

**UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE DERECHO
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DEL DERECHO
Y FILOSOFÍA JURÍDICA, MORAL Y POLÍTICA**

DOCTORADO PASADO Y PRESENTE DE LOS DERECHOS HUMANOS



TESIS DOCTORAL

**LA TEORÍA DE LOS DERECHOS ANIMALES DE TOM REGAN:
AMPLIANDO LAS FRONTERAS DE LA COMUNIDAD MORAL MÁS
ALLÁ DE LO HUMANO**

**A TEORIA DOS DIREITOS ANIMAIS DE TOM REGAN:
AMPLIANDO AS FRONTEIRAS DA COMUNIDADE MORAL PARA
ALÉM DO HUMANO**

AUTOR: LUCIANO ROCHA SANTANA

DIRECTORA: CARMEN VELAYOS CASTELO

Salamanca – España

2015

**UNIVERSIDAD DE SALAMANCA
FACULTAD DE DERECHO
DEPARTAMENTO DE HISTORIA DEL DERECHO
Y FILOSOFÍA JURÍDICA, MORAL Y POLÍTICA**

DOCTORADO PASADO Y PRESENTE DE LOS DERECHOS HUMANOS

TESIS DOCTORAL

**LA TEORÍA DE LOS DERECHOS ANIMALES DE TOM REGAN:
AMPLIANDO LAS FRONTERAS DE LA COMUNIDAD MORAL MÁS
ALLÁ DE LO HUMANO**

**A TEORIA DOS DIREITOS ANIMAIS DE TOM REGAN:
AMPLIANDO AS FRONTEIRAS DA COMUNIDADE MORAL PARA
ALÉM DO HUMANO**

Trabajo presentado por Luciano Rocha Santana,
para la obtención del grado de Doctor

Directora: Dra. María del Carmen Velayos
Castelo

Salamanca – España
2015

A

Meus pais Faraeldes (in memoriam) e Everalina

E meus filhos Lucas e Ciro

com carinho

AGRADECIMENTOS

Esta tese vem a lume graças à presença de muitas pessoas que se revelaram essenciais em meu projeto e trabalho. A todas elas, merecedoras de menção especial, sinceramente agradeço na pessoa de minha diretora de tese, a professora Doutora María Carmen Velayos Castelo, que a meu ver sintetiza duas singulares virtudes acadêmicas: sabedoria e sensibilidade.

Agradeço aos professores, funcionários, colegas e amigos da *Universidad de Salamanca*, em especial, do *Programa de Doctorado Pasado y Presente de los Derechos Humanos*, das *Facultades de Derecho, Filosofía y Historia*, pelos inumeráveis exemplos de solidariedade, seriedade, responsabilidade e compromisso com o ensino e a investigação, representados nas pessoas das minhas amigas e professoras Doutoradas Aurecy Gonzaga Farias, Josefina Cuesta Bustillo e María Esther Martínez Quinteiro, bem como do casal de amigos da cidade de Salamanca, Juan e Rocio, exemplos deste amável e acolhedor povo espanhol e salmantino.

Agradeço a meus companheiros de vida, da *Revista Brasileira de Direito Animal (RBDA)* e do *Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa em Direito Ambiental e Animal da Universidade Federal da Bahia (NIPEDA/UFBA)*, professores Doutores Heron José de Santana Gordilho e Tagore Trajano de Almeida Silva, pelo constante estímulo.

Agradeço aos membros, funcionários e estagiários do Ministério Público do Estado da Bahia, que colaboraram comigo durante todo este período de investigação por sua compreensão, em especial, o procurador de Justiça José Gomes Brito e minha secretária Marinês Ribeiro de Souza.

Agradeço aos professores, funcionários e colegas do *Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade Lisboa*, onde tive a honra de passar uma estância de estudos durante meu período de investigação, especialmente os professores Doutores Adriana Veríssimo Serrão, Paulo Alexandre Esteves Borges e Manuel Barradas Teles da Silva.

Agradeço a aceitação ao convite para participar do tribunal de minha *tesis doctoral* por parte dos professores Doutores Enrique Bonete Perales, María Teresa Giménez-Candela e Pedro Miguel Galvão Lourenço.

Agradeço a meus amigos, o tradutor Altamirando Borges Camacam, a professora Doutora Denize Francisca da Silva e o professor Mestre Thiago Pires Oliveira, que acompanharam e colaboraram de forma decisiva em todo o difícil processo de gestação desta tese.

Agradeço a todos os meus companheiros do *Instituto Abolicionista pelos Animais*, representados na pessoa de sua presidente, minha querida amiga, professora Doutora Daniele Tetü Rodrigues.

Finalmente, um agradecimento especial a todos os membros de minha grande família, a meus pais Faraeldes Santana (*in memoriam*) e Everalda Maia Rocha, pela vida, a minha esposa Jennifer Claudino Silva, pelo amor, e a meus filhos Lucas e Ciro Chang Carvalho Santana, pela compreensão, como sinal de esperança no futuro.

Tudo passa, todavia, ¡Nunca olvidarei!

*In the long run,
it's the power of ideas
that will make the most profound and lasting
contribution to the course of justice for animals.*

Tom Regan

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	9
1.1 HIPÓTESE DE TRABALHO.....	13
1.2 OBJETIVOS DA INVESTIGAÇÃO.....	13
1.3 ESTRATÉGIAS METODOLÓGICAS DA INVESTIGAÇÃO.....	15
1.4 ESTRUTURA DO TRABALHO.....	17
3 AUTONOMIA ANIMAL	20
3.1 CONSCIÊNCIA ANIMAL.....	20
3.1.1 Posição de Descartes e sua recepção crítica na obra de Tom Regan: Animais Não Humanos São Inconscientes	22
3.1.2 Crítica Contemporânea a Descartes em Face da Questão Animal	26
3.2 CRENÇA, DESEJO E LINGUAGEM NO CONTEXTO DA CONSCIÊNCIA ANIMAL.....	30
3.2.1 Teoria Crença-Desejo em Animais Não Humanos.....	30
3.2.2 Linguagem, Crença e Complexidade.....	32
3.2.3 Problema do Teste de Linguagem.....	34
3.2.4 Argumento Cumulativo pela Consciência Animal.....	38
3.2.5 Saber Aonde Chegar: Quais Animais São Conscientes?.....	42
3.3 IMBRICAÇÃO DE AUTONOMIA E BEM-ESTAR ENTRE ANIMAIS.....	47
3.4 BEM-ESTAR ANIMAL.....	55
3.4.1 Interesse.....	60
3.4.2 Benefício.....	61
3.4.3 Dano.....	63
3.4.4 Morte.....	64
3.4.5 Paternalismo.....	66
3.4.6 Eutanásia.....	69
3.5 CONCLUSÃO.....	72
5 A TEORIA REGANIANA DOS DIREITOS ANIMAIS	82
5.1 DIREITOS MORAIS E DIREITOS LEGAIS.....	85
5.1.1 A Contribuição de Feinberg para a Ideia de Direito como Pretensão Válida.....	91
5.1.2 A Contribuição de Rawls para a Distinção Reganiana entre Deveres Adquiridos e Não Adquiridos.....	94
5.1.3 O Princípio do Respeito e o Direito ao Tratamento Respeitoso.....	98
5.1.4 Os Direitos dos Pacientes Morais.....	101
5.1.5 A Resposta de Regan aos Principais Críticos de Sua Teoria dos Direitos.....	104
5.2 DESAFIOS E SOLUÇÕES PARA A VISÃO REGANIANA DOS DIREITOS.....	111
5.2.1 Anulando o Direito de Não Ser Prejudicado.....	111
5.2.2 A Inocência dos Pacientes Morais.....	117
5.2.3 Argumentos Não Quantitativos da Ética Normativa de Taurek e sua Contribuição ao Pensamento Reganiano.....	120
5.2.4 Princípios de Minimização Quantitativa e Qualitativa.....	122
5.2.5 Efeitos Secundários Não Contam.....	131
5.3 CONCLUSÃO.....	133

CONCLUSÃO	136
REFERÊNCIAS.....	141
ANEXO	189

1 INTRODUÇÃO

Os movimentos de emancipação civil que eclodiram nos Estados Unidos da América nos anos sessenta do século XX, período denominado de “Revolução dos Direitos”,¹ junto com a crise do paradigma civilizatório até então vigente, baseado nas promessas do progresso econômico e tecnológico infinito, cujos efeitos deletérios como os que se observaram com o crescimento da poluição ambiental, conforme o relato da obra *Silent Spring* (1962), da bióloga estado-unidense Rachel Carson, bem como o desenvolvimento de métodos de produção agropecuária em escala industrial, sem observar qualquer consideração às condições físicas e psíquicas dos seres envolvidos, conforme a obra *Animal Machines* (1964), da escritora britânica Ruth Harrison, submeteram a debate, na década seguinte, a questão dos direitos dos animais.

Mais tarde, trabalhos pioneiros do filósofo estado-unidense Tom Regan (1938), que culminaram com a publicação de sua obra seminal no campo dos direitos animais, *The Case for Animal Rights* (1983), anunciavam e defendiam o “princípio do respeito” aos animais humanos e não humanos e a consequente inclusão destes últimos na comunidade moral e de direitos, o que implica inevitavelmente a análise do estatuto moral destes seres.

Quanto ao estatuto moral dos animais não humanos deve ser destacado o ensino do filósofo português Pedro Galvão (2011, p. 9), o qual afirma que, em sentido amplo, “dizer que um ser tem direitos é apenas afirmar que esse ser tem um *estatuto moral*”, e tal afirmação possui implicações práticas que impedem o tratamento desse ser da forma como melhor apetece ao agente.²

Inclusive, poder-se-á valorar como eticamente errada a prática de determinadas condutas, pois estar-se-á a violar certos deveres e obrigações que

¹ A expressão “Revolução dos Direitos” designa o momento marcado por mudanças protagonizadas pela Suprema Corte dos Estados Unidos da América em defesa dos direitos individuais, que teve início com a decisão do caso *Monroe versus Pape*, em 1961, no qual a referida Corte resolveu punir policiais que tinham praticado abusos contra uma família negra norte-americana (EPP, 1998, p. 1) e pela promulgação de diversas legislações que buscaram conferir eficácia jurídica a tais direitos, v.g. o *Civil Rights Act [Lei de Direitos Cívicos]* de 1964. Para maior aprofundamento, ver Charles R. Epp (1998) e Bruce Ackerman (2014).

² Segundo Galvão, por outro lado, em sua acepção restrita, os direitos são uma característica peculiar das abordagens morais de natureza deontológica, não sendo, assim, conciliáveis com abordagens morais de outra natureza (*ib.*, p. 10).

consistem na proteção desse ser por ele possuir uma importância moral que lhe é peculiar (*Ib.*).

A consideração moral dos não humanos não representa uma ideia estritamente nova, estando presente, – ainda que como notável exceção –, ao longo da história da filosofia moral, mas Regan ostenta o mérito de apresentar uma argumentação filosófica consistente sobre os direitos dos animais humanos e não humanos, propiciando o espaço para um judicioso debate acadêmico sobre sua possibilidade e validade, paralelo à discussão política protagonizada pelo crescente movimento de justiça social de grupos civis em defesa dos animais não humanos.

Embora concebida através da crítica rigorosa de algumas das principais visões éticas consequencialistas e não consequencialistas, pode-se dizer que a teoria sobre os direitos dos animais de Regan nasce do diálogo crítico que o autor estabelece entre a ética deontológica do filósofo prussiano Immanuel Kant (1724–1804), corrente de pensamento a que se associa, e o utilitarismo de preferências do filósofo judeu australiano Peter Singer (1946).

A partir da visão deontológica de Kant, Regan vai extrair a essência de sua argumentação não consequencialista consubstanciada no valor “inerente” ou categórico dos indivíduos que merecem consideração moral, um tipo de valor que é logicamente independente da utilidade ou do interesse que estes indivíduos tenham para os outros. Vai, porém, rechaçar o limitado âmbito de sua moralidade centrada na razão, uma vez que contempla tão somente os indivíduos que satisfazem ao critério de ser dotados da capacidade de agir de acordo com os ditames da razão (autonomia da vontade), o que termina por coincidir com os membros da espécie humana para o citado autor. Tal limite de escopo leva Kant a reconhecer que podemos manter apenas deveres morais indiretos para com os animais não humanos.

Da visão utilitarista em geral e de Singer, em particular, mas baseado na filosofia analítica anglo-saxã, uma de suas principais fontes de formação filosófica,³ Regan vai valer-se de seu campo de aplicação mais amplo, contido na ideia de sua descentralização do universo exclusivamente humano, que se expressa na consideração moral direta de todos aqueles indivíduos, inclusive os animais não

³ Isto pode ser observado de forma evidente na obra *Understanding Philosophy*, na qual Regan (1974, p. 231) define a filosofia essencialmente como uma “disciplina” [“It is important to emphasize that philosophy is a discipline”], cabendo ao filósofo o papel de disciplinar o pensamento, desenvolvendo as ideias de forma clara e racional, ou seja, logicamente.

humanos, que são dotados da capacidade da sentiência, ou seja, podem sentir dor e prazer (utilitarismo hedonista) ou ter preferências que podem ser satisfeitas ou frustradas (utilitarismo de preferências). Regan, todavia, substitui o critério da sentiência adotado pelos utilitaristas pelo critério “sujeito-de-uma-vida” (*subject-of-a-life criterion*), e, sobretudo, como fiel partidário da perspectiva deontológica, rejeita por princípio a injunção consequencialista do utilitarismo.

É evidente seu intento de sustentar uma versão deontológica contemporânea que faça frente ao desafio ético proposto pelo movimento bem-estarista de libertação animal, de inspiração nitidamente utilitarista, cujo marco inicial é a publicação da obra *Animal Liberation* de Singer, em 1975.

A concepção filosófica de Regan acerca do movimento social pelos direitos dos animais, exposta em *The Case for Animal Rights*, pode ser sintetizada na seguinte mensagem: os animais não humanos têm direitos morais básicos, o que implica uma transformação radical no modo como vemos estes seres vivos e como devemos nos relacionar com eles.

Neste sentido, tal obra consiste em uma viagem exploratória das principais questões filosóficas relacionadas à atribuição de direitos aos animais e suas repercussões práticas.

Sem descuidar das exigências formais da filosofia, tais como rigor, clareza, justificação, análise e coerência, Regan convida seus críticos a revisar de forma metódica seus argumentos e análises, bem como suas eventuais omissões e deficiências.

De acordo com Regan, as verdades filosóficas, – semelhantes às verdades científicas –, só podem ser provadas mediante o debate dialético, devendo obedecer a critérios metodológicos estritos, tais como falseabilidade, consistência, coerência e profundidade (VERGARA, 2009, p. 2).

A análise racional de conceitos-chaves da filosofia relacionados com a temática dos animais, – na retórica dos direitos de Regan –, substitui o simples apelo à emoção; embora presente sempre o compromisso didático em elucidar ideias difíceis sem torná-las fáceis.

O respeito ao debate dialético e democrático de ideias é exigido em temas como este, capazes de suscitar posicionamentos extremos e apaixonados, o que faz Regan lembrar àqueles possíveis participantes de atividades que envolvam a exploração de animais a lição de Sócrates: “Não pela primeira vez, mas sempre, eu

sou o tipo de pessoa que não é persuadida por nada em mim, exceto pela proposição que me parece a melhor quando raciocino sobre ela”.

Considerando o movimento pelos direitos animais como parte integrante do movimento mais geral pelos direitos humanos, – não como seu antagonista –, a visão reganiana objetiva apresentar uma argumentação adequada tanto à defesa dos direitos dos seres humanos quanto à dos animais não humanos.

A abordagem é institucional, não individual, é macro, não micro, pois Regan critica a justiça de práticas, instituições, empresas ou empreendimentos similares, ou seja, das práticas sociais em larga escala, tais como a pecuária e a pesquisa biomédica.

Como adverte seu autor, a teoria dos direitos animais não nasce como uma obra completa, por não ser possível prever em detalhe todos os seus desdobramentos ou responder à totalidade das possíveis objeções a serem lançadas contra ela, notadamente no campo da distribuição de danos e benefícios entre os indivíduos.

Como uma teoria de justiça, sem embargo, ela reconhece, explica e articula um conjunto de princípios necessários à postulação da tese dos direitos animais.

A posição defendida por seu autor não é reformista, – mas abolicionista –, no sentido de que os animais não devem ser considerados como simples instrumentos ou recursos para os propósitos humanos.

A aproximação referente ao tema da defesa dos animais, – feita pelo autor desta tese –, tornou-se realidade a partir de um “horizonte de sentido” constituído pela própria vivência e experiência profissional como membro do Ministério Público do Estado da Bahia (MPBA), Brasil, na qualidade de promotor de Justiça Ambiental da Comarca de Salvador.

Deste modo, buscando a fundamentação filosófica e jurídica para seu próprio trabalho prático, foram investigados os diversos enfoques contemporâneos de ética animal, destacando-se sobre todos eles a teoria dos direitos dos animais de Regan, a partir da qual surgiram também outros pontos de vista relevantes, como a análise à luz da perspectiva jusfilosófica ibero-americana.

Tal proceder tem sua origem na crescente demanda da sociedade civil, em especial, reforçada graças ao empenho das associações protetoras dos animais, em cujas ações põe-se de manifesto uma evolução paradigmática dos valores em discussão, a saber: a proteção do animal como um ser possessor de dignidade e/ou

vulnerabilidade próprias, com interesses específicos e não como um mero bem patrimonial ou recurso ambiental faunístico.

A inovação apresentada por esta investigação faz referência ao próprio tema eleito, pois que na Espanha e no Brasil, – com exceção de certos artigos acadêmicos que tratam, de modo isolado, de algumas das questões propostas nos objetivos específicos –, verifica-se a escassez de obras filosóficas e jurídicas que abordem de forma sistemática e completa a teoria dos direitos animais de Regan, inclusive com as repercussões práticas perante os institutos do direito tradicional e as repercussões teóricas perante os pensadores jusfilosóficos ibero-americanos, destacando-se o fato de seus principais livros ainda não terem sido traduzidos para os idiomas espanhol e português.

No âmbito acadêmico, rareiam as investigações e os estudos sobre a temática não só nas áreas filosófica e jurídica, mas também nas áreas sociológica, histórica e política.

Por este motivo, o tema escolhido continua ainda a representar um campo aberto à investigação, sendo a tese aqui proposta uma contribuição sobre a questão pertinente aos direitos dos animais não humanos.

1.1 HIPÓTESE DE TRABALHO

A tese contou com uma hipótese inicial que é formulada aqui à guisa de pergunta: até que ponto a visão dos direitos de Regan constitui uma teoria adequada para o reconhecimento moral dos animais na atualidade? O desdobramento desta indagação se realizou através da análise crítica de sua obra, bem como do contraste com outras teorias ético-animalísticas.

1.2 OBJETIVOS DA INVESTIGAÇÃO

É por esse norte que o presente trabalho se predestina, tendo como objetivo primaz discutir as contribuições e as deficiências da argumentação reganiana sobre os direitos dos animais humanos e não humanos enquanto “sujeitos-de-uma-vida”, a quem se pode atribuir “valor inerente” e, assim, ter seus direitos morais respeitados.

1.2.1 Geral

Investigar as contribuições e as deficiências da argumentação reganiana sobre os direitos dos animais humanos e não humanos enquanto “sujeitos-de-uma-vida”, a quem se pode atribuir “valor inerente” e, desta forma, ver-se-ão respeitados seus “direitos morais básicos” à vida, à integridade e à liberdade, ampliando, portanto, as fronteiras da comunidade moral para além do humano.

1.2.2 Específicos

Na busca da realização do objetivo geral, serão ainda considerados os seguintes objetivos complementares ou específicos:

1. Apresentar a evolução histórica do tratamento filosófico da significância moral dos animais não humanos;
2. Analisar a possibilidade e validade da ideia de “autonomia da preferência” proposta por Regan como critério para a atribuição de consideração moral direta aos animais não humanos, em contraposição à noção kantiana de “autonomia da vontade”;
3. Examinar a interpretação deontológica de justiça chamada de “teoria da igualdade dos indivíduos” incluídos na categoria de “sujeitos-de-uma-vida” por ser possesores de “valor inerente”, – rompendo com a corrente dominante e paradigmática da ética que relega os animais não humanos ao simples valor instrumental –, partindo do “princípio do respeito” como reitor desse dever na visão de Regan;
4. Investigar a conceptualização, o alcance e os limites da visão reganiana dos direitos animais;
5. Analisar algumas das implicações teóricas e práticas da extensão dos direitos morais básicos à vida, à integridade e à liberdade, aos animais não humanos;

6. Examinar a repercussão e a recepção da obra de Regan pelos estudiosos, a partir das perspectivas religiosas, metafísicas, fisiocêntricas, patocêntricas, homocêntricas ou antropocêntricas, biocêntricas, – sejam individualistas ou holísticas (ecocêntricas) –, animalísticas, – como, por exemplo, as utilitaristas e as multicriteriais –, especialmente, pelos autores hispanófonos e lusófonos que têm analisado esta teoria.

1.3 ESTRATÉGIAS METODOLÓGICAS DA INVESTIGAÇÃO

Tendo como objeto central a teoria deontológica reganiana dos direitos morais dos animais e partindo do marco teórico das éticas animalísticas, mais concretamente, as utilitaristas (SINGER, 1975; FREY, 1980) e multicriteriais (MIDGLEY, 1983; WARREN, 1997), a investigação seguiu uma orientação baseada nos objetivos propostos e utilizou como metodologia fundamental do trabalho a hermenêutica crítica dos textos do filósofo Regan juntamente com os de seus críticos e interlocutores.

Etimologicamente falando, hermenêutica vem do deus Hermes, da mitologia grega. Para transmitir a mensagem dos deuses, Hermes tinha uma dupla tarefa: entender a linguagem deles e também a dos mortais, para quem as mensagens se destinavam. Um olhar hermenêutico busca, pois, a compreensão dos significados, muitos deles ocultos. A compreensão exige a leitura do contexto. Diários, biografias, relatos centrados no cotidiano, estudos de caso, observação, conteúdos de textos para análise foram as principais fontes de dados para o investigador (VERGARA, 2009, p. 4).

Ademais, tratou-se de avançar, – partindo do giro aplicado da ética –, nas derivações práticas de sua teoria em âmbitos distintos de nossa relação com os animais (experimentação, fauna selvagem, alimentação, modificação genética etc.).

A execução do processo formal e sistemático deste método baseou-se na taxonomia apresentada por Vergara (2009), qualificando a metodologia adotada como procedimento exploratório, descritivo, sobretudo, explicativo e analítico (com respeito aos fins) e a técnica de investigação como bibliográfica e documental (com respeito aos meios), dado que, para sua fundamentação teórico-metodológica, recorreu-se aos conhecimentos filosóficos, científicos, jurídicos, históricos,

socioculturais de várias disciplinas relacionadas e dependentes entre si. Trata-se de um estudo que não se esgota no terreno filosófico e jurídico, sendo, portanto, multidisciplinar.

A investigação decantou-se por uma visão teórica de natureza jusfilosófica, – que, inclusive recorrendo a várias disciplinas, privilegiou o diálogo do discurso filosófico com o discurso político e jurídico da relação animal humano *versus* não humano –, e se inseriu em uma postura epistemológica, concebendo o conhecimento como uma “representação” ou “aproximação” do objeto real, o qual lhe serve de perspectiva e referência.⁴

Para a composição do marco teórico, estruturou-se metodologicamente a revisão da literatura sobre esta temática, baseada em uma busca bibliográfica e documental de corte descritivo-exploratório, pretendendo apresentar um tecido de considerações acerca da problemática em torno do campo dos direitos dos animais sob o enfoque deontológico de Regan, tendo como fonte bibliográfica principal o livro *The Case for Animal Rights*.

A sistematização literária foi realizada mediante uma pesquisa bibliográfica de natureza descritivo-exploratória, a qual se desenrolou num ambiente de literaturas especializadas em filosofia moral, especialmente no que se refere aos direitos dos animais não humanos.

Conforme Medeiros (2007, p. 50), a pesquisa bibliográfica é passo decisivo em qualquer pesquisa científica, uma vez que elimina a possibilidade de se trabalhar em vão, de se despender tempo com o que já foi solucionado.

Sobre a técnica de pesquisa mencionada e sua finalidade, Lakatos e Marconi (2006, p. 185) pontuam que a pesquisa bibliográfica, ou de fontes secundárias, abarca toda a bibliografia publicada referente à temática de estudo, desde publicações avulsas, boletins, jornais, revistas, livros, pesquisas, monografias, teses, material cartográfico etc., até meios de comunicação orais.

A larga disseminação de um conjunto de preceitos e abordagens feita por estudos e pesquisas já publicadas acaba por possibilitar a construção de um panorama teórico sobre a problemática levantada, estimulando ainda a composição de novas considerações a partir de diferentes enfoques e/ou abordagens.

⁴ Tal visão realista é abordada por Popper (1974) no capítulo 8 de sua obra “Conocimiento Objetivo”. Contraopondo-se a esta perspectiva epistemológica, temos a obra “A construção social da realidade: um livro sobre sociologia do conhecimento” de Peter Berger e Thomas Luckman (2004), na qual é defendida a ideia de o conhecimento ser fruto de uma construção social.

Medeiros (2007, p. 47), por sua vez, delinea esse levantamento bibliográfico pelas seguintes etapas: a identificação, a localização das obras específicas, a compilação e o fichamento. Dessa forma, na busca de meios para o delineamento deste trabalho, foram selecionadas literaturas em bibliotecas, livrarias e bases de dados eletrônicas.

Outro aspecto metodológico relevante constituiu-se na *análise conceitual* dos termos essenciais e mais sobressalentes, – como parte daquilo que se chama “metaética”. Tal análise conceitual pode ser entendida como a tentativa de enunciar as condições necessárias e suficientes da compreensão mais adequada de um determinado conceito ou termo. Deste modo, as pretensões da análise conceitual, dentro desta abordagem, são: 1) enunciar, na medida do possível, aquelas condições que, se *não* forem satisfeitas, impedem o conceito em questão de ser corretamente aplicado, – as “condições necessárias” do uso correto –; e 2) enunciar aquelas condições que, se *forem* satisfeitas, permitem que o conceito seja corretamente aplicado, – as “condições suficientes” do uso correto. Nesta visão da análise conceitual, uma análise é por si mesma correta na medida em que enuncia as condições necessárias e suficientes de uso correto (REGAN, 1984, p. 11-12).

Um último componente metodológico foi referente à própria análise da metodologia *analógica* reganiana. Em primeiro lugar, Regan entende as questões morais como análogas às científicas. Dar-se-iam respostas morais da mesma maneira que se poderiam dar respostas científicas a determinadas indagações particulares (*Ib.*, p. 13).

A formalização desta tese, tanto quanto a aplicação da metodologia de investigação que lhe deu origem e fundamento, – estruturação, citações, notas de rodapé, referências etc. –, obedeceu às atuais normas oficiais prescritas pela Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT 2011).

1.4 ESTRUTURA DO TRABALHO

Em seu conjunto, a presente tese organiza-se em seis capítulos, incluindo-se este capítulo introdutório, os quais, por sua vez, obedecem a seguinte ordem de estruturação.

No segundo capítulo, apresentam-se os antecedentes históricos, onde são analisados os diferentes enfoques, bem como os conceitos, no tocante à relevância

moral dos animais, prestando especial atenção àqueles pensadores que defendem a existência de certas capacidades, tais como consciência ou senciência, e/ou reconhecimento de uma dignidade ou vulnerabilidade dos não humanos. Inclui-se, ainda, neste capítulo uma seção destinada à apresentação dos principais dados biobibliográficos de Regan para fins referenciais.

No terceiro capítulo, fundamentalmente, são tratados os aspectos relativos à possível autonomia dos animais, sendo examinadas as bases da filosofia da mente de Regan, apresentando sua fundamentação científica e filosófica acerca da atribuição de consciência complexa aos não humanos, dotados, como os humanos, de “autonomia da preferência”, ou seja, a capacidade de ter desejos e de agir para a satisfação de suas preferências. Este termo deriva, para o autor, do fato de possuir, – o animal não humano –, crenças e desejos, memória e percepção, um bem-estar experiencial e uma identidade psicofísica ao longo da vida.

No quarto capítulo, faz-se a exposição da ética deontológica reganiana inclusiva dos animais não humanos. Em primeiro lugar, analisa-se a perspectiva de Regan no que se refere à forma de avaliação das teorias éticas. Em seguida e a partir da crítica às teorias que atribuem tão somente deveres indiretos aos animais não humanos e àquelas que conferem deveres diretos a estes seres, estuda-se a proposição reganiana de uma teoria igualitária da justiça que se fundamenta no princípio do respeito aos indivíduos, sejam eles humanos ou não humanos, a quem pode ser atribuído o qualificativo de “sujeito-de-uma-vida” e, portanto, reconhecido igual “valor inerente”, ambos os critérios de caráter categórico, em oposição ao valor meramente instrumental.

No quinto capítulo, avalia-se a teoria reganiana dos direitos animais, analisando a ideia de direito e sua extensão a animais não humanos, a distinção que Regan procede no tocante aos conceitos sobre direitos morais e direitos legais, deveres adquiridos e deveres não adquiridos, bem como o alcance e os limites desta atribuição, como, por exemplo, a anulação do direito de não ser prejudicado, pela utilização dos princípios práticos de tomada de decisão moral chamados “minimização quantitativa” [*miniride principle*] e “minimização qualitativa” [*worse-off principle*].

No sexto capítulo, analisa-se as repercussões práticas da teoria reganiana em face da realidade jurídica sul-americana, notadamente, a interação do princípio de respeito e do princípio de liberdade com suas consequências práticas nas

diversas atividades humanas que exploram animais não humanos, tais como pecuária e alimentação, caça e captura, ou o uso de animais enquanto cobaias na ciência, no ensino e nos testes de toxicidade.

Finalmente, reúnem-se as conclusões deste estudo, as referências que deram suporte à presente tese. Além disso, como complemento das ideias desenvolvidas no decorrer deste trabalho, assim como suporte para fundamentação, comprovação, elucidação do texto, foi incorporado à tese um Anexo.

Com base em todo o exposto anteriormente, a presente tese constitui-se como um esforço de reflexão e compreensão da teoria ética reganiana concernente aos direitos dos animais, produto de uma rara combinação entre a razão e a emoção, ao defender o princípio do respeito aos não humanos, enquanto sujeitos experienciais que possuem uma história e um sentido de futuro, uma vida mental e emocional, laços afetivos e societários, na condição de seres únicos no teatro da existência.

3 AUTONOMIA ANIMAL

3.1 CONSCIÊNCIA ANIMAL

A capa da primeira edição de *The Case for Animal Rights* traz o quadro representando *São Jerônimo em seu Estúdio*, do pintor germano Stefan Lochner (1400-1451).⁵ A tela sintetiza aspectos marcantes do autor da edição vulgata da Bíblia; o livro sobre a escrivãzinha, assim, representa sua erudição. Outro símbolo relevante faz lembrar o mito de que o santo ajudou um leão, tirando-lhe um espinho da pata; agradecido, o leão passou a acompanhá-lo. Mas o animal que aparece na obra não parece com um leão, sendo, antes, uma criação do artista (REGAN, 1983, p. 1-2).

Sua incapacidade para retratar o animal, sua visão equivocada acerca dele, talvez devido à própria ignorância, então justificada, contrasta com o conhecimento científico disponível sobre este e outros animais, hoje em dia, sendo ora injustificável confundir o rei dos animais com, por exemplo, um cachorrinho, como o fez outrora Lochner (*Ib.*, p. 2).

Com esse prólogo, Regan moldura seu veredicto de que, conforme a iconografia dessa obra pictórica sugere, temos uma percepção empobrecida acerca dos outros animais. Considerando-os como coisas ou no máximo como seres brutos, buscamos alienar-nos da constatação de nossa própria animalidade.⁶ Este zelo, passado e presente, resulta esclarecedor na questão da consciência animal (*Ib.*).

⁵ Tom Regan agradece ao Dr. Edgar Peters Bowron, Diretor, e o pessoal do *North Carolina Museum of Art*, sediado em Raleigh, Carolina do Norte, por conceder a permissão de uso da obra *St. Jerome in His Study*, de Stefan Lochner, da qual uma reprodução em preto e branco aparece na capa e no frontispício da primeira edição de *The Case for Animal Rights* (1983) e apenas como frontispício na segunda edição desta obra (2004). Regan também atribui a sua esposa Nancy, – com quem discutiu exaustivamente todos os aspectos do projeto do livro –, a maior parte (“*the lion’s share*”) do crédito pela escolha da citada pintura para figurar na capa da primeira edição (1983, p. xv).

⁶ «*Homo sum: humani nil a me alienum puto*». Terêncio, *Heautontimoroumenos*, 77. Para Velayos, a célebre sentença de Terêncio [195/185–159 a.C.], «sou um homem: nenhum assunto de natureza humana julgo alheio a mim», é, ao mesmo tempo, uma síntese do humanismo ético ocidental e um sinal da discriminação e exclusão moral da natureza não humana (1996, p. 109), pois, como bem advertiram os francofortianos, «[L]a idea del hombre se expresa en la historia europea em su diferencia respecto al animal. Mediante la irracionalidad del animal se demuestra la dignidad del hombre» (HORKHEIMER; ADORNO, 1969, p. 291). Interessante notar que tal sentença terenciana excluiu da consideração moral não só a natureza não humana, mas também as mulheres e outros seres humanos, como na época os escravos etc., não enquadráveis na categoria “homem” então vigente, ou seja, o *pater familias* romano. Todavia, parodiando a sentença terenciana, com a simples inclusão da palavra animal, poderíamos dizer «*Animal humanum sum: animalis aut humani nil a me alienum puto*», em português: «sou um animal humano: nenhum assunto de

O senso comum e a linguagem ordinária na vida quotidiana, todavia, sancionam a ideia da consciência animal, quando, digamos, descrevemos o comportamento dos animais não humanos. E, segundo Regan, a análise e solução dessa questão preparará o terreno para avaliação de outra ideia, a saber, a existência ou não de crenças e desejos animais (*ib.*, p. 2-3).

Contudo, é necessário um esclarecimento acerca do significado da palavra “consciência”. De fato, trata-se de uma expressão notoriamente ambígua para se referir a um estado mental que, de origem latina no vocábulo *conscientia*, formado pela composição da preposição *con* [com] e o verbo *scire* [saber, conhecer] (GENNARO, 2007, p. 2-3), tem sido objeto de estudo pelos filósofos da mente, como o norte-americano Ned Block, que a distingue em duas concepções:⁷ consciência fenomenal [*phenomenal consciousness*] e consciência de acesso [*access-consciousness*] (BLOCK, 1995, p. 229).

A consciência fenomenal⁸ se refere à experiência propriamente dita, isto é, ao estado do ser em que o mesmo se encontra percebendo os fenômenos ao seu redor, assimilando sensações e percepções. Block (1995, p. 230) sintetiza esta concepção na seguinte sentença: “Consciência fenomenal é experiência” [*“P-consciousness is experience”*].

A consciência de acesso⁹ trata do processamento pela mente das coisas que se vivenciam durante a experiência, realizando associações e conceitualizações com base em informações sensoriais. De acordo com Block (*ib.*, p. 231), esta modalidade de consciência prepara o ser para o raciocínio [*reasoning*], o controle da ação [*control of action*] e o controle da fala [*control of speech*].

Con formato: Português (Brasil)

natureza animal ou humana julgo alheio a mim». Quiçá, assim, resgatássemos uma percepção perdida acerca de nossa herança comum tanto com a natureza humana quanto não humana, em especial, a dimensão feminina ou o mundo animal do qual fazemos parte. Será que poderíamos ver através dos olhos de um animal? Ouvir o murmúrio do mundo? Sentir seu odor? Sua dor? Sua pele? Ou o calor e pulsar de seu coração? Ou de seu pulmão, com o movimento de inspiração e expiração? Sentir prazer com as travessuras de seus filhos, a compulsão para socorrê-los do perigo ou sofrer e apiedar-nos com sua dor ou morte? Será que existe diferença? E em que medida?

⁷ Reconhecemos que não existe consenso quanto à classificação dos tipos de consciência, pelo que fazemos referência às classificações do português António Damásio (2000) e da inglesa Marian S. Dawkins (2001). Contudo, optou-se por citar a classificação de Ned Block, em face de sua praticidade e didatismo, especialmente, tendo em vista os propósitos desta tese.

⁸ Para Magalhães-Sant’Ana (2009), bem como Oliveira e Goldim (2014), este tipo de consciência compreende o conceito de senciência.

⁹ Para Magalhães-Sant’Ana (2009), bem como Oliveira e Goldim (2014), este tipo de consciência é a cognição propriamente dita.

Diante das concepções acima, pergunta-se sobre a condição da consciência nos animais não humanos: seria ela expressão de uma ideia abstratamente difusa pelo senso comum ou uma realidade com nítidos reflexos na relação atualmente desenvolvida pelo *Homo sapiens sapiens* com os demais animais não humanos?

Para enfrentar o questionamento acima, no entendimento de Regan (*ib.*), faz-se necessária a exposição da visão clássica de Descartes, um dos primeiros filósofos da Idade Moderna a refletir sobre a consciência, e das críticas contemporâneas ao pensamento cartesiano. Em seguida, passar-se-á a abordar as complexidades envolvendo o conceito de consciência animal, como a expressão dos desejos, das crenças e da linguagem pelos animais não humanos, como pressuposto lógico para a atribuição de significância moral a estes seres.

3.1.1 Posição de Descartes e sua recepção crítica na obra de Tom Regan: Animais Não Humanos São Inconscientes

O filósofo, físico e matemático francês do século XVII René Descartes (1596-1650) negou que animais não humanos tivessem pensamento ou consciência, por considerá-los “brutos sem pensamento”. Como autômatos, ou seja, máquinas, eles seriam desprovidos de consciência das sensações; tampouco experimentaríamos necessidades ou emoções (1637/2007).

Esta afirmação de Descartes foi um reflexo de seu método filosófico, como ele próprio expôs na obra *Principiorum Philosophiae*, quando disse: “Até agora descrevi esta Terra e todo o mundo visível em geral, como se fosse apenas uma máquina onde só há a considerar as figuras e movimentos das respectivas partículas” (DESCARTES, 1644/1989, p. 265).

Em *Carta* escrita ao Marquês de Newcastle, em 23 de novembro de 1646, Descartes comparou os animais com os relógios. Como os relógios, cujo sistema de engrenagens permite a medição exata do tempo, igualmente, os não humanos podem ter um desempenho superior aos humanos em certos aspectos, devido ao arranjo de seus órgãos animado pela natureza operante dentro deles; muito embora ambos, animais e relógios, sejam inconscientes de qualquer coisa (Descartes, 1646/1970).

A razão para este filósofo conceber a condição dos animais não humanos dessa maneira resulta de sua filosofia, segundo a qual os animais não têm mente e

consequentemente não teriam alma. Tal argumento decorreria primeiramente de sua filosofia dualista, a qual afirma que os seres humanos possuem corpos e mentes, enquanto os animais possuem apenas corpos. Neste sentido, afirmou:

Con formato: Português (Brasil)

Os animais brutos que apenas possuem o corpo para conservar ocupam-se continuamente na procura de alimentos; mas os homens, cuja parte principal é o espírito, deveriam empregar os seus principais cuidados na procura da sabedoria que é o seu verdadeiro alimento (DESCARTES, 1644/1989, p. 16).

Em correspondência, Descartes diz a Henry More não estar tratando de percepção mental, mas de vida e sensação; ele não nega que os animais tenham vida enquanto esta signifique calor do coração, nem sensação enquanto esta seja uma função de um órgão corpóreo (DESCARTES, 1649/1970). Logo, a teoria cartesiana não nega sensações aos animais, mas nega-lhes a capacidade da consciência e dos pensamentos sobre essas sensações (REGAN, 1983, p. 3-4).

Con formato: Português (Brasil)

A pergunta a ser feita é como Descartes concebe o termo “sensação”, sendo que, neste particular, a constatação desta verdade na obra cartesiana não suscita qualquer dúvida sobre a plausibilidade do entendimento clássico. Nesse sentido, Descartes, ao responder à sexta objeção efetuada por diversos teólogos, filósofos e geômetras, fez a distinção de três graus de sensação:

Para bien comprender cuál es la certeza de la sensación, es menester distinguir en ella tres grados. En el primero, sólo debe considerarse aquello que los objetos exteriores causan inmediatamente en el órgano corpóreo: ello no puede ser otra cosa que el movimiento de las partículas de ese órgano, y el cambio de figura y de situación que procede de tal movimiento. El segundo contiene todo lo que inmediatamente resulta en el espíritu por el hecho de estar unido al órgano corpóreo así movido y dispuesto por sus objetos; y eso son las sensaciones de dolor, cosquillas, hambre, sed, colores, sonidos, sabores, olores, calor, frío y otras semejantes, que, según dijimos en la sexta Meditación, provienen de la unión y – por así decir – mezcla del espíritu con el cuerpo. Por último, el tercer grado comprende todos los juicios que solemos hacer desde nuestra primera edad, tocantes a las cosas que nos rodean, con ocasión de las impresiones o movimientos que se producen en los órganos de nuestros sentidos (DESCARTES, 1641-1647/1977, p. 333-334).

Con formato: Español (España, internacional)

Humanos e não humanos compartilham o primeiro grau de sensação, enquanto “a afeição imediata do órgão corpóreo por objetos externos”, por só exigir o órgão corpóreo adequado. A presença de sensação de primeiro grau não significa a presença de consciência; apenas a estimulação do órgão sensorio pelo ambiente

externo, sem, porém, “a união da mente com o órgão corpóreo afetado” (REGAN, 1983, p. 4).

Con formato: Português (Brasil)

Dada a crença cartesiana de que os não humanos são mentecaptos, eles seriam privados das sensações de graus dois e três, por exigir uma mente, seja para formar uma união “com o órgão corpóreo afetado” seja para fazer “juízos... acerca das coisas exteriores a nós” (*Ib.*).

Deste modo, nas palavras de Regan, Descartes apenas confere aos animais o primeiro grau de sensações, uma vez que este nível depende tão somente do aspecto físico, diferente do segundo e do terceiro graus, que dependem da interação envolvendo o corpo e a mente, para ele, apenas presentes nos seres humanos, ficando clara a negação cartesiana a respeito da presença de consciência nos animais não humanos (REGAN, 2004a, p. 4).

A segunda estratégia de Descartes para negar consciência aos animais é negar-lhes a capacidade de linguagem; em sua visão, só os seres conscientes seriam dotados desta aptidão, negando-a categoricamente aos animais não humanos. Finalmente, sua última tese a esse respeito assenta-se na ideia de que somente os seres humanos possuem alma imortal (REGAN, 1983, p. 10-11).

Os desdobramentos do pensamento cartesiano encontram o ápice no médico e filósofo francês Julien Offray de La Mettrie [1709-1751], o qual deu um passo adiante na teoria mecanicista de Descartes, ao estendê-la aos seres humanos, uma vez que, seguindo o princípio da parcimônia, tão em voga naquele período, o ideal seria ter um único princípio que explicasse todos os comportamentos, inclusive aqueles dos humanos (REGAN, 2004a, p. 9-10).

Regan sugere que Descartes em sua teoria mecanicista seguiu o princípio da parcimônia, cujo significado versa que a explicação racional dos fenômenos deve ser realizada com o menor número possível de pressupostos e que entre duas teorias igualmente inteligíveis e de igual série de fatos, deve-se escolher aquela que exige número menor de pressupostos (REGAN, 1983, p. 7).

Assim, nas palavras de Regan, La Mettrie concluiu que “a ‘vida mental’ dos humanos não é mais nem menos do que as alterações dos ‘humores’ no sistema nervoso humano”, o que seria contestado em face do pensamento de Descartes, uma vez que, para a teoria cartesiana, se os animais não humanos tivessem consciência e conseqüentemente alma, também seriam imortais e não o são, além disso, possuiriam a capacidade da linguagem (2004a, p. 10).

De fato, a visão cartesiana dos não humanos enquanto seres irracionais, privados de experiência consciente, fazia parte do espírito da época,¹⁰ como explicita esta passagem de Nicolas Fontaine, contemporâneo de Descartes, citada por Lenora Rosenfield, ao exemplificar a ideologia compartilhada pelos filósofos e cientistas de então:

Os cientistas [cartesianos] administravam surras a cachorros com total indiferença, e faziam troça daqueles que se apiedavam daquelas criaturas como se elas sentissem dor. Eles diziam que os animais eram relógios; que os gritos que eles emitiam quando golpeados eram apenas o ruído de uma pequena mola que tinha sido tocada, mas que todo o corpo era insensível. Eles pregavam os pobres animais pelas quatro patas sobre tábuas para vivissectá-los, a fim de observar a circulação do sangue, que era um tema de grande controvérsia (ROSENFELD, 1968, p. 54).

