais são crenças ou intuições refletidas, está relacionado com a sua base kantiana, que pode ser traduzida pela pretensão de universalidade de um princípio moral, ou seja, sua validade tem que ser verificada não apenas na forma do princípio, mas também na sua aplicação a todos os casos semelhantes.

Como Regan inclui os animais na comunidade moral? Ele evita o conceito de pessoa, mas diz que todos os indivíduos que são sujeitos-de-uma-vida possuem valor inerente, ou seja, um valor neles mesmo. O valor inerente não significa reduzir o valor dos indivíduos “ao valor intrínseco das experiências individuais”, ou seja, uma totalização do valor das experiências deles (Regan, 2004, p. 235). Por isso Regan não entende o valor inerente como o valor da vida, nem como o conjunto de experiências daqueles que tiveram uma vida melhor, mais prazerosa ou agradável do que a de outros, como seria para um hedonista. O valor inerente não é também o conjunto de experiências daqueles que tiveram uma vida mais “cultivada” como seria para um perfeccionista, pois o problema desta abordagem é permitir que haja uma hierarquização no valor inerente da vida (Regan, 2004, p. 236-237).

Ele critica também o utilitarismo, porque consideraria o valor da vida como se fosse o conteúdo de um receptáculo semelhante ao conteúdo de uma xícara (p. 236). Contra essa concepção, Regan defende que a xícara ou os próprios indivíduos que são agentes morais têm um valor específico. Portanto, pensando na analogia com a xícara, o valor inerente não é só o conteúdo da xícara, mas também ela mesma possui valor.

Em outras palavras, Regan (2004, p. 237) afirma que: 1) o valor inerente não é algo que se possa adquirir por meio de esforço ou algo que se possa perder por algo que se faz ou deixa de fazer; 2) o valor inerente não é algo que surge ou desaparece em função de seu grau de utilidade; e por fim, 3) ele também é independente de ser objeto do interesse de outro.

O valor inerente de todo agente moral é um postulado que, por um lado, evita as consequências não-iguais das teorias perfeccionistas e, por outro lado, repudia as implicações contra-intuitivas do utilitarismo pragmático. Para esse matar indivíduos quando as consequências agregadas para os afetados são justificadas, como poderia ser o caso, por exemplo, da pena de morte.

Regan é contrário às teorias que delimitam a comunidade moral somente àqueles indivíduos denominados de agentes morais. Para ele através do conceito de sujeitos-de-uma-vida se pode melhor definir a comunidade moral. Eles formam os conjuntos dos agentes e o dos pacientes morais. Ambos conjuntos incluem tanto animais humanos como não-humanos e todos esses indivíduos “têm crenças e desejos, percepção, memória e um senso de futuro, incluindo seus próprios futuros; [eles têm também] uma vida emocional e sentimentos de prazer e dor; preferências e interesses no bem-estar; habilidade para iniciar ação na busca de seus desejos e objetivos; uma identidade psicológica ao longo do tempo e um bem-estar individual no sentido que sua experiência de vida é boa ou ruim para eles, logicamente independente de sua utilidade para outros e logicamente independente de ser objeto para o interesse de qualquer outro indivíduo” (2004, p. 243).

Além disso, Regan (2004, p. 152-153) faz uma distinção entre o que ele chama de agentes morais e de pacientes morais. Os primeiros são os indivíduos capazes de formular princípios morais e deliberar, entre um conjunto de ações possíveis, a que seria moralmente correto realizar. Os pacientes morais são de dois tipos: a) os indivíduos que são conscientes e sencientes (sentem dor e prazer), mas carecem de outras capacidades mentais; b) os indivíduos que são conscientes, sencientes e possuem outras capacidades volitivas e cognitivas (crenças e memória).

Para Regan alguns animais humanos e não-humanos pertencem ao tipo *a* acima definido. Tais pacientes morais, que podem sofrer danos¹⁵, também deveriam ser objeto de respeito, porque têm um valor inerente. Entre eles estariam os humanos deficientes, dementes e as crianças muito pequenas e os demais animais. Eles merecem nosso respeito e tratamento justo, que implica não só em um dever de não maleficência, mas também o de assistência.