Conquanto seja do conhecimento público que Descartes tivera um cão de estimação, de que ele cuidava bem, como se o animal fosse consciente (GUNDERSON, 1964, p. 202), a diretriz e a conduta dos cientistas daquela época concordavam com a visão cartesiana (REGAN, 1983, p. 5), que referendava o domínio do homem sobre o animal (VELAYOS, 2007a, p. 27), pois isto não era, afirma ele em sua carta a More: “más cruel con los animales que manifiestamente piadoso con los hombres, libres de las supersticiones de los pitagóricos, porque los absuelve de la sospecha de delito siempre que comen o matan a animales.” (DESCARTES, 1649/1970).

Descartes sempre manteve a percepção de que o senso comum confere certo grau de consciência aos animais e, inclusive, o sentimento consciente de que sua visão poderia gerar reações tumultuosas. Vale frisar que o filósofo mais que depressa buscou invalidar o efeito de tal crença, argumentando que tal estado de consciência nos animais não passa de um “estereótipo inculcado em nosso espírito desde a mais tenra infância” (DESCARTES, 1644/1989, p. 43).

Descartes curiosamente classifica este modo de pensar como preconceito, isto é, uma noção vaga, genérica e imperfeita, destituída de reflexão e fundamentação, como, a título de ilustração, alguém imaginar, sem um exame prévio e minucioso, ser o mundo plano, sendo a libertação humana dos preconceitos um

¹⁰ O que não significa que tal perspectiva em relação à condição animal fosse unanimidade entre os pensadores da época. Exemplo disto foi a oposição do filósofo francês Pierre Gassendi (1592-1655), contemporâneo de Descartes, à ideia de ausência de alma nos animais ao defender a existência de uma “*petite-âme*” (Lat. *animula*), ou seja, “pequena alma”. Neste sentido, vide Hirai (2003, p. 216-217).

dos requisitos para o estudo sério da filosofia. Com efeito, Descartes considera que o bem filosofar em busca das verdades que aos humanos é dado saber só é possível mediante a eliminação dos preconceitos e a recusa daqueles modos de ver que tenham sido apreendidos e cultivados como crenças enquanto não passem pelo crivo da análise racional (DESCARTES, 1644/1989, p. 57).

3.1.2 Crítica Contemporânea a Descartes em Face da Questão Animal

Como exposto no tópico anterior, o pensamento de Descartes é um dos mais importantes e influentes da história do pensamento ocidental. Ele inspirou contemporâneos e várias gerações posteriores de filósofos, sendo que boa parte da filosofia escrita a partir de então foi uma reação a suas obras ou a autores supostamente influenciados por ele e isto se refletiu, igualmente, na maneira como os filósofos enfrentavam o debate envolvendo a condição dos animais não humanos, os quais ficaram relegados a plano secundário na esfera da consideração moral humana.

Na visão de Regan, convivemos com uma noção errônea e persistente acerca destes seres, que nos faz retratá-los como “bestas sem lei” ou “da ordem de paus e pedras”, noção que se encontra alicerçada em conceitos cartesianos que persistem no tempo, a despeito do conhecimento que hoje temos sobre os animais, o qual não se esgota em uma imagem superficial de sua aparência exterior, pois sabemos acerca de sua fisiologia, anatomia, comportamento e estrutura social (REGAN, 2004a, p. 2).

O filósofo inglês contemporâneo John Cottingham [1943-] desafia esse entendimento clássico da visão cartesiana (1978, p. 551-559), expondo que a análise textual indica a crença cartesiana em certos estados de consciência animal [v.g., fome ou medo], exceptuando, porém, a capacidade de pensar dos não humanos sobre essas experiências [v.g., juízos sobre a cercania de algo para comer ou evitar].

Regan condena Cottingham por criticar o entendimento clássico, sugerindo que Descartes crê na consciência animal ao conferir sensações aos animais. Considerando o exame conceitual do termo “sensação”, tal como usado por Descartes, pode-se admitir sensações nos não humanos e, ao mesmo tempo, recusar que eles tenham consciência (REGAN, 2004a, p. 2).

Ao afirmar que os não humanos são privados de mente e pensamento, pois, Descartes declara que os não humanos são inconscientes de absolutamente tudo, conquanto possam ter sensações de grau um, na medida em que possuem órgãos sensórios que podem ser excitados por estímulos externos (*ib.*).¹¹

Em contraposição a Descartes, para Regan (1983, p. 18), a teoria da evolução de Darwin fornece argumentos de suporte à existência de consciência em alguns animais não humanos (1871, p. 35).

Como expõe Regan, para Darwin, a diferença mental existente entre os humanos e os mamíferos superiores é referente ao grau de evolução e não à espécie (1871, p. 105). Assim, pode-se inferir que os atributos tidos apenas como estritamente humanos, em realidade, foram uma conquista evolutiva, o que não nega que outros seres possam também desenvolver as mesmas ou semelhantes habilidades. Nas palavras de Regan:

Para os presentes propósitos, no entanto, o ponto crucial é o *valor de sobrevivência da consciência*. Se a consciência não tivesse valor de sobrevivência – se, em outras palavras, ela fosse de nenhuma ou pouca importância na luta das espécies para se adaptarem e sobreviverem em um ambiente em constante mutação – então, em primeiro lugar, os seres conscientes não teriam evoluído e sobrevivido. Mas nós sabemos, a partir do caso humano, que os seres conscientes existem. Assim, considerando a teoria da evolução e considerando a demonstração do valor de sobrevivência da consciência que o caso humano provê, temos todas as razões para supor que os membros de outras espécies também são conscientes. Dado o valor de sobrevivência da consciência, em outras palavras, é de se esperar que ela esteja presente em muitas espécies, não somente na espécie humana (REGAN, 2004a, p. 18-19).

Regan explana que a teoria evolucionista analisa a complexidade da anatomia e fisiologia dos humanos, dos animais e suas semelhanças, bem como faz considerações sobre a ideia de que seres mais desenvolvidos evoluíram de seres mais simples, inclusive, de diferentes linhas evolutivas, sendo crucial determinar o valor de sobrevivência da consciência nessa cadeia evolutiva.

Logo, seguindo a linha de raciocínio de Regan (*ib.*), conforme a teoria evolucionista, a consciência é imbuída de valor de sobrevivência, e estando igualmente os animais neste processo evolutivo, seria lógico atribuir-lhes certo grau de consciência.

¹¹ Cottingham (1995) conclui que “acreditar que um cão com uma pata quebrada não está realmente sentindo dor quando está gemendo é uma façanha bastante extraordinária até mesmo para um filósofo”. Deve-se, porém, segundo o juízo reganiano, creditar a Descartes esta façanha.

Mas a crítica desenvolvida por Regan (1983, p. 5) pressupõe um debate ético e racional. Nessa perspectiva, não é bom contestar Descartes utilizando-se de certos expedientes.

Primeiramente, não se deve utilizar da falácia *ad hominem*, que consiste em desacreditar um argumento atacando a pessoa que o apresenta, por exemplo, considerando a posição de Descartes compatível com a de um “louco”. De fato, Descartes não era louco, ao invés disso, tinha plena consciência de que sua visão vai de encontro ao senso comum, que confere consciência aos animais, mas atribui tal fato a um preconceito (*ib.*).

Em segundo lugar, não se deve focalizar tal divergência entre Descartes e seus opositores, que defendem a consciência dos não humanos, em quaisquer fatos referentes ao comportamento animal, mas fundamentar tal diferença no modo de explicar ou de interpretar estes fatos. Assim, conforme Regan, a divergência existente entre ele e Descartes não ocorre no plano dos fatos, mas no modo de interpretá-los (REGAN, 2004a, p. 6).

Regan não concorda com Descartes no que se refere à negação de consciência aos animais e apresenta duas estratégias de argumentação: a primeira delas consiste em demonstrar a incoerência interna da argumentação de Descartes nos três aspectos analisados; a segunda estratégia consiste em desenvolver o argumento cumulativo em favor da consciência de certos animais não humanos, particularmente, os animais mamíferos com um ano ou mais de idade. O núcleo do argumento cumulativo se baseia no emprego da teoria evolucionista para explicar a razão pela qual os animais têm consciência (REGAN, 1983).

Para Regan (2004a), que é monista, o dualismo de Descartes é incapaz de explicar como ocorre a interação do corpo e da mente, principalmente no que tange à explicação de como pode um processo físico atingir algo imaterial como a mente, o que na visão reganiana poderia ser considerado como contrário às leis da natureza.

Diante da impossibilidade da teoria cartesiana de explicar esta interação, assim, conclui Regan que tal teoria é inadequada. Através do ocasionalismo, alguns seguidores de Descartes tentam superar o impasse cartesiano. Esse viés da teoria cartesiana nega a interação de corpo e mente humanos, pois Deus seria o responsável por causar dor, por exemplo, quando houvesse algum dano físico. Tal visão é explicada pela onisciência e onipotência de Deus (REGAN, 1983, p. 23).

Na concepção do neurologista português António Damásio (2012, p. 219), o erro essencial de Descartes reside na “separação abissal entre o corpo e a mente”, uma rigorosa dicotomia expressa por um conjunto de ideias que influenciam “os biólogos a adotarem, até hoje, uma mecânica de relojoeiro como modelo dos processos vitais” (*ib.*, p. 218). A sentença cartesiana “penso, logo existo” expressa exatamente o contrário daquilo que Damásio julga ser correto acerca da natureza da mente e sua conexão com o corpo, pois tal afirmação “sugere que pensar e ter consciência de pensar são os verdadeiros substratos de existir” (*ib.*). Considerando que Descartes percebia o pensar como uma propriedade desligada do corpo, tal sentença sugere “a separação da mente, a ‘coisa pensante’ (*res cogitans*), do corpo não pensante, o qual tem extensão e partes mecânicas (*res extensa*)” [*ib.*].

Assim, na opinião de Damásio (*ib.*):

No entanto, antes do aparecimento da humanidade, os seres já eram seres. Num dado ponto da evolução, surgiu uma consciência elementar. Com essa consciência elementar apareceu uma mente simples; com uma maior complexidade da mente veio a possibilidade de pensar e, mais tarde ainda, de usar linguagens para comunicar e melhor organizar os pensamentos. Para nós, portanto, no princípio foi a existência e só mais tarde chegou o pensamento. E para nós, no presente, quando vimos ao mundo e nos desenvolvemos, começamos ainda por existir e só mais tarde pensamos. **Existimos e depois pensamos e só pensamos na medida em que existimos, visto o pensamento ser, na verdade, causado por estruturas e operações do ser** (DAMÁSIO, 2012, p. 218) [grifo nosso].

Considerando o teor da Declaração de Cambridge sobre a Consciência em Animais Humanos e Não Humanos, elaborada pelo neurocientista canadense Philip Low, e subscrita por um grupo internacional de neurocientistas, neuroanatomistas, neurofarmacologistas, neurofisiologistas, neurocientistas computacionais cognitivos na conferência de julho de 2012, torna-se pertinente o veredicto de Damásio sobre o erro de Descartes. Em síntese os cientistas declararam que:

A ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimente **estados afetivos**. Evidências convergentes indicam que animais não humanos **têm** os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de **estados de consciência** juntamente com a capacidade de exibir **comportamentos intencionais**.

Consequentemente, o peso das evidências indica que os humanos **não são os únicos** a possuir substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, **incluindo todos os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos**, também possuem esses substratos [grifo nosso].

Regan (2004a), por sua vez, também refuta o critério da linguagem como argumento válido para selecionar os indivíduos que são conscientes por uma série de razões que serão expostas mais à frente, mas que podem ser resumidas na inadequação e falibilidade de tal critério para a determinação da consciência em um ser.

O último argumento apresentado por Descartes para negar consciência aos animais refere-se à imortalidade da alma. Este argumento é considerado frágil por Regan, pois a imputação de consciência a um indivíduo não quer dizer que ele tenha alma imortal, sendo tal questão irrelevante, até porque seria um ponto a ser analisado em cada caso, independentemente de discussões sobre a imortalidade da alma (REGAN, 1983, p. 10).

3.2 CRENÇA, DESEJO E LINGUAGEM NO CONTEXTO DA CONSCIÊNCIA ANIMAL

3.2.1 Teoria Crença-Desejo em Animais Não Humanos

Regan discute as ideias do filósofo da Universidade de Maryland, Stephen P. Stich, que faz uma série de considerações sobre a complexidade da consciência animal na obra *Do Animals Have Beliefs?*, através de sua teoria crença-desejo (REGAN, 1983, p. 35).

Stich (1979, p. 15-17) afirma que existem dois tipos diferentes de estados funcionais presentes em cada indivíduo, a saber: desejos e crenças. Os desejos têm uma variedade de causas, sendo as mais comuns o resultado de uma privação e a interação de crenças com outros desejos. Da mesma maneira, as crenças têm uma variedade de causas, como percepção, inferência e outras crenças, conforme exemplo de Stich:

Se o dono do cão colocar um osso suculento no prato deste animal, se o cão tiver uma clara visão do procedimento, se estiver atento e for psicologicamente normal, então o cão formará a crença de que há um osso suculento em seu prato. Também, sem dúvida, irá formar uma variedade de outras crenças, algumas duradouras e algumas efêmeras, como consequência da observação da atividade de seu dono. De forma similar, a percepção também leva à remoção de crenças do estoque de crenças de um organismo (*ib.*).

Con formato: Português (Brasil)

Segundo Regan, na visão de Stich, crenças e desejos são estados psicológicos, não sendo possível identificar aquilo em que os animais creem. No sentir daquele autor, a “teoria da crença-desejo, poder-se-ia dizer em nome de Stich, é uma meia teoria, na melhor das hipóteses, quando aplicada a animais” (REGAN, 2004a, p. 79).

Con formato: Português (Brasil)

Regan critica a ideia de que não é possível afirmar que os animais possuem crenças por ela se fundar na concepção insatisfatória de que os indivíduos possuem os mesmos conceitos (REGAN, 1983, p. 79).

Supondo que, para possuir a mesma noção sobre um objeto não seja preciso conhecer todos os seus componentes, seria possível concluir que os animais mamíferos normais de um ano ou mais de idade compartilham muito dos conceitos humanos, como, por exemplo, o sabor de uma comida, e, assim como um ser humano, o animal poderia ter a crença de preferência para obtê-la (*ib.*).

Portanto, o conteúdo da crença dos animais mamíferos é inicialmente determinável, pelo menos em certa medida, e muitas coisas em que os seres humanos acreditam, eles também acreditam (REGAN, 2004a, p. 80).

Con formato: Português (Brasil)

Regan afirma que os animais podem agir intencionalmente, com o objetivo de alcançar a satisfação de um desejo, ou seja, eles não reagem apenas a estímulos externos, a exemplo das plantas que se curvam em direção ao sol (REGAN, 1983, p. 80).

Tendo em vista que é possível perceber as crenças, da mesma forma que as preferências, como a conexão entre a escolha e a realização do desejo, os animais além de perceberem os objetos individualmente, também são capazes de lembrar da sensação causada, formando assim conceitos gerais. Destarte, tendo em vista que grande parte das crenças dos animais é voltada para o futuro, então estes seres igualmente têm sentido de futuro, nas palavras de Regan, “um sentido de seu próprio futuro” (REGAN, 2004a, p. 80-81).

Ainda nas palavras de Regan:

Con formato: Português (Brasil)

Como indivíduos que iniciam uma cadeia de eventos agora (no presente) com a intenção de propiciar a satisfação de seus desejos no futuro, estes animais são logicamente vistos como tendo uma compreensão de (ou seja, crenças e expectativas correlativas sobre) **seu próprio** futuro. Assim eles são logicamente considerados como sendo não só conscientes, mas também autoconscientes (1983, p. 81) [grifo do autor].

O filósofo britânico Michael P. T. Leahy (1994, p. 69-70) sugere que Regan faz um acréscimo importante ao colocar que um animal possui certo sentido de futuro. Desta maneira, as preferências e crenças dos animais seriam fundamentadas com base em suas expectativas sobre algo, o que implicaria um sentido de futuro. Assim, se o animal pode agir visando à satisfação de um desejo, ele tem uma autoconsciência. Para esse autor, depois desse encadeamento lógico, não é de admirar que Regan conclua que os animais, como os humanos, possuem crenças e desejos, e para não gerar dúvidas, Regan restringe inicialmente os mencionados atributos aos mamíferos de um ano ou mais.

Con formato: Português (Brasil)

3.2.2 Linguagem, Crença e Complexidade

A linguagem pode ser definida tanto como a possibilidade de escolha [instituição, mutação, correção] dos signos, quanto a possibilidade de combinação de tais signos de maneiras limitadas e repetíveis (ABBAGNANO, 2007, p. 615). O exercício da linguagem, então, pressupõe que o ser detenha o mínimo necessário de consciência para realizar tais escolhas.

Considerando-se o retrospecto histórico do modo como o pensamento ocidental vislumbra a relação entre consciência e linguagem, muitos pensadores associaram imediatamente a linguagem à condição humana. Segundo o lingüista dinamarquês Louis Hjelmslev:

A linguagem – a fala humana – é uma inesgotável riqueza de múltiplos valores. A linguagem é inseparável do homem e segue-o em todos os seus atos. A linguagem é o instrumento graças ao qual o homem modela seu pensamento, seus sentimentos, suas emoções, seus esforços, sua vontade e seus atos, o instrumento graças ao qual ele influencia e é influenciado, a base última e mais profunda da sociedade humana. Mas é também o recurso último e indispensável do homem, seu refúgio nas horas solitárias em que o espírito luta com a existência, e quando o conflito se resolve no monólogo do poeta e na meditação do pensador (HJELMSLEV, 1975, p. 1).

Percebe-se, a partir do ensino de Hjelmslev, o forte componente antropocêntrico que norteia o discurso dos lingüistas quando apontam a linguagem como o alicerce fundamental da sociedade humana, o qual está atrelado à própria função social da linguagem.

Mas merece destaque também o fato de o autor dinamarquês vislumbrar na linguagem a condição de “refúgio nas horas solitárias em que o espírito luta com a existência, e quando o conflito se resolve no monólogo do poeta e na meditação do pensador”. Tal perspectiva enuncia o elemento de abstração que está vinculado à noção mais elementar de “crença”.

O filósofo norte-americano John Searle, ao tratar de sua filosofia da linguagem, parte integrante da filosofia da mente para o citado autor, defende que:

A capacidade dos atos de fala para representar objetos e estados de coisas no mundo é uma extensão das capacidades mais biologicamente fundamentais da mente (ou do cérebro) para relacionar o organismo ao mundo por meio de estados mentais como crença e desejo, e em especial através da ação e da percepção (SEARLE, 2002, p. *vii-viii*).

Deste modo, o referido filósofo correlaciona a noção de fala [*speech acts*] com as habilidades cognitivas do ser de forma que “a capacidade da fala para representar objetos e estados de coisas faz parte de uma capacidade mais geral da mente para relacionar o organismo ao mundo”, ou seja, qualquer maneira de se explicar a relação feita pela mente/cérebro entre o organismo e a realidade (SEARLE, 2002, p. *viii*).

O filósofo americano Raymond G. Frey enfrenta o debate quanto à condição do animal como portador de interesses, ao interligar as noções de desejo, crença e linguagem. Para Frey, os animais não possuiriam desejos, pois não teriam crenças, e eles não as possuiriam, em razão de que “ter crenças não é compatível com a ausência de linguagem e capacidade linguística” [*having beliefs is not compatible with the absence of language and linguistic ability*] (FREY, 1979, p. 235).

Regan, ao estudar a vinculação que Frey faz entre o ter desejos e consequentemente ter crenças com a linguagem, observa que é do conhecimento geral que, para aprender uma linguagem, é preciso possuir crenças pré-verbais [*preverbal beliefs*] sobre o que está sendo lecionado, e se, para possuir crenças, é fundamental para Frey já ter uma linguagem, então ninguém poderia aprender uma linguagem e, por conseguinte, ter crenças (REGAN, 2004a, p. 79).

Para Regan (1983, p. 68), as sensações e o saber podem ser demonstrados através de gestos e expressões corporais, sendo perfeitamente natural a expressão sem o uso da linguagem verbal. Segundo ele, o animal tem uma opinião sobre o objeto que causará sua satisfação e essa crença o levará a escolhê-lo no intuito de

satisfazer seu desejo, o que seria uma crença de preferência manifestada por um comportamento não verbal (LEAHY, 1994, p. 63).

Nesse sentido, importa resgatar o pensamento do filósofo Porfírio de Tiro que concebia os animais não humanos como seres racionais e, ao defender a abstinência de comer carne na obra *De Abstinentia ab Esum Animalum*, esclarece que o principal traço de distinção entre animais e plantas reside na percepção das sensações, *in verbis*:

Mas con todo, comparar las plantas con los animales es completamente forzado. Porque éstos están dotados por naturaleza para tener sensaciones, para sufrir, para sentir temor, para recibir daño y, por ende, injusticia; en cambio, aquéllas nada tienen sensible y, por tanto, ni extraño, ni malvado, ni perjuicio alguno, ni injusticia. En efecto, el principio de toda apropiación y enajenación es la percepción sensible (PORFIRIO, 1984, p. 165).

Assim, de acordo com Regan, o reconhecimento da condição de animais mamíferos como agentes intencionais permite que se admita que eles também devem ser considerados como autoconscientes. Assim, caso certo indivíduo X venha a agir hoje para satisfazer seus desejos em um evento futuro, isto só será possível se supusermos que X é autoconsciente, pelo menos na medida em que X acredita que serão seus desejos e expectativas que serão satisfeitos no futuro, como resultado do que ele faz agora (REGAN, 2004a, p. 75).

Um obstáculo para a devida compreensão da complexidade da consciência animal, no entanto, reside no estabelecimento da linha divisória entre os animais que são e os que não são conscientes. Para isto, Regan recorre à teoria da evolução de maneira a buscar a “semelhança anatômica e fisiológica entre determinados animais e seres paradigmáticos cômicos”, a exemplo dos seres humanos, e a partir deste exercício de verossimilhança tentará estabelecer quais os animais que seriam dotados de consciência, ficando, portanto, ainda mais justificada a necessidade de sua inclusão na comunidade moral (REGAN, 1983, p. 76).

3.2.3 Problema do Teste de Linguagem

O teste de linguagem consiste na análise da capacidade do ser em se expressar mediante o uso da linguagem verbal ou equivalente, a exemplo dos sinais utilizados por pessoas portadoras de necessidades especiais (surdez, mudez etc.);

caso o resultado seja positivo, então, conclui-se que o ser é consciente (REGAN, 1983, p. 11).

Descartes acreditava que só os seres humanos são capazes de desenvolver uma linguagem, o que seria sinal da existência de consciência; desta maneira, ele defende o teste da linguagem como prova de consciência, concluindo que os animais não estariam aptos a passar neste teste (DESCARTES, 1637/2007, p. 71-72).

No entanto, na contemporaneidade, a perspectiva cartesiana é passível de críticas, diante dos avanços, inclusive de ciências como a etologia, desconhecida durante o século XVII, mas que vem promovendo uma mudança paradigmática na forma como são enxergados os animais não humanos (FREY, 1979, p. 233).

Neste sentido, é importante frisar o inquietante questionamento traçado por Velayos quanto à questão da suposta exclusividade humana em relação ao fenômeno da linguagem:

¿Y qué decir del lenguaje? Sabemos que las abejas se comunican a través de su vuelo indicando dónde están las flores para libar. Parece que tienen incluso dialectos, aunque determinados genéticamente. Los pájaros disponen de distintos cantos y gritos de alarma, así como de cortejo o de demarcación del territorio. Los delfines emiten silbidos específicos para identificar objetos concretos. Y estos son solo algunos ejemplos de formas de comunicación animal.

Incluso si nada parecido al lenguaje humano, es decir, gramatical, pudiera ser encontrado espontáneamente en otras especies, cosa que está aún abierta a la discusión con los últimos hallazgos en comunicación en delfines o chimpancés, esto no significaría nuestra exclusividad. De hecho, hay humanos que piensan y no pueden hablar, cosa que la filosofía del lenguaje mayoritaria ha renunciado a explicitar (VELAYOS, 2013).

Ao expor diversas formas de comunicação entre os animais não humanos, o pensamento de Velayos faz um paralelo com a linguagem humana para criticar a ideia de que haveria uma exclusividade comunicacional envolvendo os seres humanos, visto que a ausência de uma linguagem entre animais não humanos parecida com a linguagem gramatical humana não implica inexistência de comunicação animal, tampouco justifica a exclusão moral desses seres, visto que existem seres humanos que “pensam e não podem falar” (VELAYOS, 2013, p. 6).

O caso do físico teórico e cosmólogo britânico Stephen William Hawking [1942-] é um bom exemplo desta situação, considerando que contraiu uma doença degenerativa desde sua juventude, quando foi perdendo os movimentos e a fala. Contudo, tal incapacidade não foi impedimento para se comunicar, continuar sua

pesquisa, editar seus livros, até os dias atuais, e ser considerado, enfim, um cientista de mente brilhante.

A linguagem também não constituiria para Porfirio de Tiro um problema para o reconhecimento da consciência nos animais não humanos, visto que “[c]ualquier sonido, por ejemplo, que emite un ser vivo supone una capacidad de raciocinio”. E prossegue o referido filósofo acentuando que não é possível comparar a maneira como os seres humanos expressam sua linguagem, com os animais, pois “los hombres hablan, por su parte, de acuerdo con las leyes humanas, y los animales a tenor de las leyes de los dioses y de la naturaleza que a cada uno le tocó en suerte” (PORFÍRIO, 1984, p. 141).

Contrapondo-se à necessidade de demonstração da linguagem como elemento para delimitação da consciência para os animais não humanos, Wise (2000) sustenta que a linguagem não é uma premissa necessária para que alguém seja considerado como consciente.¹²

Para Wise (2000), na atualidade tem sido sustentado que a linguagem está tão interligada com a consciência que ambas parecem inseparáveis. Contudo, esta afirmação pode levar a um erro lógico, visto que sem consciência não há linguagem e que uma mente que fala não é igual a uma que não fala. Logo, apesar da consciência ser necessária para a linguagem, esta não será para que um ser seja consciente.

Retornando ao campo da etologia e das ciências cognitivas, nos dias que correm, diversos experimentos com chimpanzés vêm permitindo estabelecer certo grau de comunicação gestual com esses animais mediante a linguagem de sinais (*Ib.*, p. 12).

Sobre o grau de semelhança dos grandes primatas com os seres humanos, em 1993 foi publicada a obra *El Proyecto Gran Simio (PFS)*, elaborada por um grupo de acadêmicos,¹³ responsável pela popularização do que Francione chama de

¹² Steven M. Wise (2000, p. 159) cita o caso de sua filha Siena, que, com seis meses de idade, podia fazer operações aritméticas sem conhecer qualquer palavra [*“Language and consciousness weren’t inseparable to Siena, who could add and subtract the numbers 1, 2, 3, and maybe 4 by the age of six months without knowing a single word.”*].

¹³ Sobre o Projeto em questão, *vide* Velayos (2000, p. 360): “Sin duda, este proyecto goza de interés metaético y constituye ya un reto para aquellos profesionales de la disciplina que incluso no comparten la misma preocupación por el bienestar animal. La cuestión metaética fundamental consiste en definir cuáles son los límites de la comunidad moral desde el punto de vista de su objeto. Esta pregunta también se encuentra directamente relacionada con otras, como, por ejemplo, las relativas a las condiciones que debe cumplir un portador de derechos morales, a la relación entre derechos y deberes o a la posibilidad —o no— de derivar lo normativo de lo fáctico.”

“teoria de mentes similares”. Segundo este autor, como reflexo das questões suscitadas por esta obra e similares, tem surgido uma literatura considerável que discute que certos animais, a exemplo dos grandes primatas e golfinhos, possuem características até então consideradas apenas humanas, tais como “*la autoconciencia, las emociones y la habilidad para comunicarse mediante un lenguaje simbólico*” (FRANCIONE, 2007, p. 15-16).

Contudo, a posição de Francione ainda é bastante discutível quanto ao desenvolvimento de uma linguagem sofisticada com “características consideradas apenas humanas” pelos animais mais desenvolvidos, como é o caso dos grandes primatas e dos golfinhos, visto que haveria uma ausência de recursividade e sintaxe na linguagem desenvolvida por esses animais. Neste sentido, expõe Velayos:

De todos modos, ningún animal no humano parece tener lenguaje en un sentido estricto, si por estricto entendemos el lenguaje gramatical humano, ni capacidad para aprenderlo. A pesar de los intentos de enseñar lenguajes humanos a chimpancés, bonobos y orangutanes, estas especies carecen de comunicación lingüística en su medio natural, no la desarrollan espontáneamente en un contexto de interacción con humanos, sino solo a través de programas de refuerzo y aprendizaje controlado, y solo en el caso de animales criados en cautividad. Mientras que respecto a la intencionalidad existen menos dudas a la hora de atribuírsela a los primates, no ocurre así con el lenguaje (VELAYOS, 2013, p. 6).

Regan (1983, p. 13-14) também alega que estudos questionam se chimpanzés e crianças pequenas possuiriam o mesmo grau de competência de comunicação. Todavia, conforme a teoria reganiana, mesmo que a conclusão de tais pesquisas seja negativa, não está invalidada a possibilidade de esses primatas possuírem algum nível de consciência.

Outrossim, o uso do teste de linguagem como forma de provar a existência de consciência é falho, considerando que o próprio aprendizado da linguagem requer um certo grau de consciência. Do contrário, não seria racionalmente possível explicar a aquisição da linguagem (REGAN, 2004a, p. 15-16).

O filósofo espanhol Pablo de Lora del Toro traz um quadro bem nítido da incoerência que há entre aqueles que defendem a inconsciência animal e o fato científico de que os animais não humanos têm a capacidade de aprender. Neste ponto, preleciona De Lora que:

[...] *el obstáculo más importante que encuentra la tesis de la inconsciencia animal es explicar cómo aprenden los animales. Resulta extraño mantener que lo hacen a partir de experiencias inconscientes, pues*

Con formato: Español (España, internacional)

incluso si admitiéramos que todas sus conductas son meras respuestas a estímulos, al menos hay que atribuirles la capacidad de actuar bajo el principio «haz lo que la última vez te reportó satisfacción», pues es innegable que el animal aprende. Basta con recordar que hay perros que buscan droga o supervivientes entre los escombros y que guían a los ciegos y que los ratones aprenden a evitar la tentación del queso depositado en el cepo, o que ciertos pájaros mejoran el patrón de construcción de los nidos en función de la forma y posición de las ramas, o que los chimpancés fabrican «cañas para pescar termitas» (ramitas finas, a las que previamente han limpiado de brotes y otras ramas, que introducen en el termitero para sacar las termitas que quedaron adheridas y comérselas) o puentes con su cuerpo, como vimos anteriormente (De LORA, 2003, p. 148).

Con formato: Español (España, internacional)

Regan (1983, p. 16) ressalta que, se o teste da linguagem for aplicado aos animais, este também deve ser feito com os humanos, ou seja, se uma criança, antes de aprender uma linguagem, for considerada consciente, o mesmo deve ocorrer com os animais. Ademais, existem seres humanos que, por alguma debilidade, nunca terão aptidão para desenvolver a linguagem, e nem por isso é correto negar-lhes certo nível de consciência; portanto, não caberia negar esse atributo aos animais que também não têm aptidão para o desenvolvimento da linguagem.

Na mesma linha de raciocínio, expõe Velayos que a ausência de linguagem verificada nos animais não humanos, tal como visualizamos na linguagem humana, formada por sintaxe e recursividade, não significa que haja uma *“ausencia de vulnerabilidad ante las interferencias en sus intereses. En mi opinión, un animal es vulnerable al daño en cuanto es consciente de ese daño, no porque atribuya intencionalidad a su autor, sino simplemente porque lo padezca”* (VELAYOS, 2013, p. 6).

Con formato: Español (España, internacional)

3.2.4 Argumento Cumulativo pela Consciência Animal

O argumento cumulativo assumido por Regan consiste no conjunto de razões pelas quais certos animais devem ser vistos como indivíduos, por ser sensata a aceitação de que estes seres têm crenças e desejos, bem como o senso comum e a linguagem ordinária são favoráveis a este entendimento (REGAN, 1983, p. 25).

Consoante Regan, há uma série de argumentos, não um argumento isolado, que coletivamente constituem a argumentação conjunta pela atribuição de uma vida mental a animais outros que não humanos, a qual é expressa mediante os seguintes juízos (REGAN, 2004a, p. 27-28).

Primeiro, a visão de senso comum do mundo partilha a crença de que animais têm uma vida mental. Mas isto não basta para afirmar categoricamente a existência de consciência nos animais, pois o senso comum pode ser enganador. Todavia, uma crença de senso comum não deve ser rejeitada sem razões mais consistentes. Assim, o senso comum não assegura que certa crença seja verdadeira ou sensata, mas inverte o ônus da prova, transferindo-o àqueles que a negam. Sem o risco de cair em petição de princípio, ou seja, independentemente da suposição de verdade ou sensatez quanto à crença de senso comum na consciência animal, Regan considera que Descartes fracassa ao não atender esta exigência na questão da consciência animal, pois os argumentos cartesianos se mostram inadequados para refutar uma tal crença baseada no senso comum (REGAN, 1983, p. 25).

Segundo, não é estranho conversar sobre animais dando a entender que eles tenham consciência, pois estamos acostumados com expressões da linguagem comum que indicam necessidades, desejos e emoções nos animais, as quais compreendemos. Embora não seja um espelho fiel da realidade e, portanto, necessite de exame e melhoria constantes para realizar-se, o falar cotidiano desempenha função análoga ao senso comum no tocante à inversão do ônus da prova para aqueles que reivindicariam neste aspecto uma alteração de nossa linguagem ordinária. Consoante Regan, caber-lhes-ia prover uma justificação suficiente para a mudança de nossos hábitos linguísticos, demonstrando que nosso modo de falar sobre a vida mental dos animais é, digamos, obscuro, descuidado ou mesmo contaminado pelo antropomorfismo, o que constituiria um entrave à comunicação adequada (REGAN, 2004a, p. 25).

Significativos, neste aspecto, são os resultados do projeto de pesquisa de dois anos com chimpanzés adultos protagonizado pela equipe do psicólogo contemporâneo D. O. Hebb no *Yerkes Laboratory of Primate Biology*, com o intuito de suprimir “descrições antropomórficas no estudo de temperamento” (MATTHEWS, 1978, p. 440). Assim é que um “experimento formal foi criado”, Hebb descreve, “para fornecer registros do comportamento real de chimpanzés adultos e, a partir destes registros, obter um relato objetivo das diferenças de animal para animal.” Quando as “descrições antropomórficas” foram dispensadas, os resultados ficaram abaixo de inúteis. “Tudo o que resultou”, Hebb prossegue, “foi uma série quase infundável de atos específicos, nos quais nenhuma ordem ou significado podia ser encontrado”. Todavia, quando se admitiram as “descrições antropomórficas” do comportamento

animal, “poder-se-ia rápida e facilmente descrever as peculiaridades dos animais individuais, e com esta informação, um recém chegado à equipe poderia lidar com os animais, como não poderia fazer de forma segura em outra situação.” Neste sentido, o filósofo americano contemporâneo Gareth B. Matthews sentenciou:

[...] aliviada dos escrúpulos metodológicos, a equipe descobriu que eles podiam muito facilmente concordar entre si que um animal era medroso, um outro nervoso e um terceiro tímido. Eles naturalmente caracterizaram um como amigável para com os seres humanos, embora irritadiço, ao passo que encontraram um outro que *odiava* os seres humanos, conforme eles muito naturalmente expuseram sobre isto (*ib.*).

O experimento dirigido por Hebb dá conta da inutilidade de substituir a linguagem mentalística costumeiramente usada para referir a atitude e emoção nos animais por um outro léxico pretensamente objetivo e não mentalístico. Conquanto a conformidade do falar comum no tocante a este propósito e a inépcia de uma linguagem expurgada de “descrições antropomórficas” não atestem de per si a consciência animal, Regan (1983, p. 26) entende que a linguagem usual, ao contrário da não antropomórfica, permite uma comunicação inteligível e segura.

Terceiro, o fracasso de Descartes em restringir a vida mental a humanos, ao menos entre terráqueos, faz lembrar àqueles que defendem esta visão da exclusividade da consciência humana quanto ao dever de bem fundamentá-la. Tal fundamento, porém, teria que sujeitar-se a uma estrita bipolaridade entre humanos e não humanos, sugerindo uma natureza humana distinta em qualidade da não humana. De pouco préstimo seria recorrer à teoria da evolução, pois esta teoria por princípio refuta uma pretensa “natureza singular” nos humanos. Tampouco serviria recorrer às disciplinas médicas para explicar esta crença, pois não existe qualquer atributo biológico, fisiológico ou anatômico capaz de justificar a unicidade da consciência humana. Descartes, assim, decide apelar para um aspecto não físico, ou seja, a crença na alma humana imortal e imaterial, metendo-se, no dizer de Cottingham (*ib.*, p. 558), em uma “confusão filosófica”. Regan conclui que a ideia cartesiana da consciência humana como peculiaridade da mente ou alma imaterial faz com que se tornem inexplicáveis os menores sucessos do dia a dia, como a dor resultante do pisar num prego (REGAN, 2004a, p. 26-27).

Quarto, o modo de proceder dos não humanos é *a priori* determinável e previsível. Camundongos famintos, enquanto seres conscientes, presumivelmente irão comer a porção de queijo oferecida, salvo alguma circunstância impeditiva, tal

como ausência de percepção sensitiva. Caso contrário, os animais seriam considerados “máquinas” descontroladas. Conquanto o próprio comportamento não constitua evidência absoluta da consciência animal, seu modo de proceder contribui para apoiar a condição deles como seres conscientes (REGAN, 1983, p. 27).

Quinto, a teoria evolucionista sugere que os humanos não são os únicos entes dotados de uma vida mental, mas também muitos outros animais, ao basear-se na primordial constatação darwiniana de que a consciência humana é semelhante à consciência animal. No parecer de Regan (*ib.*), tal teoria conforma-se com os quatro argumentos precedentes.

Assim, o argumento cumulativo pela consciência animal proposto por Regan (2004a, p. 27-28) consiste em um elenco de motivos que endossam a noção de que alguns animais não humanos possuem uma vida mental, a saber: 1) a visão de senso comum do mundo sustenta esta crença quanto à consciência animal e as tentativas para negá-la, como aquela de Descartes, revelaram-se insatisfatórias; 2) a linguagem cotidiana sufraga tal crença e resultaram de pouca monta os esforços para alterar este modo de falar sobre animais, como ilustra o experimento dirigido por Hebb; 3) a aceitação desta crença não envolve o compromisso com dogmas de fé, notadamente o da ressurreição, não exigindo, pois, a noção de alma imortal e imaterial; 4) o comportamento animal harmoniza-se com a ideia da consciência animal; 5) a consciência animal pode ser explicada em termos evolucionista.

De acordo com Regan, o argumento cumulativo, embora não constitua demonstração rigorosa da consciência animal, – não se sabendo ao certo que forma esta prova deva tomar –, estabelece um elenco de motivos pertinentes para o reconhecimento da existência de consciência animal. Tal argumento somente deve ser visto como defectivo na hipótese de ser provado que este conjunto de razões revela-se irrelevante, falso ou insuficiente. Na ausência de prova de tal natureza, deve-se aceitar esta argumentação para validar a convicção de que determinados animais são conscientes, a despeito da opinião de Descartes (REGAN, 1983, p. 28).

O arcabouço teórico proveniente do argumento cumulativo proporciona, pois, fundamentos para que seja possível afirmar que os animais mamíferos têm crenças e desejos, dando ensejo a uma verdadeira inversão do ônus da prova, ou seja, qualquer posicionamento contrário deve comprovar tal discordância (REGAN, 2004a, p. 78).

Na visão de Leahy, o argumento cumulativo é o elemento principal do pensamento de Regan sobre a consciência, pontuando que “a imputação de desejos, emoções e crenças aos animais não é apenas uma forma normal de falar, mas é a única possível” (LEAHY, 1994, p. 58).

Para Frey (1979, p. 235), se os animais possuem desejos, eles são inconscientes disto. Regan discorda de Frey, pois, em sua visão, o animal pode estar ciente de desejar o alimento sem saber que tem esse desejo. Todavia, importa ressaltar que Frey se refere àquilo que Regan denomina desejos conscientes como desejos inconscientes, visto que o animal “não sabe que possui esse desejo” (REGAN, 1980, p. 101).

3.2.5 Saber Aonde Chegar: Quais Animais São Conscientes?

Considerando o argumento cumulativo, certos animais não humanos têm uma vida mental. Contudo, na opinião de Regan, resta saber que espécies de animais poderiam ser contempladas por tal argumento, assunto que ora será examinado (REGAN, 2004a, p. 28).

Outros seres que não humanos são sensatamente considerados como tendo uma vida mental, quando cumprem as seguintes exigências sintetizadas no argumento cumulativo, a saber: 1) tal proceder encontre amparo no senso comum; 2) o modo mentalístico de conversar sobre estes animais faça parte de nossos costumes linguísticos; 3) o ato de assim pensar não se baseie na noção cartesiana de mente ou alma imaterial; 4) o compreendê-los assim possa ser explicado pela maneira como eles agem; 5) a teoria da evolução forneça uma base científica para uma tal visão acerca deles. O argumento cumulativo, assim, provê um conjunto de razões para a atribuição de consciência aos indivíduos pertencentes a uma variedade de espécies, sobretudo a totalidade das espécies que compõem a classe dos mamíferos. Por satisfazerem os requisitos de 1 a 5, especialmente, a conformidade com a visão de senso comum do mundo, a linguagem cotidiana e a teoria da evolução, Regan (1983, p. 29) acredita que se justifica plenamente o conferir uma vida mental aos indivíduos desta classe de animais.

Consoante o raciocínio reganiano, os humanos constituem o caso paradigmático no tocante a seres providos de vida mental. A conexão essencial da consciência com a fisiologia e a anatomia nos humanos pode ser racionalmente

concebida desde o conhecimento atualmente disponível acerca da contribuição da estrutura e função neural para o advento da consciência humana. Um trauma no cérebro pode resultar em perda total de consciência. Com a espinha vertebral lesionada de forma grave, seres humanos podem se tornar incapazes de sentir regiões de seu físico. Partindo da conexão essencial da consciência com a fisiologia e a anatomia nos humanos, do fato dos mamíferos serem os seres mais semelhantes aos humanos em termos fisiológicos e anatômicos, bem como do valor adaptativo demonstrável da consciência, visto sua evolução desde estruturas vitais mais simples, pode-se chegar à suposição de que os membros da classe em debate, a exemplo dos humanos, participam de uma vida mental. Esta suposição não implica necessariamente que outros animais que não mamíferos sejam desprovidos de uma vida mental; ela sugere tão somente que os mamíferos fornecem o modelo mais próximo do caso paradigmático humano (REGAN, 2004a, p. 29).

Poder-se-ia indagar sobre a presença de vida mental em outros animais além dos mamíferos. Não obstante Regan não se proponha dar solução definitiva à questão, ele insinua a eventual discrepância de resultados entre a explicação evolucionista e a aceitação de senso e linguagem comuns. A resistência em cogitar ou expressar sobre caracóis ou outros entes mais primários como tendo vida mental e emocional não deve impedir o reconhecimento de tais faculdades a esses seres, desde que a justificação tenha como base a melhor teoria disponível, seja a evolucionista ou alguma outra mais adequada.¹⁴ Contudo, a dúvida não deve servir de escusa à tomada de decisão sobre a demarcação de limite para a vida consciente. Assim como é possível admitir que alguém seja velho ou alto sem que se possa dizer com acurácia que idade ou altura é preciso ter para ser considerado velho ou alto, assim também não se deve deixar de admitir a presença de consciência em humanos e animais assemelhados nos atributos pertinentes devido à insciência sobre essas obscuras fronteiras (REGAN, 1983, p. 29-30).

Para Regan, pois, certos animais são imbuídos de percepção, memória, desejo, crença, autoconsciência, intenção, senso de futuro, emoção e sentimento, como medo e coragem, tristeza e alegria, ódio e amor, bem como “senciência” [descrita como a capacidade de sentir prazer e dor], o que, nas palavras de Regan,

¹⁴ Para maiores considerações sobre o tema, *vide* a citada obra de Griffin, 1976, cap. 7.

seriam os principais atributos da vida mental e emocional de animais mamíferos normais com idade de um ano ou mais (REGAN, 1983, p. 81).