Cabem ser apontadas duas questões sobre a abordagem de Regan. Primeiramente, na perspectiva de Cohen (2001), parece-me que Regan atribuiria direitos a quem efetivamente não pode ser portador de direitos, pois para Cohen o “direito é uma demanda (*claim*) válida, ou potencial, que pode ser feita por um agente moral sob os princípios que governam tanto o demandante como o alvo de sua demanda. Todo direito genuíno tem um possuidor e deve ter um alvo e um conteúdo(2001, p. 17)”¹⁶.

Esta afirmação pode sugerir que os animais e outros humanos moralmente incapacitados de tomar decisões autônomas não poderiam ser portadores de direitos. Não querendo significar, evidentemente, a meu ver, que os humanos saudáveis (agentes morais) deixariam de ter deveres para com os animais e os humanos incapacitados (pacientes morais). Por um lado, entendo que Frey, concordaria, pelo menos conceitualmente com Cohen, pois Frey afirma que “a melhor análise do conceito de direito dá ao seu portador uma justificação para sua demanda (*claim*) e uma demanda justificada contra a outra parte”. O Direito, assim definido por Frey é uma demanda entendida como “um modo de ação para afirmar ou insistir sobre o que é devido [a um a indivíduo]” (2011, p. 201).

¹⁵ Essa perspectiva foi defendida também por Sônia Felipe, como afirma Oliveira (2004).

¹⁶ Para que se compreenda bem um direito deve-se ter claro a resposta para as seguintes perguntas: 1) Quem tem o direito?; 2) Com relação a que o referido direito é um direito?; 3) E contra quem ele é um direito? Assim, o *possuidor do direito*, uma pessoa; o *conteúdo do direito* (por exemplo, direito de não ser discriminado no trabalho, na escola, por motivo de racial); e o *alvo* pode ser a pessoa contra quem o direito deve ser registrado (Cohen, 2001, p. 17).

Além disso, o direito deve ser justificado e ser legitimamente defendido contra determinadas pessoas ou grupos. Deste modo os direitos posicionariam *os agentes* a determinar pelas suas escolhas o que eles devem ou não devem fazer. Logo, os pacientes morais não teriam como demandar por direitos.

Para Frey, ao contrário de Cohen, é importante focar a atenção nos interesses de bem-estar tanto de seres humanos como animais. Com relação aos animais, em primeiro lugar diz que seria necessário partir de duas premissas. Um animal tem um direito se: 1) o indivíduo tem um interesse que merece proteção por ele mesmo e não porque seu bem-estar cria um benefício para os outros indivíduos e, 2) encontra-se em uma situação de absoluta importância moral, na qual está vulnerável a sofrimento desnecessário e ameaça física (2001, p. 2003).

Em segundo lugar, para Cohen a teoria dos direitos dos animais apresentaria ainda outro problema. Se entende-se que os animais não podem praticar crimes, porque não têm obrigação de não matar, também não teriam direitos de serem poupados ou protegidos. O fato de que os animais humanos têm obrigações para com os animais não-humanos não significa que os animais tenham direitos (Cohen 2001, p. 27-29), porque as relações entre direitos (no caso aqui, dos animais não-humanos) e obrigações (dos humanos) não são simétricas. Nas palavras de Cohen:

Between rights and obligations the relations are not symmetrical. Rights do entail obligations on targets of those rights, (...). But we may not correctly infer, from the fact that all rights impose obligations on their targets, that all obligations owed arise because one is the target of the rights of another. (p. 28)

Este argumento, apresentado por Cohen, seria um modo de contestar também a abordagem de Regan dos direitos dos animais. Talvez esse não seja um argumento conclusivo, mas o defensor da proteção dos animais por meio de direitos precisaria explicar porque eles podem ter direitos contra outros membros da comunidade moral sem terem autonomia para exercer tais direitos.

Por fim seria interessante ainda pensar em uma teoria que ataca a propriedade dos animais como a de Gary L. Francione, por que ela defende os direitos dos animais em outras bases que

incorpora elementos de Peter Singer, mas quer evitar a discussão das capacidades.

Gary Francione. Defende que a cultura ocidental desconsidera os animais do ponto de vista moral (Francione, 2008, 28). O pensamento ocidental vive um comportamento “esquizofrênico” com relação aos animais (2008, p. 25), porque, por um lado, ele aceita dizer, como foi constatado em uma pesquisa realizada nos Estados Unidos, que devemos levar os animais a sério, fazendo com que eles vivam livres de sofrimento, porque semelhantemente ao animal humano viver sem sofrimento é muito melhor e faz diferença. Por outro lado, permite-se a propriedade dos animais e a criação deles em condições inaceitáveis, para qualquer ser humano e, além disso, permite-se que se matem bilhões e bilhões em vários lugares do mundo para servirem, na sua maioria, a finalidades supérfluas.

Nos Estados Unidos, por exemplo, são mortos para alimentação anualmente 8 bilhões de animais por ano. Isto significa que 23 milhões de animais são mortos por dia. Lá, além disso, são mortos aproximadamente mais de 200 milhões de animais por caçadores sem falar nos animais mortos em ranchos comerciais, no tiro às pombas e outros jogos. Diversos bilhões de peixes por ano são igualmente pescados e muitas vezes mantidos vivos em condições precárias. As lagostas, por exemplo, são colocadas em tanques populosos e sem comida para depois serem cozinhadas vivas. A isto se devem somar também milhões de animais que são usados em experimentos biomédicos, testes de produtos e educação e inclusive em diversões para produção de filmes, zoológicos, circos, carnavais, corridas, exibições de golfinhos e baleias, rodeios (Francione, 2008, p. 26-27).

Francione, como Singer, considera os animais como seres sencientes. Defende-os argumentando que só se resolveriam os sofrimentos causados pelos humanos aos animais não-humanos pela abolição do direito da propriedade dos animais. Deste modo eles passariam a ser tratados como pessoas, ou seja, levando-se em conta os interesses que o princípio da consideração igual dos interesses dos animais implicaria. Isto significaria não tratá-los como coisas do

mesmo modo que se justificou o fim da escravidão humana (2008, p. 61).

Para Francione, considerar os animais como pessoas, não significa considerá-los pessoas humanas, nem que devemos tratá-los como seres humanos ou que devemos estender os direitos legais humanos aos animais. Muito menos implica que devemos proteger alguns animais das agressões de outros e nem mesmo quer dizer que se deveria dar preferência aos animais em situações em que os interesses deles possam conflitar com os humanos. Significa, sim, que a abolição da propriedade dos animais é a condição para sua existência sem sofrimento, analogamente à escravidão humana (2008, p. 62).

A maioria dos conflitos morais entre interesses de animais humanos e de animais não-humanos é provocada pelos próprios humanos. Por exemplo, se criam milhões de animais somente para serem mortos e satisfazer os prazeres humanos (Francione, 2008, p. 63-64). Mesmo se imaginamos uma situação fictícia de uma casa pegando fogo, na qual estão uma criança e um cachorro em lugares diferentes, certamente seria moralmente justificado salvar-se primeiro a criança. Da mesma forma se procederia se, ao invés do cachorro, na casa estivessem uma pessoa idosa e uma criança. Muito provavelmente se salvaria primeiro a criança justificando que ela ainda tem uma vida toda para ser vivida, enquanto um idoso de mais de 80 anos, teria apenas alguns poucos anos de vida.

Para Francione não se deve pensar nos animais como indivíduos “que seriam quase-pessoas” ou como “coisas diferenciadas” das demais. Entre ser coisa e ser pessoa não existe um meio termo (2008, p. 62).

Ele critica ambas as teorias expostas acima – as de Singer e de Francione – dizendo que são impotentes para de fato promover o fim da utilização dos animais pelos seres humanos. A questão está no fato de que temos os animais como nossa propriedade. Somente a abolição da propriedade poderia possibilitar tal fim.

Alguns poderiam alegar que a extinção da propriedade dos animais causaria mais sofrimento a eles, pois parariam de ser alimentados. Mas, penso que isso se poderia mitigar mantendo-se uma obrigação por parte dos antigos proprietários e governos de

alimentá-los até que se possa chegar a um número razoável de espécies livres vivendo na natureza novamente.

Francione discorda de T. Regan no “caso do bote salva-vidas”, que descreve a situação de seres humanos que poderiam ser salvos se um animal que estaria no bote fosse jogado ao mar. Para Francione (2008, p. 227), dizer que um ser humano vale mais do que animais significa especismo, porque a justificativa leva em consideração que os humanos são sujeitos-de-uma vida e os cachorros não.

Mas ainda caberia levantar um problema apontado por Cohen. Nas nossas sociedades ocidentais os humanos têm direitos e interesses. Os interesses são normalmente considerados como algo subjetivo, enquanto direitos são objetivos. Por isso, os interesses, em certas circunstâncias, podem ser desconsiderados, enquanto direitos, não.