Assim, este autor critica os argumentos contrários a sua teoria por não satisfazerem ao ônus da prova, e ainda assim continuam a aplicar a teoria estímulo-resposta aos animais e a teoria de desejos e crenças aos seres humanos (*Ib.*).

Naconecy aponta que a visão reganiana considera que os animais detentores de uma identidade psicológica são portadores de direitos. Em relação aos demais animais que podem sentir dor, mas não tem esta identidade psicológica, Regan propõe a abordagem utilitarista de que não existe justificativa moral para causar dano a uma criatura, se isto for desnecessário (NACONECY, 2006, p. 184-185).

Con formato: Português (Brasil)

Con formato: Português (Brasil)

Con formato: Português (Brasil)

Todavia, em escritos mais recentes, Regan (2006d, p. 73) acredita que o limite deve ser alargado para além dos mamíferos, incluindo as aves e, provavelmente, os peixes, com amparo no fato de que entre estes animais há os comportamentos e sistemas neurológicos comuns ao ser humano. Ademais, “como nós, esses animais estão no mundo, conscientes do mundo e conscientes do que acontece com eles” (*Ib.*, p. 72-73).

No entendimento do fisiologista animal Donald R. Griffin (1976, p. 104), o cérebro e sistema nervoso de humanos e outros vertebrados não são fundamentalmente diferentes.

Na visão de Owen Flanagan (1992, p. 141), estudos sugerem que a consciência está associada com a presença de sistema nervoso central complexo. Isto implica que vertebrados e possivelmente cefalópodes (polvos, lulas e sépias) são conscientes.

Neste sentido, embora demonstre um avanço, ao considerar aves e provavelmente peixes (2006d, p. 73) no grupo dos animais conscientes, Regan, ao estabelecer esta linha de corte, desconsiderou a indicação de estudos mostrando evidências de que todos os vertebrados e provavelmente os cefalópodes são conscientes.

No entendimento de Naconecy, considerando que as principais teorias de ética animalística, por exemplo, as de Regan e Singer, não se contrapõem ao posicionamento da ciência que considera insetos, crustáceos e moluscos como animais “inferiores”, tais autores apresentam, portanto, uma ética para “vertebrados”, ao estabelecerem uma linha de corte, incorporando apenas 2% (dois por cento) do

reino animal ao universo da moralidade e alijando 98% (noventa e oito por cento) dos animais, em sua totalidade, os quais teriam valor meramente instrumental (NACONECY, 2007, p. 119).¹⁵

Neste sentido, Naconecy (2007, p. 120) levanta as seguintes questões:

Ao restringir a consideração moral somente àquelas criaturas capazes de sofrer ou de ter uma vida psicológica, os animalistas não praticam o mesmo especismo que veementemente denunciam? A Ética Animal, apesar de suas proposições arrojadas e inovadoras, ainda não consiste em um modelo ético míope? (NACONECY, 2007, p. 120).

Ademais, com a proclamação da Declaração de Cambridge sobre a Consciência em Animais Humanos e Não Humanos (2012), demonstrando que os circuitos neurais “que suportam estados comportamental-eletrofisiológicos de atenção, sono e tomada de decisão parecem ter surgido evolutivamente ainda na irradiação dos invertebrados, sendo evidentes em insetos e em moluscos cefalópodes”, é possível que Júlia Tanner (2009, p. 8-9) esteja correta ao afirmar que: “Ao ignorar essas evidências, Regan está sendo epistemologicamente irresponsável.”

Na visão do neurocientista norte-americano David B. Edelman, *verbo ad verbum*:

Nas aves, por exemplo, sabemos agora que há bastante conservação evolutiva na anatomia cerebral em relação à nossa. Achava-se que as áreas do cérebro equivalentes ao córtex nesses animais eram estruturas primitivas, mas os estudos dos últimos 40 anos revelaram que essa região, chamada de pálio, é o córtex das aves. As células que no embrião dos mamíferos dão origem ao córtex são as mesmas que no embrião das aves se transformam no pálio e no hiperpálio. Logo, o argumento de que as aves possam ter consciência é razoavelmente válido, já que o seu cérebro tem as características estruturais e, provavelmente, funcionais para tal (EDELMAN, 2012, p. 10).

Antropomorfizar, no parecer de Regan (2004a, p. 6-7), é atribuir mais valor às coisas não humanas do que elas realmente têm, ao imputar-lhes características próprias apenas aos seres humanos.

Desta forma, seria possível acusar de antropomorfismo aqueles que creem na consciência animal, caso se acredite que a consciência é um atributo somente

¹⁵ Ainda conforme o citado autor: “O que há de errado em pisar em formigas? Ou arrancar as asas de borboletas? Ou decapitar abelhas? Nada, segundo a Ética Animal, tal como é articulada pelos filósofos animalistas: a menos que afetem os interesses dos animais ‘superiores’ (i.e., exceto por razões morais indiretas), essas ações não seriam eticamente condenáveis” (NACONECY, *ib.*).

dos seres humanos; do contrário, a constatação ou reconhecimento da existência de consciência nos animais não seria propriamente antropomorfismo, pois a consciência não seria uma característica exclusiva dos animais humanos (*Ib.*).

Assim, antropomorfizar significa conferir forma ou qualidade exclusivamente humana a ser não humano. Embora o linguajar ordinário possa vir eivado de antropomorfismo, ao imputar uma complexidade mental própria de humanos a animais não humanos (por exemplo, quando se diz que “o gato está apreensivo com o conflito judaico-palestino”), a imputação de vida mental a não humanos, com respaldo no argumento cumulativo, não deve causar surpresa. Muito pelo contrário (REGAN, 2004a, p. 30-31). É o que pensa sobre este tópico Griffin, *ipsis litteris*:

A possibilidade de que animais tenham experiências mentais é frequentemente rejeitada como antropomórfica... Esta crença de que experiências mentais são um atributo único de uma espécie singular não é apenas antieconômica; é arrogante. Parece muito mais provável que não, que experiências mentais, como muitas outras características, são amplamente difundidas (*Ib.*).

Destarte, o obstáculo à atribuição de consciência a não humanos não reside na suposta incapacidade psíquica deles, senão, na palavra de Griffin, na arrogância da espécie humana quando atribui a si mesma uma fictícia superioridade, mais por motivos confessionais que científicos (REGAN, 1983, p. 31).

Além do antropomorfismo, o reverso da medalha deste orgulho especista revela-se no chauvinismo humano.¹⁶ Enquanto a face antropomórfica diz: “É antropomórfico atribuir a não humanos características que pertencem **apenas** a humanos” (*Ib.*) [grifo do autor], a face humana do chauvinismo declara: “É chauvinista **não** atribuir características àqueles não humanos que as têm e persistir na arrogância de que só os humanos as têm” (*Ib.*) [grifo do autor].

O chauvinista humano acredita que apenas ele próprio ou os integrantes de seu próprio grupo tenham as qualidades que ele e seu grupo consideram como dignas.

A relutância, pois, em admitir vida consciente nos mamíferos não humanos exprime com eloquência esta outra face ignorada da arrogância especista que é, afinal, o chauvinismo humano.

¹⁶ Conforme Regan, esta locução foi originalmente proposta por Val e Richard Routley, em seu ensaio “Against the Inevitability of Human Chauvinism”, in *Moral Philosophy and the Twenty First Century*, ed. K. Goodpaster e K. Sayre (Notre Dame University Press, 1979). Não obstante, Regan afirma não manejar esta expressão da mesma forma sugerida pelos citados autores.

3.3 IMBRICAÇÃO DE AUTONOMIA E BEM-ESTAR ENTRE ANIMAIS

Costuma-se atribuir a Kant a introdução do conceito de autonomia para “designar a independência da vontade em relação a qualquer desejo ou objeto de desejo e a sua capacidade de determinar-se em conformidade com uma lei própria, que é a da razão” (ABBAGNANO, 2007, p. 97).

Todavia, Howard Caygill (2000, p. 42-43), autor do Dicionário Kant, remete a Niccolò Machiavelli o pioneirismo no desenvolvimento do conceito de autonomia reunindo dois sentidos: liberdade de dependência e poder de autolegislar. Sucede que a concepção de Maquiavel versou sobre a autonomia política, enquanto Kant propôs uma autonomia da vontade individual.

Etimologicamente, o termo “autonomia” é formado pela composição das palavras gregas *autos* (por si mesmo) e *nomos* (norma, governo). No entanto, a explicação etimológica é insuficiente para esgotar todas as possibilidades semânticas que o referido termo oferece ao intérprete.

Assim, considerando a contribuição do pensamento de Kant para o debate filosófico acerca da manifestação da vontade por um agente moral, faz-se necessário expor seu conceito de autonomia. Para Kant (1788, p. 45), a autonomia da vontade constitui “o único princípio de todas as leis morais e dos deveres a elas conformes”, podendo ser entendida em dois sentidos: liberdade negativa [autonomia propriamente dita] e liberdade positiva [heteronomia].

A autonomia no sentido estrito que Kant (*ib.*) a ela atribuiu refere-se à “independência a respeito de toda a matéria da lei (isto é, de um objecto desejado)”. Este sentido de autonomia constitui a liberdade negativa, visto que ela dota o agente da capacidade de tomar decisões sem interferência alheia, ou seja, ele dispõe de autogoverno.

A heteronomia ou liberdade positiva é aquela em que o agente possui “uma dependência quanto à lei natural, de seguir um impulso ou inclinação qualquer e a vontade não se dá a si a lei, mas apenas o preceito (*Vorschrift*) de observar racionalmente leis patológicas” (KANT, 1788, p. 45-46).

De acordo com Caygill (2000, p. 42-43), a filosofia prática de Kant combina os dois aspectos da autonomia numa explicação da determinação da vontade, fazendo com que:

A oposição entre princípios heterônomos e autônomos persiste em toda a filosofia moral de Kant. Em FMC, uma vontade autônoma concede a si a sua própria lei e é distinguida de uma vontade heterônoma cuja lei é dada pelo objeto "por causa de sua relação com a vontade (*ib.*, p. 45).

Otfried Höffe sintetiza da seguinte forma a dualidade semântica do conceito de autonomia estabelecido por Kant: "La autonomía designa negativamente la independencia respecto a las determinaciones materiales; positivamente, la autodeterminación o autolegislación." (HÖFFE, 1986, p. 186).

A teoria da liberdade autodirigida, em que o indivíduo autônomo alcança seus julgamentos morais através da razão, em vez da simples aceitação da autoridade, conduz à tese da autonomia, a qual estabelece que as verdades éticas podem ser conhecidas e justificadas com base na razão humana sem necessidade de uma revelação divina (POJMAN, 2002, p. 273).

Na opinião de Regan, na medida em que certos animais não humanos possuem uma consciência complexa, – cuja vida mental é similar àquela dos humanos, que, segundo Darwin (1871, p. 105), diferem entre si tão somente em grau, não em espécie –, e conservam uma identidade psicofísica ao longo de sua existência, com a capacidade de ter desejos e de agir em busca da satisfação de suas preferências, tais indivíduos são dotados de uma espécie particular de autonomia, a que ele denomina "autonomia da preferência" [*preference autonomy*].

Grosso modo, Regan resume sua posição da seguinte forma:

Alguns animais não humanos se assemelham aos seres humanos normais de forma moralmente relevante. Em particular, eles beiram o mistério de uma presença psicológica unificada com o mundo. Como nós, eles possuem uma variedade de capacidades sensoriais, cognitivas, conativas e volitivas. Eles veem e ouvem, creem e desejam, lembram-se e antecipam, planejam e pretendem. Ademais, o que a eles acontece a eles importa. Prazer físico e dor – eles partilham conosco. Mas também medo e contentamento, raiva e solidão, frustração e satisfação, astúcia e imprudência. Estes e um grande número de estados e disposições psicológicas coletivamente ajudam a definir a vida mental e o bem-estar relativo daqueles (em minha terminologia) *sujeitos-de-uma-vida* que conhecemos melhor como os guaxinins e os coelhos, o castor e o bisonte, os esquilos e os chimpanzés, tu e eu (REGAN, 2004a, p. xvi).

Con formato: Português (Brasil)

Con formato: Português (Brasil)

Con formato: Português (Brasil)

Segundo a visão de Regan, os animais mamíferos, inclusive nós humanos, têm e, no curso normal dos acontecimentos, mantêm uma identidade psicofísica ao longo do tempo; eles passam bem ou mal durante o curso de sua vida experiencial e, apesar de diferirmos destes animais no que fazemos, tanto o bem-estar humano quanto o bem-estar animal não diferem em qualidade. Na análise e estimativa do

bem-estar animal está implícita a ideia de autonomia. Enquanto indivíduos com desejos, crenças e capacidade de agir em busca de seus objetivos, os animais têm aquela espécie de autonomia (REGAN, 1983, p. 116).

A noção reganiana de autonomia é nuclear à compreensão de sua teoria de justiça. Aliás, esta noção não é nova, ela já foi utilizada também por Kant, dentre outros pensadores. Contudo, Regan (2004a, p. 246-247) nos apresenta uma versão atualizada e reciclada, que servirá para fundamentar a criação do “critério sujeito-de-uma-vida”, bem como seu correlato princípio do igual “valor inerente”.

Con formato: Português (Brasil)

Percebe-se claramente a influência do pensamento kantiano no arcabouço conceitual desenvolvido para dar sustentação a esta teoria deontológica dos direitos inclusiva dos animais não humanos, no paralelismo evidente entre, por exemplo, o “princípio do respeito” e o “princípio transcendental” proposto por Kant, ou a ideia de “valor inerente” e a segunda formulação do imperativo categórico da “humanidade como fim em si mesmo”, em oposição ao valor instrumental.

A diferença crucial consiste em que tal arquitetura teórica reganiana e os elementos que a compõem visam precisamente à inclusão dos animais não humanos ou parte deles no jogo da moralidade. Kant, – por seu turno e seguindo a tendência predominante no pensamento ético inaugurada por Sócrates e Platão, conforme Adolfo Sánchez Vásquez (1984, p. 250-252), já conforme Teles (2007), inaugurada por Aristóteles –, expressamente, exclui tais seres da comunidade moral.

Con formato: Português (Brasil)

Ainda de acordo com Kant, apenas os seres dotados de autonomia e razão, denominados agentes morais, podem ser objeto de dever moral direto.

De conformidade com tal entendimento, só podem participar do jogo da moralidade aqueles que podem praticar atos e assumir compromissos, seguindo determinadas máximas de conduta que ele define como imperativos categóricos (KANT, 2003, p. 48).

Mas o que dizer dos seres humanos que carecem destes atributos [razão e autonomia da vontade], como as pessoas com graves problemas mentais, os comatosos, os senis, as crianças até certa idade?

Será que a ética kantiana, levada até as últimas consequências, excluiria tais pessoas da comunidade moral? Afinal de contas, tais indivíduos não são capazes de exercer sua autonomia de maneira a responsabilizar-se por sua conduta, ou coisa que o valha.

Em relação aos recém-nascidos, bem como as crianças, Kant, em sua *Metafísica dos Costumes*, afirmou que:

[...] os filhos, como pessoas, têm por sua procriação **um direito inato original** (não adquirido) ao cuidado por parte de seus pais até serem capazes de cuidar de si mesmos, e são detentores deste direito diretamente por força da lei (lege), isto é, sem que haja necessidade de qualquer ato especial para o estabelecimento desse direito.

▲ Pois **o filho é uma pessoa** e é impossível formar um conceito da produção de um ser dotado de liberdade através de uma operação física. Assim, de um ponto de vista prático, constitui uma ideia inteiramente correta e, inclusive, necessária encarar o ato de procriação como um ato pelo qual trouxemos uma pessoa ao mundo sem seu consentimento e como nossa própria iniciativa, ação pela qual incorrem os pais numa obrigação de tornar a criança satisfeita com sua condição tanto quanto possam. Não podem destruir seu filho, como se ele fosse alguma coisa que eles fizeram (uma vez que um ser dotado de liberdade não é suscetível de ser um produto deste tipo) ou como se ele fosse propriedade deles, como tampouco podem simplesmente abandoná-lo à própria sorte, já que não trouxeram meramente um ser mundano, mas sim um cidadão do mundo a uma condição que não pode agora lhe ser indiferente, mesmo simplesmente de acordo com conceitos do direito (KANT, 1797, p. 124-125) [grifo nosso].

Con formato: Português (Brasil)

Todavia, o referido filósofo alemão não se manifestou de forma clara em relação aos demais seres humanos que se encontram com a autonomia vulnerada, a exemplo dos idosos senis, dos pacientes em coma e das pessoas com graves problemas mentais. Estariam eles excluídos da comunidade moral na ótica de Kant?

Para Velayos, a resposta é negativa, visto que:

*Menos explícito es el tratamiento kantiano de los seres humanos adultos en estados especiales, que carecen también de la posibilidad de ejercicio de la propia personalidad. Como es de justicia, **KANT no estableció ningún tipo de diferenciación cualitativamente relevante entre estos casos y el ser humano adulto y sano de cara al deber general hacia la humanidad.** Los casos no paradigmáticos humanos son también entendidos como sujetos personales e incluidos en la universalización posible de nuestras máximas. En consecuencia, las máximas de humanidad no parecen garantizar – como sí ocurre con los animales – un trato adecuado de los mismos (VELAYOS, 1996, p. 118) [grifo nosso].*

Con formato: Español (España, internacional)

Con formato: Español (España, internacional)

Con formato: Español (España, internacional)

Torna-se patente que o critério adotado por Kant e que serve de referência para a filosofia moral moderna é o da autonomia da vontade/razão. Tal critério exclui da comunidade moral a natureza e os animais, sendo estes sujeitos apenas a deveres indiretos de proteção (KANT, 1797, p. 285).

Tal categorização do sujeito moral sofreu críticas e suscitou teorias alternativas que visaram a suprir tal aparente incoerência, propondo a inclusão dos indivíduos humanos citados na comunidade moral, como também sua ampliação

para além do humano, acrescentando novos objetos merecedores de consideração moral direta, tais como os animais, as plantas, as espécies, os ecossistemas, as gerações futuras, os elementos fisiocêntricos ou abióticos e até mesmo a própria Terra enquanto organismo vivo.

Kant formula a ideia do imperativo categórico que seriam comandos para realizações que são necessárias por si mesmas, sem referência a outros fins. Tal ideia contrasta com a de imperativo hipotético, o qual guia as ações em direção não para seu próprio fim, mas em direção a outros bens morais (POJMAN, 2002, p. 273).

Para Kant, só são dignos de respeito, por serem fins em si mesmos, os agentes morais, *i.e.*, aqueles seres aptos a decidir por princípios morais abstratos e imparciais, sendo o exercício da vontade o critério para atribuição de *status* moral. Opondo-se a Kant, Regan defende igual valor inerente e direito a trato respeitoso de agentes e pacientes morais, – *i.e.*, os sujeitos-de-uma-vida carentes das capacidades necessárias para a agência moral –, humanos ou não humanos (*Ib.*, p. xvii).

Pode-se, pois, perceber que a principal diferença existente entre Kant e Regan reside no fato de que Regan faz uma leitura naturalista do filósofo alemão, ao buscar uma resposta kantiana no tocante à existência de uma capacidade natural atribuível aos animais. Sucede que Kant propõe uma filosofia transcendental, a qual é definida como “la investigación que lleva a cabo para dar respuesta a la triple pregunta sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori” (HÖFFE, 1986, p. 64).

Na visão de Kant, os deveres morais comandam categoricamente; eles representam as injunções da razão que lhes concede qualidade universal e necessidade objetiva.

O critério adotado por Kant suscitou críticas, dúvidas e perplexidades, em virtude da própria interpretação dada ao raciocínio desenvolvido por Kant, pois, segundo seus críticos, a exemplo de Regan, existe contradição nas formulações do imperativo categórico.

Na primeira formulação do imperativo categórico, a da lei universal, Kant prioriza o postulado da autonomia da vontade ou da razão, ao afirmar o seguinte: “devemos agir de tal modo que a máxima de nossa ação possa ser considerada uma lei universal”.

Segundo esta primeira formulação do imperativo categórico de Kant, se, por exemplo, A contrai um empréstimo com B, sabendo de antemão que não irá saldar

tal dívida, A não estará agindo de acordo com a moralidade, uma vez que se, por hipótese, tal modo de conduta se tornar geral, ninguém mais respeitará os contratos, o que tornará a vida em sociedade um caos.

Na conceituação de Kant, expressa na primeira formulação do princípio categórico, portanto, aos agentes morais e somente a eles são atribuídos deveres morais diretos, sendo que os demais indivíduos humanos, por carecerem da capacidade da autonomia da vontade, seriam considerados pacientes morais.

Kant (2003) apresenta uma segunda formulação do imperativo categórico, – que considera equivalente ou semelhante à primeira –, e que pode ser sintetizada na ideia da humanidade como um fim em si mesmo.

Conforme tal formulação, só se poderia dar o qualificativo de moral aos atos que tivessem a humanidade como finalidade última [*ultima ratio*]. Através desta formulação, tão somente os atos orientados pela consideração da humanidade como fim último seriam considerados morais.

Na opinião de Kant, como não são humanos, os animais não podem ser considerados fins em si mesmos e, por conseguinte, não podem ser objeto de preocupação moral direta.

Assim, para Kant, qualquer ato que passe no teste da lei universal [primeira formulação do imperativo categórico], também passaria no teste do fim em si mesmo [segunda formulação do imperativo categórico], e qualquer ato que falhe em um, também falharia no outro.

Não poucos críticos da teoria kantiana observaram que aquilo que Kant considera como formulações equivalentes e alternativas do imperativo categórico, na verdade, não são.

Segundo Regan, tal equivalência pode ser demonstrada como sendo falsa, pois só um preconceito indefensável poderia levar Kant a supor que uma fórmula tão extensa do princípio fundamental da moralidade, – como aquela da lei universal –, pudesse ser reduzida à segunda fórmula do fim em si mesmo (REGAN, 1983, p. 184-185).

De acordo com Regan, a contradição do pensamento kantiano no tocante ao critério da autonomia da vontade deu origem à chamada teoria dos casos marginais, expressão cunhada por Narverson, mas que será bastante explorada por Singer e Regan.

Singer (2002, p. 54) irá apresentar como solução o critério da senciência, o qual foi uma construção que remete aos ingleses Bentham e Primatt.

Regan, por seu turno, criará o critério sujeito-de-uma-vida, o qual, na verdade, parte da ideia da autonomia da vontade, mas a substitui pela ideia da autonomia da preferência (2004a, p. 184).

A consequência da adoção do critério criado por Regan da autonomia da preferência é a ampliação da comunidade moral, a comunidade dos indivíduos em relação aos quais temos deveres morais diretos.

Segundo Regan, a substituição do critério autonomia da vontade pelo critério autonomia da preferência e o consequente constructo sujeito-de-uma-vida permite a inclusão dos animais mamíferos adultos, com pelo menos um ano de idade, na categoria de pacientes morais a quem devemos consideração moral direta.

Não apenas isto. Segundo Regan, tal substituição permitiria também a inclusão no clube moral dos pacientes morais humanos referidos acima, que seriam semelhantes a esses animais nos aspectos pertinentes. Isto possibilitaria uma melhor fundamentação na atribuição de deveres morais diretos.

Apesar de os pacientes morais humanos e não humanos serem privados da autonomia da vontade, – o que os impediria de serem responsáveis por seus atos e de estabelecerem relação de reciprocidade com os agentes morais –, por possuírem autonomia da preferência, a eles seria garantido o princípio de respeito e de justiça (REGAN, 1983, p. 330-331).

Tal critério, que se baseia na consciência do indivíduo, merece sérias críticas segundo Francione (2007). Este autor entende que condicionar a atribuição de valor moral direto à vida mental ou à consciência reflete um preconceito existente em toda a história da filosofia, o qual vem desde Aristóteles, ou mesmo antes, e que Bentham repete.

Francione (2007) observa que tal falha também é cometida por Regan e entende que o melhor critério para a atribuição de consideração moral é a senciência, apesar de discordar de Bentham e Singer em alguns pontos.

Na verdade, Regan comete o mesmo equívoco de Kant, em assentar a atribuição de dever moral direto na autonomia da preferência, que exige certos atributos cognitivos.

Segundo o critério da autonomia da preferência, também seriam excluídos todos aqueles indivíduos incapazes de agir autonomamente na busca de suas

preferências, o que na prática excluiria da comunidade moral tanto os pacientes morais humanos quanto os animais não humanos carentes da autonomia da preferência.

Em outras palavras, equivaleria substituir um critério [autonomia da vontade], que restringe aos agentes morais humanos a consideração moral direta, por outro critério [autonomia da preferência], que teria o mérito de incluir na comunidade moral apenas os animais não humanos mamíferos normais de ao menos um ano de idade, os quais, segundo a fundamentação proposta por Regan [argumento cumulativo pela consciência animal], e criticada por outros [por exemplo, Leahy etc.], seriam aqueles capazes de agir de acordo com a autonomia da preferência.

De acordo com Regan (1983, p. 84-85), a autonomia da preferência é a capacidade exercida por um ser de ter desejos e de agir de forma autônoma em busca da satisfação de suas preferências.

As consequências da aplicação de tal critério seriam manter fora da comunidade moral todos os indivíduos que podem ser classificados como pacientes morais humanos e não humanos que não fossem capazes de agir de acordo com a autonomia da preferência.

Os fetos [em fase inicial e avançada de desenvolvimento], bebês recém-nascidos, crianças, indivíduos senis e com deficiência mental grave, em suma, todos aqueles indivíduos humanos incapazes de agir de acordo com a autonomia da preferência, não poderiam ser enquadrados no critério sujeito-de-uma-vida e, por conseguinte, estariam à margem da comunidade moral.

O mesmo se diga dos animais mamíferos com menos de um ano de idade, bem como todos aqueles outros indivíduos pertencentes a outras espécies diferentes que não estejam incluídas na classe dos mamíferos, também a estes seria negado o acesso ao clube da moralidade, por não terem os “privilégios” decorrentes de serem considerados objetos de significância moral direta.

Como solução para resolver esta incoerência em sua argumentação, Regan sugere que seja utilizado os recursos do benefício da dúvida, a inversão do ônus da prova ou o uso da “generosidade” em relação a estes indivíduos (REGAN, 2004a, p. 319-320).

Em resumo, no parecer de Regan, houve uma falha de Kant, mas sua proposta alternativa também levaria à exclusão de bilhões de indivíduos humanos e não humanos que nosso próprio senso de moralidade reconhece como merecedores

de consideração moral direta, inclusive mediante a legislação, como é o caso dos pacientes morais humanos carentes da autonomia da preferência, a exemplo dos fetos, dos bebês recém-nascidos, das crianças, dos indivíduos senis [como aqueles que são vítimas de uma doença degenerativa, *v.g.*, mal de *Parkinson*], e outros com deficiência mental grave.

3.4 BEM-ESTAR ANIMAL

Certos animais não humanos, – notadamente os mamíferos com um ano ou mais de idade –, da mesma forma que os humanos em geral, têm um bem-estar: “Eles passam bem ou mal durante o curso de sua vida, e a vida de alguns animais é, em geral, experiencialmente melhor do que a vida de outros” (REGAN, 2004a, p. 82).

Tanto na primeira quanto na segunda edição de *The Case*, Regan esclarece que, em regra geral, quando utiliza a palavra “animal”, refere-se a mamíferos mentalmente normais de um ano ou mais de idade, que, segundo sua argumentação, têm consciência de si e do mundo, sendo que a eles é devida uma consideração moral direta e, em vista disto, direitos morais básicos.

Neste passo, Regan entende que advoga uma posição conservadora, todavia defensável diante daqueles que acreditam que a totalidade dos animais não humanos carecem de consciência e, portanto, de direitos. Ao mesmo tempo, afirma que tal posição é mínima, não descartando a possibilidade de inclusão de indivíduos de outras classes no futuro (*Ib.*, p. *xvi*).

De fato, em obras posteriores à primeira edição de *The Case*, notadamente em *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*, este autor passou a argumentar no sentido do alargamento do alcance de sua teoria em favor do franco reconhecimento de direitos também às aves e da possibilidade deste reconhecimento aos peixes (REGAN, 2004b, p. 59-61).

Sobre a vetusta questão da identidade, – de como algo ou alguém pode mudar e, não obstante, conservar-se o mesmo –, o autor defende a suposição de que os indivíduos, seja animais humanos seja não humanos, mantêm uma identidade psicofísica ao longo do tempo, sobretudo, – como se explicará mais adiante –, uma individualidade psicológica.

À medida que estes animais não humanos, em sua opinião, enquanto indivíduos que possuem uma consciência complexa, uma vida mental sofisticada, que, – segundo Darwin (1871, p. 105), difere da vida mental dos humanos tão somente em grau, não em qualidade –, e conservam uma identidade psicofísica ao longo de sua existência, com a capacidade de ter desejos e de agir de forma autônoma em busca da satisfação de suas preferências, tais indivíduos são dotados de uma espécie particular de autonomia, que Regan qualifica como “autonomia da preferência”, em contraste com a explicação kantiana da autonomia como “autonomia da vontade”.

Em sua abordagem da natureza do bem-estar animal, Regan (2004a, p. 83-84) analisa as noções de interesses, benefícios e danos, para concluir que não existe diferença, em essência, entre o bem-estar humano e o bem-estar animal.

Os animais, humanos ou não humanos, ambos dotados em igual medida da autonomia da preferência, compartilham de uma série de atributos que os torna aptos a ser incluídos na categoria por ele criada de “sujeito-de-uma-vida” (*Ib.*, p. 243).

Os animais mamíferos podem experimentar uma vida que seja boa ou má, isto é, a vida deles pode ser experiencialmente satisfatória ou não, inclusive, melhor ou pior que a vida de outros animais, a depender das condições e circunstâncias que a envolvem. A esta característica de suas vidas, Regan (1983, p. 82) atribui o conceito de bem-estar.

Na visão reganiana, o conceito de bem-estar animal acha-se intimamente associado à ideia de identidade, que se traduz pelo fato de que o indivíduo permanece o mesmo em todas as fases de sua existência, ou melhor, ele mantém uma identidade psicofísica ao longo de sua vida.

Assim, Regan exemplifica, se, agindo de uma forma adequada, ao final conseguimos sanar o sofrimento de determinado animal, este animal, que não mais padece, não é outro animal no presente, como tampouco o será no futuro, distinto daquele em favor do qual atuamos no passado, com o propósito de garantir-lhe a qualidade de vida (*Ib.*).

A despeito do senso comum e da prática cotidiana, que chancelam a visão singela da identidade psicofísica dos indivíduos, quer humanos quer animais, ao longo do tempo, segundo Regan, subsiste a indagação filosófica ancestral acerca de

como “explicar o modo como alguma coisa pode mudar e ainda assim permanecer a mesma.” (REGAN, 2004a, p. 82).

Considerando o curso normal dos acontecimentos, todas as células de nosso corpo morrem e são substituídas por outras a cada período de tempo de aproximadamente sete anos, o que significa dizer que não temos o mesmo corpo ao longo de nossa vida, mais precisamente, temos vários e diferentes corpos nos diferentes estágios de nosso processo de viver; provavelmente não nos lembramos dos sentimentos e pensamentos que vivenciamos ou das atitudes, palavras e gestos que praticamos em um passado recente, talvez mesmo do sonho que tivemos há poucos instantes antes de acordarmos, ou, em uma análise retrospectiva, não nos reconhecemos na pessoa que éramos há alguns anos atrás, nos ideais ou aspirações que nutríamos em relação ao mundo, aos outros e a nós mesmos, o que implica afirmar que somos, a cada passo de nossa caminhada existencial, em certa medida, outra pessoa, diferente daquela que fomos antes, assim como daquela que seremos depois, que representamos e experimentamos diversas identidades ou papéis no curto espaço de tempo compreendido entre o nascimento e a morte; apesar de todos estes fatos científicos e psicológicos facilmente comprováveis a respeito de nossa própria natureza humana, existe algo que não muda em nós e que nos faz descrever a nós mesmos como tendo uma identidade biográfica ao longo da linha de nossa existência (DAS, 2001, p. 129).

No entendimento de Regan (1983, p. 82-83), situação análoga ocorre no caso de muitos animais não humanos, notadamente os animais mamíferos normais com pelo menos um ano de idade, como ele exemplifica:

Quando o cão atinge a idade de cerca de dez anos, não há um só fio de pelo em seu corpo que seja o mesmo dos pelos com que ele nasceu; as células de seu corpo não são numericamente as mesmas; comportamentalmente, ele é diferente; sua visão é susceptível de ficar menos penetrante e a acuidade dos outros sentidos de estar diminuindo. Em meio a todas estas mudanças, para onde podemos apontar, de certo modo, e dizer: “Há o Fido que não muda; isto é, o que faz que ele seja hoje o mesmo cão que ele era ontem e, com toda a probabilidade, será amanhã?”

Con formato: Português (Brasil)

A questão acerca da razão pela qual um indivíduo pode se apresentar de modo diferente, tanto física quanto psiquicamente, e, a despeito desta mudança, continuar a ser igual tanto ao que era no passado quanto ao que será no futuro, não difere em essência de outras questões mais gerais acerca do modo como algo ou

alguém pode se modificar sem se alterar, quer se trate da identidade de um corpo de matéria orgânica ou inorgânica, de uma coisa animada ou inanimada, de um organismo vivo ou não vivente, seja simples seja complexo.

Segundo Regan, conquanto a longevidade e a complexidade da questão a respeito da identidade demandem um tratamento mais aprofundado, tal exame não pode ser levado a efeito em sua abordagem acerca dos seres humanos e não humanos.

Con formato: Português (Brasil)

Deste modo, em sua análise, ele admite hipoteticamente como verdade que os indivíduos, tanto os humanos quanto os não humanos, como os mamíferos com um ano ou mais de idade, mantêm uma identidade psicofísica no decorrer de sua existência. Regan define sua posição acerca deste ponto, quando escreve como se segue:

A suposição de que isto é verdadeiro no caso dos seres humanos é comum a todas as teorias morais e não incorre em petição de princípio moral substantivo (isto é, nenhuma questão sobre o que é moralmente certo ou errado, bom ou mau). Similarmente, portanto, na suposição de que o mesmo é verdadeiro no caso de animais como Fido, não se incorre em qualquer petição de princípio moral substantivo. Isto é, não supomos que certas maneiras de tratar os animais sejam erradas ou que certos animais tenham direitos morais, apenas supondo que estes animais mantêm sua identidade ao longo do tempo (REGAN, 2004a, p. 83).

Con formato: Português (Brasil)

Con formato: Português (Brasil)

Tal postulado do autor se sustenta em seu argumento cumulativo da consciência animal. De acordo com este argumento, certos animais não humanos, os mamíferos normais com um ano ou mais de idade, possuem crenças, desejos, memória, percepção, intenção, autoconsciência, senso de futuro, em suma, uma consciência complexa.

Em sua concepção, o argumento cumulativo da consciência animal fundamenta-se primordialmente na teoria da evolução, segundo a qual a “consciência é uma característica evoluída, com valor adaptativo demonstrável, algo que é, por conseguinte, sensatamente considerado como sendo compartilhado pelos membros de muitas espécies para além dos membros da espécie *Homo sapiens*.” (*Ib.*, p. 32).

A teoria da evolução, tal como formulada no século XIX pelos naturalistas britânicos Darwin (1809-1882) e Alfred Russel Wallace (1823-1913), cujo conceito nuclear da evolução biológica, mediante o processo da seleção natural e sexual, converteu-se no paradigma central da biologia moderna.

Para Darwin, “não existe qualquer diferença fundamental entre o homem e os mamíferos superiores em suas faculdades mentais” (1871, p. 35). E ele acrescenta: “A diferença mental entre o homem e os animais superiores, grande como ela é, certamente é de grau e não de qualidade” (DARWIN, 1871, p. 105).

Con formato: Português (Brasil)

Com base na teoria da evolução, Regan apresenta um conjunto de considerações teóricas e empíricas que fornecem apoio a sua teoria acerca da similaridade entre a vida mental humana e a vida mental animal.

Importante é observar a influência profunda e decisiva da teoria da evolução sobre o pensamento filosófico de Regan a respeito da complexidade da consciência animal e, por conseguinte, da semelhança psicofísica entre animais humanos e não humanos, notadamente os mamíferos superiores.

Neste sentido, podemos supor que a crítica reganiana à concepção de Descartes acerca dos animais enquanto “brutos sem pensamento”, autômatos, máquinas, reflete esta influência da teoria evolucionista sobre Regan.

Nesta passagem, merece menção o fato de que a crítica de Francione (2007) ao que ele chama “teoria das mentes similares” adotada por Regan, entre outros (como Bentham), muito provavelmente, no caso presente, nasce desta filiação de Regan à teoria evolucionista.

Assim, a explicação que ele apresenta para a questão da identidade psicofísica dos animais, tanto no que concerne aos humanos quanto aos não humanos, compreende tanto a dimensão física quanto a dimensão psíquica destes seres.

Regan explana que os animais mamíferos têm uma identidade psicofísica no decorrer de sua existência, e, por isso mesmo, podem ter um bem-estar ou um mal-estar durante sua vida, assim também os humanos, deles não diferindo em qualidade (REGAN, 1983, p. 116).

Aborda ainda que um ponto importante para o animal ter um bem-estar é o grau de autonomia exercido por ele, tendo em vista que impedir o exercício de suas preferências causa frustração, ao passo que a possibilidade de exercer suas vontades de forma autônoma traz satisfação (*ib.*).

3.4.1 Interesse

A reflexão sobre os interesses dos animais tem seu ponto inicial na autonomia da preferência destes seres. Na visão do autor, os animais têm dois tipos de interesse.

Con formato: Português (Brasil)

O primeiro refere-se ao “interesse de preferência” (*preference-interest*), que pode ser entendido como o desejo dos animais, ou seja, aquelas coisas que os indivíduos têm a disposição de gostar e de desejar, bem como, ao contrário, de evitar.

Já o segundo refere-se ao “interesse de bem-estar” (*welfare-interest*), quando determinadas coisas trazem benefício aos animais. Regan (2004a, p. 87-88) ressalta que ambas as espécies de interesse têm papel fundamental no entendimento do bem-estar animal.

Se os não humanos têm um bem-estar, significa que podem ser beneficiados ou prejudicados, afinal lembra Francione (2004, p. 15) que, segundo Regan, benefícios e danos são naturalmente relevantes para qualquer discussão acerca do bem-estar animal (ou humano). O animal tem interesse em satisfazer suas necessidades básicas, mas tão somente a satisfação das necessidades básicas não é suficiente para o bem-estar, de acordo com as capacidades animais (ou humanas). Antes, é necessário alcançar uma harmoniosa satisfação de desejos e realização de objetivos, levando em conta os diferentes interesses biológicos, sociais e psicológicos. Danos podem ser inflicções, – isto é, sofrimentos –, ou privações, – isto é, perdas (*ib.*).

Pensando deste modo, os animais não se interessam apenas por coisas singulares. Outras coisas também são de seu interesse, desde que contribuam para seu bem. Assim, o bem-estar animal, na opinião de Regan (1983), deve ser entendido como qualidade de vida satisfatória, noção que pode ser aplicada a todos os animais, humanos ou não.

Desta forma, o bem-estar dos animais humanos e não humanos vai estar atrelado à ideia mais comum de “viver bem”, a qual significa que “(1) eles buscam e obtêm aquilo que preferem, (2) têm satisfação em buscar e obter aquilo que preferem e (3) o que preferem e obtêm é do interesse deles” (p. 117).

Em defesa do bem-estar dos animais humanos e não humanos, Regan diz que privações impostas a animais podem prejudicá-los, ainda que não envolva dor ou sofrimento.

Segundo Regan, essas privações podem consistir na restrição que sofrem alguns animais que são impedidos de se comportar de modo natural para sua espécie (FRANCIONE, 2004, p. 15-16), quando são obrigados, por exemplo, a viver em espaços insuficientes para a expressão dos movimentos corporais mais simples (como o ficar sobre as próprias patas, deambular ou correr e dar saltos como os novilhos, ou o ciscar e levantar de asas das galinhas), sem possibilidade de contacto com o ambiente ou *habitat* natural, ou privados de estabelecer relações sociais e afetivas com os outros da mesma espécie.

Regan afirma que não se deve negar que tanto os animais quanto os seres humanos têm interesses de preferência e de bem-estar, que podem ser biológicos, psicológicos e sociais, – intencionais ou não –; considerando-se que ambos podem ser beneficiados ou prejudicados (por privações ou por danos), uma vez que sentem prazer ou dor, satisfação ou frustração ao longo da existência, na medida em que suas preferências são realizadas ou não. É fato que os meios de satisfação dos seres humanos são mais extensos e complexos do que os disponíveis aos animais (REGAN, 2004a).

Ainda assim, nas palavras de Regan: “as mesmas categorias de pensamento (interesses, benefícios, danos etc.) que iluminam as características mais gerais do bem-estar humano são igualmente aplicáveis ao bem-estar animal” (*ib.*).

3.4.2 Benefício

Benefício é a satisfação de certas condições que proporcionam bem-estar aos indivíduos. Condições que variam em grau a depender das diferentes circunstâncias de vida e de capacidade de cada ser.

De conformidade com Regan, determinadas condições são universalmente essenciais para se ter uma vida de qualidade, tanto para animais humanos quanto não humanos, a exemplo da satisfação das necessidades biológicas, tais como alimento, água, repouso, moradia ou abrigo (REGAN, 1983, p. 88).

Regan conceitua e exemplifica benefícios da seguinte forma:

Con formato: Português (Brasil)

Os benefícios são proveitosamente vistos como sendo aquilo que torna possível as satisfações, ou como aquilo que aumenta a oportunidade para satisfações, ao invés de serem as próprias satisfações. Por exemplo, se riqueza, lazer e talentos naturais são benefícios para aqueles humanos que os têm, eles são benefícios porque ampliam a gama de fontes possíveis de satisfação em suas vidas. Eles podem ser desperdiçados ou negligenciados, caso em que a gama de satisfações que eles tornam possível nunca é percebida ou percebida em um nível abaixo do ponto ideal. Tais indivíduos, digamos, desperdiçam seus talentos, dinheiro, lazer e coisa semelhante. Eles aproveitam menos de seus benefícios e, portanto, menos de sua vida do que poderiam (REGAN, 2004a, p. 93).

Con formato: Português (Brasil)

Regan aponta que ter necessidades não é o mesmo que possuir desejos, a exemplo do carro e das plantas, que precisam de água, mas nem por isso lhes são imputados desejos.

Da mesma forma, animais humanos e não humanos precisam que suas necessidades básicas sejam atendidas (água e alimento, por exemplo), contudo, na concepção de Regan, tanto humanos quanto não humanos têm interesse na satisfação destas necessidades, que também se situam na órbita de seus interesses (REGAN, 1983, p. 88-89).

Destarte, em decorrência do fato de os animais não humanos, bem como os humanos, terem preferência de ver suas necessidades básicas satisfeitas, em vez de não satisfeitas, Regan conclui que, – ao menos em relação às necessidades básicas –, os animais têm desejos da mesma forma que os humanos têm (*ib.*).

As noções de benefício e satisfação são distintas nos dois casos, contudo, os benefícios têm o condão de ampliar a gama de satisfações de um ser, como Regan explana e exemplifica:

Saúde física, por exemplo, é um benefício para aqueles animais que a têm; ela contribui para seu bem-estar. Mas a grande contribuição que ela dá deve ser entendida em termos daquilo que ela possibilita, não em termos do estado ou condição que ela representa. Animais saudáveis podem fazer mais do que animais doentes, e, considerando que podem fazer mais, eles têm uma gama mais ampla de fontes possíveis de satisfação. É isto que faz com que a saúde seja o benefício que ela é, tanto para estes animais quanto para nós (REGAN, 2004a, p. 93).

Con formato: Português (Brasil)

Segundo Regan (1983, p. 116), os benefícios oportunizam uma vida saudável e de bem-estar dentro da capacidade de cada indivíduo. Não basta ter benefícios, é preciso que sua obtenção traga satisfação, não só esporádica, mas também harmoniosamente ao longo do tempo, o que para Regan é decisivo.

Em consequência, o viver bem importa em ter a satisfação equilibrada dos desejos, nas palavras de Regan, “tendo em conta os próprios interesses biológicos, sociais e psicológicos” (*ib.*, p. 117).