A ideia de Francione de abolirmos o direito de propriedade dos animais humanos sobre os animais não-humanos em si não me parece ruim, mas vejo problemas. Um deles seria a transição para um outro tipo de alimentação com proteínas que substituísse todo tipo de carne derivada do abate. A certeza de que esta nova forma de alimentação seria suficiente ao homem não é absoluta.

Na sua operacionalização desta transição alimentar, um novo padrão industrial de produção de proteínas e outros nutrientes precisa ser criado, tanto quanto aquele que aconteceu com os escravos libertos no Brasil.

A abolição ainda implicaria que os animais seriam libertos e viveriam soltos e sem cuidado algum? Que leis os protegeriam? Quem os alimentaria? Poder-se-ia argumentar que os animais inicialmente sofreriam mais se fossem de uma hora para outra.

Francione os animais para serem considerados pessoas deveriam de qualquer modo ser libertos. Uma vez nessa condição, todos os demais problemas se resolveriam. Parece-me, então, que o conceito de pessoa de Francione serve novamente para circunscrever os grupos de animais humanos e animais não-humanos diferenciando-os de outros possíveis seres que não estariam no conjunto das pessoas. O conceito de pessoa indica novamente uma comunidade moral de humanos e de animais livres, por isso se pode concluir que

o conceito em questão tem grande importância para a visão de Francione.

Conclusão: Animais humanos e não-humanos como pessoas. Pela análise empreendida, pode-se, então, defender que o conceito de pessoa ainda é relevante para justificar eticamente a proteção dos animais e, para além disso, a abolição da propriedade dos animais?

Vimos três teorias defendendo a proteção dos animais: o utilitarismo preferencial de Singer, a teoria dos direitos dos animais de Regan e o abolicionismo de Francione.

Considerando a tabela abaixo, resumindo as teorias examinadas, pode-se afirmar, com relação primeiramente à definição, que Singer e Francione usam explicitamente o conceito pessoa, enquanto Regan usa o conceito de sujeitos-de-uma-vida. Considerando as propriedades do conceito de Regan eu diria que, de certo modo, sua definição se assemelha à usada pelos dois outros.

Autores/Teoria	Conceito de pessoa	Indivíduos	Nutrição
P. Singer: Utilitarismo	Indivíduo senciente, racional e autoconsciente, com as propriedades de exercer autocontrole, ter sentido de passado e de futuro; com a capacidade de se relacionar com os outros e de se comunicar; com preocupação com os outros, e de ser curioso.	Seres humanos desenvolvidos e saudáveis. Alguns animais adultos e saudáveis.	Vegetariano: não comer carne.
T. Regan: Deontológica, baseada em direitos-	Sujeitos-de-uma-vida; eles têm crenças e desejos, percepção, memória e um senso de futuro, incluindo seus próprios futuros. Eles têm também uma vida emocional e sentimentos de prazer e dor; preferências e interesses no bem-estar; habilidade para iniciar ação na busca de seus desejos e objetivos; uma identidade psicológica ao longo do	Seres humanos desenvolvidos e saudáveis. Alguns animais adultos e saudáveis. Humanos e animais agentes e pacientes morais	Vegetariano: não comer carne.

	tempo e um bem-estar individual no sentido que sua experiência de vida é boa ou ruim para eles. A vida é para eles logicamente independente de sua utilidade para outros e logicamente independente de ser objeto do interesse de qualquer outro indivíduo.		
G. Francione: Deontológica	Pessoas são indivíduos sencientes e livres, ou seja, não são propriedades de ninguém.	Animais humanos e não-humanos livres.	Vegano: não consumir carne e derivados de animais.

Embora o pensamento ocidental moderno não seja totalmente homogêneo no que diz respeito às características antropológicas e psicológicas do homem, há certo acordo sobre o fato de que só os animais humanos fariam parte da comunidade moral, por isso, me parece que se concedeu tradicionalmente aos membros de uma comunidade moral humana que fossem também denominados como pessoas, sinalizando uma unidade psicológica dotada de características assumidas unicamente por animais humanos.