3.4.3 Dano

Na visão de Regan (2004a), os danos restringem as possibilidades de bem-estar ocasionadas pelos benefícios; ele classifica os danos em duas espécies: as inflicções, que podem ser definidas como sofrimento físico ou mental agudo, de maneira intensa e duradoura; e as privações que causam a diminuição do bem-estar dos indivíduos, independentemente da dor e do sofrimento provocados, diminuindo as oportunidades de benefícios e, conseqüentemente, o número de satisfações em suas vidas. Assim, ambientes que não proporcionam aos animais ou mesmo aos humanos o bem-estar necessário para o desenvolvimento saudável são danosos a seus interesses, independentemente de causar diretamente dor ou sofrimento (REGAN, 2004a, p. 116-117).

Con formato: Português (Brasil)

Para ser prejudicado, de acordo com Regan (1983, p. 97-98), o indivíduo não precisa estar consciente dos danos que lhes são infligidos; e ressalta que, em muitos casos, o dano é maior exatamente quando o prejudicado está inconsciente do dano que lhe está sendo infligido. Assim, animais que nunca tiveram contato com seu ambiente natural são prejudicados, uma vez que a privação deste conhecimento também é um dano por si só, a exemplo de porcos que são criados amontoados e de vitelos que são isolados. Para melhor entendimento, Regan também se utiliza da figura humana como o exemplo a seguir transcrito:

Se eu tivesse que criar meu filho em uma jaula confortável, isolado de outro contato humano, embora cuidando para que suas necessidades biológicas básicas fossem satisfeitas, e se, em todas as minhas relações com ele, eu passasse por dificuldades consideráveis para assegurar que ele não experimentasse nenhuma dor desnecessária, então, eu não poderia ser culpado com o pretexto de que eu o estava ofendendo. No entanto, eu o teria muito obviamente prejudicado e isto de uma maneira mais grave. Demasiado inaceitável seria minha réplica de que meu filho “não sabia o que lhe estava faltando”, e assim não era prejudicado por mim. O fato de que ele não sabe o que lhe está faltando é parte do dano que eu lhe tenho causado (*ib.*).

Con formato: Português (Brasil)

Regan frisa que os humanos não são os únicos animais sociais. Outros animais, mesmo que tão humildes quanto uma galinha, comportam-se de modo a

Con formato: Português (Brasil)

sugerir que têm necessidades e desejos de sociabilidade. Assim, confinamentos severos de animais, a exemplo do que ocorre em zoológicos, causam danos, por privarem estes seres da consecução de seus desejos de companhia e de liberdade de movimento (REGAN, 2004a, p. 98).

3.4.4 Morte

Tendo em mente a noção de dano como privação, Regan (1983) conclui que a morte pode ser compreendida como um dano irreversível e definitivo, independentemente de ser lenta e angustiante, ou rápida e indolor, uma vez que encerra qualquer possibilidade de se alcançar satisfação. Ressalta, ainda, que a morte é um dano mesmo que aquele que morra não queira viver ou lhe falte qualquer percepção de futuro, a exemplo das crianças de pouca idade e animais de desenvolvimento mental similar. Com base nessa concepção, não seria ético o abate de animais para alimentação, mesmo se o método fosse o mais “humano” possível, uma vez que ocasionaria um dano irremediável (p. 117-118).

Con formato: Português (Brasil)

A discussão de Regan (2009, p. 532) centra-se na análise de saber se é errado ou não matar um animal, independentemente da existência de sofrimento, sendo a crueldade um fator não relevante para sua argumentação.

Regan destaca que, apesar de a morte ser irremediável e definitiva, não quer dizer que ela seja o pior dano, uma vez que uma vida de prolongado, intenso e incurável sofrimento pode ser mais danosa do que a própria morte, o que não significa que se deva preferir a morte a uma vida marcada por intenso sofrimento ou que se deva causar a morte a um indivíduo que prefira a vida, mesmo que seja uma existência de dor. Assim, Regan conclui que isto “é só para dizer que **entendemos** que, embora a morte seja o dano final, porque é a perda definitiva, ela pode não ser o pior dano que exista.” (REGAN, 2004a, p. 100) [grifo do autor].

Os animais, como sujeitos-de-uma-vida, são privados de um futuro, drasticamente antecipado, ao terem suas existências ceifadas, por meio de abates e outros métodos de utilização de seus corpos, representando tal situação um dano irremediável.

Regan (1983, p. 100) apresenta o ponto de vista de Ruth Cigman sobre a morte, expresso no artigo *Death, Misfortune and Species Inequality*, contraposta a seu posicionamento. Regan afirma que, para Cigman, a morte é um infortúnio se o

indivíduo possuir o que Bernard Williams chama de “desejos categóricos”, na obra *The Markopolous Case*. Tal desejo é descrito por Cigman, *in verbis*:

[...] é um desejo que não somente pressupõe estar vivo (como o desejo de comer quando se está com fome), mas sem dúvida responde à questão de saber se alguém quer permanecer vivo. É possível responder a esta questão afirmativamente ou não. Williams discute o que ele chama um desejo racional prospectivo de suicídio; este desejo é categórico porque, em vez de supor, resolve a questão da continuação da existência da pessoa. De modo alternativo, a pessoa pode resolver esta questão afirmativamente com um desejo, por exemplo, de criar filhos ou escrever um livro. Tais desejos dão à pessoa a razão de continuar vivendo, eles dão vida ao chamado propósito ou sentido. A maioria das pessoas tem alguns desses desejos ao longo de períodos substanciais de suas vidas (CIGMAN, 1981, p. 58).

Con formato: Português (Brasil)

Con formato: Português (Brasil)

Regan assinala que, no sentir de Cigman, os animais não possuem desejos categóricos, uma vez que não têm o entendimento necessário sobre a vida e a morte, assim, a morte não seria um dano para eles. Dessa forma, a morte é um infortúnio somente quando se tem possibilidades futuras a longo prazo. Para Regan, “os animais, ao terem senso de seu próprio futuro, agem no presente com vistas a realizar a satisfação de seus desejos no futuro”, por conseguinte, questiona o quanto seria longo o prazo mencionado por Cigman (REGAN, 2004a, p. 100-101).

Con formato: Português (Brasil)

Regan esclarece que a falta de conhecimento das possibilidades futuras a longo prazo não significa que elas não existam (1983, p. 101).

Outrossim, para o autor, os animais têm uma identidade psicofísica ao longo do tempo, independentemente do entendimento de possibilidades futuras a longo prazo, como é possível inferir de suas palavras:

A morte prematura de um tal animal, portanto, realmente abrevia a vida desse indivíduo, não somente no sentido de que um organismo vivo deixa de estar biologicamente vivo, porém, mais apropriadamente no sentido de que um ente psicológico especial deixa de existir. É este último fato, não importa se os próprios animais têm um sentido de suas possibilidades futuras a longo prazo, que é decisivo ao dar conta do dano ou infortúnio que a morte pode ser para eles. A morte para eles é um infortúnio, um dano, quando a morte para eles é uma privação, uma perda, e ela é esta última, quando a morte é contrária a seus interesses de bem-estar, mesmo supondo que eles próprios não têm interesse de preferência em manter-se vivos ou evitar a morte (*ib.*, p. 101-102).

Con formato: Português (Brasil)

Regan aponta que, seguindo a concepção de Cigman, da mesma forma que os animais, os recém-nascidos humanos e as pessoas senis não possuem desejos categóricos, assim, a morte, nestes casos, não seria um infortúnio, o que dificilmente seria aceito. Regan coloca que a concepção de Cigman sobre as crianças de tenra

idade poderia ser acomodada através da aceitação da interpretação da potencialidade: “desde que as criancinhas sejam dotadas do potencial de ter desejos categóricos, a morte é um infortúnio para elas” (REGAN, 2004a, p. 102).

Contudo, Regan aborda que tal posição também traz problemas, *in verbis*:

Con formato: Português (Brasil)

Infelizmente, dada a posição de Cigman, esta opção traria mais problemas do que soluções, uma vez que fetos humanos, e não somente as crianças pequenas, contam com o potencial de ter desejos categóricos. E fica **bem** claro que a Professora Cigman não acredita que a morte seja um infortúnio para o feto (*ib.*) [grifo do autor].

Para Regan, o ponto fundamental da visão de Cigman é sua noção central sobre a morte. Regan aponta que nem toda morte, humana ou animal, é trágica, pois considerar toda morte humana, por exemplo, como trágica é subestimar a própria noção de tragédia; inclusive, para muitos humanos, é a própria vida que é trágica, e a morte, um alívio (REGAN, 1983, p. 102-103). Regan também observa que a plenitude da vida de alguém é um elemento diferenciador:

A morte de Van Gogh foi trágica: ele tinha tanta coisa para dar e tão pouco tempo para tal doação. Mas ninguém, procurando por tragédia, irá encontrá-la, digamos, na morte de Picasso. A morte de Mozart foi trágica, mas a de Handel não. A morte dos irmãos Kennedy, trágica, mas a morte dos irmãos Wright? Aquilo que para muitos é o próprio paradigma da tragédia da morte, a morte de crianças pequenas, é trágica, quando o é, porque a morte, de modo irrevogável e irremediável, nega-lhes qualquer possibilidade de ter uma vida plena. A tragédia da morte dessas crianças, apesar de sua incapacidade de ter “desejos categóricos”, exceto potencialmente, mostra que o fato de ter tais desejos não é uma condição necessária para a morte de alguém ser uma tragédia, bem como a ausência de tragédia na morte de Picasso mostra que ter tais desejos, ou morrer antes de satisfazê-los, não é uma condição suficiente para a morte ser uma tragédia (*ib.*, p. 103).

Con formato: Português (Brasil)

As noções de tragédia e dano são diferentes, razão por que toda morte constitui um dano, mas nem toda morte envolve tragédia. Embora sem sinal de tragédia, a morte de Picasso, aflitiva ou não, significou um dano, na suposição de que ele aspirava maior longevidade. Do mesmo modo, Regan (2004a, p. 103) entende que a morte antecipada de um animal constitui sempre um dano, a despertar nossa preocupação moral, ainda que não envolva tragédia ou dor.

3.4.5 Paternalismo

Regan (1983, p. 118) sugere que os seres humanos, muitas vezes, desenvolvem um paternalismo em relação aos animais, pois, inclusive, é do senso

comum que os cuidados relativos à proteção animal se devem à preocupação com o bem-estar destes seres. Tal posição é negada por Culver, Gert e Ann Palmeri.

Con formato: Português (Brasil)

No que tange aos animais selvagens, Regan critica o paternalismo, pois não respeitaria o direito desses animais de terem suas vidas guiadas da maneira que melhor lhes convier (REGAN, 2007, p. 125-126).

Em rápidas palavras, Regan descreve o paternalismo para com os animais selvagens como “tomar medidas para evitar que persigan lo que desean porque, en nuestra opinión, permitirles hacer su voluntad iría en contra de sus intereses” (*Ib.*, p. 125).

Para Regan (2004a, p. 357, 361), o que existe é a obrigação de respeitar a condição de selvagem (seja como predador ou como presa) desses animais, e, por isso mesmo, não se deve interferir no processo natural de competição e sobrevivência, independentemente da idade que eles tenham.

Para Regan, a ingerência do paternalismo na vida de adultos capazes não se justifica, “uma vez que o fato de termos autonomia pessoal extensa é em si um grande benefício, tornando possível a satisfação que podemos tirar do fato de dirigir o curso que nossa vida tomará.” (REGAN, 1983, p. 103-104).

Con formato: Português (Brasil)

Regan assinala que, na obra *Paternalistic Behavior*, Bernard Gert e Charles M. Culver negam a possibilidade de se agir de forma paternalista em relação aos animais, mesmo que se admita algo análogo ao paternalismo perante não só os animais, mas também as crianças (REGAN, 2004a, p. 104).

Regan afirma que, para esses autores, só é possível ter uma situação em que haja a atuação do paternalismo quando o indivíduo “auxiliado” acha que sabe o que é melhor para si, mas está equivocado, condição não configurada quando os envolvidos são crianças ou animais (*Ib.*).

Sobre este aspecto, Regan aponta que a cientista política americana contemporânea Palmeri tem semelhante visão acerca do paternalismo, como é possível observar na obra *Childhood's End: Toward the Liberation of Children*, na qual a autora faz a seguinte afirmação: “dizer que eu ajo de modo paternalista para com minhas plantas quando estou a podá-las, porque frequentemente alegarei que é ‘para o próprio bem delas’ certamente é levar o paternalismo a um ponto demasiado longe” (PALMERI, 1980, p. 107).

Regan indica que existe uma “confusão conceitual” na visão de Gert, Culver e Palmeri sobre o paternalismo, uma vez que há um “englobamento conjunto de

classes altamente díspares de indivíduos e coisas, – bebês, animais e plantas.” Ele nota que o fato de não ser possível agir de forma estritamente paternalista em relação às plantas não quer dizer que o mesmo ocorra com os animais (*ib.*).

Regan (2004a) conceitua o paternalismo da seguinte maneira:

Con formato: Português (Brasil)

Central à noção de ação paternalista está a presença de um certo tipo de motivação, conforme Culver e Gert compreendem. Para agir de modo paternalista para com S, eu tenho que ser motivado a agir para o bem ou bem-estar de S, de modo que eu (ou outros) não nos possamos beneficiar. Os atos paternalistas, propriamente ditos, devem consistir em considerar o outro, e não considerar a si próprio, e o outro em cujo benefício a pessoa age deve ser o mesmo indivíduo em cuja vida a pessoa intervém. Digamos que os atos que preenchem este requisito são *paternalisticamente motivados*. Assim, por exemplo, a legislação que obriga os motociclistas ao uso do capacete protetor é paternalisticamente motivada se os beneficiários em questão são os motociclistas (e não, digamos, os fabricantes de capacete) e se a legislação é motivada levando em conta aquilo que se acredita ser do interesses deles. Naturalmente, daí não se concluiria que esta (ou qualquer outra) lei seria justificada, simplesmente, porque ela foi paternalistamente motivada. Tudo o que se concluiria é que esta (e outras leis similarmente motivadas) poderia qualificar-se como paternalista, quer justificada ou não (REGAN, 2004a, p. 105).

Con formato: Português (Brasil)

Con formato: Português (Brasil)

Regan considera que, para Culver e Gert, uma lei é paternalista quando possui motivação e crença em seu benefício. Assim, Regan conclui:

Con formato: Português (Brasil)

Isto é, não só temos a intenção de beneficiar os indivíduos em cujas vidas podemos intervir e ser motivados a fazê-lo porque queremos beneficiá-los, mas devemos também acreditar que eles geralmente conhecem aquilo que é para seu próprio bem (*ib.*).

Regan (1983) critica Culver e Gert por não provarem que os animais não têm crenças, pois, para a teoria reganiana, eles têm não somente crenças, mas também crenças a respeito de suas crenças, ou seja, crenças de segunda ordem, conforme o seguinte exemplo:

Certamente não há qualquer boa razão para negar que os animais predadores, por exemplo, sejam capazes de lembrar-se das estratégias bem-sucedidas de caça ou de usar essas estratégias para conseguir o que querem no presente (p. 105).

Assim, se a concepção de Culver e Gert for adotada, o paternalismo não será aplicado aos animais nem aos bebês humanos, o que, para Regan (2004a), trata-se de “implicações altamente paradoxais” e distorções do “conceito de paternalismo, em vez de iluminá-lo” (p. 106).

Para Regan (1983), o conceito de crença “não pode constituir-se em uma condição necessária e aceitável para que um ato seja genuinamente paternalista” (p. 107).

Regan aponta as seguintes condições a serem tomadas conjuntamente, em alternativa à explicação de Culver e Gert sobre o paternalismo:

Um ato praticado por um indivíduo (A) é paternalista quando A intervém na vida de um outro indivíduo (S) e as seguintes condições são satisfeitas.

- a) A sabe que S tem uma preferência particular;
- b) A sabe que S tem a capacidade de agir de modo que S acredite que promoverá a satisfação de sua preferência (de S);
- c) A sabe, a menos que impedido, que S agirá de modo que S acredite que promoverá a satisfação de sua preferência;
- d) A sabe que a ação de S desta maneira trará resultados que são prejudiciais ao bem-estar de S; e
- e) A intervenção para impedir S de agir como S escolheria agir, se não impedido por A, na crença de que tal intervenção é para o próprio bem de S e com a preocupação pelo bem de S (*ib.*).

Con formato: Português (Brasil)

Regan coloca que é possível agir paternalisticamente em relação aos animais e bebês humanos, contudo, o mesmo não pode ser dito em relação às plantas, pois, nas palavras do autor:

Considerando que não temos razão suficiente para acreditar que as plantas têm preferências (desejos), sem falar que elas podem agir para satisfazê-las, não temos base para pensar que, para usar as palavras de Palmeri, “eu ajo paternalisticamente para com minhas plantas quando estou a podá-las, porque eu sempre vou afirmar que é ‘para o próprio bem delas.’” Em suma, a visão aqui recomendada, a qual tem a implicação desejável de que de fato agimos de modo paternalista para com crianças pequenas quando agimos para o bem delas com a motivação adequada, não implica que agimos paternalisticamente no caso das plantas quando agimos “para o bem delas” (REGAN, 2004a, p. 107).

Portanto, o paternalismo deve consistir em considerar o outro, e não considerar a si próprio, e o outro em cujo benefício a pessoa age deve ser o mesmo indivíduo em cuja vida a pessoa intervém, o que explica a exclusão das plantas.

3.4.6 Eutanásia

No que diz respeito à discussão sobre a eutanásia, Regan (1983) esclarece que seu interesse, no primeiro momento, não se desloca para a questão da moralidade, e sim para a compreensão de quando o termo intencional que pode qualificar a eutanásia é passível de ser atribuído a um animal (p. 109).

Con formato: Português (Brasil)

A palavra eutanásia é a união de duas palavras gregas que significam “boa morte”, podendo ser classificada de ativa (matar diretamente) ou passiva (deixar morrer). O autor salienta que, salvo exceções, essa prática para com os animais se dá pela forma ativa, motivo pelo qual essa é a espécie a ser discutida em seu trabalho (*lb.*).

Con formato: Português (Brasil)

Regan aponta as condições necessárias para a determinação de um ato como a eutanásia:

1. O indivíduo deve morrer pelos meios menos dolorosos disponíveis.
2. Aquele que faz morrer deve acreditar que a morte daquele que perde a vida é algo de interesse deste último.
3. Aquele que faz morrer deve estar motivado para acabar com a vida daquele que é matado por se preocupar com os interesses, o bem ou o bem-estar deste último (*lb.*, p.110).

Regan (2004a) reformula tão somente o segundo item, pois a crença deve ser verdadeira: 2. Aquele que faz morrer deve acreditar, e isto deve ser verdade, que a morte daquele que perde a vida é algo de interesse deste último (p. 111).

Na literatura, há a classificação de eutanásia como involuntária e voluntária.

Con formato: Português (Brasil)

Para Regan, se existisse a eutanásia involuntária, seria o mesmo que “matar os outros contra sua vontade, em franco desrespeito por seus desejos expressos” (*lb.*).

Além da satisfação das condições de 1 a 3 acima abordadas, a eutanásia voluntária é aquela em que já se sabe que o indivíduo vai falecer, e, por isso, ele solicita a intervenção para acelerar o processo de morte. Na eutanásia voluntária, fica claro que o indivíduo deve conhecer a própria mortalidade e tenha meios para articular sua vontade, seja através de gestos, da fala ou da escrita. Neste aspecto, o comportamento dos animais é ambíguo, uma vez que não se pode demonstrar que eles possam satisfazer estas condições, ou seja, o conhecimento da própria mortalidade e a sinalização de que têm o desejo de por fim à própria existência.

Assim, sobre a eutanásia voluntária em relação aos animais, Regan chega à seguinte conclusão:

Con formato: Português (Brasil)

É plausível afirmar, portanto, que o conceito de eutanásia voluntária, tal como normalmente entendida, é inaplicável aos casos em que os animais são eutanasiados, e pareceria, portanto, que, quando os animais são eutanasiados, o tipo de eutanásia em questão deve ser eutanásia involuntária (REGAN, 1983, p. 112).

Na eutanásia involuntária envolvendo seres humanos, os casos paradigmáticos referem-se aos comatosos irreversíveis. Do ponto de vista de Regan, estes indivíduos não contam com preferências, uma vez que já não há uma existência psicológica. Tais casos diferem dos que envolvem animais, uma vez que são “eutanasiados” sem estar em coma (*ib.*). Para Regan, há uma obscuridade em apenas classificar a eutanásia como voluntária e involuntária, perceptível em seu comentário:

Con formato: Português (Brasil)

Embora nenhum destes seres humanos nem destes animais possam requerer sua própria morte ou requerer que sejam permitidos continuar vivendo – e assim se assemelham uns aos outros em não qualificar-se como possíveis recipiendários da eutanásia voluntária ou involuntária, como estas noções são geralmente entendidas –, não obstante, diferem uns dos outros na medida em que os animais continuam a manter sua identidade psicológica, enquanto os humanos em questão já a perderam. Classificar os casos de eutanásia, tanto destes humanos quanto destes animais, como eutanásia involuntária é ocultar, em vez de elucidar, esta diferença crucial. Categorias de eutanásia anteriormente despercebidas precisam ser observadas se quisermos compreender a ideia de eutanasiar animais (REGAN, 2004a, p. 112-113).

Con formato: Português (Brasil)

O autor expressa que um dos atos de paternalismo é a eutanásia, que seria a morte para atender aos interesses do animal (REGAN, 1983, p. 118). No que tange especificamente aos animais, ele divide a concepção de eutanásia em dois tipos, como sendo a eutanásia que respeita a preferência e a eutanásia paternalista. Os dois tipos de eutanásia se assemelham por serem realizados da forma menos dolorosa possível, visando ao melhor interesse do animal e atendendo a preocupação com o que mais lhe será benéfico. As diferenças consistem em que, na eutanásia de preferência, é sabido que o futuro do animal será permeado de dor constante e aguda. Já a paternalista é a morte em atendimento ao bem do animal, só que sem previsão de que seu futuro será permeado por dor constante (*ib.*, p. 119).

Con formato: Português (Brasil)

Con formato: Português (Brasil)

Na eutanásia com respeito à preferência, o que o animal quer é que a dor cesse e não a vida, uma vez que se supõe que ele não compreende a própria mortalidade. Deste modo, Regan faz o seguinte esclarecimento: “assim, desde que, por hipótese, sua dor continuará ininterrupta, enquanto eles permaneçam conscientes, continuarão a querer que sua dor seja diminuída no sentido de um futuro previsível” (REGAN, 2004a, p. 113-114).

Con formato: Português (Brasil)

Desta maneira, o meio de respeitar a preferência primordial do animal é retirando sua vida, o que não se configura como imposição da vontade humana, como no caso do paternalismo, mas, ao contrário, decorre do desejo do animal em ver sua dor cessada (*Ib.*, p. 114).

Regan denuncia que, anualmente, milhões de animais são mortos a título de serem eutanasiados, quando, em verdade, isso não está acontecendo, pois, muitas vezes, os animais não são matados pelos meios menos dolorosos, ou a motivação não é direcionada para atender ao interesse do animal. (REGAN, 1983, p. 119)

3.5 CONCLUSÃO

Examinou-se neste capítulo a vida mental de animais não humanos, sustentando que certos animais podem ser sensatamente vistos como aparentados conosco em aspectos relevantes no tocante à consciência. Inicialmente, procurou-se apresentar a conhecida tese cartesiana da ausência de vida mental em animais não humanos, ensaiando-se alguns modelos não adequados de objeção a suas ideias. A crítica à tese cartesiana propõe uma nova interpretação acerca do comportamento animal.

O modelo mecânico cartesiano reduz o animal não humano à condição de simples máquina. Tal explicação cartesiana acerca dos não humanos, no entendimento de La Mettrie, poderia ser aplicado também aos humanos, aduzindo que a interpretação do modo de proceder de ambos prescinde da noção de vida consciente.

A segunda estratégia cartesiana consiste na defesa da exclusividade quanto ao uso da linguagem por parte dos membros da espécie humana. Regan discorda de Descartes com respeito à capacidade linguística enquanto critério fundamental para atribuição exclusiva de consciência a humanos, pois certos não humanos, como chimpanzés e gorilas, seriam dotados deste atributo, além da deficiência de uma tal prova devido à necessidade da existência de consciência como condição prévia ao próprio aprendizado de qualquer linguagem.

Embora a opção teórica aventada por La Mettrie acerca da ausência de vida mental também em humanos deva merecer maior atenção crítica, tal suposição foge ao escopo da tarefa reganiana de reconhecer a significância moral dos não humanos. Esta tarefa, assim, ignora o ceticismo acerca da suposição comum a

todas teorias éticas que reconhecem a existência de uma vida mental, emocional e sensorial em humanos.

Como alternativa científica à negação cartesiana, Regan recorre à teoria da evolução, que entende consciência enquanto atributo com evidente valor adaptativo e, portanto, não exclusivo da espécie humana. Por outro lado, a visão dualista cartesiana mostra-se defectiva, pois, ao propor dois tipos básicos de realidade, corpos (tanto humanos quanto não humanos) e mentes (humanas), não é capaz de tornar inteligível a interação da mente imaterial com o corpo material. A suposta simplicidade desta teoria sucumbe diante da solução sugerida pelo ocasionalismo cartesiano ao apelar para intervenção divina como forma de interação entre mente e corpo humanos. Darwin tem uma visão mais sensata sobre consciência e quais seres são conscientes do que Descartes.

Em oposição a Descartes, Regan apresenta uma concepção mais ampla sobre a vida mental, fundada neste conjunto de motivos: 1) outros animais que não humanos são conscientes, segundo o senso e linguagem comuns; 2) ser consciente independe de ter alma imaterial e a vida mental independe de vida após à morte; 3) pode-se inferir consciência nos animais a partir de seu modo de proceder; 4) o imputar consciência a animais mais próximos ao humano na escala evolutiva é compatível com o darwinismo. Regan conclui que considerar mamíferos como conscientes, deixando sem definição as demais classes, não constitui uma visão antropomorfista ou preconceitual; negar que outros animais que não humanos sejam conscientes e limitar a consciência a humanos, isto sim constitui uma atitude não só preconceituosa, mas chauvinista, arrogante. Mostrar quão demasiado e injustificado este orgulho especista é, e quão ofensivo às demais espécies, tem sido o escopo do escrutínio reganiano, ora sob ataque ferrenho de outros filósofos e suplantado pela posição de neurocientistas, como consta na Declaração de Cambridge, proclamada neste início de século XXI.

Assim, Regan concebe os mamíferos como semelhantes aos humanos, enquanto indivíduos providos de crenças e desejos, supondo que o senso comum e a linguagem usual, a teoria evolucionista e o comportamento animal apoiam a atribuição de consciência complexa a tais seres. Este argumento cumulativo transfere o ônus da prova para seus críticos, deles exigindo que ideias mais sensatas sejam apresentadas contra tal atribuição. A teoria intuitiva crença-desejo, no dizer de Stich, está com razão, salvo prova em contrário de seus detratores.

Frey busca suplantando o argumento do ônus da prova, aduzindo que animais não têm capacidade volitiva, visto que o desejar pressupõe crer e o crer depende do expressar-se mediante linguagem. Frey falha ao exigir a prévia aprovação no teste da linguagem como *conditio sine qua non* para ingresso de candidatos no clube de seres conscientes, o que resultaria no fechamento de uma tal agremiação por ausência de associados. Postular, como faz Frey, que animais não podem ter desejos, porque para tê-los exigiria ter crenças, e para tê-las exigiria ter linguagem, supondo que a crença é vinculada ao conhecimento prévio de uma linguagem (enquanto aptidão para elaborar e compreender sentenças), e considerando que esse aprendizado pressupõe a posse de crenças pré-verbais acerca do assunto ensinado, uma tal postulação, pois, leva à conclusão ininteligível de que a ninguém é dado aprender uma linguagem e, por conseguinte, a ninguém é dado poder acreditar em coisa alguma. Regan julga que Frey obtém uma Vitória de Cadmo, ao conceituar crença de tal modo que não apenas alija os animais não humanos, como também os humanos, do universo vazio daqueles que creem.

Uma outra forma de negar aplicação da teoria crença-desejo a animais é dada por Stich. Embora considere que certos animais tenham crenças e desejos, Stich acha difícil compreender o conteúdo destes estados psíquicos neles. A incapacidade de saber sobre as crenças animais residiria em um equívoco, por parte de Stich, acerca de quando indivíduos teriam o mesmo conceito. O erro de avaliação de Stich consiste em exigir que os indivíduos compartilhem todas e somente as mesmas crenças sobre um determinado *x* para que possam compartilhar o mesmo conceito de *x*. Eles podem ter mais ou menos o mesmo conceito; não precisam compartilhar todas e somente as mesmas crenças sobre um determinado *x* a fim de compartilhar o mesmo conceito de *x*. Alguém que ignore química tem um conceito similar a nós de leite. Assim, mamíferos adultos normais podem ser vistos compartilhar vários conceitos com humanos. Dado que ao menos uma das crenças que instrui o conceito de osso (*i.e.*, a crença de preferência: deve-se escolher osso para atender o desejo de sentir certo sabor) pode ser sensatamente vista como partilhada com um cão, e dado que não se possa sustentar que este cão negue quaisquer das outras crenças que compõem tal conceito, o cão pode ser sensatamente considerado como tendo um conceito similar ao humano, pelo menos em grau limitado. Conquanto modestamente, pode-se conhecer o teor do conceito e das crenças de um cão sobre osso e, em geral, o conceito e as crenças de mamíferos

sobre diversos objetos; em muitas situações, eles creem naquilo em que creem os humanos.

A primeira objeção afirma ser impossível saber acerca do conteúdo das crenças dos animais a partir da observação de seu comportamento; a segunda declara a impossibilidade de conhecer o conteúdo da experiência deles a partir apenas do exame de seu comportamento não verbal. Sobre a última objeção, considerou-se exagero multiplicar tipos de experiência (canina, felina, humana etc.) além do devido, o que ocorreria ao admitir uma experiência canina de sabor distinta da humana. Quanto à primeira objeção, alegou-se a necessidade de uma abordagem holística do comportamento, não atomística. Ou seja, malgrado a proposta de Frey acerca da observação dirigida aos gestos singulares dos animais (e.g., movimentação de cauda do canino), deve-se ter uma compreensão holística do comportamento animal para saber acerca do conteúdo da crença animal. Vale a pena investigar holisticamente o presumível comportamento dos animais (e.g., toda a gestualidade do canino, não só o agitar da cauda, mas quando e a forma como o faz etc.) a partir das crenças que lhes são atribuídas. A atribuição de crença e desejo a animais depende de o comportamento deles mostrar que eles têm as expectativas que teriam se tivessem as crenças que lhes são atribuídas, algo que é, em princípio, determinável estabelecendo se tais animais se comportam como seria de esperar caso tivessem as expectativas adequadas. Ora, em uma extensa gama de situações o teor da crença animal pode ser definido a partir da observação experimental.

Em decorrência da visão dos animais não humanos como seres com crenças e desejos, eles podem ser tidos como aptos a comportar-se de modo deliberado, agindo com o propósito de atender seus intentos; não só maquinalmente, mas de forma consciente. Uma vez fundamentada a questão dos não humanos enquanto indivíduos que dispõem de crenças e desejos, levando em conta que os humanos possuam tais atributos, certos corolários relevantes tornaram-se assim evidentes. É de bom alvitre reconhecer tais entes não humanos como capazes de ação intencional, supondo-se qualidade similar no gênero humano. Esses indivíduos começam a agir na busca de algo e assim o fazem no propósito de realizar seus desejos, não agindo tão somente em resposta a um fator exterior, a exemplo do mover das plantas na busca do sol. Ora, admitindo-se que crenças de preferência são aquelas que estabelecem conexão entre o ato de

escolher e a própria realização do desejo, esses seres provavelmente tem o dom de identificar coisas singulares [p. ex., um osso], lembrar-se delas e, servindo-se do aprendizado de tentativas precedentes, elaborar conceitos gerais. Demais, uma grande quantidade de suas crenças abrangem expectativas sobre o porvir, sendo provável que eles realmente possuam uma percepção de futuro – ou melhor, uma percepção de seu próprio futuro. Capazes de realizar uma série de atos neste momento com o intuito de atender seus intentos no porvir, tais seres devem ser considerados como capazes de propriamente antecipar [i.e., ter crenças e expectativas associadas] sua experiência futura. De modo sensato, pode-se então reconhecer nestes indivíduos as faculdades tanto de consciência quanto de autoconsciência.

Animais mamíferos normais de um ano de idade ou mais compartilham conosco uma vida mental marcada por relevantes faculdades, tais como percepção, memória, desejo, crença, autoconsciência, intenção, percepção do futuro. Se este conjunto de faculdades for enriquecido pelos atributos essenciais de emoção e consciência, pode-se alcançar uma concepção adequada da complexidade da consciência desses animais não humanos. Aqueles que preferem uma teoria estímulo-resposta para explicar o comportamento animal, ao invés de reconhecer-lhes uma vida mental complexa similar àquela própria dos seres humanos, devem apresentar argumentos convincentes que superem o ônus da prova exigido pelo argumento cumulativo.

Após análise, verificou-se que as principais objeções à atribuição de crenças e desejos a animais não atendem às exigências do ônus da prova. Diante disto, a insistência na aplicação de uma teoria estímulo-resposta a animais e de uma teoria crença-desejo a humanos ou taxar de antropomorfistas aqueles que apoiam esta última compreensão dos animais e seu comportamento, revela um preconceito, em vez de criticá-lo. Ver os animais como tendo uma vida mental primitiva ou, como fazem os cartesianos, negar qualquer vida mental a eles, evidencia uma concepção tão inadequada da real natureza desses animais, quanto o leão, na pintura de Stefan Lochner, está de representar um leão de verdade.

Por terem e, no curso normal dos acontecimentos, manterem uma identidade psicofísica ao longo do tempo, animais mamíferos, como os humanos, passam bem ou mal no desenvolvimento de sua experiência vital, razão por que podemos literalmente, não metaforicamente, falar do bem ou bem-estar destes

animais. Conquanto humanos difiram destes animais, examinar a noção de bem-estar permite compreender que o bem-estar humano e o bem-estar animal não diferem em qualidade.

Análise e avaliação do bem-estar animal envolve a ideia de autonomia. Na condição de indivíduos com desejos, crenças e capacidade de agir em busca de seus objetivos, os animais têm uma espécie de autonomia – a autonomia de preferência. O passar bem ou mal dos animais revela a medida de sua capacidade em exercer autonomia, pois contrariar sua vontade, tirando-lhes a faculdade de realizar suas preferências gera frustração, ao passo que permitir-lhes realizar suas preferências resulta tanto na obtenção daquilo que desejam, quanto na satisfação de obtê-lo por seus próprios meios ou recursos.

A autonomia de preferência fundamenta a reflexão no sentido dos interesses dos animais. Os animais não apenas têm interesse em (*i.e.*, querem, desejam, preferem) várias coisas, mas também uma variedade de coisas são de seu interesse (*i.e.*, contribuem para seu bem ou bem-estar). Os dois tipos de interesse, respectivamente, interesse de preferência e interesse de bem-estar, são diferentes. Embora sejam distintos, os dois tipos de interesse desempenham uma função na análise do bem-estar animal e humano. Isto pôde ser provado ao examinar parcialmente o conceito de bem-estar individual a partir das noções de benefício e dano. Os benefícios proporcionam ou aumentam as possibilidades para os indivíduos alcançarem um bom padrão de vida consoante suas capacidades, enquanto os danos neutralizam estas oportunidades ou, por outro lado, diminuem estas chances. A exemplo dos humanos, os mamíferos possuem interesses biológicos, sociais e psicológicos. Dado que estes animais não humanos (ou nós humanos) estejam na posição de atender a este conjunto de interesses, dessa forma eles (e nós) são beneficiados, enquanto qualquer um dos dois é privado destes benefícios, dessa forma cada um é prejudicado.

Viver bem, no tocante às próprias capacidades, implica mais do que ter benefícios. É preciso também que se tenha a satisfação de possuir, ou de usar, os próprios benefícios, não só esporadicamente, mas com equilíbrio ao longo do tempo. Viver bem vem a ser ter uma vida marcada pela satisfação harmoniosa de seus próprios desejos, propósitos e similares, levando em conta seus próprios interesses biológicos, sociais e psicológicos. De modo mais amplo, os animais (e os humanos) vivem bem na medida em que (1) eles buscam e obtêm aquilo que eles preferem, (2)

eles têm satisfação em buscar e obter aquilo que preferem e (3) o que eles preferem e obtêm é de seu interesse.

Os danos podem ser categorizados seja como inflições seja como privações. As inflições paradigmáticas são sofrimentos físicos ou mentais graves. Conquanto ambos impliquem dor, não é certo que a dor sempre represente sofrimento ou dano. A dor terá que ser bastante pungente, e suficientemente duradoura, para racionalmente ser avaliada como sofrimento ou dano.

Malgrado o mérito de aliviar o padecimento dos animais, é mister admitir que nem todos os danos ferem. Os danos interpretados como privações diminuem o bem-estar do indivíduo, independentemente da dor ou sofrimento que eles provocam. Enquanto privações, estes danos devem ser vistos como perdas de benefícios (por exemplo, perdas de possibilidades de progredir ou praticar sua própria autonomia). Tanto no caso dos humanos quanto dos animais, sustentou-se a opinião de que aquilo que não se conhece pode causar dano, mesmo que aquilo que não se conhece não seja capaz de ferir. Não há, por conseguinte, justificativa para o ato de confinar seja humanos seja animais em ambientes que desprezem seus interesses biológicos, sociais ou psicológicos, ou que atendam a uns (por exemplo, o desejo de alimento) em detrimento de outros (por exemplo, o interesse em autonomia ou relações sociais), sob a alegação de que estes indivíduos não sabem o que lhes falta e assim não podem ficar em pior situação por não ter isto. Ambientes que privem humanos ou não humanos o tipo de benefícios indispensáveis a seu bem-estar são, a bem dizer, prejudiciais a seus interesses, quer importe em sofrimento ou não.

No momento em que se entende a ideia de dano enquanto privação, torna-se fácil a aceitação da morte como uma espécie de dano. A morte é o dano derradeiro, o dano irreparável, visto que ela é a perda derradeira, a perda irreparável, cerceando qualquer chance de encontrar alguma satisfação. Tal postulado é válido, quer a morte chegue lenta e dolorosa quer seja rápida e indolor. Conquanto certos destinos sejam mais nefastos que a morte, uma morte prematura não é do interesse de suas vítimas, humanas ou não humanas, não importando o entendimento delas de sua própria finitude e, assim, não importando se elas próprias têm desejo de continuar vivas. Verdade é que infantes de tenra idade, assim como animais em condições mentais semelhantes, por certo não têm consciência de seu próprio bem-estar, tampouco a devida faculdade de elaborar desejo categórico e

também desprovidos da compreensão de sua própria finitude, ainda assim, a morte precoce, em tais casos, é um dano irreversível. O esforço para negar tal fato, com a pretensão de fazer apenas da morte “trágica” aquela capaz de representar um infortúnio, não contribui para esclarecer, ao contrário falseia, o momento e os motivos pelos quais a morte significa um dano de tal monta. Considerando que uma morte prematura representa um dano para um dado indivíduo, cuja perda independe da sensação de dor no instante da morte, o embate moral acerca da matança de não humanos para consumo ou seu uso como cobaia ultrapassa a discussão sobre a importância dos meios compassivos de abate.

Sabe-se que os animais gozam de bem-estar e que às vezes o ser humano se imiscui na vida deles para atender seus interesses de bem-estar, chegando a contrariar as preferências deles, o que é o caso de supor que o ser humano pode tomar uma atitude paternal no tocante a estes seres. Os argumentos apresentados por Culver, Gert e Palmeri, contra tal suposição foram avaliados e considerados insatisfatórios. Da mesma maneira que a ignorância de alguém acerca do próprio futuro não impede que certas coisas sejam de seu interesse no futuro, assim também a ignorância de alguém acerca daquilo que é de seu interesse não impede que outros possam vir a agir de modo paternalista para com este indivíduo. O ato de proibir animais ou infantes de praticar as coisas que desejam, considerando o dano que isso representa, por preocupação com o bem-estar deles, dá-se aí um legítimo ato paternalista com respeito a eles.

Uma espécie de paternalismo dirigido a animais consiste em tirar a vida deles, visto que o ato de morrer faz parte de seu interesse. As categorias tradicionais de eutanásia entre humanos, notadamente, voluntária e não voluntária, não são suficientes para clarificar a ideia da eutanásia aplicada a animais. A eutanásia voluntária é inaplicável a animais pelo simples fato de eles não serem capazes de manifestar sua vontade de ter sua vida abreviada; do mesmo modo, a eutanásia não voluntária, dado que ela se refere àquelas pessoas incapazes de manifestarem sua vontade por estarem psiquicamente mortas, caso que não se aplica à maioria dos animais eutanasiados por estarem psiquicamente vivos. Uma concepção de eutanásia animal deve sensatamente considerar duas novas modalidades, a saber: eutanásia que respeita a preferência e eutanásia paternalista.

A eutanásia animal, em qualquer de sua modalidades, tem os seguintes requisitos (1) a morte destes animais deve ser causada da forma menos penosa

possível; (2) a morte deles é executada com base na convicção de que ela está em seu interesse, e (3) sua morte é motivada em consideração por eles e por que é algo de seu interesse. A eutanásia que respeita a preferência caracteriza-se pelo conhecimento de que a existência vindoura do animal será marcada por dor duradoura e pungente. Pode-se dizer que matar este animal é fazer-lhe o bem, considerando a satisfação de suas preferências atuais e futuras. Tal eutanásia não envolve uma atitude paternalista, pois leva em conta apenas cumprir a vontade presumível da vítima animal, a saber, libertá-la de padecimentos. Já a eutanásia paternalista implica abater animais na crença de estar praticando um bem em favor deles, todavia na expectativa de que sua vida futura não seja afetada por padecimento duradouro.

O exame de miríades de matanças de animais não humanos a título eutanásia revelou a falsidade de tal pretexto. Na grande maioria dos casos, não se trata aí de eutanásia, seja porque o meio menos penoso possível não é adotado, seja porque não existe a intenção altruística, seja, finalmente, porque carece de veracidade a alegação de que melhor seria para eles estarem mortos que vivos, digamos, quando são “adormecidos” para deixar espaço a outros em abrigos públicos ou privados. Na eventualidade de qualquer destas circunstâncias, não há razão para se falar de eutanásia, mas de matança pura e simples dos animais “adormecidos”. Aferrar-se na qualificação de tais atos de abate precoce como eutanásia é tão inverídico quanto deplorável.

A conclusão do raciocínio crítico desenvolvido sugere não haver diferença essencial entre o bem-estar humano e o bem-estar animal. Animais humanos e não humanos são igualmente providos de interesses de preferência e de bem-estar, uns biológicos, alguns psicológicos, outros sociais; ambos podem agir com o propósito de realizar aquilo que almejam; ambos estão aptos a ter benefícios ou prejuízos e, nesta instância, ou prejudicados por aquilo que eles são levados a sofrer (danos como inflicções) ou por aquilo de que são privados (danos como privações); a vida de ambos é marcada por prazer ou dor, satisfação ou frustração; e o modo ou a qualidade de vida desses indivíduos, a um certo nível de variação, está condicionada à satisfação equilibrada das preferências que é do interesse de cada um tê-las satisfeitas. Conquanto seja verdade que os motivos de realização facultados a humanos sejam em maior quantidade e variedade do que aqueles facultados a animais; ainda que se reconheça, na opinião de Regan, a justeza da

sentença lapidar do filósofo inglês John Stuart Mill [1806-1873], de que “é melhor ser um humano insatisfeito do que um porco satisfeito”; ainda assim, os mesmos conceitos fundamentais de pensamento (interesses, benefícios, danos etc.) que esclarecem os atributos mais gerais do bem-estar humano são também atribuíveis ao bem-estar animal. Por mais inusitada que seja tal similitude, ela expressa a verdade. A condição animal ínsita ao ser humano dissipa qualquer surpresa ou dúvida acerca da igualdade essencial compartilhada entre o bem-estar humano e o bem-estar animal.

5 A TEORIA REGANIANA DOS DIREITOS ANIMAIS

A linguagem ou visão dos direitos ganhou força nos campos da política, da ética e da teoria jurídica principalmente após a Segunda Guerra Mundial [1939-1945], com a proliferação do discurso do direito como uma técnica aplicável à proteção de certos interesses e valores que não eram tradicionalmente tutelados pela comunidade moral. Neste sentido, afirma o jusfilósofo mexicano Juan A. Cruz Parcerro:

Terminada la Segunda Guerra Mundial comenzó la proliferación del lenguaje de los derechos, un fenómeno social complejo que ha transformado el lenguaje político, ético y jurídico. No sólo se afirma la existencia de nuevos derechos humanos, sino que se ha incrementado la existencia de derechos jurídicos a través de la legislación o las decisiones judiciales. Hoy día se defienden los derechos de los niños, de los ancianos, de los indios, de las mujeres; se exige el derecho al desarrollo, a la paz y hasta se han llegado a afirmar — por parte de algunos defensores de los animales y de algunos ambientalistas— derechos de los animales y derechos de plantas y árboles. Por una parte, quienes buscan introducir nuevos derechos suelen apelar a la necesidad de proteger ciertos derechos morales preexistentes que no han sido reconocidos por las leyes. Por la otra, quienes pretenden oponerse a cualquier cambio y negarse a la introducción de nuevos derechos en el sistema jurídico, suelen alegar que los nuevos (sobre todo tratándose de derechos sociales) violan los derechos morales individuales (PARCERO, 2001, p. 41).

Con formato: Español (España, internacional)

Regan defende que a visão dos direitos [*rights view*] é a que possui melhor arcabouço argumentativo para a defesa dos direitos básicos dos animais e dos próprios seres humanos, uma vez que esclarece os fundamentos para os deveres existentes entre os seres, – o domínio da moralidade. Inicialmente, a visão dos direitos não aceita quaisquer formas de discriminação, e, principalmente, prima pela enfática proibição do desrespeito ao indivíduo em nome do bem social (REGAN, 2008).

Estudando as diversas éticas da natureza, Gómez-Heras identifica Regan como defensor da argumentação patocêntrica. De acordo com Gómez-Heras, o patocentrismo nivela moralmente o homem e os animais capazes de sentir dor e prazer, relegando à irrelevância moral as demais formas de vida. Para desenvolver a argumentação patocêntrica, a ética ambiental recorre à categoria de interesse, no sentido de interesse de incrementar o bem-estar e eliminar o mal-estar (GÓMEZ-HERAS, 2004, p. 397).

No caso particular, Regan aborda os direitos dos animais conectando os conceitos de valor inerente e interesse. Assim, Gómez-Heras opina que, para Regan, o ser sujeito de direitos compete tanto ao homem como aos animais por possuírem vida digna de respeito, gerando, por conseguinte, obrigação direta aos agentes morais.

No entanto, o pensamento de Regan possui particularidades que vão além de uma orientação simplesmente patocêntrica; busca afirmar a ideia de direitos para os animais, aos quais seriam atribuídos o *status* moral de sujeitos-de-uma-vida (2006d, p. 71).

Desta maneira, Regan procurou, desde uma fundamentação ética supostamente baseada na filosofia kantiana, ampliar a comunidade moral para além do humano, criando sua própria teoria dos direitos morais inclusiva dos animais não humanos, na condição de titulares de direitos, com a extensão de alguns direitos humanos básicos [vida, integridade física e liberdade] a todos os animais que podem ser enquadrados na categoria de sujeitos-de-uma-vida, – cujos critérios ele mesmo definiu e englobou na noção de autonomia da preferência, criada a partir da crítica ao conceito kantiano de autonomia da vontade –, e que abarca boa parte dos animais vertebrados, prioritariamente os mamíferos, com possibilidade de extensão às aves, répteis e peixes.

Visando esclarecer a ideia de direitos morais, Regan cita que possuir direitos morais seria como deter um tipo de proteção que poderia ser imaginada como um sinal invisível com o seguinte aviso: “Proibido o acesso”.¹⁷ Neste sinal, haveria duas proibições morais: os outros indivíduos não são livres para tirar nossa vida ou ferir nosso corpo como bem quiserem e os outros indivíduos também não seriam livres para interferir e limitar nossa escolha como bem quiserem (REGAN, *ib.*, p. 50-51).

Assim, em ambos os casos o sinal de “proibido o acesso” visa proteger os bens mais importantes para os indivíduos [a vida, o corpo, a liberdade], limitando moralmente a liberdade dos outros (*ib.*).

Em síntese, Regan equipara os direitos humanos aos direitos morais para concluir que a atribuição de direitos morais a alguém fundamenta-se no fato de que todos os indivíduos são iguais do ponto de vista moral, cabendo a todos, igualmente,

¹⁷ Interessante frisar a semelhança do exemplo de Regan com a concepção de Ronald Dworkin de direitos morais como “trunfos” tratada adiante.

um direito à vida, à liberdade e à integridade física, sendo tais indivíduos sujeitos-de-uma-vida (REGAN, *ib.*, p. 60-61).

Criticando a teoria reganiana dos direitos, Wolf afirma que Regan, assim como fizera Kant, propõe a primazia dos direitos negativos, o que não significaria a ausência de deveres positivos, porém estes “son explicados de tal manera que la consideración del valor de un ser exige ayudarle cuando padece injusticia ” (WOLF, 2014, p. 67).

Assim, é possível defender seres necessitados de ajuda também contra a injustiça; contudo, o caso mais elementar consiste em que se lhes preste ajuda porque a necessitam. Aqui, denuncia Wolf, parece ser artificial o modelo inteiro do valor inerente, pois não ajudamos a tais seres porque de outro modo os lesionaríamos em seu valor, senão porque eles estão desamparados. Por outro lado, parece possível dizer que estes seres têm um direito à proteção, a saber, quando de nossa moral se segue que é justo os ajudar. E conclui a filósofa alemã aduzindo que: “el marco de los derechos individuales, que sin duda abarca los usuales conceptos morales, no parece abocado necesariamente a la aceptación de valores inherentes” (*ib.*).

Con formato: Español (España, internacional)

Outra crítica que deve ser feita ao epíteto de Regan como patocêntrico é o fato de este autor, diferentemente de Singer, buscar a significância moral no valor inerente atribuível aos animais, relativizando o conceito de senciência. Neste sentido, assevera Almeida:

Desse modo, Regan descarta as teorias éticas tradicionais, inclusive a elaborada por Peter Singer, para quem a senciência desempenha um papel fundamental, no estabelecimento da linha divisória que separa os seres em relação aos quais o sujeito moral tem deveres diretos, dos demais, em relação aos quais seus deveres podem ser considerados indiretos.

Regan chega à conclusão de que as éticas, para serem genuinamente ambientais, devem partir do reconhecimento do **valor inerente** de ambientes naturais (ALMEIDA, 2006, p. 149) [grifo da autora].

Além do conceito de sujeito-de-uma-vida e da atribuição de valor inerente a seres não humanos, uma grande contribuição que o pensamento filosófico de Regan fornece ao operador do direito que venha a utilizar seu arcabouço teórico como critério de atuação é o conceito de “juízo moral ideal”,¹⁸ o qual é formulado

¹⁸ Ver o tópico 4.1.2 do capítulo quarto deste trabalho, em que se discorre sobre o conceito de juízo moral ideal de forma mais aprofundada.

com base em seis características: clareza conceitual, informação, racionalidade, imparcialidade, serenidade e uso de princípios morais válidos (REGAN, 1998, p. 58).

Para Regan (1990, p. 184-185), a visão dos direitos é racionalmente a mais adequada teoria moral, superando as demais teorias, por esclarecer os fundamentos do dever para com o outro.

Este autor afirma ainda que tal teoria deve ser estendida aos animais, pois, apesar de estes seres não possuírem diversas aptidões essencialmente humanas, não se justifica que tenham menos valor inerente, uma vez que devemos ter em mente as semelhanças e não as diferenças. Regan aponta como semelhança crucial o critério sujeito-de-uma-vida, o ter um bem-estar, independentemente da importância e utilidade para os outros.

Em virtude disto, poder-se-ia compreender o pensamento reganiano como pautado pelo axiocentrismo, – marca distintiva de todas as éticas da natureza centradas em valores –, ao fazer do valor a base a partir da qual emergem os direitos a seres que, embora não pertencendo necessariamente à espécie humana, possuem um valor categórico, a saber, um valor inerente por serem considerados sujeitos-de-uma-vida.

5.1 DIREITOS MORAIS E DIREITOS LEGAIS

O filósofo estado-unidense Ronald Dworkin [1931-2013], em sua crítica ao positivismo jurídico do inglês Herbert L. A. Hart [1907-1992], procedida nas obras *Taking Rights Seriously* e *Law's Empire*, considera os direitos morais [*moral rights*] como direitos individuais não positivados por um determinado ordenamento jurídico (DWORKIN, 2002, p. 292) que poderiam ser considerados “trunfos políticos que os indivíduos detêm”, enquanto os direitos legais [*legal rights*] seriam normas jurídicas positivadas, ou seja, criadas por meio de “decisões políticas ou práticas sociais expressas” (DWORKIN, *ib.*, p. xv).

Ao considerar os direitos morais como “trunfos políticos”, Dworkin (*ib.*) afirma que os indivíduos possuiriam direitos “quando, por alguma razão, um objetivo comum não configura uma justificativa suficiente para negar-lhes aquilo que, enquanto indivíduos, desejam ter ou fazer, ou quando não há uma justificativa suficiente para lhes impor alguma perda ou dano”.

Deste modo, o modelo reganiano de direito moral como um sinal invisível contendo o aviso “proibido o acesso”, ilustrado em sua obra *Empty Cages*, demonstra a influência da concepção de direitos morais de Dworkin sobre o pensamento de Regan.¹⁹

Neste mesmo sentido, preleciona o jurista brasileiro Diogo Cordeiro Rodrigues:

O norte-americano Tom Regan maneja a linguagem dos direitos como “trunfos”, vale dizer, direitos morais pertencentes a cada indivíduo, imunes à transgressão não provocada, mesmo quando a alternativa ao respeito pelo direito seja o bem-estar de milhares de outros indivíduos.

A diferença perceptível entre Regan e os demais defensores de direitos fundamentais humanos diz com a ampliação da esfera de consideração moral aos animais por meio da reformulação da sua razão subjacente. Em outras palavras, o que permite a Regan estender direitos morais aos animais não humanos é, basicamente, a superação do tradicional conceito de pessoa, em proveito de uma subjetividade menos exigente (RODRIGUES, 2010, p. 279).

Contudo, adverte Dworkin (2002) que não basta enunciar os direitos, mas é preciso “levá-los a sério”, ou seja, conferir-lhes a importância moral e política devida para que a sociedade os aplique.

A existência de direitos legais é fruto de atos criativos individuais ou coletivos dos seres humanos, que, através das fontes do direito, estabelecem as condições e requisitos para seu reconhecimento, garantia e exercício pelas pessoas (REGAN, 1983, p. 267).

Em seu artigo *McCloskey on Why Animals Cannot Have Rights*, Regan faz uma série de críticas ao pensamento do filósofo australiano Henry John McCloskey [1925] de que apenas seres que têm possibilidade de possuir coisas são imbuídos de direitos e que por isso animais não os teriam. Consoante Regan, tal ideia não é clara e a conexão entre possuir uma coisa e ter direitos não é lógica, pois, digamos, “[u]ma pessoa que possua uma casa, por exemplo, pode vender ou alugá-la, mas um indivíduo não pode vender ou alugar seu direito à vida, se ele o tem” (REGAN, 1976, p. 252).

Na visão de Regan (2004a, p. 267), os direitos legais não são similares no espaço e no tempo, pois têm as características da variabilidade e da mutabilidade, apresentando diferenças entre os diversos países em um mesmo momento histórico,

¹⁹ O próprio Regan reconhece essa influência em sua obra *Animal Rights, Human Wrongs: An Introduction to Moral Philosophy* (2003, p. 127).

bem como sofrendo modificações marcantes no curso de seu desenvolvimento em uma mesma nação, em distintos períodos históricos, razão pela qual ressalta que, sob a ótica dos direitos legais, nem todos os indivíduos são iguais e, por conseguinte, nem todos os indivíduos são titulares de iguais direitos.

Segundo Regan, os direitos legais só são reconhecidos para aqueles indivíduos que preenchem as condições exigidas, as quais podem variar no espaço, dentro de uma mesma nação ou entre nações diferentes, e se modificam no decorrer do tempo dentro de um mesmo país. Assim, as capacidades eleitorais ativa e passiva²⁰ podem estar sujeitas a uma série de condições variáveis no espaço e mutáveis no tempo, tais como nacionalidade, riqueza econômica, classe social, cor da pele, raça ou etnia, gênero, idade ou formação educacional da pessoa (REGAN, *ib.*).

Ocorre que não há um consenso de que apenas os direitos legais seriam delimitados em um determinado contexto histórico e geográfico, conforme se observa com o debate entre as concepções universalistas, especialmente aquelas de viés iusnaturalista (PEREZ LUÑO, 2007, p. 30-33), e as relativistas, especialmente aquelas de viés iuspositivista, que envolvem a problemática da filosofia dos direitos fundamentais, o que repercute, ainda que indiretamente, no próprio raciocínio reganiano.

Direitos morais e direitos legais têm características distintas, as quais Regan especifica de forma circunstanciada em duas qualidades principais: a primeira, relacionada com a universalidade dos direitos morais; a segunda, relacionada com a igualdade (REGAN, 1983, p. 267-268).

Com efeito, e de acordo com este autor, as duas categorias de direitos se diferenciam em importantes e decisivos aspectos. Ao passo que, na opinião de Naconecy (2006, p. 38), a existência dos direitos morais não se subordina aos

²⁰ Regan entende que a condição para alguém ter direitos legais está intimamente vinculada às leis e outros fundamentos jurídicos (por exemplo, a constituição) do contexto social em que se acha este indivíduo. Neste aspecto, Regan ilumina sua posição discorrendo sobre as capacidades eleitorais ativa e passiva, entendidas, respectivamente, como o direito legal de votar e ser votado, *in verbis*: “Em alguns países (e.g., os Estados Unidos) cidadãos que atendam a certos requisitos possuem o direito legal de votar ou se candidatar a cargo público; em outros países (e.g., Líbia) os cidadãos não possuem estes direitos. Ademais, mesmo nos países que concedem este direito a seus cidadãos, os requisitos nem sempre são os mesmos, e estão sujeitos a mudanças. Nos Estados Unidos, por exemplo, os cidadãos outrora precisavam ter vinte e um anos de idade para votarem em eleições federais; hoje, precisam ter dezoito. Em certa época, não possuía direito a voto quem fosse negro, mulher ou analfabeto; hoje, este direito é assegurado independentemente de raça, sexo, ou formação educacional” (*ib.*).

direitos legais, partindo-se do pressuposto de que os últimos gozam de certa autoridade moral, os primeiros servem de fundamento para o questionamento jurídico dos segundos.

A primeira qualidade distintiva concerne à *universalidade* dos direitos morais. Embora não falte divergência na eleição de quais caracteres devam ser considerados pertinentes para revelar os indivíduos possesores destes direitos, no entendimento reganiano, existe consenso de que “raça, sexo, religião, local de nascimento ou país de domicílio de um indivíduo são características não relevantes para a posse de direitos morais” (REGAN, *ib.*, p. 267).

O segundo traço peculiar dos direitos morais consiste na *igualdade*, ou seja, todos os indivíduos que são titulares de certo direito moral (por exemplo, o direito à vida) o são de forma absoluta e uniforme, sem matizações. O terceiro aspecto refere-se ao fato de que os direitos morais não são resultado da criação humana como os direitos legais, manifestando-se de modo diferenciado, o que não quer dizer que não se possam instituir direitos legais que reconheçam ou assegurem o exercício dos direitos morais (REGAN, 2004a, p. 267-268).

Na verdade, conforme outra caracterização dos direitos morais apresentada por Regan, tais direitos teriam quatro traços distintivos em relação aos direitos legais, sendo eles os seguintes: 1) universalidade; 2) igualdade, 3) inalienabilidade; e 4) naturalidade. Primeiro, direitos morais, como direito à vida, à liberdade e à integridade física, são *universais* enquanto direitos legais não precisam desta condição, pois cabem a todos de modo igual, não importando as circunstâncias e peculiaridades individuais. Segundo, ao contrário de direitos legais, direitos morais são *iguais*, pois todos os têm em grau igual, independentemente de suas carências ou atributos particulares. Terceiro, em oposição a direitos legais, paradigmaticamente alienáveis (*e.g.*, direito à herança), direitos morais são inalienáveis, por não serem transferíveis a outrem, não poderem ser emprestados ou vendidos; assim, ainda que alguém possa devotar sua vida à ciência, sacrificá-la por seu país ou suicidar-se em um momento de desespero, ele não pode dar, sacrificar ou destruir seu direito à vida. Quarto, direitos morais são *naturais*, não por poderem ser descobertos mediante o exame científico da natureza, mas no sentido de eles não serem convencionais, ou seja, diferentemente de direitos legais, não serem criados por atos humanos ou oriundos de arranjos institucionais (REGAN, 1984, p. 30-31).

Na opinião de Regan, os partidários de Kant podem apoiar-se sobre a visão dele no tocante ao valor único do indivíduo para bem fundamentar o conceito de direitos morais, em contraposição aos direitos legais (REGAN, *lb.*, p. 30). Com efeito, a visão kantiana do valor único das pessoas se amolda com precisão aos quatro atributos definidores da noção de direito moral: 1) cada pessoa têm um valor único que lhe é próprio (ou seja, um valor *universal* partilhado com todas as pessoas); 2) ninguém tem este valor em maior ou menor medida que outrem, mas em igualdade de condições (ou seja, todos detêm este valor de modo *igual*); 3) aos possesores deste valor não é dado transferi-lo a qualquer outra pessoa, dá-lo, vendê-lo ou comprá-lo (ou seja, tal valor único é *inalienável*); 4) tal valor ou dignidade própria das pessoas pertence a elas e somente a elas, não importando ações ou volições oriundas de outra pessoa ou instituição (sendo, assim, *natural*, nesta acepção). É, pois, inegável reconhecer uma convergência conceitual entre a visão kantiana do valor único dos indivíduos e a visão reganiana dos direitos morais individuais (REGAN, *lb.*, p. 31).

Regan afirma que os utilitaristas em geral, a exemplo de Singer e Hare, apoiando-se em Bentham, são contrários aos direitos morais. Eles consideram que estes direitos são meros recursos teóricos, podendo até mesmo provocar prejuízos, uma vez que alguns indivíduos a título de fazer justiça aos direitos morais podem ser impelidos a causar danos a terceiros.

Bentham (1782/1970), em *Of Laws in General*, obra póstuma editada por Hart, sustenta que onde não existem direitos reconhecidos legalmente não há que se falar em direitos, razão por que entende como absurda a reivindicação de direitos morais.

Contudo, a despeito da ideia de Bentham, – consagrada pelos autores alinhados com o positivismo jurídico –, existem utilitaristas que endossam a ideia de direitos morais, a exemplo Mill que, segundo Regan (1983, p. 268-269), acredita poder o utilitarismo servir como uma base teórica apropriada para a fundamentação deste tipo de direitos.

De acordo com Mill, o conceito de direito abrange os seguintes caracteres:

Quando dizemos que uma pessoa tem direito a uma coisa, queremos dizer que ela tem uma pretensão válida à proteção da sociedade no que diz respeito à posse dessa coisa, seja pela força da lei ou pela força da educação e da opinião. Se por alguma razão essa pessoa tiver o que consideramos uma pretensão suficiente a que a sociedade lhe garanta uma

coisa, dizemos que ela tem direito a essa coisa. Se desejamos provar que uma coisa não lhe pertence por direito, entendemos que o conseguimos fazer logo que se admitir que a sociedade não deve tomar medidas para lhe assegurar essa coisa, devendo deixar o assunto entregue ao acaso ou aos seus próprios esforços (MILL, 1871/2005, p. 94).

Diferentemente de Bentham, Mill não restringe os direitos tão somente àqueles contemplados pelas leis existentes e reconhecidos socialmente, o que para Regan é a virtude desta posição (REGAN, 2004a, p. 269).

Regan declara que ter direitos morais importa em um feixe de direitos e deveres correlativos, pois possuir esses direitos implica que a sociedade tem o dever de respeitá-los, bem como o dever de proteger tais direitos daqueles que os violam. Então, possuir um direito moral reconhecido implica dizer que a sociedade sofre limitações por não poder violar esses direitos e por ter o ônus de evitar tais violações (REGAN, 1983, p. 270).

Regan sustenta ainda que Mill defende o fato de os direitos morais serem validados com base em princípios morais, – devendo tal justificação ter caráter imparcial –, o que, na opinião do referido utilitarista, viria a ser o princípio da utilidade (REGAN, *ib.*, p. 270-271). No entanto, nas palavras de Regan, não há “nada na análise de Mill sobre direitos como pretensões válidas que logicamente vincule a validação dessas pretensões com a utilidade de reconhecê-las” (REGAN, 2004a, p. 271).

Para Regan (1983, p. 271-272), sendo o direito moral uma pretensão moral válida, é necessário estabelecer o procedimento filosófico para definir se determinada pretensão individual deve ser considerada válida e, por conseguinte, adquirir o atributo de direito moral do indivíduo.

Conforme Regan, os direitos morais estão intrinsecamente ligados ao princípio da igualdade, uma vez que “são os mesmos para todos os que os têm, ainda que todos sejam diferentes uns dos outros, em muitos aspectos” (REGAN, 2006d, p. 48).

Conforme a palavra deste autor:

Nossos direitos morais são os mesmos, independentemente das nossas muitas diferenças. Eles servem para proteger nossos bens mais importantes: nossas vidas, nossos corpos e nossa liberdade. Além disso, a proteção que eles oferecem não é pouca: é muita. Nossos direitos – os seus e os meus, assim como os dos homens prejudicados no estudo de Tuskegee – deveriam ser respeitados mesmo se outras pessoas pudessem colher grandes benefícios violando-os. (REGAN, *ib.*, p. 52)

A atribuição de direitos morais a alguém fundamenta-se no fato de todos os indivíduos serem iguais do ponto de vista moral, tendo todos, igualmente, um direito à vida, à liberdade e à integridade física, por serem tais indivíduos sujeitos-de-uma-vida.

5.1.1 A Contribuição de Feinberg para a Ideia de Direito como Pretensão Válida

Defender uma pretensão é realizar uma *performance*; é alguém asseverar que tem propriamente direito, ou que outra pessoa tem direito, a um determinado tipo de tratamento e que o tratamento é devido ou possuído diretamente pelo(s) indivíduo(s) em questão. (REGAN, 2004a, p. 271). Segundo Regan (1983, p. 271), há uma enorme credibilidade no pensamento contemporâneo quanto à ideia de que direitos morais seriam pretensões válidas [*valid claims*].

Em relação a esta questão, Regan (2004a, p. 271) afirma que Mill tem pouco a dizer acerca da natureza das pretensões. Ao contrário de Mill, que não se aprofundou em tal abordagem, Feinberg em seu artigo *The Nature and Value of Rights*,²¹ publicado em 1970, explora minuciosamente a noção de pretensão válida.

O pensamento reganiano sofreu decisiva influência das ideias de Feinberg, como é possível deduzir de suas palavras, *in verbis*:

Em mais de uma ocasião no passado, expressei minha grande dívida ao trabalho do Professor Feinberg, e o faço novamente agora. A análise de pretensões-a, pretensões-contra etc., que são fornecidas nas páginas seguintes é, creio eu, essencialmente a mesma que a de Feinberg. É a adequação desta análise, todavia, e não sua fidelidade ao espírito e à letra das opiniões de Feinberg, que é de importância primordial. Ademais, embora minhas próprias opiniões sobre os direitos tenham sido consideravelmente influenciadas por minha interpretação das dele, é incerto se Feinberg concordaria com as conclusões a que cheguei, especialmente no caso dos direitos animais. Feinberg argui que eles *podem* ter direitos, – isto é, que atribuir direitos a eles não é conceitualmente absurdo. Ao que sei, contudo, ele nunca sustentou que animais *realmente* têm direitos. (REGAN, 1983, p. 413).

Em *The Nature and Value of Rights*, Feinberg inicia o texto convidando os leitores a imaginarem a existência de *Nowheresville*, um mundo no qual “ninguém possui qualquer tipo de direito”. Após fazer diversas especulações, o autor irá concluir que a diferença entre o referido mundo hipotético e nosso mundo reside na atividade de pretender ou demandar [*activity of claiming*] (FEINBERG, 1980, p. 148).

²¹ Este texto foi publicado posteriormente por Feinberg, em 1980, como capítulo da obra *Rights, Justice and the Bounds of Liberty: Essays of Social Philosophy*.

No referido ensaio, Feinberg define direito [*right*] como uma pretensão válida. Nesta situação, o autor demonstra preocupar-se mais em caracterizar a pretensão válida como direito do que justificá-la; afinal a validade para Feinberg (1980, p. 153-154) só seria possível de justificar dentro de um sistema de regras, ou seja, em um contexto de direitos legais [*legal rights*], ao passo que esta definição não seria aplicável aos direitos morais [*moral rights*], concepção esta formada por “princípios de uma consciência esclarecida” [*principles of an enlightened conscience*].

Como afirmou o próprio Feinberg (1980, p. xi), sua concepção de direito entendido como uma pretensão válida foi um desdobramento teórico da natureza e valor de um dos quatro conceitos de direito estabelecidos pelo jurista estado-unidense Wesley N. Hohfeld: o conceito de direito-pretensão [*claim-right*].²²

Logo, Feinberg buscou descrever o direito como uma pretensão válida e concluiu seu pensamento da seguinte maneira:

Para ter um direito é preciso ter uma pretensão contra alguém cujo reconhecimento seja entendido como válido por um conjunto de regras determinantes ou princípios morais.

Por sua vez, para ter uma pretensão, é preciso [...] ter razões ou motivos que coloquem alguém em uma posição de se envolver em uma pretensão performativa e proposicional. A atividade de demandar, por fim, tanto quanto qualquer outra coisa, gera o autorrespeito e o respeito pelos outros, confere um sentido à noção de dignidade pessoal e distingue este mundo moralmente falho de outro [mundo] ainda pior ou de *Nowheresville* (FEINBERG, 1980, p. 155).

Comentando a obra acima referida, Regan resume a visão de Feinberg da seguinte forma:

[...] Feinberg explora detalhadamente a noção de uma pretensão, distinguindo entre (1) defender uma pretensão, (2) ter uma válida pretensão-a, (3) ter uma válida pretensão-contra, e (4) tudo considerado, ter uma pretensão válida. Em sua análise, só neste último caso é que alguém tem um direito, no entanto as outras considerações têm um papel a desempenhar para explicar tanto o que são direitos quanto o modo como eles serão validados (REGAN, 2004a, p. 271).

Regan conclui que ter pretensão importa em ter pretensão a algo que se entenda devido e pretensão *contra* um ou mais indivíduos fazerem ou não aquilo que se entenda ser devido [pretensão-a e pretensão-contra, respectivamente], – a

²² W. N. Hohfeld (1919) concebia também como expressões do fenômeno jurídico os conceitos de privilégio [identificado com “liberdade”], poder e imunidade.

pretensão-a e a pretensão-contra são denominadas no original de Regan em inglês como *claim-to* e *claim-against*, respectivamente –, o que para o pensamento reganiano são aspectos fundamentais para determinar a validade de uma pretensão (REGAN, 1983, p. 271-272).

Afinal, – conforme a interpretação reganiana do pensamento de Feinberg –, uma pessoa não poderia ter uma pretensão válida (isto é, um direito) se ela não tivesse uma pretensão-contra alguém válida, e ela não poderia ter uma pretensão-contra alguém válida se este alguém não tivesse um dever para com a própria pessoa de fazer ou deixar de fazer o ato que ela pretende que lhe é devido (REGAN, 2004a, p. 272).

Merece destaque a posição de Benton (1993, p. 84), o qual, – considerando a influência de Feinberg sobre Regan no tocante à explicação dos direitos morais básicos –, afirma que, para que uma pretensão valha como um direito, o pretendente deve ser capaz de demonstrar que (1) ela ou ele, por exemplo, tem uma pretensão a algum tipo de tratamento que seja justificável de acordo com um princípio moral válido e (2) deve haver algum indivíduo a quem seja atribuível a condição de ser capaz tanto de atender à pretensão quanto de ser responsável por assim agir.

Prossegue Benton em sua crítica:

Mas como tudo isso afeta o argumento dos direitos dos animais? O conceito de direito que Regan toma de Feinberg está firmemente dentro da tradição individualista, como já vimos. Os indivíduos que têm relações morais com os animais são obrigados a tratá-los com respeito, de modo a absterem-se de prejudicá-los e virem em seu auxílio quando eles forem prejudicados por outros. Mas o que acontece se os danos que venham a abater-se sobre os animais não forem diretamente atribuíveis aos atos intencionais de agentes morais individuais? (BENTON, *ib.*, p. 195)

Responde o próprio Benton da seguinte maneira:

Há, penso eu, alguns paralelos esclarecedores relacionados com tais fontes de dano aos indivíduos humanos. Aqui, mais uma vez, um argumento pode ser apresentado para o reconhecimento de algumas fontes de dano como fora da competência dos agentes morais, individual ou coletivamente, e, por conseguinte, fora do alcance da deliberação e ação moral. A relação entre predador e presa no tocante aos animais selvagens seria um claro exemplo: seria a perspectiva dos direitos capaz de prescrever que agentes morais (humanos) venham a intervir em nome da zebra prestes a ser comida por um leão? Não obstante as piadas baratas largamente difundidas contra os libertadores de animais, a resposta é claramente não. A fonte do dano contra a zebra não é ação de um agente moral, e a zebra não tem qualquer pretensão moralmente válida a tratamento respeitoso por parte do leão (BENTON, *ib.*, p. 195-196).

Portanto, a compreensão dos direitos como pretensões válidas, conforme o pensamento de Feinberg, constitui um importante elemento da teoria dos direitos de Regan, sendo que alguns questionamentos persistem no pensamento filosófico contrário à questão animal,²³ tal como o grau de interferência de tais pretensões no domínio do meio natural, conforme alerta Benton.

5.1.2 A Contribuição de Rawls para a Distinção Reganiana entre Deveres Adquiridos e Não Adquiridos

Rawls, tendo como premissa teórica o contratualismo social de Locke, Rousseau e Kant, propõe-se a concepção de justiça baseada na equidade [*fairness*] como ideia filosófica básica para alicerçar uma democracia constitucional, bem como suas instituições sociais (RAWLS, 1997, p. 12-13).

Para alcançar este fim, Rawls (1997, p. 57) estrutura sua “Teoria da Justiça” em princípios direcionados às instituições,²⁴ à comunidade internacional e aos indivíduos.

Em relação aos princípios aplicados no âmbito dos indivíduos, Rawls ressalta e esquematiza o princípio da equidade, derivado da exigência de obrigação definida por regras de uma instituição (RAWLS, 1997, p. 119-120), e o princípio do dever natural, ou simplesmente “deveres naturais”,²⁵ o qual engloba os deveres positivos [ligados a um “fazer”] e negativos [ligados a um “não fazer”], que independem tanto de atos voluntários dos próprios indivíduos quanto de normas estabelecidas por instituições ou práticas sociais (RAWLS, 1997, p. 122-123).

Utilizando-se da obra de Rawls, *A Theory of Justice*, Regan (1983, p. 273) diferencia deveres *adquiridos* de deveres *não adquiridos*. Tomando de empréstimo a definição de Rawls, Regan afirma que deveres não adquiridos, – também chamados

²³ O problema hipotético citado por Benton será solucionado por ele próprio quando faz a distinção entre agentes e pacientes morais. Para compreensão da solução bentoniana, remete-se o leitor, especialmente, ao tópico 5.1.4 deste capítulo, onde são tratados os direitos dos pacientes morais.

²⁴ Haveria dois princípios formulados por Rawls (1997, p. 333) que, concebidos como consenso naquilo que ele chama de “posição original”, são aplicados às instituições: a) cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhante de liberdades para todos; b) as desigualdades econômicas e sociais devem ser ordenadas de tal modo que, ao mesmo tempo: b.1) tragam o maior benefício possível para os menos favorecidos, obedecendo às restrições do princípio da poupança justa; e b.2) sejam vinculadas a cargos e posições abertos a todos em condições de igualdade equitativa de oportunidades.

²⁵ Rawls cita explicitamente entre os deveres naturais o dever de justiça.

pela teoria rawlsiana de “deveres naturais” –, são aqueles que são válidos sem levar em conta determinações institucionais e impostos aos indivíduos independentemente de seus atos voluntários.

De forma diversa, deveres adquiridos são aqueles contraídos em consequência de atos voluntários ou de determinações institucionais em que o indivíduo seja parte. Para facilitar a compreensão, Regan exemplifica que os deveres de cumprir uma promessa e honrar um contrato seriam deveres adquiridos, enquanto o dever de tratar os outros com justiça seria um dever não adquirido (REGAN, 2004a, p. 273).

A análise dos direitos enquanto pretensões válidas é aplicável a ambos os tipos de deveres. Por ora, o exemplo da promessa²⁶ basta para esclarecer como a análise dos direitos em termos de pretensões válidas aplica-se à análise dos deveres adquiridos e como, uma vez aplicada, a existência de direitos correlativos pode ser determinada. Neste caso, o interesse reganiano fundamental diz respeito à aplicação desta análise aos deveres não adquiridos (REGAN, 1983, p. 273-274).

O dever de ser justo, – isto é, o dever de não tratar indivíduos de modo diferente na falta de uma dessemelhança pertinente –, constitui o dever não adquirido primordial. Deixando de lado o modo como este princípio formal de justiça deva ser normativamente interpretado, o dever de justiça, enquanto dever não adquirido, é, por exemplo, essencialmente distinto do dever de honrar uma promessa, na qualidade de dever adquirido como resultado de ato voluntário. O dever de justiça, visto que dever não adquirido, é um dever cuja existência independe de atos voluntários ou arranjos institucionais. Regan (2004a, p. 274) explicita que alguns autores contestam a existência de um dever de justiça natural ou não adquirido, a exemplo de Narveson, uma vez que, para o egoísmo racional,²⁷ o dever de justiça, como qualquer outro dever, seria resultado unicamente de arranjos alcançados por atos voluntários de egoístas racionais.

²⁶ Consoante Regan, no caso da promessa, a pessoa a quem a promessa é feita (o promissário) pode ter uma válida pretensão-a adimplência da promessa e uma válida pretensão-contra o promissor para cumpri-la; neste caso, o promissário terá uma válida pretensão-a, se estiver dentro dos poderes do promissor cumprir seu propósito da barganha, e o promissário terá uma válida pretensão-contra o promissor se, como é verdadeiro neste caso, a pretensão é feita contra um indivíduo determinável (a saber, o promissor) e se a regra moral “Cumpra suas promessas” for válida.

²⁷ Regan aprofunda o debate sobre o egoísmo racional de Narveson em seu ensaio “Narveson on Egoism and the Rights of Animals”, publicado em *Canadian Journal of Philosophy*, Volume VII, Number 1, march 1977.

Desta maneira, de acordo com a visão narvesoniana do egoísmo racional, só os agentes capazes de praticar atos voluntários integrariam a comunidade moral, conforme o próprio Narveson afirma:

Note-se que o conjunto de indivíduos que são membros da comunidade em questão são os agentes morais daquela comunidade. A tese de que uma regra moral aceitável também deve ser aceitável, pelo modo de ser do benefício, para os não agentes da comunidade, – lactentes, débeis mentais e animais –, não é parte da visão que estou defendendo (NARVESON, 1986, p. 200).

Tal ideia contratualista é alvo de críticas e discussões, inclusive por parte de Regan, que afirma ter a explicação narvesoniana da moralidade em geral uma inadequação no que se refere à “exclusão arbitrária de pacientes morais como indivíduos credores de deveres diretos”, lançando dúvida sobre a adequação desta explicação no caso particular que envolve o “dever direto de justiça” (REGAN, *ib.*).

Para Regan (1983, p. 274), outra posição contratualista, aquela de Rawls, acerca dos deveres não adquiridos, notadamente, o dever de justiça, é menos clara do que a posição contratualista de Narveson. De acordo com Regan, Rawls afirma que o dever de justiça é um dever natural e que os princípios do dever são independentes de ações voluntárias, concluindo, contudo, que os princípios de justiça são resultado de um acordo hipotético.

No raciocínio acima exposto, haveria para Regan uma obscuridade no pensamento de Rawls; além disso, se a visão rawlsiana sobre os princípios de justiça também se aplicar ao dever de justiça, em suas palavras, isto importará em “consequências desagradáveis” (REGAN, 2004a, p. 275).

Ainda sobre Rawls, Regan (1983, p. 275-276) constata que, tal qual a posição de Narveson, a posição de Rawls é comprovadamente arbitrária quando exclui pacientes morais da classe de indivíduos beneficiários de deveres de justiça.

Vale a pena ressaltar a crítica de Velayos a todas as formas de contratualismo, que padeceriam do mesmo pecado original de não aceitar os animais não humanos como seres merecedores de significância moral e, portanto, como membros da comunidade moral, pela simples razão de estes não terem a capacidade de firmar contrato, como transcrito a seguir:

Parece, en principio, que todo contractualismo adolece de un mismo problema básico para reconsiderar la inclusión de los animales no humanos en el ámbito de la moral: éstos no pueden ser partes contratantes

y, en consecuencia, tampoco merecen constituirse en objetos directos de la aplicación del contrato. No obstante, no todo contractualismo resuelve del mismo modo el asunto de la posible relevancia moral de los animales, o del trato que debe dispensárselos (VELAYOS, 1996, p. 124-125).

Especificamente em relação aos desdobramentos do pensamento de Rawls sobre o campo da relevância moral dos animais, prossegue Velayos:

RAWLS nos invita a no ser crueles con los animales no humanos, pero sin olvidar que los deberes que nos imponemos por conciencia no pueden aspirar a legitimar leyes de justicia. Por lo tanto, hay dos instancias éticas diferentes, la ética particular y los principios justificados por la argumentación propia de la situación original.

Coincido con PRITCHARD y ROBISON en que el hecho de que existan conflictos reales y cotidianos entre la justicia rawlsiana y los deberes de humanidad frente a los animales, indica que algo falla en su proyecto. Lejos de destruirse o de banalizarse, la justicia se engrandecería con la ampliación de sus supuestos a los animales. No obstante, dicho esfuerzo está todavía por hacer (VELAYOS, *ib.*, p. 128).

Con formato: Español (España, internacional)

Abordando a crítica que Regan faz ao contratualismo rawlsiano, Adela Cortina afirma nos seguintes termos:

En lo que hace a Regan, considera que el contractualismo no puede privar de entidad moral a los animales y propone, entre otras cosas, diseñar la posición original de modo que los agentes ignoren también su especie, igual que ignoran si van a ser subnormales profundos. Si así fuera, habrían otorgado los mismos derechos a los animales que a los humanos, aunque reconoce Regan que su lectura de la conciencia moral social es más una aspiración que una descripción (CORTINA, 2009, p. 81).

De fato, Regan enfatiza que se os indivíduos; operando por trás de “um véu de ignorância”, estiverem na posição original e não conheçam quaisquer fatos particulares sobre sua subsequente identidade, eles não podem estar em condições de selecionar os princípios que arbitrariamente venham a favorecer seus interesses particulares.

Dessa forma, o véu da ignorância se destina a assegurar uma base imparcial para selecionar os princípios básicos de justiça (REGAN, 1983, p. 164).

Prossegue Regan em seu exercício argumentativo afirmando que Rawls, ao permitir que os contratantes originais saibam que eles serão seres humanos está se predispondo às deliberações em favor dos seres humanos, o que deveria ser excluído pelo véu da ignorância (*ib.*, p. 174).

5.1.3 O Princípio do Respeito e o Direito ao Tratamento Respeitoso

Na obra *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kant conceitua “respeito” [*achtung*] como “sentimento gerado mediante o reconhecimento de um valor moral numa pessoa humana ou em um ideal” (KANT, 1797/2003, p. 37).

O respeito é o princípio basilar e unificador dos direitos essenciais ao bem-estar [vida, integridade física e liberdade], sendo, portanto, o direito mais fundamental, de acordo com Regan. De um modo geral, os direitos são salvaguardados quando existe a preocupação de não desconsiderar o necessário para o bem-estar do outro. Assim, só é possível tratar um ao outro com respeito na medida em que os direitos sejam mutuamente respeitados (REGAN, 2006d, p. 61).

Nesta linha de pensamento, é possível identificar o tratamento respeitoso como um verdadeiro direito. Isto supõe que todos têm o dever/direito de tratar e serem tratados, respectivamente, com respeito. Destarte, ao falar-se em direito, significa dizer que a tutela dos bens fundamentais jamais constitui um favor ou generosidade, de tal sorte que sua exigência não é feita apenas em nome próprio, mas também em nome de terceiros, principalmente daqueles que não têm poder nem conhecimento para fazê-lo de modo autônomo (REGAN, *ib.*, p. 61-63).

Para Regan, o princípio do respeito apresenta argumentos necessários para a realização de um julgamento moral ideal e, além disto, este princípio é o adequado para a correta avaliação dos princípios morais, em decorrência do atendimento aos critérios de “adequação de escopo e precisão, coerência e conformidade com nossas intuições refletivas” (REGAN, 2004a, p. 277).

Regan apresenta uma série de argumentos para o reconhecimento do direito básico ao tratamento respeitoso daqueles seres que possuem valor inerente.

Em primeiro lugar, independentemente de suas diversas interpretações, a justiça é reclamável como devida a alguém, algo diferente da caridade, sendo esta, no exemplo dado por este filósofo, o dever moral de contribuir para obras de filantropia.

Assim, cita este filósofo americano que, embora um representante de uma instituição de caridade como a *United Way* não tenha um fundamento válido para sustentar que eu deva fazer uma contribuição financeira a sua organização em particular, ele tem um fundamento moral para sustentar que eu devo tratá-lo como exige a justiça (REGAN, *ib.*).

Em segundo lugar, uma pretensão a tratamento justo só é válida se a pretensão-a e a pretensão-contra também o forem. Isto quer dizer que a pretensão é válida quando é possível especificá-la (pretensão-a) e identificar quais agentes morais serão demandados (pretensão-contra).

Consoante Regan, o tratamento respeitoso é uma pretensão válida por atender estes dois aspectos, uma vez que é especificável quais tratamentos são devidos e contra quem devem ser impostos. Assim, Regan finaliza este segundo ponto através da afirmação a seguir transcrita: “Portanto, minha pretensão a tratamento respeitoso é uma pretensão válida, tudo considerado, e assim, dada a análise de direitos morais como pretensões válidas, tenho o direito moral de ser tratado com respeito” (REGAN, 1983, p. 278).

Em terceiro lugar, conforme Regan, o direito moral ao tratamento respeitoso é devido a todos aqueles que lhe são semelhantes, nos aspectos relevantes, de modo igualitário, não sendo necessária sua prévia e expressa aceitação pelo direito positivo de qualquer país (REGAN, *ib.*).

A partir da conceituação que faz do “princípio do respeito pelos indivíduos” e do “princípio do dano”, como consectários lógicos, Regan propõe o “direito ao tratamento respeitoso” e o “direito de não ser prejudicado”. Todavia, argumenta que este “direito de não ser prejudicado” é um direito *prima facie* e, portanto, não é absoluto, podendo ser “anulado” [*overriden*], dadas certas condições, conforme será exposto *a posteriori*.

Após definir direito humano, em sentido mais restrito, como um direito moral mantido de forma incondicional e inalterável por todos e somente seres humanos, Feinberg afirma que o direito a um tratamento humanitário (compassivo) não seria uma peculiaridade humana. Haveria, porém, pelo menos, um tipo de direito absoluto e imutável a que apenas os seres humanos pudessem qualificar-se, a saber, o direito de não ser degradado e explorado nem mesmo por meios indolores e compassivos (FEINBERG, 1980, p. 196-197).