Durante muito tempo esse pensamento permaneceu como uma espécie de pilar das considerações sobre moralidade. O pensamento filosófico e religioso ocidentais foram, de certo modo, os instrumentos que permitiram uma “elevação” do homem por sobre os animais. Penso “elevação” em dois sentidos. Em primeiro lugar, no sentido de destacá-lo do meio natural, fazendo dele um ser especial diante dos outros seres vivos, por suas qualidades excepcionais: a racionalidade e o uso da linguagem. Segundo, sendo aquele que manteve o diálogo com o criador¹⁷. Entretanto, nos últimos 35 anos essa concepção passou a ser questionada.

Uma das indagações coloca em dúvida o fato de que essas propriedades do conceito de pessoa seriam exclusivas da espécie humana (animal humano). Dito de outro modo caberia aqui a

¹⁷ Não entrarei no segundo aspecto, mas quanto ao primeiro sabe-se o quanto a filosofia antiga (Aristóteles), a medieval (Sto. Tomás de Aquino), a religião cristã e o direito moderno contribuíram para manter os animais sob o jugo humano.

pergunta se de fato deve-se denominar “pessoas” todos os indivíduos da espécie humana, pois, como mencionei, há indivíduos humanos que não possuem o conjunto de propriedades que o conceito tomado na acepção de Schöpf requer.

Em segundo lugar, mostrei que alguns animais têm também características atribuídas a alguns seres humanos, porque, por exemplo, têm noção de tempo passado e de tempo presente e futuro, são autoconscientes. Os grandes macacos, as baleias, os golfinhos, cães e gatos possuem tais características. Sendo assim, é evidente que muitos animais não-humanos têm interesse em continuar vivendo. Por isso, embora os animais sejam diferentes, penso que faz sentido serem considerados pessoas, como os humanos (Ver: Singer, 1994, p. 126-129).

Penso que o conceito de pessoa, em geral, não precisaria se restringir aos animais humanos. Mas o conceito de pessoa foi concebido apenas com características da espécie humana¹⁸. Por que? Muito provavelmente a explicação está no fato de se relacionar o homem com a cultura e o animal com a natureza, como se o homem tivesse abandonado totalmente a sua condição natural.

Em terceiro lugar, como se viu também, o conceito de pessoa tem um papel diferente nas teorias. Para Regan os sujeitos-de-uma-vida permitem atribuir valor inerente tanto aos agentes como aos

¹⁸ Hoje os seres humanos vêm sendo gerados de diferentes modos: a inseminação artificial e outras técnicas permitem uma seleção de gametas que antes não era possível. Há probabilidade de que um indivíduo membro da espécie *homo sapiens* possa vir a sofrer manipulações genéticas, pois sabe-se que a ciência está avançando. Mesmo não falando da engenharia genética, os seres humanos estão deixando de ser puramente biológicos. Com a utilização de próteses e outros equipamentos eletrônicos parece que certos problemas como perda de órgãos ou deficiências, tenderão a se modificar, melhorando e aumentando as capacidades humanas. Partes do corpo humano estão sendo substituídas por elementos mecânicos ou eletrônicos, implantes de outros seres humanos ou animais estão sendo desenvolvidos. E quando existirem seres humanos geneticamente modificados, poderão ainda ser chamados de humanos? Provavelmente a modificação dos seres os tornará menos naturais do que antes. A natureza humana não será mais a mesma, mas artificialmente construída. Portanto, há uma tendência ao desaparecimento de distinções como as entre natural e artificial, natureza e cultura implicada também na distinção rígida entre seres humanos (cultura) e animais (natureza).

pacientes morais qualificados. Em Francione, o conceito de pessoa indica os indivíduos livres. Já para Singer, o conceito de pessoa serve para descolar certos elementos da pessoa da ideia de ser humano.

Em quarto lugar, considerando o aspecto complexidade, a definição de Francione, é simples e amplia a extensão do conjunto de indivíduos nele contido. A definição de Singer e a de Regan são mais complexas, mas reduzem a sua extensão.

Considerando as duas últimas, a de Regan parece a mais complexa, pois ela está articulada ao conceito de direitos e de valor inerente do indivíduo. A de Singer, que parte de J. Locke, sinteticamente abarca apenas as duas propriedades básicas: a de autoconsciência e a de racionalidade. Contudo, outras propriedades poderiam ser deduzidas destas duas. Da autoconsciência se poderia derivar o autocontrole, o sentido de passado, a capacidade de se relacionar com os outros, a preocupação com os outros e a capacidade de comunicação. Da racionalidade seria intuitivo derivar a curiosidade e a perspectiva de futuro que se coloca na ação ao se definirem os fins do agir e os meios para os atingir no tempo.