Feinberg afirma que a hipótese de um criatório de humanos para produção de carne, sustentando-os com fármacos calmantes de modo a deixá-los obedientes a nossos planos pessoais, ou a transformação deles em bestas de carga ou tração, afigura-se como a negação de um direito que dificilmente se imagina possa pertencer a não humanos. A prática de tratá-los com zelo, oferecendo-lhes um ambiente salubre, com água e ração de boa qualidade em quantidade suficiente,

contentando-lhes com saborosos petiscos e pequenos agrados, ao invés de brutalidades físicas e verbais, isto sim constituiria um melhor método de gerenciamento na possibilidade de obter-se mais proveito a partir deles. E prossegue o autor, declarando:

Mas converter humanos em instrumentos mecânicos desta forma seria humilhar, degradar e totalmente desumanizá-los, mesmo que o fizéssemos “humanitariamente”. De minha parte, é difícil conceber animais sendo degradados em um sentido semelhante; daí eu duvidar que o direito humano a um tipo mais elevado de respeito, ou a uma dignidade inviolável, possa ser devidamente atribuível a eles. Animais realmente têm algumas pretensões contra nós, e em virtude de sua capacidade de ser pretendentes e titulares de direitos em geral, eles realmente se qualificam para um certo respeito moral. Todavia, o mais elevado tipo de dignidade que impede o uso humano deles como meros instrumentos requer um nível de consciência racional que os animais não podem alcançar (FEINBERG, 1980, p. 197).

Por fim, a conclusão de Feinberg leva a um diálogo com o pensamento de Locke, que escreveu, em certo momento, que os “direitos naturais” [equivalente a direitos morais na tradição anglo-saxã] seriam “à vida, à liberdade e à propriedade” para, então, questionar a plausibilidade da atribuição de qualquer um destes direitos aos animais e declarar que os animais têm pretensões contra os humanos com relação a algo como propriedade e liberdade, mas tais pretensões seriam explicitamente derivadas do direito mais básico a tratamento humanitário (FEINBERG, 1980, *ib.*).

DeGrazia (2002, p. 95) aborda o princípio do respeito aplicado aos animais em uma perspectiva pragmática mencionando, no caso dos jardins zoológicos,²⁸ que, embora a discussão venha sendo focada nos interesses dos animais não humanos, o *status* moral deles implica uma responsabilidade que não deve ser exclusivamente fundamentada na ideia de interesses, visto que eles não são meros objetos para uso dos humanos.

Assim, para DeGrazia:

Esta é a **responsabilidade de cultivar uma atitude de respeito pelos animais – como seres dotados de *status* moral**. Isto não significa respeito por autonomia, um conceito aqui fora de lugar; tampouco uma noção de respeito que proíba qualquer guarda de animais, uma noção que parece infundada. É simplesmente um reconhecimento adequado de que os animais têm importância por direito próprio e não meramente como

²⁸ Por sinal, a questão dos zoológicos têm sido objeto de diversos debates na realidade brasileira, merecendo destaque o termo de ajustamento de conduta, uma espécie de acordo celebrado entre o Ministério Público do Estado da Bahia e o Jardim Zoológico de Salvador.

instrumentos para uso humano ou brinquedos para nosso entretenimento. Infelizmente, os zoológicos frequentemente incentivam as pessoas a pensar que os animais existem **para nós**, exibindo-os, para nosso divertimento, em condições que lhes dão uma vida infeliz, negando-lhes espaços a partir dos quais eles possam se esconder de multidões intrusas, e deixando de implementar medidas educacionais positivas para cultivar o respeito e a admiração pelos animais. No final, a melhor maneira de cultivar atitudes adequadas pode ser pela simulação de *habitats* naturais dos animais (DEGRAZIA, 2002, p. 95-96) [grifo do autor].

A atuação dos agentes morais em relação aos animais não se restringem a abstenção de atos cruéis, mas até mesmo a conferir um tratamento respeitoso a tais animais, respeitando suas particularidades, mesmo em circunstâncias nas quais eles, aparentemente, encontram-se “bem cuidados”, como é o discurso envolvendo as fazendas industriais e os zoológicos, entre outros espaços.

Con formato: Português (Brasil)

5.1.4 Os Direitos dos Pacientes Morais

A definição de uma teoria dos direitos implica, obrigatoriamente, a determinação daquilo que possui relevância moral para efeito de atribuição dos referidos direitos. Desta forma, faz-se imprescindível definir os conceitos de agente moral e paciente moral.

Velayos define tais conceitos²⁹ da seguinte forma: “Agente seria aquele indivíduo capaz de evaluación y decisión moral. Paciente, en cambio, sería aquel beneficiário de la conducta moral del anterior” (VELAYOS, 1996, p. 13).

Portanto, o paciente moral seria todo destinatário de uma ação voluntária praticada por um agente moral, de maneira que ambos compõem a comunidade moral. Neste contexto, tendo em vista o desafio que a questão animal tem suscitado contemporaneamente, como é que Regan vislumbra a relação entre agente e paciente moral no âmbito de sua teoria?

Na concepção de Regan (2004a, p. 279), agentes e pacientes morais são imbuídos de forma igual de valor inerente, motivo pelo qual lhes é igualmente devido um tratamento respeitoso, o que é uma questão de justiça. Regan ressalta que os

²⁹ A referida filósofa aprofunda no decorrer de sua obra sobre a distinção entre paciente moral e objeto de consideração moral, conforme se observa a seguir: De creer en esta diferenciación, se consideraría paciente a todo el que padeciera realmente (para bien o para mal) una acción o decisión moral, mientras que la noción de «objeto de consideración moral» tendría peso normativo y se referiría a las entidades que entran dentro del espectro de aplicación de nuestra reflexión moral conforme a una concepción normativa determinada. (VELAYOS, 1996, p. 13-14).

mesmos critérios que se aplicam à validade da pretensão-a e da pretensão-contra, apresentados anteriormente, também se aplicam aos pacientes morais.

No que se refere aos animais, Regan conclui que não procede a argumentação de que estes seres não possuem direitos básicos devido ao não reconhecimento legal deles, pois, como já demonstrado, estes direitos independem de reconhecimento legal ou social para existirem.

Neste mesmo sentido, afirma Benton que:

La distinción entre agentes morales y pacientes morales también ayuda a explicar por qué defender los derechos de los animales no conlleva, por ejemplo, defender los derechos de los animales que son presa de sus predadores, encerrando a los leones por asesinos. Los derechos de los pacientes morales pueden ser solamente reivindicaciones en contra de los agentes morales, y no en contra de otros pacientes morales (BENTON, 1999, p. 356-357).

Con formato: Español (España, internacional)

Regan faz o seguinte resumo conclusivo acerca de sua teoria sobre os direitos devidos aos pacientes morais, notadamente aos animais, *ipsis litteris*:

Seria extremamente arbitrário, portanto, aceitar o postulado de valor inerente, o princípio do respeito, a análise dos direitos como pretensões válidas e o argumento para o direito a tratamento respeitoso no caso de agentes morais, e então negar que pacientes morais têm este direito. Se os argumentos utilizados para validar este direito no caso de agentes morais são fortes, então os pacientes morais, incluindo animais, também possuem este direito. É nesta direção que este trabalho vem se encaminhando desde o início. Não é um ato de bondade tratar os animais com respeito. É um ato de justiça. Não são “os interesses sentimentais” dos agentes morais que fundamentam nossos deveres de justiça a crianças, retardados, senis ou outros pacientes morais, inclusive os animais. É o respeito por seus valores inerentes. O mito do *status* moral privilegiado dos agentes morais não tem vestes (REGAN, 1983, p. 279-280).

Buscando esclarecer a causa de os pacientes morais, inclusive os animais, possuírem direitos, Regan afirma que certos indivíduos possuiriam o direito básico a tratamento respeitoso devido ao tipo de valor que possuem, ou seja, um valor inerente, intrínseco à sua condição.

Este tipo de valor independe da utilidade, e o critério que tornaria sua atribuição a certos indivíduos tanto racional quanto não arbitrária [como é o caso do critério do sujeito-de-uma-vida] também não faria referência à utilidade de seu reconhecimento.

Deste modo, não seria por razões utilitaristas que se reconheceriam os direitos básicos dos agentes e pacientes morais, mas sim em razão do respeito que,

na condição de indivíduos portadores de valor inerente, lhes é devido por questão de justiça (REGAN, 2004a, p. 280).

O filósofo estado-unidense Carl Cohen, em seu debate com Regan sobre os direitos dos animais, em que ele sustenta teses opostas à Regan,³⁰ aborda a questão da paciência moral.

De acordo com Cohen, a visão reganiana dos direitos é alicerçada sobre um único princípio que busca estender atributos e direitos atualmente restritos a humanos também a não humanos, ao considerar em igualdade de condições agentes morais humanos e pacientes morais não humanos.

Se esta afirmação fosse verdadeira, Regan estaria naturalmente livre em casa. O que isto diz, em linguagem erudita e propriamente “filosófica”, é que humanos e animais são iguais em aspectos fundamentais, que eles têm direitos de modo igual e que os direitos que eles têm consistem em terem igualmente direito ao respeito moral. Mas por que razão deste mundo deveria alguém pensar este princípio como verdadeiro? Por que se deveria pensar que o paciente moral, o animal, esteja precisamente na mesma situação moral que o agente moral, o ser humano? (COHEN, 2001, p. 52).

Cohen acrescenta falaciosamente que o argumento utilizado por Regan para igualar agentes e pacientes morais estaria no conceito de valor inerente e afirma ser tal argumento falho, visto que a ideia de valor inerente encerraria dois sentidos: o primeiro, somente aplicável aos seres humanos, que permitiria a reivindicação de direitos; e o segundo, aplicável a todos os seres vivos portadores de uma individualidade, que não autoriza a existência de pretensões válidas. Para Cohen, portanto, a falha de Regan estaria na generalização do conceito de valor inerente (COHEN; REGAN, 2001, p. 52-54).

Respondendo a esta crítica tecida por Cohen, Regan inicia fazendo uma ponderação sobre a retórica agressiva de Cohen, quando se refere ao argumento reganiano de atribuição de valor inerente e, por conseguinte, direitos aos animais como totalmente falcioso, terrivelmente infundado e assim por diante, visto que ele envolve “uma mundança camuflada de um significado de valor inerente para outro” (COHEN; REGAN, 2001, p. 54 e 289).

³⁰ Apenas a título de exemplo, Cohen (2001, p. 25) expõe que as premissas de defensores dos direitos dos animais, como as de Regan, apenas produziriam “convicções fanáticas” e que a reivindicação central dos movimentos de direitos dos animais constituiria um erro gigante e profundo.

Em relação ao duplo significado do termo valor inerente, Regan menciona os dois sentidos do termo, conforme foi apontado por Cohen: um moralmente neutro e outro dotado de valor moral; para, então, afirmar que a proposta que ele expôs em *The Case for Animal Rights* é justamente a de ampliar o âmbito de incidência do sentido dotado de valor moral do conceito valor inerente para alcançar os animais não humanos (COHEN; REGAN, 2001, p. 289-290).

Ainda sobre este ponto, Regan conclui sua réplica a Cohen afirmando que:

A questão de que trata o argumento não é saber se os pacientes morais, inclusive os animais, são únicos (em certo sentido, todas as coisas e todas as pessoas o são); mas saber se podemos de modo não arbitrário deixar de reconhecer o valor inerente (o valor não instrumental, o valor moral independente) dos pacientes morais caso queiramos atribuir este mesmo tipo de valor aos agentes morais. Equívoco? Não obstante a acusação do professor Cohen em contrário, não há qualquer sombra de evidência para suportar uma tal acusação (COHEN; REGAN, 2001, p. 290).

Por fim, em sua resposta às críticas formuladas por Cohen, Regan identifica diversas falhas no raciocínio deste autor, destacando-se as deficiências na explanação do motivo que levaria a considerar as pessoas que se abstém de comer carne ou usar produtos animais por princípio moral como estando abitoladas a “convicções fanáticas”; e até mesmo falhas conceituais como a exposição do significado dos direitos como pretensões válidas [*valid claims*] (COHEN; REGAN, 2001, p. 307).

Na referida réplica, conclui Regan (*ib.*) que, apesar de a identificação de tais falhas por si só não conseguir provar que os animais possuem direitos, elas possibilitam confirmar que seu debatedor [Carl Cohen] não estava suficientemente preparado para refutar a ideia dos direitos dos animais.

5.1.5 A Resposta de Regan aos Principais Críticos de Sua Teoria dos Direitos

Após expor os conceitos acima elencados, Regan analisa uma série de argumentos contrários à sua teoria, em especial, as críticas tecidas por McCloskey, Feinberg e Ross.

Em primeiro lugar, Regan (2004a, p. 281) analisa os argumentos do filósofo australiano McCloskey. O argumento consiste na negação de McCloskey de que todos os direitos sejam pretensões-contra e conseqüente contestação de que todos

os direitos morais sejam pretensões válidas, apesar de aceitar a teoria da titularidade de direitos.

Na opinião de McCloskey (1988, p. 72), isto ocorre porque todo ser considerado incapaz de possuir autoconsciência e até mesmo a mínima consciência³¹ não pode ser considerado como possuidor de direitos morais, afinal de contas, eles “no tienen una personalidad real ni potencial y no pueden reclamar ni llegar a reclamar ninguno de los derechos que se dice que poseen” (McCLOSKEY, 1988, p. 72).

No entendimento de Regan, McCloskey parece negar a existência de direitos-contra alguém em decorrência dos direitos básicos [não adquiridos], pois só seria possível exigir o cumprimento dos “direitos especiais” [direitos adquiridos] (REGAN, *ib.*).

Regan explana que, no artigo *Rights*, publicado em 1965, McCloskey denomina os direitos adquiridos [aqueles provenientes de atos voluntários] de “direitos especiais” (REGAN, *ib.*).

Para Regan, tal visão é equivocada, pois o direito que um indivíduo possui a tratamento respeitoso é um direito que ele tem de ser tratado com respeito, direito este que o indivíduo tem contra não somente esta ou aquela pessoa, mas contra todos os agentes morais com os quais ele tenha ou possa vir a manter transações morais (REGAN, *ib.*).

Feinberg afirma, *in verbis*:

Se uma regra geral me dá um direito de não interferência em certo aspecto contra todos, então existem literalmente centenas de milhões de pessoas que têm um dever para comigo neste aspecto; e se a mesma regra geral concede o mesmo direito a todos os outros, então ela impõe a mim literalmente centenas de milhões de deveres – ou deveres com relação a centenas de milhões de pessoas. No entanto, nada vejo de paradoxal nisto. Os deveres, afinal, são negativos; e posso cumprir todos eles de uma só vez simplesmente cuidando de minha própria vida. E se todos os seres humanos compõem uma comunidade moral e existem centenas de milhões de seres humanos, devemos supor existir centenas de milhões de relações morais que se mantêm entre eles (FEINBERG, 1980, p. 154-155).

Feinberg restringe seu comentário aos humanos; contudo, no pensar de Regan, nada impede que o citado raciocínio seja estendido aos animais.

³¹ McCloskey (1988, p. 72) cita como exemplos os seres humanos com graves defeitos mentais [“vegetais humanos”] e animais não humanos.

Na interpretação de Regan (2004a, p. 282), para Feinberg existiriam tão somente deveres e direitos negativos. Assim, o direito do indivíduo à não interferência é um direito negativo correlacionado a meu dever negativo de não interferir em seus assuntos. Contudo, Feinberg faz vista grossa a outra face dos direitos, apreciada por Mill, ou seja, o dever de assistência, ao dizer que basta cuidar da própria vida para cumprir com os deveres negativos (REGAN, 2004a, p. 282).

Ainda sobre o dever de assistência e o direito à não interferência, Regan faz as seguintes considerações: “se você tem um direito à não interferência, então meu dever para com você neste aspecto não consiste simplesmente em cuidar de minha própria vida; tenho também um dever *prima facie* de assisti-lo”, isto na hipótese de alguém privá-lo de exercer seu direito (REGAN, 1983, p. 282).

Embora o dever de assistência constitua um dever *prima facie*, – na medida em que outras demandas morais mais urgentes possam anular este dever em certas situações –, não se deve imaginar que o indivíduo cumpra seu dever para com o direito correlativo do outro pela simples atitude de não interferência na vida alheia, sob o risco de estar adotando uma postura parcial da realidade (REGAN, 2004a, p. 282).

Neste diapasão, Regan faz a seguinte síntese, reconhecendo que a réplica de Feinberg a McCloskey continua valendo quando o assunto diz respeito a direitos, a saber:

O número absoluto daqueles para quem eu tenho deveres ou que têm direitos contra mim não pode militar contra a adequação de analisar direitos em termos de pretensões válidas. Aqueles que têm direito a não interferência possuem literalmente uma válida pretensão-contra milhões, e milhões literalmente têm um dever de não interferência neste caso. Estes últimos, porém, também têm um dever *prima facie* de assistência (REGAN, 1983, p. 282).

Regan afirma que temos o dever negativo de tratar os animais respeitosamente e, em contrapartida, eles têm o direito correlato contra nós de serem tratados de maneira que o valor inerente de cada um deles não seja anulado. Ocorre que, da mesma maneira que no caso dos humanos, o dever negativo para com os animais vai além do tratamento respeitoso, pois, considerando que “eles possuem uma pretensão válida a tratamento respeitoso, temos um dever *prima facie* de assisti-los quando os outros os tratam por modos que violem seus direitos” (REGAN, 2004a, p. 282-283).

Ademais, Regan (1983, p. 284) ressalta que, quanto menor o conhecimento sobre os próprios direitos, menor a capacidade de defendê-los por conta própria, por isso, aqueles que possuem mais conhecimento e, conseqüentemente, maior capacidade de defesa devem agir em prol dos demais, uma vez que o respeito a seus direitos básicos está contido no dever de assistência.

Quanto à aplicação do dever *prima facie* na proteção aos animais não humanos que sofrem a violação de direitos, Regan comenta que não se pretende dizer que se deve proteger os carneiros contra o ataque de um predador natural, a exemplo do lobo, uma vez que o lobo não pode violar, – nem viola –, os direitos de qualquer ser (REGAN, 2004a, p. 285).³²

De acordo com Regan, só os agentes morais possuem deveres, visto que eles têm habilidades cognitivas suficientes para a devida responsabilização moral de seus atos. Assim, os pacientes morais não têm deveres perante os demais e, especificamente, os não humanos não possuem deveres morais perante outros não humanos (REGAN, 1983, p. 285).

E o autor ilustra seu argumento com o exemplo do bote kantiano, o qual consiste em um caso hipotético envolvendo cinco sobreviventes em um bote salva-vidas que somente acomoda quatro indivíduos. Os cinco seres teriam o mesmo peso e ocupariam o mesmo espaço. Regan traz uma particularidade ao descrever quatro destes sobreviventes como seres humanos adultos normais e o quinto como um cachorro. Surge, então, o impasse, pois um deles deve ser lançado ao mar ou todos morrerão. Assim, qual deveria ser lançado?

Para nosso autor, todos têm direito a uma situação de igual respeito. Talvez se deva recorrer a um jogo de azar. Sacrificar o cão para salvar os humanos iria contrariar a visão dos direitos. Tal visão, porém, correria o risco de contraditar-se, por reconhecer as crenças fundamentadas como critério de avaliação dos princípios

³² Aqui, Regan parece fazer uma confusão conceitual entre a correção ou incorreção moral do ato em si, por exemplo, o ato de matar um paciente moral não humano, no caso o carneiro, e a condição de inimizabilidade do paciente moral não humano, no caso o lobo. A dúvida que surge é a seguinte: caso a vítima inocente fosse um paciente moral humano, digamos, uma criança humana de tenra idade, Regan recomendaria a mesma atitude ética não paternalista, permitindo, assim, que tal infante humano fosse atacado pelo lobo, sob o pretexto de que pacientes morais humanos ou não humanos não podem violar, nem violam, os direitos morais de outrem? Se a resposta for afirmativa, há algo de inconsistente no conceito de direito moral proposto por Regan. Se negativa, sugerindo uma atitude paternalista de defesa do infante humano, Regan estaria criando duas espécies de paciente moral, um de primeira classe, – o humano –, e outro de segunda, – o não humano.

morais. Ninguém, nesta emergência, acharia que o cão tem igual direito no jogo da sobrevivência (REGAN, 2004a, p. 285-286).

Regan, assim, propõe que o cão seja lançado ao mar como solução para o problema do bote salva-vidas kantiano [*kantian lifeboat*], nos seguintes termos:

Todos a bordo possuem valor inerente igual e um direito *prima facie* igual de não serem prejudicados. Agora, o dano que é a morte é uma função das oportunidades de satisfação que ela interrompe, e nenhuma pessoa sensata negaria que a morte de qualquer um dos quatro humanos seria uma perda *prima facie* maior e, portanto, um dano *prima facie* maior do que no caso do cachorro. A morte para o cachorro, em suma, embora um dano, não é comparável ao dano que a morte causaria a qualquer dos humanos. Jogar qualquer um dos humanos ao mar para uma morte certa seria colocar aquele indivíduo em situação pior (isto é, causaria *àquele* indivíduo um dano maior) do que o dano que seria causado ao cachorro, caso este fosse lançado ao mar. Nossa crença de que é o cachorro que deve ser morto é justificada pelo apelo ao princípio de minimização qualitativa individual (REGAN, 1983, p. 324).

O fundamento da solução reganiana para o caso hipotético do bote kantiano estaria no princípio de minimização qualitativa individual,³³ não porque a soma total das perdas que seriam poupadas em relação ao conjunto dos quatro seres humanos sobreviventes compensariam o dano de morte a ser causado ao cão,³⁴ o que poderia conflitar com o reconhecimento do valor inerente igual do animal, mas porque, na explicação aqui proposta por Regan, a aceitação do direito *prima facie* igual do não humano de não ser prejudicado exigiria não contabilizar danos desiguais de maneira igualitária (REGAN, *ib.*).

E Regan persevera em seu raciocínio:

Salvar o cachorro e lançar qualquer um dos humanos ao mar seria dar ao cachorro mais do que lhe é devido. Seria contar o dano menor causado ao cachorro como igual ou maior do que o dano maior que seria causado a qualquer dos humanos caso um deles fosse lançado ao mar. O respeito para com seus direitos *prima facie* iguais não permite isto. Qualquer um dos humanos que se oferecesse voluntariamente a dar sua vida pela do cachorro estaria indo além – realmente **muito** além – do que o dever estritamente exige (REGAN, 2004a, p. 324) [grifo do autor].

³³ Esse princípio será estudado com maior profundidade no tópico 5.2.4 deste capítulo.

³⁴ Regan ainda avança no exemplo e cita que o mesmo raciocínio se aplicaria na hipótese de o número de cachorros ser superior ao de humanos, mencionando o número de “um milhão” de cachorros que disputariam quatro lugares com quatro indivíduos. Novamente, a teoria dos direitos de Regan (1983, p. 324-325) concluiria que “o milhão de cachorros deve ser lançado ao mar e os quatro humanos salvos”.

A solução reganiana para o dilema do bote kantiano gerou muita polêmica entre diversos filósofos³⁵ que têm como objeto de reflexão a questão animal. Tendo em vista os propósitos deste trabalho, citaremos o exemplo da crítica oriunda de uma autora representante da filosofia ibero-americana.

Refletindo sobre o posicionamento de Regan, Velayos aborda a problemática do bote ou balsa kantiana da seguinte forma:

Imaginemos la balsa kantiana con cinco supervivientes a bordo. Si no quieren morir los cinco y, dado que sólo hay espacio para cuatro de los pasajeros —que tienen un peso y un volumen similar—, uno de ellos debe ser expulsado de la balsa. Cuatro son seres humanos adultos y el quinto es un perro sano y joven. Desde el punto de vista de la teoría, su valor inherente es idéntico y no susceptible de gradaciones. Por lo tanto, este conflicto kantiano actualizado carecería de solución posible. Sin embargo, como el mismo REGAN reconoce, ninguna persona razonable sostendría que el perro tiene el mismo derecho a quedarse en la barca que los otros cuatro pasajeros. Y, al igual que en la teoría utilitarista de SINGER, la muerte de un ser humano es considerada por REGAN como una pérdida mucho mayor que la del perro, pues conlleva más oportunidades de satisfacciones y de experiencias (VELAYOS, 1996, p. 264).

Conclui Velayos que a solução de Regan, – apesar de atender a um princípio prático com o qual ele busca viabilizar o emprego efetivo de seu ideário ético –, é incoerente com suas premissas normativas igualitaristas,³⁶ sintetizadas na postulação de uma profunda igualdade de valor inerente e de direitos morais para todo e qualquer indivíduo a quem possa ser atribuível o qualificativo de sujeito-de-uma-vida, cujas consequências práticas deveriam resultar na instauração do “vegetarianismo universal” e até mesmo a abolição de qualquer tipo de experimentação animal (VELAYOS, *ib.*, p. 263-264).

Cumprido esclarecer que na segunda edição da obra *The Case for Animal Rights*, Regan escreve que o caso do bote salva-vidas [também chamado de balsa kantiana] era um exemplo excepcional que representaria uma situação “limite”, criticando seus detratores por conferir uma generalização que ele próprio não fez, e

³⁵ Entre os diversos críticos, acham-se aqueles que alegam, principalmente, incoerência [Singer (1995), L. W. Sumner (1986, p. 434), Francione (2000, p. 215; 2007, p. 19) etc.], especismo [Evelyn Pluhar (1995)] e irrelevância ou atomismo moral [Marti Kheel (2008)]. Já entre os autores que compreendem o exemplo como coerente com a defesa de direitos aos animais, destaca-se Gary Varner (1998, p. 397), que o menciona como uma aplicação prática do princípio de minimização qualitativa por tratar de danos incomensuráveis.

³⁶ Adverte Velayos que, apesar de ser “una de las posiciones más radicales en cuanto a la especificación del valor de los animales no humanos”, ainda assim o pensamento reganiano seria um igualitarismo valorativo de menor alcance ao proposto por William Taylor para seus organismos individuais ou a Ecologia Profunda para qualquer entidade natural, inclusive as inanimadas (*ib.*, p. 263-264).

reafirma sua posição quanto ao bote kantiano, nos seguintes termos: “Eu posso estar equivocado, tanto na forma como eu resolvo os casos do bote salva-vidas quanto em minha adesão ao princípio de minimização qualitativa. Mas acusar-me de incoerente, pelas razões que Sumner, Singer e Edwards alegam? Não, eu acho que não” (REGAN, 2004a, p. xxxii).

Embora Francione compartilhe da abordagem filosófica da teoria moral reganiana, por exemplo, com relação às críticas ao utilitarismo proposto por Singer, neste caso da “balsa kantiana”, ele apresenta posição contrária a Regan:

Se o dano de morte aos humanos for sempre maior por conta da espécie, então há provavelmente um meio não arbitrário de diferenciar os humanos dos não humanos. Por conseguinte, se Regan argumenta que somos moralmente convocados a optar por matar um milhão de cães a fim de salvar um humano, considerando que a morte é um dano qualitativamente maior para os humanos, poderia parecer que ele tenha aberto a porta para o argumento de que o uso institucionalizado de animais possa ser justificado pelo menos em circunstâncias excepcionais (FRANCIONE, 2008, p. 227).

Quanto a Ross – conhecido por desenvolver uma forma deontológica e pluralista de ética intuicionista em resposta ao intuicionismo ético de seu contemporâneo, o filósofo inglês George Edward Moore [1873-1958] –, ele levanta a crítica de que seria possível aceitar a análise de direitos morais como pretensões válidas e, ao mesmo tempo, negar que animais e, por implicação, pacientes morais em geral tenham direitos morais. Neste sentido, Ross se manifesta:

Em geral, já que definimos um direito como algo que pode ser legitimamente pretendido, deveríamos provavelmente dizer que os animais não têm direitos, não porque a pretensão a tratamento humanitário não seria justa caso fosse feita, mas porque eles não podem fazê-la (ROSS, 1930, p. 50).

A principal crítica formulada por Regan a Ross reside no fato de que a negativa de direitos a animais ou a defesa de que eles não os têm porque tais seres não podem legitimamente pretender coisa alguma implica desqualificar não somente os animais. Afinal, todos os pacientes morais são igualmente deficientes neste particular e, assim, todos deveriam ser desqualificados (REGAN, 1983, p. 282).

Regan conclui que a objeção feita por Ross pode envolver inúmeras confusões, até porque pacientes morais têm alguns direitos que não devem ser-lhes sensatamente negados. A guisa de ilustração, Regan nos convida a refletir sobre o direito adquirido ao título de doutorado, logo que a pessoa tenha atendido às

formalidades adequadas para conquistá-lo. Pacientes morais não têm este direito, mas não porque não possam pretendê-lo; eles não o têm porque não são aptos a atender as exigências estabelecidas para adquirir tal direito. Todavia, no caso de direitos não adquiridos ou básicos em geral, e do direito básico a tratamento respeitoso em particular, não há fundamento semelhante para excluir pacientes morais (REGAN, *Ib.*).

Por fim, cita Regan que os próprios tribunais nos Estados Unidos da América vêm reconhecendo situações que permitem a proteção das pretensões de determinados pacientes morais que não podem reivindicar diretamente seus próprios direitos, mas que agem por meio de terceiros.

Neste sentido, ele afirma que a jurisprudência norte-americana aceita esta inovação no que toca aos direitos legais das crianças e retardados mentais. Embora incapacitados de lutar por seus direitos legais, tampouco de saber da existência deles, o direito confere a outras pessoas o dever de postular em nome destes pacientes morais. Tal solução é perfeitamente aplicável aos direitos morais básicos dos pacientes morais humanos em geral. Estes indivíduos têm igualmente direitos legais e direitos morais que eles próprios ignoram e não podem defender por conta própria, o que não impede que outros venham em seu nome a patrocinar a competente defesa. Uma tal solução também pode ser adequada à defesa dos pacientes morais não humanos, enquanto detentores do direito moral básico a tratamento respeitoso (REGAN, 1983, p. 283-284).

5.2 DESAFIOS E SOLUÇÕES PARA A VISÃO REGANIANA DOS DIREITOS

5.2.1 Anulando o Direito de Não Ser Prejudicado

O ato de lesar terceiros sem um motivo justificável constitui uma das condutas mais reprováveis pelas sociedades humanas desde seus primórdios. Um exemplo disto é o valor conferido ao princípio *alterum non laedere* [não lesar o outro] pelo direito na época do Império Romano, o que era compreendido como um dos preceitos basilares do próprio direito.

Neste sentido, as Institutas de Justiniano [*Institutionum Justiniani*], publicadas em 533 d.C., previa o seguinte:

III. Juris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.

3. Los preceptos del derecho son estes: vivir honestamente, no danar a nadie, y dar a cada uno lo que es suyo (INSTITUCIONES, I, I, 3, 553/1976, p. 27).

Conforme Regan (1983, p. 286), o preceito fundamental da visão dos direitos é o tratamento respeitoso em relação àqueles que possuem valor inerente, em todas as transações morais, envolvendo agentes e pacientes morais, não havendo justificativa plausível para sua anulação ou desconsideração.

Não cabe causar dano a indivíduos possuidores de valor inerente sob o pretexto de que o saldo de benefícios será maior do que os prejuízos, pois eles não seriam “meros receptáculos de valor, desprovidos de qualquer valor por seus próprios méritos, o que significa, portanto, tratá-los sem demonstrar o respeito que lhes é devido como questão de absoluta justiça” (REGAN, 2004a, p. 286-287).

Considerando que os indivíduos que possuem valor inerente têm uma pretensão válida e, assim, neste caso, um direito básico a receber tratamento respeitoso, uma vez que da posse deste tipo de valor pode derivar o dever direito *prima facie* não adquirido de não prejudicá-los, tendo em vista que direitos básicos são validados por apelo a princípios morais válidos de dever não adquirido, e dado que a pretensão feita contra ser prejudicado é uma válida pretensão-a e uma válida pretensão-contra, conclui-se que indivíduos portadores de valor inerente também têm uma pretensão válida e, portanto, um direito básico *prima facie* de não serem prejudicados, recaindo, enfim, sobre o princípio do respeito e o postulado de valor inerente no qual se apoia a validação deste direito (REGAN, 1983, p. 287).

Regan esclarece o significado de um direito ser considerado *prima facie*, definindo-o com base nos seguintes elementos: (1) consideração moralmente relevante e (2) capacidade de justificação dos atos pelo agente responsável pela ocorrência de dano a outrem, por ação ou omissão, mediante (a) recurso a outros princípios morais válidos e (b) prova de que a aplicação *in casu* destes princípios excedem em valor, em termos éticos, o direito de não ser prejudicado (2004a, p. 287).

Naconecy distingue entre normas absolutas e normas relativas ou *prima facie* da seguinte maneira:

Regras, princípios ou deveres podem ser tomados como obrigações **absolutas** (p.ex., “matar pessoas inocentes intencionalmente é

sempre errado, **sem exceção**) ou *prima facie* (p.ex., “matar pessoas inocentes intencionalmente é, **em princípio, à primeira vista, sem considerar o contexto**, errado – embora seja permitido, digamos, em situações de guerra ou legítima defesa”).

Se a vantagem das regras sem exceção é fornecer uma resposta clara às questões morais, por outro, elas irão nos conduzir a contradições quando conflitarem entre si (NACONECY, 2006, p. 53) [grifo do autor].

Naconecy conceitua regra *prima facie* da seguinte forma: “[r]egra *prima facie*, por outro lado, é uma regra que deve ser seguida a menos que ela não colida com uma regra mais forte e importante, apenas no caso de nenhuma outra regra se aplicar à situação em questão” (NACONECY, *lb.*).

E Naconecy prossegue afirmando que outras regras podem anular as regras *prima facie*. Deste modo, “um ato será moralmente correto se ele for conforme [*sic*] uma regra *prima facie* e nenhuma outra ação alternativa atender a uma regra mais forçosa” (NACONECY, *lb.*). Em síntese, as “regras *prima facie* fornecem uma boa razão para a ação, mas não uma razão necessariamente suficiente” (NACONECY, *lb.*, p. 53-54). E cita o seguinte exemplo: “devo desrespeitar a regra (*prima facie*) de ‘não quebrar uma promessa’ se prometi fazer um passeio e, ao mesmo tempo, preciso levar alguém ferido ao hospital” (NACONECY, *lb.*).

Regan (1983, p. 287) salienta que em determinados casos o direito de não ser prejudicado é mitigado, a saber: (1) autodefesa dos inocentes; (2) punição dos culpados; (3) escudos inocentes; e (4) ameaças inocentes.

A autodefesa dos inocentes seria a hipótese mais óbvia de mitigação do direito de não ser prejudicado. Contudo, aqueles que seguem o princípio pacifista, mesmo que o defensor seja um inocente, acreditam que não há justificativa moral para o uso da violência (REGAN, 2004a, p. 287).

Regan conceitua da seguinte forma o princípio pacifista: “nunca devemos fazer uso de violência prejudicial, independentemente das circunstâncias” (*lb.*).

Para Narveson (1965), esta posição é incoerente, pois em certos casos o uso da violência é necessário para evitar uma violência maior, e, sendo justificado, seu uso pode não estar errado a depender das circunstâncias.

Regan observa que, do ponto de vista consequencialista, dificilmente será possível a um pacifista superar a crítica de Narveson. Contudo, pacifistas também poderiam adotar uma visão não consequencialista, ao sustentar que a violência é um erro de per se, sem considerar as consequências e, desta forma, a crítica de Narveson seria irrelevante (REGAN, 2004a, p. 288-289).

Para Regan, utilizando-se de muitas de nossas crenças fundamentadas e intuições refletivas, é possível suplantar a ideia pacifista do não uso de violência para defesa de inocentes.

Assim, Regan (1983, p. 289-290) conclui que, se o pacifista fosse capaz de demonstrar que, “independentemente de apelos a nossas crenças fundamentadas, ele tem uma ‘teoria segura’, então são nossas intuições, e não sua teoria, que teriam que ser mudadas”.

O segundo caso apontado por Regan refere-se à punição dos culpados. A punição importa invariavelmente na perda ou diminuição, em certo grau, da qualidade de vida, a exemplo da pena de multa que diminui a capacidade financeira do indivíduo e a pena de reclusão que restringe a liberdade de locomoção. Aqui também se aplica o princípio da proporcionalidade, uma vez que deve haver compatibilidade entre o prejuízo causado à vítima e a pena imposta (REGAN, 2004a, p. 290).

Regan salienta que este ponto não será desenvolvido, uma vez que, sendo os animais inimputáveis (por não serem agentes morais), não cabe aprofundar tal tema (*Ib.*).

Assim, Regan (1983, p. 290-291) faz o seguinte esclarecimento, partindo da visão dos direitos, acerca da punição dos culpados como mitigação do direito de não ser prejudicado. Afinal, a perspectiva ou visão dos direitos jamais possibilitaria que o criminoso condenado deixasse de ser tratado com aquele respeito que lhe é devido na qualidade de portador de valor inerente. E ninguém pode obter ou perder este valor em função de qualquer coisa que faça ou deixe de fazer, pois tal condição decorre de sua essência.

Não se pode, pois, justificar a punição do criminoso com pretexto de que isto resultará em um melhor saldo agregado de bens contra males para todos aqueles afetados pelo resultado. Equivaleria a tratar o criminoso como um mero receptáculo, o que contraria o que a justiça exige, de acordo com a visão dos direitos.

Visto sob este prisma, a visão dos direitos se alinha com o reconhecimento dos “direitos do criminoso”, embora se afine também com a noção de que algumas pessoas merecem ser punidas, – ou seja, prejudicadas –, devido ao dano que causaram (*Ib.*).

O terceiro caso apontado por Regan (2004a, p. 291) reporta-se aos inocentes que são usados como escudo, a exemplo dos reféns de assalto ou

terrorismo. Este filósofo considera a posição pacifista desarrazoada, uma vez que o pacifismo nunca permite o uso da violência.

Uma alternativa a esta posição é a permissão de uso da violência em determinados casos. Contudo, para os defensores desta concepção, é proibida de forma absoluta a ofensa a inocentes, tratando-se, aqui, da aplicação do princípio da inocência.

O princípio da inocência sofre as mesmas objeções lançadas contra o princípio defendido pelos pacifistas, podendo tais princípios serem abordados tanto na perspectiva consequencialista quanto na não consequencialista. Na primeira perspectiva, pode-se argumentar que “o direito de o inocente não sofrer dano nunca deve ser anulado, uma vez que isto sempre levará a que danos sejam causados a um número maior de inocentes no futuro” (REGAN, 1983, p. 291).

Regan afirma que, como na versão consequencialista do princípio pacifista, este argumento consequencialista do princípio da inocência apresenta uma pretensão empírica que não possui bases seguras de confirmação, citando o caso hipotético de um terrorista que se apossa de um tanque militar e começa a matar, um de cada vez, vinte e seis reféns inocentes colocados contra uma parede, e as negociações se frustram diante da obstinação do terrorista, chegando-se, assim, a conclusão de que todos os reféns serão mortos, se nada for feito (REGAN, 2004a, p. 291-292).

Nestas circunstâncias, de conformidade com o pensar de Regan, a única maneira apropriada de salvar os reféns seria fazer explodir o tanque. E o filósofo acrescenta duas questões: primeira, que existam meios para fazê-lo, e segunda, que o terrorista tenha tido a precaução de amarrar outro refém inocente ao tanque, servindo este indivíduo como escudo, de modo que qualquer ação visando a explodir o tanque matará o refém (REGAN, *ib.*, p. 292).

Quando se questiona sobre o que deve ser feito, Regan descreve a explicação consequencialista do princípio da inocência, segundo a qual não se deve explodir o tanque, porque isto supostamente (a) causará dano ao refém inocente e (b) a anulação do direito de o inocente não sofrer dano sempre levará a que danos sejam causados a mais inocentes no futuro (REGAN, 1983, p. 292).

Entende Regan (2004a, p. 292) que esta segunda justificativa levantada pelo consequencialismo é inverossímil, pois, no curto prazo previsível, a anulação do

direito de um refém, na condição de escudo inocente, certamente prevenirá que os demais reféns sejam seriamente prejudicados.

E enfatiza o filósofo da Carolina do Norte que esta argumentação deve apresentar “uma sustentação empírica detalhada para uma alegação tão abrangente” e, em sua ausência, há ainda mais do que “amplios motivos para contestar a validade do princípio da inocência em sua interpretação consequencialista, pois aqueles que a defendem não dispõem de informações relevantes suficientes” (*lb.*).

Regan conclui que se deve evitar um dano maior, mesmo que para isso alguns inocentes sejam prejudicados:

Uma vez que os inocentes têm direito de não serem prejudicados, uma vez que a posse deste direito fundamenta um dever de nossa parte de “defendê-los na posse de seu direito”, uma vez que os vinte e seis reféns são inocentes, uma vez que não podem defender-se, uma vez que **serão** prejudicados se nada fizermos, e uma vez que todas as nossas opções, independentemente do que façamos, prejudicarão alguns dos inocentes diretamente envolvidos, o que devemos fazer é agir para impedir a morte dos vinte e seis. Não fazê-lo seria deixar de cumprir aquilo que devemos, se tivermos que assegurar que o direito de **eles** não serem prejudicados não seja anulado quando medidas poderiam ser tomadas para evitar isto. O fato de um refém ser um escudo inocente aumenta a circunstância trágica do caso; não torna irremediavelmente errado o ato de fazer algo que o prejudique (REGAN, 1983, p. 292-293) [grifo do autor].

O último caso abordado por Regan refere-se à “ameaça de inocentes”, a exemplo de uma criança que ao portar arma de fogo efetua disparos contra as pessoas ao redor. Da mesma forma que nos exemplos anteriores, Regan defende a possibilidade do uso de violência em determinadas situações (REGAN, 2004a, p. 293).

Então, dos quatro tipos de caso, só dois deles, – a saber, a punição dos culpados e a defesa contra eles –, não incluem pacientes morais humanos. Considerando que, no parecer de Regan, pacientes morais humanos não podem fazer nada de errado, tampouco eles podem fazer coisa alguma que seja passível de punição. Contrariamente ao que sucede com “adultos humanos capazes que infringem a lei, pacientes morais humanos não merecem ser punidos e, assim, não podem ser justificadamente punidos por tais razões” (REGAN, 1983, p. 293).

Do mesmo modo, embora seja justificadamente possível defender-se das ameaças por parte de pacientes morais humanos, incorrer-se-ia em equívoco julgar

a defesa de adultos humanos capazes como um caso de defesa dos inocentes contra os culpados (REGAN, 2004a, p. 293).

Prossegue Regan arguindo que, caso seja justificado fazer aquilo que previsivelmente irá prejudicar pacientes morais humanos, por causa da ameaça de dano que eles representam, pode-se argumentar ser plausível o dever de defesa diante de ameaças inocentes (REGAN, 1983, p. 293).

Ademais, dado que pacientes morais humanos são inocentes, não há razão que justifique sua impossibilidade de assumir a indesejável condição de escudos inocentes e, dado que em alguns casos é permitido causar dano a um escudo inocente, não há razão por que nosso julgamento deva ser diferente naqueles casos em que o escudo inocente em questão seja um paciente moral humano (REGAN, 2004a, p. 293-294).

5.2.2 A Inocência dos Pacientes Morais

Regan (2004a, p. 294) aponta que existem objeções no que se refere à inocência dos pacientes morais. Conforme estas objeções, os pacientes morais não são inocentes, pelo menos não o são no sentido moralmente relevante. Deste modo, não cabe a inclusão deles no rol dos protegidos por princípios voltados somente aos inocentes.

Agentes morais podem ser considerados inocentes por terem também a capacidade de ser culpados, o que difere da situação dos pacientes morais. Assim, pacientes morais, por não serem culpáveis, reza tal objeção, são incapazes também de serem moralmente inocentes. Regan discorda desta posição, pois agentes e pacientes morais humanos efetivamente se distinguem em função de sua capacidade de fazer aquilo que é certo ou errado (REGAN, 1983, p. 294).

Neste mesmo sentido, com uma ênfase maior na defesa da vulnerabilidade dos pacientes morais, afirma Felipe (2009, p. 4) que o indivíduo somente pode ser considerado plenamente ético quando perde sua inocência moral.

A circunstância de “alguém ser inocente é uma ideia que encontra um espaço moral em contextos fora de nossa avaliação de agentes morais” (REGAN, *ib.*, p. 294-295), na medida em que aqueles indivíduos que podem ser tratados de forma injusta possam ser considerados como inocentes, e “aqueles indivíduos que podem ser tratados injustamente são aqueles para os quais temos deveres de

justiça e que têm um direito a tratamento justo em relação a nós” (REGAN, *lb.*, p. 295).

Logo, tanto a agentes como a pacientes morais humanos são imputados deveres diretos de justiça e, considerando que ambos possuem o direito de serem tratados conforme padrões de estrita justiça, seria extremamente arbitrário limitar apenas aos agentes morais a condição de “inocente” (REGAN, *lb.*).

Assim, a atribuição de inocência a indivíduo que pode ser visto como inocente está condicionada a três aspectos: (a) ser possessor de certo direito; (b) ser tratado de modo *prima facie* lesivo a tal direito; e (c) não ter praticado conduta que justifique tal tratamento injusto (REGAN, *lb.*).

Logo, o fato de os pacientes morais humanos não poderem agir de forma a legitimar conduta *prima facie* ofensiva a seus direitos implica que, ao contrário de agentes morais humanos, eles, neste aspecto, são sempre inocentes. Ainda quando o paciente moral humano constitua ameaça ou escudo inocente, ensejando com isso o desprezo de seu direito de não ser ofendido, ele não perde sua condição de inocência, razão por que os mesmos princípios éticos aplicáveis ao tratamento de inocentes aplicam-se também a pacientes morais humanos (REGAN, *lb.*).³⁷

Regan (2004a, p. 298) salienta que, da mesma maneira que pacientes morais humanos, animais também podem ser justificadamente prejudicados, na hipótese de oferecer perigo a inocentes, ou, a depender do caso, ao ser usados como escudos inocentes.

Regan (1983, p. 297) prevê uma última objeção contra o considerar pacientes morais como inocentes. Tal objeção declara que deve ser visto e tratado como inocente qualquer ser incapaz de realizar julgamento moral, o que implicaria no paradoxo de imputar deveres a seres inanimados, tais como lama, cabelo, sujeira.

Regan recusa tal objeção, pois pacientes morais são vistos como inocentes na medida em que podem ter *prima facie* seus direitos morais violados, sem que tenham agido de modo a merecer tal tratamento, o que não ocorre no caso da lama, do cabelo e da sujeira, objetos destituídos de direitos morais (REGAN, *lb.*).

³⁷ Sobre observações adicionais acerca da inocência de pacientes morais, ver Jamieson e Regan, “On the Ethics of the Use of Animals in Science”, em *And Justice for All*, ed. Regan e VanDeVeer. Regan tirou proveito do debate destas ideias com Sidney Gendin.

Quando se consideram que os direitos são *prima facie*, isto implica no fato de que eles não seriam absolutos, havendo situações em que a morte pode ser justificada, ainda que o sujeito não seja beneficiado, a exemplo dos atos de “legítima defesa” que conferem uma permissão moral para matar alguém possuidor do direito à vida, situação excepcional que pode ser aceita do ponto de vista ético, salvo quando se professa pacifismo radical (PLUHAR, 1995, p. 281).

Nesse sentido, afirma a filósofa estado-unidense Evelyn Pluhar:

Mas não devemos esquecer que a morte de uma ameaça ou escudo inocente com um direito *prima facie* à vida só é permissível quando uma medida alternativa viável não possa ser tomada pelo agente moral. Se a única alternativa em relação ao ato de matar em uma tal situação for a morte, comprometimento ou risco de grave lesão de nós mesmos ou de outra pessoa (por exemplo, do cônjuge ou do filho), estamos justificados em matar. Ainda assim, não devemos matar o atacante insano, seja ele humano ou canino, se, ao invés disto, ele puder ser capturado sem grande risco, nem devemos causar a morte de reféns se pudermos garantir sua liberdade sem pôr em perigo outros inocentes. Agentes morais que refletem sobre esses assuntos geralmente concordam sobre a necessidade de buscar alternativas quando seres humanos estão envolvidos, mas são frequentemente muito menos preocupados quando animais não humanos são as vítimas potenciais. Se estes animais têm um direito *prima facie* à vida, então, devemos estar igualmente preocupados em procurar alternativas quando eles nos ameaçam ou “servem de escudo” para outra ameaça (PLUHAR, 1995, p. 281-282).

Também é interessante frisar o posicionamento do filósofo estado-unidense Bernard E. Rollin, chamado por Cohen (2001, p. 41) de “veterinário sensível”, o qual sustenta que existe uma justificação moral para a decisão de matar seres sinantrópicos, a exemplo de um organismo parasitário ou de um inseto transmissor de uma doença (ROLLIN, 1992, p. 96).

Ainda assim, de acordo com Rollin (1992), não se justifica moralmente a adoção de condutas que impliquem o ato de crueldade deliberada de seres como insetos, apenas com o fim de causar danos a eles, sendo a morte um ato de defesa, na hipótese de não se poder adotar outro meio menos gravoso.

A problemática da inocência dos pacientes morais também é enfrentada por Gordilho, quando sustenta o argumento da legítima defesa ou estado de necessidade como limite aos direitos dos animais (GORDILHO, 2008, p. 151).

Embora defenda que todo animal possa ser sujeito de direito, o citado autor afirma que disto não resulta que “o homem esteja impedido de matar ou ferir um animal, pois nenhum direito é absoluto, e muitas vezes essas condutas podem ocorrer em legítima defesa ou estado de necessidade” (*ib.*), enfatizando, ainda

assim, que a visão pacifista deve ser o “ponto de partida ético para nossas relações com os animais” (GORDILHO, 2008, p. 152).

5.2.3 Argumentos Não Quantitativos da Ética Normativa de Taurek e sua Contribuição ao Pensamento Reganiano

Regan (2004a, p. 297) apresenta a discussão de saber se seria válido prejudicar um inocente para evitar que um número maior de indivíduos sofram danos. O ponto de vista que defende esta *ideia* tem como premissa a relevância dos números envolvidos.

Segundo Regan, alguns autores não consideram tal ideia razoável, a exemplo do filósofo americano John M. Taurek (1977), autor do opúsculo *Should the Numbers Count?* Consoante Regan (1983, p. 298), Taurek defende que, considerações especiais à parte, em uma situação de impasse, na qual o dano à vida de um inocente pode evitar a morte de um número maior de inocentes, por exemplo, deve-se proceder um sorteio e não escolher a morte de um em prol dos outros.

Regan esclarece que considerações especiais são hipóteses em que os indivíduos realizam um acordo sobre qual solução será adotada, a exemplo de um grupo de mineiros que acordam caso haja um desastre que a solução será salvar um número maior de mineiros. Ressalta-se que aqui o que importa não são os números e, sim, o acordo de vontades realizado entre os indivíduos envolvidos. Regan salienta que, afora considerações especiais, Taurek é contrário à visão de que os números contam (REGAN, 2004a, p. 298).

Conforme Regan, Taurek leva em conta a perda e o sofrimento individualizado de cada ser, uma vez que não concebe a agregação de danos. Afinal, estas perdas não podem ser totalizadas, o que levaria à conclusão de que “os números não contam” nesses casos. Assim sendo, não haveria forma alguma de “adicionar as perdas separadas dos indivíduos envolvidos; não há, considerações especiais à parte, razão alguma para considerar o salvamento de cinquenta preferível ao salvamento de um” (REGAN, 1983, p. 299).

Taurek apresenta um exemplo visando auxiliar no melhor entendimento dessa “irrelevância numérica”. Tal exemplo seria o caso hipotético de um indivíduo, um estranho total, concordar expressamente em se submeter a alguma experiência

de dor de grande intensidade para que o proponente fosse poupado de uma dor menor. E, posteriormente, fossem introduzidas muitas pessoas que seriam poupadas de uma dor relativamente trivial, enquanto aquele indivíduo que originalmente concordou em sofrer a dor de grande intensidade consentiria em sofrer no lugar de todas essas pessoas. Para Taurek, as duas situações se equivalem (TAUREK, 1977, p. 308).

Na opinião de Regan, Taurek não apresenta uma solução racional para a hipótese de vários inocentes terem semelhante perda, e um exemplo atual seria o caso do resgate de mineiros utilizado por Taurek.

O exemplo do resgate de mineiros é bastante esclarecedor e normalmente costuma vir estampado em capas e manchetes de periódicos de grande circulação, a exemplo do midiático resgate de mineiros chilenos, por exemplo, a reportagem publicada no dia 09 de outubro de 2010 no El País digital denominada de *El Rescate de los Mineros Comenzará el Miércoles y Durará Dos Días*.

Assim Regan expõe:

Que razões, então, há para “recusar levar a sério (em tal situação) alguma noção da soma das perdas individuais de duas pessoas”? Pode-se perceber que razões há quando nem todas as “perdas” envolvem danos, como no exemplo de dor de Taurek. Mas, e quando todas as opções implicarem causar danos a inocentes em formas *prima facie* comparáveis? Por que não podemos, de modo inteligível, agregar os danos que irão resultar se, digamos, tivéssemos que escolher a opção que ocasionou a morte dos cinquenta mineiros? Não está claro que Taurek tenha apresentado qualquer razão contra a inteligibilidade de assim agir (REGAN, 2004a, p. 299-300).

Regan aponta três motivos para a visão de Taurek ser considerada insatisfatória. O primeiro critica o caráter não igualitário do recurso ao “fazer cara ou coroa apenas uma vez”, pois nesses casos este recurso, certamente, não trata todos os indivíduos afetados de forma igual, ou seja, as chances estão todas a favor de um contra cinquenta (REGAN, 1983, p. 301). E Regan explica a primeira objeção:

A fim de tornar o recurso do lançamento da moeda equitativo, seria necessário fazer cara ou coroa pelo menos cinquenta vezes, um sorteio **para cada um** dos cinquenta mineiros contra o único mineiro. Na realidade, tratar os vários membros do grupo dos cinquenta **como se** eles constituíssem um indivíduo único, o que estaríamos fazendo se permitíssemos que um único lance da moeda decidisse a sorte coletiva deles, está dramaticamente em desacordo com a injunção de Taurek de levar a sério as potenciais perdas **individuais** (REGAN, 2004a, p. 301) [grifo do autor].

Já o segundo motivo reside no fato de que, mesmo fazendo cara ou coroa para tratar a todos de modo equitativo, não haveria como sensatamente chegar a bom termo, supondo-se que, digamos, tendo-se jogado a moeda por cinquenta vezes, o mineiro solitário ganha metade dos lances, enquanto vinte e cinco dos mineiros ganham a outra metade. Pela própria natureza do caso, não se pode salvar vinte e cinco dos mineiros sem matar o mineiro solitário, ao passo que o ato de salvá-lo por ter ganho metade dos sorteios implicaria adotar uma postura que necessariamente acarretaria a morte do grupo inteiro dos cinquenta mineiros, inclusive, da metade deles que venceu o mineiro solitário frente a frente. Simplesmente tirar cara ou coroa novamente não resolve a questão, pois esta nova solução será alvo do mesmo tipo de raciocínio crítico feito ao arranjo precedente, de sorte que não há como tratar de modo equitativo a todos os mineiros afetados sem que semelhante gesto deixe de representar um ganho indevido para o mineiro solitário (REGAN, 1983, p. 301).

E o terceiro e último motivo consiste no erro de considerar que a decisão moral de salvar a vida dos cinquenta mineiros à custa do sacrifício do mineiro solitário significa, na prática, tratar de modo não equitativo os homens condenados à morte na mina, caso a igualdade de tratamento deva ser traduzida mediante o princípio do respeito. Considerando que aquilo a que cada um dos mineiros tem direito é o mesmo respeito devido a cada um enquanto possessor de valor inerente. (REGAN, 2004a, *ib.*).

5.2.4 Princípios de Minimização Quantitativa e Qualitativa

Da análise da visão de Taurek, pode-se imaginar circunstâncias em que seria admissível prejudicar inocentes. Assim, o “princípio de minimização do dano” [*minimize harm principle*] propõe que se deve agir de modo a reduzir o montante total de dano causado a inocentes. Nas palavras de Regan, toda vez que alguém estiver diante de “uma situação em que todas as opções disponíveis causarão algum dano àqueles que são inocentes”, deve-se “escolher aquela opção que resultará na menor soma total de danos” (REGAN, 2004a, p. 302).

Regan não concorda com o princípio de minimização do dano, ou minimização da violação dos direitos, como é possível extrair de seu exemplo, segundo o qual uma determinada conduta poderia prejudicar A de forma bem

radical, ou prejudicar outros mil indivíduos de forma moderada ou, ainda, ao optar por não praticar essa conduta, tanto A quanto os mil acabariam prejudicados da forma descrita (REGAN, 1983, p. 302).

O filósofo estado-unidense propõe que neste exemplo sejam aplicados valores numéricos aos citados danos, atribuindo ao dano de A o valor de -125, ao agregado dos mil, cada um deles padecendo um dano avaliado em -1, sendo o total de -1.000, e por fim o dano agregado de ambos no valor de -1.125.

Considerando que todos, tanto A quanto os mil outros indivíduos, são inocentes, que alternativa deve ser escolhida?

De acordo com o princípio de minimização do dano, o que se deve fazer é prejudicar A. Todavia, Regan pondera que escolher a primeira opção é moralmente incorreto, pois, com base neste raciocínio, a qualidade de vida de A estaria totalmente destruída, ao passo que, selecionando-se a segunda opção, o bem-estar dos outros indivíduos seria reduzido, embora de forma quase imperceptível. Assim, para o autor, é recomendável decidir pela segunda alternativa, aliviando A de uma ofensa drástica e repartindo o peso dos danos de forma modesta pelo milhar de indivíduos (REGAN, *ib.*).

O princípio de minimização do dano tem natureza consequencialista, ou seja, o objetivo dele consiste em evitar os piores resultados, entendidos como a maior soma dos danos causados a todos os inocentes. Ele não tem respaldo na visão dos direitos, pois, conforme Regan, o erro fundamental do princípio de minimização do dano, que não se coaduna com nossas crenças ponderadas, “reside na suposição de que agentes e pacientes morais são meros receptáculos de valor, sem terem qualquer valor distintivo por seu próprio direito” (REGAN, 2004a, p. 303).

Analisando a concepção de Regan sobre o princípio de minimização do dano, Gordilho afirma:

Simplemente reivindicar a maximização de um bem sem assumir nenhum compromisso anterior, dirá Regan, é o mesmo que considerar a escravidão humana injusta apenas porque ela maximiza o bem de uma maneira insatisfatória, e não por violar a integridade física e a liberdade humana (GORDILHO, 2008, p. 73).

Regan esclarece que os danos podem se manifestar de dois modos: privação ou inflicção. Os danos de privação “negam a um indivíduo as oportunidades para fazer algo que vá proporcionar satisfação, quando é do interesse desse

indivíduo fazer isto”, o que importa no cerceamento de sua autonomia. Danos de inflicção são aqueles que diminuem a qualidade de vida de um indivíduo, não apenas privando-o das oportunidades de gozo, mas, sobretudo, pelo aviltamento direto de suas possibilidades de bem-estar (REGAN, 1983, p. 303).

Outrossim, o autor salienta que, independentemente dessas categorias, nem todos os danos são iguais, pois podem ser desiguais quanto a um mesmo indivíduo prejudicado e quando indivíduos diferentes são prejudicados de igual maneira.

Regan considera que uma morte prematura, por exemplo, é um dano *prima facie* maior do que uma perda temporária de liberdade, e é um dano *prima facie* maior porque assinala uma perda *prima facie* maior (REGAN, 2004a, p. 303).

Assim, a morte prematura de uma mulher no vigor de seus anos é um dano *prima facie* maior do que a morte de sua mãe senil. Embora ambas tenham perdido a vida, a magnitude da perda e, portanto, do dano sofrido pela mulher mais jovem é *prima facie* maior (REGAN, 1983, p. 303-304).

Danos comparáveis são aqueles que prejudicam igualmente o bem-estar de um indivíduo ou o bem-estar de mais de um indivíduo. Regan pondera:

[...] episódios distintos de sofrimento de certo tipo e intensidade são danos comparáveis se causarem uma diminuição equitativa do bem-estar do mesmo indivíduo, em ocasiões diferentes, ou em dois indivíduos diferentes, na mesma ocasião ou em ocasiões diferentes. E a morte é um dano comparável se a perda de oportunidades que a assinala é igual em qualquer dos dois casos (REGAN, 2004a, p. 304).

Regan ressalta que, devido “à variabilidade individual, todavia, o que pode prejudicar alguns pode não prejudicar outros, ou pode não prejudicá-los igualmente.” Regan ilustra que, no caso de padecimento físico, algumas pessoas podem suportar algumas dores com maior resistência do que outras, e algumas pessoas que sofrem podem, com o tempo, vir a considerar este evento como “um mal que vem para o bem”, enquanto outras pessoas atribuem um efeito catastrófico a tais situações. Assim, no pensar de Regan, não é absoluto que circunstâncias iguais ocasionem danos iguais (REGAN, *ib.*).

Utilizando a noção de dano comparável, no impasse de causar dano a poucos indivíduos ou a um grupo maior, a visão dos direitos pode formular o princípio de minimização da anulação ou princípio de minimização quantitativa ou numérica [*the minimize overriding principle, or the miniride principle*], derivado do princípio do respeito (REGAN, 1983, p. 305).

Regan conceitua o princípio de minimização quantitativa como aquele que pressupõe a escolha da “anulação dos direitos de poucos em favor dos direitos de muitos” nas hipóteses de escolha “entre anular os direitos de muitos inocentes ou os direitos de poucos inocentes, e quando cada indivíduo afetado for prejudicado de uma forma *prima facie* comparável” (REGAN, *lb.*).

De acordo com Regan, o princípio do respeito estabelece que todos os agentes e pacientes morais são diretamente merecedores do dever *prima facie* de não serem prejudicados e que tanto os agentes quanto os pacientes morais têm uma pretensão igualmente válida e, portanto, um direito moral *prima facie* igual de não serem prejudicados. Tal conceito está definido desta forma “precisamente porque este direito é igual, nenhum direito individual pode valer mais do que qualquer outro quando o dano que poderá ser causado a qualquer dos dois for *prima facie* comparável” (REGAN, 2004a, p. 305).

Visando a esclarecer o conteúdo do conceito do princípio do respeito, Regan sentencia que “o direito de A não pode valer mais do que o de B ou C ou D”. Contudo, nas situações em que se deve escolher entre várias opções, “uma que irá prejudicar A, outra que irá prejudicar B, C e D, e uma terceira que irá prejudicar a todos, e quando o dano previsível para cada indivíduo for *prima facie* comparável, então, os números contam.”

Isto sucede, pois, conforme o princípio do respeito, “nenhum direito individual pode valer mais do que qualquer outro”, além do fato de os quatro indivíduos possuírem um direito moral *prima facie* igual de não serem prejudicados, o que conduz à anulação do direito de poucos, em relação ao direito de muitos (REGAN, *lb.*). Deste modo, ao avaliar que “não devemos conceder a um indivíduo uma voz maior na determinação do que deve ser feito do que a qualquer outro indivíduo relevantemente semelhante”, chega à seguinte conclusão:

[...] o que devemos fazer, nos casos de prevenção do tipo sob consideração, é escolher a anulação dos direitos do menor número de inocentes, ao invés de anular os direitos de muitos. E uma vez que isto é precisamente o que o princípio da minimização quantitativa prescreve, este princípio deriva do princípio do respeito (REGAN, 1983, p. 305).

Ele prevê duas objeções a um tal princípio. A primeira reside em arguir que, “uma vez que pode ser alegado que o direito de A é igual ao de B, ao de C e ao de D, então o direito de A deve ser igual aos direitos de A, B, e C, conjuntamente”

(REGAN, 2004a, p. 306). Pois bem, escolher o que causará dano a A como alternativa ao que causará dano a B, C e D, não é atribuir um valor igual a cada um, nenhum mais do que um. A resposta a esta objeção, segundo Regan, relembra as críticas anteriores feitas a Taurek.

O ponto essencial disto é simples. “Não há nenhum indivíduo agregado, – nenhum amálgama de B, C e D –, que tenha direito a não ser prejudicado, pela simples razão de que, em primeiro lugar, não há indivíduo agregado algum”. Há somente indivíduos separados, isolados (B, C e D) e cada um deles possui um direito equivalente ao direito de A (REGAN, 1983, p. 306).

O que deve ser encarado é uma escolha entre anular o direito de A ou anular os direitos iguais de três outros indivíduos separados e distintos e não entre anular o direito de A ou anular o direito igual deste indivíduo composto. Tratar B, C e D como um, ou seja, como se constituíssem um indivíduo único, monobloco, com o mesmo direito que A, é contrário à necessidade de se tratar igualmente cada um dos indivíduos atingidos, além de ser desnecessário para dar significado à ideia de que cada indivíduo tem um direito por si próprio de não ser prejudicado (REGAN, *ib.*).

A segunda objeção imaginada por Regan tem uma abordagem diferente. O princípio de minimização quantitativa estaria em desacordo com o princípio do respeito porque possibilita que “tratemos os poucos que são inocentes simplesmente como receptáculos, algo que o princípio do respeito não tolera” (REGAN, 2004a, p. 306).

Assim, ao optar pela anulação do direito de A, evita-se que um dano agregado maior seja causado a B, C e D. Ademais, permitir que “o direito de A seja anulado significa que as perdas de A não são tão más quanto este agregado, razão por que o direito de A pode ser anulado”.

De acordo com esta objeção trazida por Regan, ao agir dessa forma, anulando totalmente o direito de A, este passa a ser tratado “como mero receptáculo, exatamente da mesma forma e pelas mesmas razões que A é tratado como um mero receptáculo de acordo com o princípio de minimização do dano”, um princípio que deve ser rejeitado toda vez que for aceito o princípio do respeito. Regan segue, pois, sustentando que, caso o princípio do respeito seja acolhido, força é afastar o princípio de minimização do dano (REGAN, *ib.*).

Regan responde às objeções alegando que o importante é o respeito pela igualdade dos envolvidos e não o conjunto de *consequências* em relação a eles.

Consoante o princípio de minimização quantitativa, a visão dos direitos defende que se deve fazer o necessário para salvar muitos, mesmo que importe na anulação de direitos de alguns (REGAN, 1983, p. 307).

Isto se justifica não pela agregação de *consequências* e, sim, nas palavras de Regan, “porque esta é a escolha que devemos fazer para demonstrar respeito igual pelo valor inerente dos indivíduos envolvidos, como também para fazer valer seus direitos iguais, de modo equitativo” (REGAN, *ib.*).

No que tange à visão dos direitos, tratando-se de danos não comparáveis, hipótese em que os números não contam, deve-se adotar o princípio de minimização qualitativa [*the worse-off principle*], também derivado do princípio do respeito (REGAN, *ib.*, p. 308).

Regan continua com este princípio para seu melhor entendimento, citando um caso simples de dois indivíduos, M e N, que possuiriam um direito igual de não serem prejudicados, com respaldo no respeito igual que deve ser proporcionado a cada um, não implicando que todo e qualquer dano que um dos dois venha a sofrer seja igualmente gravoso (REGAN, 2004a, p. 309).

Assim, tudo se mantendo constante, pode-se constatar que a morte de M é um dano maior do que a enxaqueca de N. Logo, para que se demonstre respeito igual pelo valor e direito dos indivíduos, não se deve considerar um dano menor feito a N como sendo igual ou maior do que um dano maior causado a M.

Diante desta situação, a demonstração de respeito igual pelos direitos iguais de ambos partirá da consideração de seus danos serem igualmente análogos, e não que seus danos sejam tratados de forma desigual, exigência esta que, todo o resto sendo constante em casos de prevenção, “envolve que o direito de M anule o de N, quando o dano causado a M for maior, caso uma escolha seja feita, do que seria o dano causado a N, caso outra opção fosse escolhida” (REGAN, *ib.*).

Para avaliar a questão sob outra nuance, – fazer cara ou coroa ou ainda anular o direito de M – seria dar a N mais do que lhe é devido. Isto sucede em razão de M e N serem iguais do ponto de vista do valor inerente, porque ambos possuem “um direito *prima facie* igual de não serem prejudicados, e porque o dano que M encara é maior do que o encarado por N, um respeito igual a ambos requer que não optemos por anular o direito de M e, sim, por anular o de N” (REGAN, 1983, p. 309).

Desta maneira, na ausência de considerações especiais, caso os poucos inocentes fiquem em situação pior do que qualquer um dos muitos inocentes, o

princípio do respeito exige a anulação dos direitos de muitos. Regan julga ser esta a orientação recomendada pelo princípio de minimização qualitativa na condição de diretriz oriunda do princípio do respeito (REGAN, 2004a, p. 310).

Regan acha que a teoria dos direitos por princípio recusa as visões consequencialistas em geral por concentrarem sua atenção exclusivamente no valor moral dos resultados. Mas isso não quer dizer que os resultados não tenham algum significado moral, uma vez que são importantes para estabelecer a amplitude dos danos para aqueles indivíduos diretamente atingidos (REGAN, *ib.*).

A validade do princípio do respeito e dos princípios dele deriváveis, – o princípio do dano e os princípios quantitativo e qualitativo –, repousa essencialmente no postulado de valor inerente. Desta forma, o princípio de utilidade, os acordos celebrados por egoístas racionais ou, ainda, qualquer outro princípio ético consequencialista são irrelevantes para a validação do princípio do respeito e seus consectários lógicos (REGAN, 1983, p. 310-311).

Regan ressalta que a visão dos direitos é antagônica ao utilitarismo, e mesmo a posição utilitarista mais sensível aos direitos morais, como aquela de Mill. Além disso, os princípios da minimização quantitativa e qualitativa representam uma alternativa à posição de Taurek (REGAN, 2004a, p. 311).

Na visão reganiana, ao contrário, a adoção de tais princípios mitigadores deriva logicamente de sua teoria da justiça fundada no princípio do respeito, que de modo igual é devido a todos e a cada um dos indivíduos que possuem valor inerente, por atender o critério sujeito-de-uma-vida, cujo âmbito abarca todos os indivíduos humanos, seja agentes morais seja pacientes morais, inclusive os animais mamíferos normais com um ano de idade ou mais, aos que Regan considera também abarcados na categoria pacientes morais.

Naconeey ressalva que um utilitarista do porte de Singer consideraria os princípios de minimização quantitativa e qualitativa como uma convergência da visão dos direitos com a teoria utilitarista, – por estes princípios contabilizarem a magnitude e repartição das ofensas entre todos os inocentes –, inclusive como justificativa para a legitimação de determinadas pesquisas biomédicas com uso do modelo animal. Muito embora, como aponta o mesmo autor, tal opinião seja refutada por Regan, uma vez que os riscos não são moralmente transferíveis àqueles que não os aceitam de forma voluntária, como sói acontecer nos experimentos da ciência em que os animais são compelidos a tomar parte, representando um

verdadeiro desrespeito a seus direitos morais básicos, fato que para um utilitarista seria de pouca monta (NACONECY, 2006, p. 188).

Também merece destaque o posicionamento de Velayos, segundo o qual os princípios de minimização quantitativa e qualitativa não fazem qualquer diferença entre seres humanos e animais não humanos, conquanto acrescentem uma certa pitada de realidade ao igualitarismo axiológico reganiano, que tudo indica discrepa de algumas intuições disseminadas (VELAYOS, 1996, p. 264).

Como visto, o primeiro princípio de minimização de dano tem caráter quantitativo ao declarar que se deve escolher prejudicar a poucos em vez de muitos indivíduos inocentes, quando forem semelhantes os danos que seriam causados a todos os envolvidos. Já o segundo princípio de minimização de dano tem caráter qualitativo ao declarar que se deve escolher prejudicar de forma menos severa a muitos em vez de prejudicar de forma mais severa a poucos, quando forem dessemelhantes os danos que seriam causados a todos os envolvidos.

Aderir a este segundo princípio, na opinião de Velayos, significaria optar pela matança de milhões, bilhões de animais, até mesmo de todos os animais não humanos vivendo neste planeta, antes de cogitar em tirar a vida de um único ser humano normal. Afinal, seria o caso de perguntar de que valem os números, se não importa a quantidade das muitas vítimas inocentes, uma vez que a ofensa incomparável que seria suportada pelos poucos é o que conta. Assim, o igualitarismo radical de Regan se desmancha no ar (VELAYOS, *ib.*, p. 265).

Singer, porém, admoesta Regan que sua resposta ao dilema do bote kantiano com base no princípio de minimização qualitativa enseja a oportunidade de serem legitimadas experiências em animais não humanos, – que Regan condena de forma peremptória –, caso sejam imprescindíveis para a descoberta da cura de enfermidades que ameaçam o ser humano, cuja morte, na óptica de Regan, significaria um dano pior que a morte das cobaias não humanas (*ib.*).³⁸ E continua Velayos:

Con formato: Español (España, internacional)

REGAN opta por matizar en la **praxis**, pero nunca en la teoría. Con ello quiere salvaguardar toda la fuerza de su teoría igualitarista de los derechos y evitar poner a unos animales contra otros en el papel a través de **rankings** y gradaciones (VELAYOS, *ib.*) [grifo da autora].

Con formato: Português (Brasil)

³⁸ SINGER, P. (1985): resenha do livro de Regan (1984) em New York Review of Books; citado por SORABJI, R. (1993): nota 28, p. 213.

Regan observa que o impacto da perda que leva à morte está na dependência da quantidade e diversidade das chances de realização de desejos e objetivos que o indivíduo deixa de gozar em virtude dela. Não obstante, um partidário do utilitarismo indagaria, admitindo-se a equiparação de valor e qualidade entre as vidas de vários indivíduos, contabilizando as chances de realização de cada uma delas, qual o empecilho para estabelecer a comparação e quantificação de toda e qualquer vida, seja humana seja não humana. A visão reganiana dos direitos sugere ser correto do ponto de vista moral preferir o aniquilamento de todas as multidões das várias espécies de não humanos que vivem sobre a face da Terra ao sacrifício de uma única vida humana. Se na disputa entre um primata e um canino prefere-se poupar o primata em detrimento do canino por aquele ter mais chances de realização de desejos, esta solução segue figurando como adequada quando se está diante do dilema entre salvar um único primata ou um milhão de caninos? Em caso positivo, tudo leva a crer em uma caprichosa rejeição do cálculo utilitarista por parte de Regan. Em caso negativo, a solução parece favorecer o enfoque utilitarista (NACONECY, *lb.*).

Assim, conclui Velayos que estes dois princípios práticos constituintes da visão reganiana permitem a criação de uma hierarquia entre os sujeitos-de-uma-vida, na hipótese de choque de interesses entre eles, tornando sua teoria igualitária dos indivíduos desigual na prática, por ocasião da tomada de decisão ética acerca dos constantes e cotidianos embates entre humanos e não humanos ou entre representantes de distintas espécies de não humanos (VELAYOS, *lb.*). O igualitarismo valorativo reganiano que proclama que todos são iguais, admite, todavia, na frase lapidar de George Orwell, que alguns animais são mais iguais que outros.

5.2.5 Efeitos Secundários Não Contam

Divergindo de todas as teorias consequencialistas, a visão dos direitos nega qualquer protagonismo dos efeitos colaterais na tomada de decisão moral sobre a anulação do direito de um inocente de não ser prejudicado (REGAN, 1983, p. 312).

Regan (2004a, p. 312) ilustra a diferença entre a visão dos direitos e as teorias consequencialistas, baseando-se numa situação em que alguém deveria

praticar uma conduta cujo efeito colateral resultaria na escolha entre prejudicar um indivíduo inocente, A, ou prejudicar outro indivíduo inocente, B.

Nessa situação, prossegue Regan (1983, p. 312-313), caso se escolha a primeira opção, A seria prejudicado muito mais gravemente do que B, caso este fosse escolhido. Suponha-se que A ficaria paraplégico pelo resto da vida, enquanto B ficaria somente por um dia. Imagine-se, finalmente, que existam somente pessoas que se importam com o que acontece a B, mas ninguém se interessa por A, e, assim, caso a escolha feita prejudique B, isto desagradaria àqueles indivíduos interessados. Como deve ser decidida a questão?

Em bases utilitaristas de conduta, não se pode desprezar ou ignorar os efeitos colaterais que os danos a B causarão nas partes interessadas; pelo contrário, deve-se considerar seus interesses e fazê-los valer igualmente.

Feita esta concessão, pode ser que, quando todas as consequências forem avaliadas e ponderadas, o somatório das consequências resultantes da escolha que prejudica A seja menos maléfico do que o somatório daquelas que resultariam da escolha que prejudica B. E, pois, se isto for verdade, prejudicar A é o que precisa ser feito, considerando-se o utilitarismo de atos (REGAN, *ib.*, p. 313).

A visão dos direitos não permitirá essa solução utilitarista. Se, como supõe Regan, o dano sofrido por A coloca A em situação pior do que B, então, considerações especiais à parte, considera-se errado anular o direito de A de não ser prejudicado (REGAN, 2004a, p. 313).

O montante dos danos causados a outros não prejudica a ninguém em particular de uma forma comparável à forma como A seria prejudicado, e supor que o dano de A possa ser justificado totalizando os danos de B e daqueles interessados em B, é considerar A como mero receptáculo, algo que, sob a visão dos direitos, ele não é.

Assim, de maneira geral, quando se deve escolher entre uma pluralidade de opções, nas quais todas causarão danos a alguém inocente e uma das quais colocará um determinado indivíduo em situação pior que outros, então, considerações especiais à parte, não se deve escolher esta última opção. Isto é o que o princípio de minimização qualitativa requer quando aplicado a casos nos quais se deve escolher qual entre dois indivíduos vai ser o prejudicado (REGAN, *ib.*).

Para a visão dos direitos, os danos causados aos animais não podem ser justificados pelos efeitos colaterais positivos obtidos por outrem, posição defendida pelos utilitaristas. Regan faz a seguinte comparação:

A magnitude do dano que a morte representa é uma função do número e variedade de oportunidades de satisfação que ela impede, e não há base crível sobre a qual alegar que a morte de um animal normal adulto não seja uma perda maior, e assim um dano maior, do que a morte de um humano menos consciente e retardado, que possua menos desejos, menor capacidade de agir intencionalmente e seja menos responsivo aos outros e ao meio ambiente em geral (REGAN, 1983, p. 314).

O utilitarismo não apresenta bases sólidas para a proteção animal, especialmente no que tange à experimentação científica desses seres, uma vez que tal posição insiste na valorização dos efeitos colaterais, como é possível deduzir das palavras de Regan, segundo o qual “os utilitaristas não podem apresentar uma queixa moral, justificada pela referência ao princípio da utilidade, contra a utilização do animal em pesquisas, se não possuírem fatos demonstrando que a utilização do animal” não seria um ato que venha a produzir “os melhores resultados possíveis” (*Ib.*, p. 314).

Para Regan (2004a, p. 314) é a magnitude do dano causado aos indivíduos diretamente envolvidos que é decisiva, e não o saldo agregado de bens e males de todos aqueles afetados pelo resultado.

Destarte, Regan critica o utilitarismo, afirmando que persistir na utilização de animais em pesquisas terminais, quando a magnitude do dano que a morte representa para eles é “maior do que para um humano retardado, é uma atitude especista e, ironicamente, é uma variedade do especismo que poderia ser sustentado pela própria teoria a que se recorreu para denunciar este preconceito”, – a saber, o próprio utilitarismo.

Vale relembrar que a posição da visão dos direitos sobre a utilização de animais e humanos em pesquisas terminais ou outras não é um convite para que se comece a utilizar seres humanos menos afortunados em lugar de animais, mas, sim, é uma proposta que visa demonstrar que a utilização de seres humanos, como a utilização de animais não humanos, não pode ser defendida simplesmente invocando-se consequências associadas. Como pacientes morais, esses seres humanos devem ser protegidos pelos mesmos princípios que se aplicam a nossas relações para com todos aqueles que são inocentes (REGAN, 1983, p. 314-315).

5.3. CONCLUSÃO

Ao longo deste capítulo foi observado que todos os agentes e pacientes morais possuem certos direitos morais básicos. Dizer que estes indivíduos possuem direitos morais básicos [ou não adquiridos] significa que (1) possuem certos direitos independentemente de atos voluntários de qualquer pessoa, seja de seus próprios ou de outrem, e independentemente da posição que porventura ocupem em qualquer arranjo institucional; (2) esses direitos são universais – ou seja, são possuídos por todos os indivíduos relevantemente semelhantes, independentemente das considerações mencionadas em (1); e (3) todos que possuem esses direitos, os possuem igualmente. Assim, direitos morais básicos diferem tanto de direitos morais adquiridos [p.ex., o direito do beneficiário da promessa contra o promitente] por terem adquirido tais direitos em decorrência de atos voluntários de alguém ou da posição de alguém em um arranjo institucional, quanto de direitos legais [p.ex., o direito ao voto] uma vez que direitos legais, contrariamente a direitos morais básicos, não são iguais nem universais.

Direitos morais, sejam básicos ou adquiridos, foram analisados como pretensões válidas. Formular uma pretensão é afirmar que certos tratamentos são devidos ou atribuíveis, seja a si mesmo ou a outro. Uma pretensão é válida se, e somente se (a) for uma válida pretensão-contra indivíduos designáveis, e (b) for uma válida pretensão-a tratamento devido por esses indivíduos, estando a validade de qualquer pretensão-a assentada fundamentalmente na validade dos princípios do dever direto. Uma vez que a preocupação básica deste capítulo foi a questão de direitos morais básicos, aplicou-se maior ênfase na validação de direitos deste tipo.

O direito moral básico primordial, possuído por todos os agentes e pacientes morais, é o direito a tratamento respeitoso. Pelas razões elencadas no capítulo quarto, todos os agentes e pacientes morais são considerados racionalmente e não arbitrariamente como tendo um tipo distinto de valor [valor inerente ou intrínseco] e como tendo este valor igualmente. Todos os agentes e pacientes morais devem sempre ser tratados de uma maneira consistente com o reconhecimento de sua posse igualitária de valores deste tipo. Esses indivíduos têm um direito moral básico a tratamento respeitoso porque a pretensão feita a ele é (a) uma válida pretensão-contra indivíduos designáveis [ou seja, todos os agentes morais] e (b) uma válida pretensão-a, estando a validade da pretensão-a assentada na apelação ao princípio

do respeito, tendo já sido feita a defesa da validade desse princípio em um contexto anterior. O direito moral básico a tratamento respeitoso proíbe tratar agentes ou pacientes morais como se fossem meros “receptáculos” de valores intrínsecos [p.ex., prazer], carecendo de qualquer valor próprio, uma vez que tal visão desses indivíduos permitiria prejudicar alguns [p.ex., causando-lhes sofrimento] com base no fato de que as consequências agregadas para todos aqueles outros “receptáculos” afetados pelo resultado seriam “as melhores”. Também foi argumentado que todos os agentes e pacientes morais possuem um direito moral básico *prima facie* de não serem prejudicados.

Dizer que este último direito é um direito *prima facie* significa que (1) há circunstâncias nas quais é permitido anulá-lo, mas (2) quem quer que o anule deve justificar-se, apelando para princípios morais válidos que possam demonstrar que anulam este direito em determinado caso. Dois desafios à consideração deste direito como *prima facie* – primeiro, a visão de que nunca devemos fazer uso de violência prejudicial [o princípio pacifista] e, segundo, a visão de que nunca devemos prejudicar os inocentes [o princípio da inocência] – foram considerados e se mostraram deficientes, e dois princípios morais [os princípios de minimização numérica e individual] foram identificados como princípios válidos, deriváveis do princípio do respeito, que podem justificar a anulação do direito dos inocentes de não serem prejudicados.

O princípio de minimização quantitativa ou numérica implica que, considerações especiais à parte, *os números contam*. Quando nos defrontamos com a escolha entre prejudicar poucos que são inocentes ou prejudicar muitos, e quando todos aqueles que serão prejudicados encaram danos *prima facie* comparáveis, então devemos optar pela anulação dos direitos dos poucos. O princípio de minimização qualitativa ou individual implica que, considerações especiais à parte, *os números não contam*. Considerações especiais à parte, quando nos defrontamos com uma escolha entre prejudicar muitos ou poucos que são inocentes, e quando os danos encarados pelos poucos os colocariam em situação pior do que qualquer um dos muitos, então devemos anular os direitos dos muitos ao invés dos poucos.

Tanto o princípio de minimização quantitativa ou numérica quanto de minimização qualitativa ou individual são, ambos, logicamente distintos do princípio de minimização de danos – com o qual não devem ser confundidos –, ou seja, o princípio de que devemos agir de forma a minimizar o volume agregado de danos

causados a todos aqueles afetados pelo resultado, inclusive todos os efeitos colaterais.

A teoria reganiana dos direitos rejeita este princípio agregativo como base para anular direitos individuais, uma vez que todos esses princípios partem da premissa de que agentes e pacientes morais são meros receptáculos de valor. Por iguais razões, portanto, a visão dos direitos rejeita e, ao mesmo tempo, fornece uma opção para abordagens utilitaristas à decisão de quando e, se for o caso, porque os inocentes devem ser justificadamente prejudicados.

Ao longo do capítulo, várias objeções à tese reganiana foram consideradas, desde aquelas que contestam a análise dos direitos como pretensões válidas, até as que afirmam a existência de uma incoerência da visão dos direitos, cujas implicações estariam em desacordo com as próprias argumentações de Regan. No decorrer do texto, foi observado que, embora nem todas as objeções que a visão dos direitos possam ter sido consideradas, as que foram abordadas estão entre as mais importantes e estas não foram suficientes em montar um consistente ataque à visão de direitos.

O capítulo quinto sintetiza a defesa de Regan da atribuição de direitos aos animais não humanos, os quais possuiriam alguns direitos morais básicos, inclusive o direito fundamental de serem tratados com o respeito que, como possuidores de valor inerente, lhes é devido por questão de absoluta justiça. Portanto, admitindo-se a solidez dos argumentos expostos por Regan, os animais humanos e não humanos nunca devem ser tratados como meros receptáculos de valores intrínsecos [p.ex., prazer ou satisfação de preferências], e qualquer dano causado a eles deve ser coerente com o reconhecimento de seu igual valor inerente e seu igual direito *prima facie* de não serem prejudicados. Resta indagar se nossas instituições ou práticas conferem aos animais a justiça a que têm direito.

CONCLUSÃO

Este trabalho partiu originariamente do questionamento quanto à possibilidade de inclusão dos animais não humanos na comunidade moral e a defesa dessa condição por meio de uma visão de direitos. A hipótese inicial de trabalho consistiu em avaliar em que medida a visão dos direitos animais de Tom Regan constitui uma argumentação adequada ao reconhecimento moral dos animais não humanos na atualidade.

Nesse viés, o objetivo geral adotado neste trabalho foi investigar as contribuições e as deficiências da argumentação moral reganiana sobre os direitos dos animais humanos e não humanos enquanto “sujeitos-de-uma-vida”, a quem se pode atribuir “valor inerente” e, desta forma, verificar se tais seres poderiam ter respeitados seus “direitos morais básicos” à vida, à integridade e à liberdade, o que supostamente contribuiria para a ampliação das fronteiras da comunidade moral e de direitos para além do humano.

Após analisar os diversos aspectos do pensamento reganiano em relação à condição dos animais na comunidade moral, bem como as abordagens de seus principais críticos, conforme exposto no decorrer deste trabalho, conclui-se, a título de resposta à hipótese central desta investigação, que a teoria reganiana dos direitos mostrou-se inadequada a sua finalidade, pois a argumentação moral baseada em direitos, pelo menos de acordo com aquilo que foi formulado por Regan, não atende satisfatoriamente à defesa dos animais, humanos ou não, devido a falhas que tornam inviável a própria proposta universalizante e igualitarista do referido filósofo norte-americano.

Isto não significa dizer que a teoria dos direitos de Regan seja uma argumentação completamente inapropriada, tal como apontado por alguns de seus críticos. A citada visão dos direitos de Regan, junto com o “liberacionismo” de Singer, proporcionou importantíssimas contribuições para colocar a questão animal em evidência, sendo que no caso reganiano é fundamental mencionar conceitos relevantes como “sujeito-de-uma-vida”, “autonomia da preferência” e “valor inerente”, além de ponderar acerca da vulnerabilidade como um aspecto a ser considerado nas condutas perpetradas pelos agentes em relação aos pacientes morais e

propugnar pela incorporação dos direitos morais como “trunfos”, ou seja, como limites intransponíveis aos agentes morais.

Ocorre que aquilo que aparentemente parecia ser o mais consistente no pensamento de Regan em relação à inclusão dos animais não humanos na comunidade moral, ou seja, sua visão dos direitos com seus consectários lógicos, na realidade, mostrou ser sua maior fragilidade, conforme identificado ao longo desta investigação.

O primeiro objetivo específico deste trabalho consistiu em apresentar no segundo capítulo uma breve análise da evolução histórica sobre o tratamento filosófico da significância moral dos animais não humanos. Com este desiderato, após analisar algumas das classificações elaboradas por filósofos morais da Espanha, foi escolhida, como marco teórico, aquela elaborada por Carmen Velayos, tendo sido realizada uma sucinta exposição sobre as diferentes correntes éticas que lidam com o ambiente natural senciente, ou seja, o antropocentrismo moral (representado pelo kantismo, contratualismo, e ética discursiva habermasiana), o utilitarismo e a teoria dos direitos, esta última inaugurada por Regan, e que reúne autores mais recentes, como Steven Wise, Heron Gordilho e Gary Francione.