Em quinto lugar, com relação à extensão, o conceito de pessoa nos autores é variável e obriga sempre novamente a ter-se que disputar por meio de argumentação os limites (ampliando-os ou reduzindo-os) do universo dos indivíduos que estariam subsumidos a ele. Este aspecto parece uma desvantagem, porque a isso deixa transparecer que o conceito de pessoa pode variar muito, impedindo uma identificação mais clara e precisa de seu referente, pois ora envolve um conjunto de indivíduos, ora outro.

Em sexto lugar, para os autores analisados, dever-se-ia rever por uma questão ética a relação do homem com os animais. O sofrimento e as condições precárias e/ou bárbaras às quais os animais são submetidos identificam os problemas éticos, pois não há como admitir por um lado que haja preocupação com a proteção e o bem-estar dos humanos e, por outro, aceitar o tratamento muitas vezes cruel que se dá aos animais.

Assim, a criação, o abate, e outros usos dos animais pelo homem têm sido há anos denunciados por diferentes pessoas e grupos através das mídias e criticados por meio de diferentes argumentos.

Na minha opinião, nem a quantidade de animais mortos para a alimentação humana, nem as razões do tratamento dado aos animais podem ser plenamente justificadas do ponto de vista moral, pois progressivamente surgiram novos conhecimentos que nos permitem fundamentar melhor uma mudança nos nossos hábitos alimentares. Igualmente outros usos feitos pelos animais, seja no vestuário, seja na experimentação científica, seja no transporte, no lazer ou esportes devem ser questionados e revistos.

Concluindo a questão sobre o uso do conceito de pessoa, penso que o conceito nas diferentes versões adotadas pelos autores tratados, mantém um papel crítico no que tange à relação dos homens para com os animais. Para Singer os animais não-humanos sencientes, racionais e autoconscientes pertencem à comunidade moral. Regan também amplia a comunidade moral, incluindo os pacientes morais, muitos dos quais possivelmente não são mais sujeitos-de-uma-vida. E para Francione os animais seriam realmente considerados na sua condição de pessoas se fossem libertos, como foram os escravos humanos ao longo da história humana.

Para todos os autores, se os animais integram a comunidade moral, deveriam estar no mínimo recebendo a proteção dos humanos e, quem sabe, deixarem de ser propriedade humana, no momento que forem substituídos por outros alimentos.

Referências Bibliográficas.

- BEAUCHAMP, T. L. Rights Theory and Animal Rights. In: BEAUCHAMP, T. L.; FREY, R. G. *Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford: O. U. P., 2011, p. 198-227.
- CALLENBACH, E. *Ecology: a pocket guide*. 10ed. Berkeley: Univ. of California Press, 2008.
- DE OLIVEIRA, G. D. A Teoria dos Direitos Animais humanos e não-humanos de Tom Regan. *ethic@*, Florianópolis, v. 3, n. 3, p. 283-299, Dez. 2004.
- FELIPE, S. Da igualdade. Peter Singer e a Defesa Ética dos Animais Contra o Especismo. *Philosophica*. n.17/18, [Lisboa] 2001, p. 21-48.

FRANCIONE, G. *Animals as persons*. New York: Columbia Univ. Press, 2008.

GIANNETTI, E. *O Valor do amanhã*. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

GloboNewsPainel. <http://g1.globo.com/globo-news/noticia/2012/10/mudanca-no-codigo-florestal-favorece-quem-esta-ilegal-afirma-biologo.html>. Acessado em 10.11.2012.

LOURENÇO, D. B. *Direitos dos Animais*. Porto Alegre: Sergio Fabri, 2008.

LOW, Philip. *The Cambridge Declaration on Consciousness*.

<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf> Acessado em 7.11.2012.

MARKUS, E. *The meat Market*. Boston: Brio Press, 2005.

REAGAN, T. *The case for animal rights*. Berkeley: Univ. of California Press, 2004.

SINGER, P. *Practical Ethics*. 2a. Ed. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993.

SINGER, P. *Ética Prática*. 1 a. ed. brasileira. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

SINGER, P. *Practical Ethics*. 3a. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011.