No que se refere ao segundo objetivo específico, relativo à análise da possibilidade e validade da ideia de “autonomia da preferência” proposta por Regan como critério para a atribuição de consideração moral direta aos animais não humanos, em contraposição à noção kantiana de “autonomia da vontade”, foi constatado que tal concepção reganiana se mostrou insatisfatória para tal fim, reforçando as críticas de que Regan teria realizado uma leitura naturalista de Kant.

Considerando o que foi exposto no terceiro capítulo, de fato, cabe aduzir em apoio a Regan não ser justificável a exclusão dos animais não humanos da comunidade moral com fundamento em atributos da consciência, visto que os animais mamíferos, assim como as aves e provavelmente os peixes, normais de um ano ou mais de idade possuem atributos mentais semelhantes aos humanos, a exemplo de memória, desejo, crença, autoconsciência, intenção, percepção de futuro.

Todavia, a visão de Regan quanto à consciência animal mostra-se defasada em face das mais recentes descobertas no campo da neurociência, em especial, aquelas expostas na Declaração de Cambridge de 2012, na qual foi reconhecido um campo de incidência muito mais amplo no que tange à vida consciente,

considerando a evidência de que os humanos não são os únicos seres a possuir substratos neuronais que geram a consciência, uma vez que animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, inclusive cefalópodes, também são possuidores destas bases físicas da consciência. Logo, o raciocínio reganiano quanto a este aspecto perde força diante de tais descobertas, por se mostrar bastante limitado diante do atual conhecimento neurocientífico.

Quanto ao terceiro objetivo específico referente ao exame da interpretação deontológica de justiça chamada de “teoria da igualdade dos indivíduos” incluídos na categoria de “sujeitos-de-uma-vida” por ser possuidores de “valor inerente”, – rompendo com a corrente dominante e paradigmática da ética que relega os animais não humanos ao simples valor instrumental –, partindo do “princípio do respeito” como reitor deste dever na visão de Regan, tendo em conta o exposto no quarto capítulo, observou-se que este autor propõe uma ética deontológica inclusiva dos animais não humanos, dado que sua ética ambiental pretende ampliar as fronteiras da comunidade moral, considerando os animais não humanos têm valor inerente como portadores do *status* moral privilegiado de sujeitos-de-uma-vida, o que permitiria a concessão dos seguintes direitos morais básicos: vida, liberdade e integridade física.

Contudo, constatou-se que este igualitarismo axiológico radical, idealizado na teoria reganiana, mostrou-se matizado com a aplicação aos casos práticos dos princípios de minimização quantitativa e qualitativa do dano, – adotados por Regan como forma de dar um pouco de realismo a seu projeto visionário de mudança do quadro institucionalizado de exploração humana dos animais –, o que constitui uma incoerência própria de sua visão dos direitos. Ademais, outras contradições internas foram observadas, como na definição de sujeito-de-uma-vida e daqueles indivíduos que seriam portadores de valor inerente, sendo um exemplo disto o dilema do “bote salva-vidas kantiano” ou, melhor dito, da “balsa reganiana”, cuja resposta do próprio autor, – ao argumentar que a morte poderia ser um dano maior para humanos do que para não humanos e mesmo entre indivíduos da mesma espécie ou espécies distintas –, trouxe graves implicações conceituais para a noção de sujeito-de-uma-vida, bem como para a de valor inerente, revelando, assim, a deficiência de conceitos-chaves de tal teoria.

Já em relação ao quarto objetivo específico relativo à investigação da conceptualização, alcance e limites da visão reganiana dos direitos animais, e ao

quinto objetivo específico, relativo à análise de algumas das implicações teóricas e práticas da extensão dos direitos morais básicos à vida, à integridade e à liberdade, aos animais não humanos, conforme se desprende do capítulo quinto, a teoria dos direitos de Regan busca a atribuição de direitos morais aos animais não humanos, onde estaria implícito o direito fundamental de tais criaturas serem tratadas com o devido respeito, o que constituiria uma questão de absoluta justiça. Além disso, os animais humanos e não humanos nunca deveriam ser tratados como meros receptáculos de valor, e qualquer dano causado a eles deveria ser coerente com o reconhecimento de seu igual valor inerente e, por conseguinte, seu igual direito *prima facie* de não serem prejudicados.

Refletindo sobre a posição reganiana, neste particular, conclui-se que o citado filósofo norte-americano promoveu uma exacerbação da ideia de direitos, o que representa uma postura extremamente individualista e, portanto, contrária a uma adequada inclusão dos animais não humanos na comunidade moral, visto que existem situações bastante peculiares e que se mostram difíceis de ser solucionadas, segundo a visão dos direitos de Regan, como a proteção dos direitos individuais à vida e à integridade das “presas” face o ataque de predadores naturais.

Os direitos, inclusive os direitos animais, não devem se basear tanto em valores inerentes, como no caso de Regan, por ser uma questão demasiado ontológica para ser universalizada, mas, sem embargo, pode-se perguntar como conferir deveres compartilhados para proteção dos animais de onde segue uma série de direitos correlativos com base em uma série de razões.

Quanto ao sexto objetivo específico concernente ao exame da repercussão e recepção da obra de Regan por parte de estudiosos, especialmente, por parte de autores hispanófonos e lusófonos que têm analisado esta teoria, além das implicações práticas nos campos da pecuária e das investigações biomédicas, levando em conta o exposto no sexto capítulo, é possível inferir que a melhor contribuição do pensamento de Regan para o direito dos diversos países sul-americanos é a ideia de construção de um diálogo constante entre os distintos atores que compõem a sociedade civil (a mudança pela “força da opinião”) para que se construa um sistema jurídico sensível aos anseios de todos os animais, humanos ou não, de forma a não haver barreiras de todo tipo, inclusive entre as espécies, para que se reconheça o valor inerente que cada ser possui.

Neste sentido, o direito contemporâneo tem possibilitado esta abertura, na medida em que vem dispor de instrumentos consensuais previstos em lei, a exemplo do chamado “compromisso de ajustamento de conduta” previsto no direito brasileiro, que permitem não só aperfeiçoar a criação e a aplicação das normas jurídicas [a mudança pela “força do direito”], como ainda promover uma conscientização crescente das sociedades [a mudança pela “força da educação”], inclusive aquelas rotuladas como “em desenvolvimento”, como é o caso da sul-americana, em prol do reconhecimento da dignidade inerente dos animais não humanos.

Em conclusão, apesar de se ter identificado deficiências e falhas na visão pioneira de Regan, entende-se que a filosofia moral ainda não encontrou uma solução melhor para resolver a questão animal. Destarte, não se propõe aqui a rejeição por completo de uma teoria baseada em direitos para a proteção dos animais não humanos, afinal, parafraseando a celebrada sentença de Winston Churchill acerca da democracia, o direito ainda é a pior forma de defesa dos animais, humanos e não humanos, depois de todas as outras.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola (2007): *Dicionário de filosofia*. Traduzido por Alfredo Bosi. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes.

ABDEL-HALIM, Rabie E. (2005): Contributions of Ibn Zuhr (Avenzoar) to the progress of surgery: a study and translations from his book *Al-Taisir*. *Saudi Medical Journal*, Ryadh, v. 26, n. 9, sep.

ACKERMAN, Bruce (2014): *We the people: the civil rights revolution*. Cambridge: Belknap, Harvard University. v. 3.

Ação Direta de Inconstitucionalidade nº 1856/2011, do Supremo Tribunal Federal. Pleno. Rel.: Min. Celso de Mello, DJe nº 198, Brasília, j. 26 mai. 2011. Disponível em: <<http://redir.stf.jus.br/paginadorpub/paginador.jsp?docTP=AC&docID=628634>>. Acesso em: 11 jan. 2015

ADAM, C.; MILHAURD, G. (1963): *Correspondance*. Paris: P.U.F.

ADAMS, Carol J. (1995): Comment on George's "Should feminists be vegetarians?" *Journal of women in culture and society*, Chicago, v. 21, n. 1.

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona (1953): *Epístola* 166, 16. In: *Obras de San Agustín*: tomo XI: *Cartas*. Traducido por Fr. Lope Cilleruelo. Madrid: BAC.

Con formato: Español (España, internacional)

_____. (1969). *Confesiones*. Madrid: EDAF.

Con formato: Español (España, internacional)

AHUMADA CANABES, Marcela (2012): La libertad de investigación científica. Panorama de su situación en el constitucionalismo comparado y en el derecho internacional. *Revista chilena de derecho*, Santiago de Chile, v. 39, n. 2, ago.

Con formato: Español (España, internacional)

ALMEIDA, Julia Aschermann Mendes de (2006): A ética ambiental de Tom Regan: crítica, conceitos, argumentos e propostas. *ethic@*, Florianópolis, v. 5, n. 3, p. 147-151, jul. Disponível em: <http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/et53art10Julia.pdf>. Acesso em: 11 ago. 2010.

ALVIM, Mariana Spacek (2010): A experimentação animal na nova Lei 11.794/08 à luz da interpretação conforme a Constituição. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, a. 5, v. 7, jul.-dez.

AQUINO, Tomás de, São (1954): *Summa theologiae*. Madrid: BAC.

Con formato: Español (España, internacional)

_____. (1967): *Suma contra los gentiles*. Madrid: BAC.

Con formato: Italiano (Italia)

_____. (1990a): Animals are not rational creatures. In: CLARKE, Paul A. B.; LINZEY, Andrew (Ed.). *Political theory and animal rights*. London: Pluto.

_____. (1990b): Unrestricted dominion. In: CLARKE, Paul A. B.; LINZEY, Andrew (Ed.). *Political theory and animal rights*. London: Pluto.

APPLEBY, Michael C. (2008): Food prices and animal welfare. In: ARMSTRONG, Susan J.; BOTZLER, Richard G. *The animal ethics reader*. 2. ed. London; New York: Routledge.

ARAÚJO, Fernando (2003): *A hora dos direitos dos animais*. Coimbra: Almedina

Con formato: Español (España, internacional)

ARISTÓTELES (1988): *Política*. Traducción, introducción y notas de: Manuela García Valdés. Madrid: Gredos

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE NORMAS TÉCNICAS (2011). NBR 14724. Informação e documentação —Trabalhos acadêmicos — Apresentação.

ATTFIELD, Robin (1991): *The ethics of environmental concern*. 2. ed. Athens, Georgia: University of Georgia.

_____. (1995): *Value, obligation, and meta-ethics*. Amsterdam – Atlanta, GA: Rodopi. (Value inquiry book series, 30).

_____. (1998): *Environmental philosophy: principles and prospects*. Aldershot, Hampshire: Ashgate.

_____; DELL, Katharine (Ed.) (1998): *Values, conflict and the environment*. 2. ed. Aldershot, Hampshire: Ashgate. (Avebury series in philosophy).

AUSÍN, Txetxu (2005): *Entre la lógica y el derecho: paradojas y conflictos normativos*. Madrid: Plaza y Valdés.

BAIER, Kart (1995): El egoísmo. In: SINGER, Peter (Ed.). *Compendio de ética*. Traducido por Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil. Madrid: Alianza.

BALDO, Milene C. S. (2014): *O mundo resplandesciente de Margaret Cavendish: estudo e tradução*. Dissertação (Mestrado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudo da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo. Campinas, 2014. Disponível em: <<http://digital.library.upenn.edu/women>>. Acesso em: 25 jul.2015.

Con formato: Español (España, internacional)

BECHARA, Érika (2003): *A proteção da fauna sob a ótica constitucional*. São Paulo: Editora Juarez de Oliveira.

BECKERT, Cristina (Coord.) (2003): *Ética ambiental: uma ética para o futuro*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

_____. (2003): Ética animal: uma contradição nos termos? In: _____ (Coord.). *Ética ambiental: uma ética para o futuro*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. p. 55-65.

BEKOFF, M.; MEANEY, C. A. (1998): *Encyclopedia of animal rights and animal welfare*. Westport, Connecticut: Greenwood.

BELEÑA LOPEZ, Ángel (2003): *Obligación y consecuencialismo en los moralistas británicos*. Memoria (Doctorado) - Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía, Madrid.

BENTHAM, Jeremy (1823a): *Introduction to the principles of morals and legislation*. London: W. Pickering, Lincoln's-Inn Fields, E. Wilson, v. 1.

_____. (1823b): _____. London: W. Pickering, Lincoln's-Inn Fields, E. Wilson, v. 2.

_____. (1834): *Deontology or the science of morality*. London: Longman, Rees, Orme, Browne, Green and Longman, v. 2.

_____. (1970): *Of laws in general*. London: Athlone.

BENTON, Ted (1993): *Natural relations: ecology, animal rights and social justice*. London: Verso.

_____. (1999): Los derechos de los animales y las prácticas sociales. In: THOMASMA, David C.; KUSHNER, Thomasine (Eds.) (1999). *De la vida a la muerte: ciencia y bioética*. Madrid: Cambridge University.

BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas (2004): *A construção social da realidade: um livro sobre a sociologia do conhecimento*. 2. ed. Traduzido por Ernesto de Carvalho. Lisboa: Dinalivro.

BERNARD, Claude (1865): *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. Paris: J.-B. Baillière.

BIELSA, Rafael (1965): *Derecho administrativo*. 6. ed. Buenos Aires: La ley, v. 4.

BLOCK, Ned (1995): On a confusion about a function of consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*, v. 18, p. 227-287.

BOBBIO, Norberto (1992): *A era dos direitos*. Traduzido por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus.

_____. (1995): *Teoria do ordenamento jurídico*. 6. ed. Traduzido por Maria Celeste C. J. Santos. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

Con formato: Português (Brasil)

BOTERO, L.; GÓMEZ, R. M. (2013): Uso de animales de laboratorio en Colombia: reflexiones sobre aspectos normativos y éticos. *Revista de la facultad de medicina veterinaria y de zootecnia*, Bogotá, 60 (III), sep.- dic.

BOTZLER, Richard G.; ARMSTRONG, Susan J. (Ed.) (1998): *Environmental ethics: divergence and convergence*. 2. ed. Boston: McGraw Hill.

BRAMBELL, Francis W. R. (1965): *Report of the technical committee to enquire into the welfare of animals kept under intensive livestock husbandry systems*. London: H. M. Stationery Office.

BROADIE, Alexander; PYBUS, Elizabeth (1974): Kant's treatment of animals. *Philosophy*, v. 49.

Con formato: Inglés (Estados Unidos)

CALDERÓN QUINDÓS, Fernando (2004): *El bosque rousseauiano: belleza y dignidad moral*. Jean Jacques Rousseau y la dimensión inter-específica de los problemas ambientales. 262 f. Tesis (Doctorado en Filosofía) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Valladolid, Valladolid.

CALLICOTT, J. Baird (Ed.) (1987): *Companion to a sand county almanac: interpretive and critical essays*. Madison: University of Wisconsin.

_____. (1989): *In defense of the land ethic: essays in environmental philosophy*. Albany, NY: State University of New York. (Sunny series in philosophy and biology).

CAMPS, Victoria (Ed.) (1988): *Historia de la ética*: 1. de los griegos al renacimiento. Barcelona: Crítica, v. 1.

_____. (Ed.) (1989): *Historia de la ética: 3. la ética contemporánea*. Barcelona: Crítica. v. 3.

Con formato: Español (España, internacional)

CARRUTHERS, Peter (1994): *The animals issue: moral theory in practice*. Cambridge: Cambridge University.

_____. (1995): *La cuestión de los animales: teoría de la moral aplicada*. Traducido por José María Perazzo. Cambridge: Cambridge University.

CASSUTO, David N. (2007): Bred meat: the cultural foundation of the factory farm. *Law and contemporary problems*, Durham, NC, v. 70, Winter.

Con formato: Inglés (Estados Unidos)

CAYGILL, Howard (2000): *Dicionário Kant*. Traducido por Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

CELLARIUS, Christophorus (1730): *Historia universalis breviter ac perspicue exposita, in antiquam, et medii aevi ac novam divisa, cum notis perpetuis*. 8. ed. Jena: s. n. Disponível em: <<https://books.google.de>>. Acesso em: 10 out. 2015.

CERQUEIRA, Hugo E. A. da Gama (2006): *Sobre a filosofia moral de Adam Smith*. Belo Horizonte: Cedeplar - UFMG (Texto para discussão). Disponível em: <www.cedeplar.ufmg.br/pesquisa/td/TD%20292.pdf>. Acesso em: 03 mai 2015.

CIGMAN, Ruth (1981): Death, misfortune and species inequality. *Philosophy and Public Affairs*, v. 10, n. 1, pp. 47-64.

CLARKE, Paul A. B.; LINZEY, Andrew (Ed.) (1990): *Political theory and animal rights*. London: Pluto.

CLARK, Stephen R. L. (2011): Animals in classical and late antique philosophy. In: BEAUCHAMP, Tom L.; FREY, Raymond G. (Eds.). *The Oxford handbook of animal ethics*. New York: Oxford University.

Con formato: Inglés (Estados Unidos)

Código Penal y legislación complementaria, 2015. España. Disponível em: <https://boe.es/legislacion/codigos/codigo.php?id=038_Codigo_Penal_y_legislacion_complementaria&modo=1>. Acesso em: 11 set. 2015.

Con formato: Español (España, internacional)

CONTRERAS LÓPEZ, Carlos Andrés (2015): Uso de primatas na investigação contra a malária. Comentário à sentença do Conselho de Estado colombiano de 26 de novembro de 2013. *Revista Brasileira de Direito animal*, Salvador, v. 10, n. 18.

COOPER, David E.; PALMER, Joy A. (Ed.) (1995): *The environment in question: ethics and global issues*. London: Routledge.

CORREIA, Carlos J. (2003): Sentimento de si e subjectividade animal. In: BECKERT, Cristina (Coord.). *Ética ambiental: uma ética para o futuro*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 73-86.

CORTINA, Adela (Dir.) (1994): *10 palabras clave en ética*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

_____. (2009): *Las fronteras de la persona: el valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.

COTTINGHAM, John (1995): *Dicionário Descartes*. Traduzido por H. Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

CRUZ, Janildes Silva (2014): Direito à saúde, experimentação animal e controversas ilusões. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 9, n. 16.

CRUZ PARCERO, Juan Antonio (2001): Las críticas al lenguaje de los derechos. *Revista Internacional de Filosofía Política*, v.18, p. 41-60.

Con formato: Português (Brasil)

CURTIS, Stanley E. (1989): The case for intensive farming of food animals. In: REGAN, Tom; SINGER, Peter (Ed.). *Animal rights and human obligations*. 2. ed. New Jersey: Prentice-Hall.

DAMÁSIO, António (2000): *O mistério da consciência: do corpo e das emoções ao conhecimento de si*. Traduzido por L. T. Motta. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2012): *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter (1997): Toward fin de siècle ethics: some trends. In: DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter (Ed.). *Moral discourse and practice: some philosophical approaches*. Oxford: Oxford University.

DARWIN, Charles (1871): *The descent of man, and selection in relation to sex*.

London: John Murray. Disponível em: <http://darwinonline.org.uk/content/frameset?itemID=F937.1&viewtype=side&pageseq=1>. Acesso em: 03 ago. 2010.

Con formato: Inglés (Estados Unidos)

Código de campo cambiado

Con formato: Inglés (Estados Unidos)

Con formato: Inglés (Estados Unidos)

Con formato: Alemán (Alemania)

_____. (1872): *The expression of the emotions in man and animals*. London: John Murray. Disponível em: http://gruberpeplab.com/teaching/psych131_summer2013/documents/Lecture3_Darwin1872_EmotionalExpressioninManandAnimals.pdf. Acessado em: 3 ago. 2010.

DAS, Surya (2001): *O despertar do Buda: oito etapas para a iluminação: sabedoria tibetana para o Ocidente*. Traduzido por Anna Lobo. Rio de Janeiro: Rocco (Coleção Arco do Tempo).

DAVIS, Nancy (1995): La deontología contemporánea. In: SINGER, Peter (Ed.). *Compendio de tica*. Traducido por Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil. Madrid: Alianza.

Con formato: Italiano (Italia)

DAWKINS, Marian S. (2001): *Who needs consciousness?* Animal welfare, v.10, p. 19-29.

[Decreto nº 97/2001, del 25 de enero, Decreto reglamentario sobre producción ecológica, biológica y orgánica.](http://www.infojus.gob.ar/97-nacional-decreto-reglamentario-sobre-produccion-ecologica-biologica-y-orgánica) Boletín Oficial. Buenos Aires, 30 Ene. 2001. Disponible em: <http://www.infojus.gob.ar/97-nacional-decreto-reglamentario-sobre-produccion-ecologica-biologica-y-orgánica-dn20010000097-2001-01-25/123456789-0abc-790-0000-1002soterced>>. Acesso em: 10 mar. 2015.

Con formato: Español (España, internacional)

Decreto nº 206/2001, del 16 de febrero, Creación del programa nacional de producción orgánica. Boletín Oficial. Buenos Aires, 20 Feb. 2001. Disponible em: <http://www.infojus.gob.ar/206-nacional-creacion-programa-nacional-produccion-orgánica-dn20010000206-2001-02-16/123456789-0abc-602-0000-1002soterced>>. Acesso em: 10 nov. 2015.

Con formato: Español (España, internacional)

Decreto nº 1.733/1970, del 14 de octubre, sobre faena de animales. Boletín Oficial. Buenos Aires, 02 nov. 1970. Disponible em: <http://www.infojus.gob.ar/1733-nacional-decreto-nacional-ley-18815-sobre-faena-animales-dn19702001733-1970-10-14/123456789-0abc-337-1002-0791soterced>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

Decreto nº 6.323/2007, de 27 de dezembro, se regulamenta a Lei nº 10.831, de 23 de dezembro de 2003, que dispõe sobre a agricultura orgânica, e dá outras providências. Diário Oficial da república Federativa do Brasil. Brasília, DF, 28 dez. 2007. Disponible em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/Decreto/D6323.htm>. Acesso em: 11 jan. 2015.

Decreto nº 30.691/1952, de 29 de março, aprova o novo Regulamento da Inspeção Industrial e Sanitária de Produtos de Origem Animal. Diário Oficial da União. Rio de Janeiro, 07 jul. 1952. Disponible em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1950-1969/D30691.htm>. Acesso em: 10 mar. 2015.

Decreto nº 4.238/1968, del 19 de julio, por el que se reglamento de inspeccion de productos, subproductos y derivados de origen animal. Boletín Oficial. Buenos Aires,

26 ago. 1968. Disponível em: <<http://www.infojus.gob.ar/4238-nacional-reglamento-inspeccion-productos-subproductos-derivados-origen-animal-dn19680004238-1968-07-19/123456789-0abc-832-4000-8691soterced>>. Acesso em: 11 jan. 2015.

Con formato: Español (España, internacional)

DE LARA, Francisco (2006): La entidad de los animales y nuestras obligaciones con ellos. *Signos Filosóficos*, v. 8, n. 15, ene-jun.

Con formato: Español (España, internacional)

DE LORA, Pablo (2003): *Justicia para los animales: la ética más allá de la humanidad*. Madrid: Alianza.

Con formato: Español (España, internacional)

DE SILVA, Padmasiri (1995): La ética budista. In: SINGER, Peter (Ed.). *Compendio de Ética*. Traducido por Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil. Madrid: Alianza.

DEGRAZIA, David (2002): *Animal rights: a very short introduction*. Oxford: Oxford University.

DES JARDINS, Joseph R. (1997): *Environmental ethics: an introduction to environmental philosophy*. 2. ed. Belmont, California: Wadsworth.

DESCARTES, René (1970): Letter to Marquis of Newcastle (November 23, 1646). In: KENNY, A. (Ed.). *Descartes: philosophical letters*. Translated, edited and revised by A. Kenny. Oxford: Oxford University.

_____. (1970): Letter to Henry More (February 5, 1649). In: KENNY, A. (Ed.). *Descartes: philosophical letters*. Translated, edited and revised by A. Kenny. Oxford: Oxford University.

Con formato: Inglés (Estados Unidos)

_____. (1977): *Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducido por Peña Garcia. Madrid: Alfaguara (originalmente publicada em 1641 e traduzida para o francês em 1647 acrescida das objeções e respostas).

_____. (1989): *Princípios da filosofia*. Traducido por J. Gama. Lisboa: Edições 70 (originalmente publicada em 1644).

_____. (2007): *Discurso do método*. Traduzido por Ciro Mioronza. São Paulo: Escala. (Grandes obras do pensamento universal – 10).

DI TELLA, Torcuato S. (2010): *História social contemporânea da Argentina*. Brasília: FUNAG.

DIAS, Edna Cardozo (2008): Abolicionismo e experimentação animal. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, a. 3, n. 4.

DIEZ-PICAZO, Luis (1987): *Experiencias jurídicas y teoría del derecho*. 2. ed. Barcelona: Ariel.

DÍEZ-PICAZO GIMÉNEZ, Luis María (2003): *Sistema de derechos fundamentales*. Madrid: Civitas.

Con formato: Español (España, internacional)

D'OREY, Carmo (2003): Modos de construir o mundo: os humanos e os outros animais. In: BECKERT, Cristina (Coord.). *Ética ambiental: uma ética para o futuro*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 87-103.

DOWER, Nigel (Ed.) (1989): *Ethics and environmental responsibility*. Aldershot, Hampshire: Avebury. (Avebury series in philosophy).

_____. (1999): Introduction. In: _____ (Ed.). *Ethics and environmental responsibility*. Aldershot, Hampshire: Avebury. (Avebury series in philosophy). p. 1-10.

DRUMMOND, José Augusto; BARBOSA, Livia (1994): *Os direitos da natureza numa sociedade relacional: reflexões sobre uma nova ética ambiental*. Estudos Históricos: Rio de Janeiro, v. VII, n.14, p. 265-289.

DWORKIN, Ronald (1999): *O império do direito*. Traduzido por Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2002): *Levando os direitos a sério*. Traduzido por Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes.

ECO, Umberto (2005): *Como se faz uma tese*. Traduzido por Gilson Cesar Cardoso de Souza. 20. ed. São Paulo: Perspectiva. (Estudos, 85).

EDELMAN, David B. (2012): Entrevista sobre consciência em animais: entrevista concedida a Fred Furtado. *Revista Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, v. 50, n. 296.

EISNITZ, Gail A. (2007): *Slaughterhouse: the shocking story of greed, neglect, and inhumane treatment inside the US meat industry*. Chicago: Prometheus.

ELLIOT, Robert (Ed.) (2002): *Environmental ethics*. Oxford: Oxford University. (Oxford readings in philosophy).

ENCÍCLICA *Laudato si'* (2015): *O cuidado da casa comum*. Francisco (Papa). Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_po.pdf>. Acesso em: 3 set. 2015.

EPP, Charles R. (1998): *The rights revolution: lawyers, activists, and supreme courts in comparative perspective*. Chicago: University of Chicago.

ESPINOSA, Baruch de (1980): *Ética demonstrada según el orden geométrico*. Traducido por Vidal Peña. Madrid: Ediciones Orbis (publicado originalmente em 1677).

Expediente nº 8198/2013. CORRIENTES (Provincia). Disponível em: <[www.hcdcorrientes.gov.ar/boletin/Expte%208198%20\(1475\).doc](http://www.hcdcorrientes.gov.ar/boletin/Expte%208198%20(1475).doc)>. Acesso em: 10 mar. 2015.

Con formato: Español (España, internacional)

FAVRE, David (2006): The gathering momentum for animal rights. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 13-23, jan.

FEINBERG, Joel (1980): *Rights, justice and the bounds of liberty: essays of social philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University.

FELIPE, Sônia T. (2004): Direitos animais. O recurso à analogia e a exigência do princípio da coerência na ética de Tom Regan. In: *Conferência em ética global 3*. Disponível em: <http://www.vegetarianismo.com.br/sitio/index.php?option=com_content&task=view&id=346&Itemid=39>. Acesso em: 04 nov. 2015.

_____. (2006): Fundamentação ética dos direitos animais. O legado de Humphry Primatt. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 207-229, jan.

_____. (2007): *Ética e experimentação animal: fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: UFSC.

_____. (2009): Antropocentrismo, sencientismo e biocentrismo: perspectivas éticas abolicionistas, bem-estaristas e conservadoras e o estatuto de animais não humanos. *Revista páginas de filosofia*, v. 1, n. 1, jan-jul.

_____. (2007): Dos direitos morais aos direitos constitucionais: para além do especismo elitista e eletivo. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, 2007, a. 2, v. 2, n. 2, p. 143-159, jan./jun.

FERGUSON, James R. (1979): Scientific inquiry and the first amendment. *Cornell law review*, Ithaca, NY, v. 64, issue 4, apr.

FERRATER MORA, José (2005): *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Loyola, t. 1 e 3.

FERRER, Jorge J.; ÁLVAREZ, Juan C. (2003): *Para fundamentar la bioética: teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas; Henao: Desclée De Brouwer. Cátedra de bioética.

FERRY, Luc; GERMÉ, Claudine (1994): *Des animaux et des hommes*. Paris: Librairie Générale Française. (Librairie Européenne des Idées).

Con formato: Francés (Francia)

FLANAGAN, Owen (1992): *Consciousness reconsidered*. Cambridge, MA: MIT.

FLURY, Andreas (1999): *Der moralische status der tiere*: Henry Salt, Peter Singer und Tom Regan. Freiburg (Breisgau); München: Alber.

Con formato: Francés (Francia)

FOER, Jonathan Safran (2011): *Comer animales*. Traducido por Toni Hill Gumbao. Barcelona: Seix Barral.

Con formato: Portugués (Brasil)

FREITAS, Augusto Teixeira de (2003): *Consolidação das leis civis*. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial (obra publicada em 1876).

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

_____. (1996): *Rain without thunder: the ideology of the animal rights movement*. Philadelphia: Temple University.

_____. (2000): *Introduction to animal rights: your child or the dog?* Philadelphia: Temple University.

_____. (2007): Considerar seriamente la capacidad para sentir. Traducido por María Luisa Arenzana Magaña. In: GUEVARA, Asunción Herrera (Ed.). *De animales y hombres. Studia philosophica*. Madrid: Biblioteca Nueva; Oviedo: Universidad de Oviedo. (Razón y sociedad). p. 15-35.

_____. (2008): *Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation*. New York: Columbia University.

FREY, Raymond G. (1979): Rights, interests, desires and beliefs. *American philosophical quarterly*, v. 16, n. 3, jul.

_____. (1980): *Interests and rights: the case against animals*. Oxford: The Clarendon.

_____. (2004): Utilitarianism and moral vegetarianism again: protest or effectiveness? In: SAPONTZIS, Steve F. (Ed.). *Food for thought: the debate over eating meat*. Amherst, NY: Prometheus.

FURASTÉ, Pedro A. (2015): *Normas técnicas para o trabalho científico: explicitação das normas da ABNT*. 17. ed. Porto Alegre: Dáctilo Plus.

GALVÃO, Pedro (2011): *Os animais têm direitos? Perspectivas e argumentos*. Lisboa: Dinalivro.

GARCÉS GIRALDO, Luis Fernando; GIRALDO ZULUAGA, Conrado (2012): Bioética en la experimentación científica con animales: cuestión de reglamentación o de actitud humana. *Revista lasallista de investigación*, Antioquia, v. 9, n. 1.

Con formato: Español (España, internacional)

GARCÍA BORRÓN, Juan Carlos (1988): Los estoicos. In: CAMPS, Victoria (Ed.). *Historia de la ética: 1. de los griegos al renacimiento*. Barcelona: Editorial Crítica.

GARCÍA MARZÁ, Domingo (1994): Deber. In: CORTINA, Adela (Dir.). *10 palabras clave en ética*. Estella, Navarra: Verbo Divino.

Con formato: Español (España, internacional)

GARRETT, Aaron (2011): Animals and ethics in the history of modern philosophy. In: BEAUCHAMP, Tom L.; FREY, Raymond G. (Eds.). *The Oxford handbook of animal ethics*. New York: Oxford University.

GENNARO, R. J. (2007): Consciousness and concepts: an introductory essay. *Journal of consciousness studies*, v. 14, n. 9-10.

GEORGE, Kathryn Paxton (1994): Should feminists be vegetarians? *Journal of women in culture and society*, Chicago, v. 19, n. 2.

_____. (2000): Ethical vegetarianism is unfair to women and children. In: STERBA, James P. (Ed.). *Earth ethics: introductory readings on animal rights and environmental ethics*. 2. ed. rev. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall.

Con formato: Inglés (Estados Unidos)

GIL, Antonio Carlos (2002): *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4. ed. São Paulo: Atlas.

_____. (2008): *Métodos e técnicas de pesquisa social*. 6. ed. São Paulo: Atlas.

GIMÉNEZ-CANDELA, Teresa (1999): *Derecho privado romano*. Valencia: Tirant lo blanch.

GLUCK, John P.; DIPASQUALE, Tony; ORLANS, F. Barbara (Ed.) (2002): *Applied ethics in animal research: philosophy, regulation, and laboratory applications*. West Lafayette, Indiana: Purdue University.

GOFFI, Jean-Yves (1998): *Vivissecção*. In: HOTTOIS, Gilbert; PARIZEAU, Marie-Hélène (Coords.). *Dicionário de Bioética*. Traduzido por Maria de Carvalho. Lisboa: Piaget.

_____. (2005): *Zoocentrismo*. In: HOTTOIS, Gilbert; MISSA, Jean-Noël (Coords.). *Nova Enciclopédia de Bioética*. Traducido por Luís G. Soto e Tareixa Roca. Santiago de Compostela: Universidade, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.

GÓMEZ, Carlos; MUGUERZA, Javier (Ed.) (2007): *La aventura de la moralidad: paradigmas, fronteras y problemas de la ética*. Madrid: Alianza.

GÓMEZ-HERAS, José María García (Coord.) (1997): *Ética del medio ambiente: problema, perspectivas, historia*. Madrid: Tecnos.

_____. (2000): *Ética y hermenéutica: ensayo sobre la construcción moral del "mundo de la vida" cotidiana*. Madrid: Biblioteca Nueva. (Razón y sociedad, 9).

_____. (Coord.) (2000): *La dignidad de la naturaleza: ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente*. Granada: Comares. (Ecorama, 12).

_____. (2004): *Teoría de la moralidad: introducción a la ética comparada*. Madrid: Síntesis.

_____; VELAYOS, Carmen (Coord.) (2004): *Tomarse en serio la naturaleza: ética ambiental en perspectiva multidisciplinar*. Madrid: Biblioteca Nueva. (Razón y sociedad, 37).

GOODIN, Robert E. (1995): La utilidad y el bien. In: SINGER, Peter (Ed.). *Compendio de Ética*. Traducido por Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil. Madrid: Alianza.

GORDILHO, Heron José de Santana (2008): *Abolicionismo animal*. Salvador, Bahia: Evolução.

_____. (2010): Experimentação animal e hermenêutica constitucional. In: OLIVEIRA, Thiago Pires; MINAHIM, Maria Auxiliadora; e FREITAS, Tiago Batista (Coords.). *Meio ambiente, direito e biotecnologia: estudos em homenagem ao Prof. Dr. Paulo Affonso Leme Machado*. Curitiba: Juruá.

GRAMINHANI, Marcia Graça (2007): O bem-estar dos cães domiciliados em apartamento. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, a. 2, v. 2, n. 2, p. 161-179, jan/jun.

GRAU, Eros Roberto (2009): *Ensaio e discurso sobre a interpretação/aplicação do direito*. 5. ed. São Paulo: Malheiros.

GRAY, John (2006): *Cachorros de palha: reflexões sobre humanos e outros animais*. Traduzido por Maria Lucia de Oliveira. 3. ed. Rio de Janeiro: Record.

GREIF, Sérgio; TRÉZ, Thales (2000): *A verdadeira face da experimentação animal: a sua saúde em perigo*. Rio de Janeiro: Sociedade Educacional Fala Bicho.

GRENZ, Stanley J.; SMITH, Jay (2005): *Dicionário de ética*. Traduzido por Alípio Correa de França Neto. São Paulo: Vida.

GRIFFIN, Donald (1976): *The question of animal awareness: evolutionary continuity of mental experience*. New York: The Rockefeller University.

GUDORF, Christine E.; HUCHINGSON, James E. (2003): *Boundaries: a casebook in environmental ethics*. Washington, DC: Georgetown University.

GUNDERSON, K. (1964): Descartes, La Mettrie, language and machines. *Philosophy*, 39, n. 149, Jul.

GUERRA, María José (2001): *Breve introducción a la ética ecológica*. [S.l.]: Mínimo Tránsito; Madrid: A. Machado. (Prágmata).

GUEVARA, Asunción H. (Ed.) (2007): *De animales y hombres. Studia philosophica*. Madrid: Biblioteca Nueva; Oviedo: Universidad de Oviedo. (Razón y sociedad).

HABERMAS, Jürgen (1987): *Teoría de la acción comunicativa*. Traducido por Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, v. 2.

_____. (2004): El desafío de la ética ecológica para una concepción que obedezca a planteamientos antropocéntricos. In: TAFALLA, Marta (Ed.). *Los derechos de los animales*. Cornellà del Llobregat, Barcelona: Idea. (Idea universitaria – filosofía), p. 77-82.

HARDIN, Garret (1999): La tragedia de los comunes. In: DOBSON, Andrew (Ed.). *Pensamiento verde: una antología*. Traducido por: Óscar Ayala. Madrid: Trotta.

HARE, R. M. (1963): *Freedom and reason*. Oxford: Oxford University.

HARGROVE, Eugene C. (Ed.) (1992): *The animal rights, environmental ethics debate: the environmental perspective*. Albany, NY: State University of New York. (Sunny series in philosophy and biology).

HARRISON, Ruth (2013): *Animal machines: the new factory farming industry*. Wallingford: CABI.

HART, Richard E. (Ed.) (1992): *Ethics and the environment*. Lanham, Maryland: University Press of America.

HARVEY, David (1999): Considerations on the environment of justice. In: LOW, Nicholas (Ed.). *Global ethics and environment*. London: Routledge, p. 109-130.

HEEMAN, Ademar (1993): *Natureza e ética: dilemas e perspectivas educacionais*. Curitiba: UFPR.

HENRIQUEZ R., Alfonso (2014): El efecto del dualismo filosófico en el problema de la ética animal. *Acta bioethica*, Santiago de Chile, v. 20, n. 1, jun.

HIRAI, H. (2003): Le concept de semence de Pierre Gassendi entre les theories de la matiere et les sciences de la vie au XVII^e siecle. *Medicina nei Secoli: Journal of history of medicine*, v. 15, n. 2.

HJELMSLEV, Louis (1975): *Prolegômenos a uma teoria da linguagem*. Traduzido por Teixeira Coelho Neto. São Paulo: Perspectiva.

HOBBS, Thomas (1640): *The elements of law natural and politic*. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=3975>. Acesso em: 11 ago. 2010.

HÖFFE, Ottfried (1986): *Immanuel Kant*. Barcelona: Editorial Herder.

HOFFMAN, W. Michael; FREDERICK, Robert; PETRY JR, Edward S. (Ed.) (1990): *Business, ethics, and the environment: the public policy debate*. Westport, CT: Quorum.

HOHFELD, Wesley Newcombe (1919): *Fundamental legal conceptions as applied in judicial reasoning and other legal essays*. New Haven: Yale University.

HOLTUG, Nils (2002): Creating and patenting new life forms. In: KUHSE, Helga; SINGER, Peter (Ed.). *A companion to bioethics*. Malden, MA: Blackwell. (Blackwell companions to philosophy), p. 206-214.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor (1994): *Dialéctica de la ilustración*. Traducido por Juan José Sánchez. Madrid: Trotta.

HORTA, Óscar (2004): Una tipología del especismo: criterios distintivos y significación moral. In: RIECHMANN, Jorge (Coord.). *Ética ecológica: propuestas para una reorientación*. Montevideo: Nordan-Comunidad, p. 145-162.

HUBER, Peter M.; PAULUS, Andreas L. (2015): Cooperation of constitutional courts in Europe: the openness of the german constitution to international, european, and comparative constitutional law. In: ANDENAS, Mads; FAIRGRIEVE, Duncan (Eds.). *Courts and comparative law*. Oxford: Oxford University.

HURSTHOUSE, Rosalind (2000): *Ethics, humans and other animals: an introduction with readings*. London: Routledge.

IBGE. Instituto brasileiro de geografia e estatística. Centro de Documentação de Informações (2015): Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD). Rio de Janeiro.

INSTITUTO INTERAMERICANO DE COOPERACIÓN PARA LA AGRICULTURA (IICA) (2009): *La producción orgánica en la Argentina: compilación de experiencias institucionales y productivas*. Buenos Aires: IICA.

INSTITUCIONES de Justiniano por M. Ortolan (1976): Traducido por Francisco Pérez de Anaya y Melquiades Perez Rivas. Buenos Aires: Heliasta.

IP, Po-Keung (2000): Taoism and the foundation of environmental ethics. In: STERBA, James P. (Ed.). *Earth ethics: introductory readings on animal rights and environmental ethics*. 2. ed. rev. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall.

IZZI DEEN, Mawil Y. (1994): Islamic environmental ethics, law, and society. In: POJMAN, Louis (Ed.). *Environmental ethics: readings in theory and application*. Boston: Jones and Bartlett.

JAMIESON, Dale (1990): Rights, justice, and duties to provide assistance: a critique of Regan's theory of rights. *Ethics*, v. 100, n. 2, jan., p. 349-362.

_____. (1995): El método y la teoría moral. In: SINGER, Peter (Ed.). *Compendio de ética*. Traducido por Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil. Madrid: Alianza.

_____. (Ed.) (1999): *Singer and his critics*. Oxford: Blackwell. (Philosophers and their critics).

_____. (2000): A critique of Regan's theory of rights. In: STERBA, James P. (Ed.). *Earth ethics: introductory readings on animal rights and environmental ethics*. 2. ed. rev. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall., p. 74-77.

JOHNSON, Lawrence E. (1997): *A morally deep world: an essay on moral significance and environmental ethics*. Cambridge: Cambridge University.

KANT, Immanuel (s.d.) [1788]: *Crítica da razão prática*. Traducido por Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

_____. (1999): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe e traducción de: José Mardomingo. Barcelona: Ariel.

_____. (2003): *A metafísica dos costumes*. Traducido por E. Bini. Bauru, SP: Edipro. (originalmente publicada em 1797).

KATZ, Eric (1990): Organism, community and the "substitution problem". In: HART, Richard E. (Ed.). *Ethics and the environment*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1992. p. 55-73.

KEALEY, D. A. (1990): *Revisioning environmental ethics*. Albany, NY: State University of New York.

KHEEL, Marti (2008): *Nature ethics: an ecofeminist perspective*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

KÖBRICH, Claus; ITURRA, L.; ALLENDE, A. (2014): Iniciativas para promover el Bienestar Animal en Latinoamérica. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE BIOÉTICA E BEM-ESTAR ANIMAL, 3. Anais... Curitiba: CFMV.

KREBS, Angelika (1999): *Ethics of nature: a map*. Berlin: Walter de Gruyter. (Perspectives in analytical philosophy, Bd. 22).

KUHSE, Helga; SINGER, Peter (Ed.) (2002): *A companion to bioethics*. Malden, MA: Blackwell. (Blackwell companions to philosophy).

LAKATOS, E. M.; MARCONI, M. A. (2007): *Fundamentos de metodologia científica*. 7. ed. São Paulo: Atlas.

LAFOLLETTE, Hugh (1989): Animal rights and human wrongs. In: DOWER, Nigel (Ed.). *Ethics and environmental responsibility*. Aldershot, Hampshire: Avebury. (Avebury series in philosophy). p. 79-90.

LEAHY, Michael P. T. (1994): *Against liberation: putting animals in perspective*. London: Routledge.

Lei nº 7.889/1989, de 23 de novembro, Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 24 nov. 1989. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/leis/L8171.htm>. Acesso em: 10 jun. 2015.

Lei nº 8.171/1991, de 17 de janeiro, sobre a política agrícola. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 12 mar. 1991. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/leis/L8171.htm>. Acesso em: 15 mar. 2015.

Lei nº 9.605/1998, de 12 de fevereiro, sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 17 fev. 1998. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9605.htm>. Acesso em: 10 mar. 2015.

Lei nº 10.831/2003, de 23 de dezembro, sobre agricultura orgânica e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 24 dez. 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.831.htm>. Acesso em: 10 mar. 2015.

Lei nº 11.794/2008, de 8 de outubro, regulamenta o inciso VII do § 1º do art. 225 da Constituição Federal, estabelecendo procedimentos para o uso científico de animais; revoga a Lei nº 6.638, de 8 de maio de 1979; e dá outras providências. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 09 out. 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11794.htm>. Acesso em: 11 jan. 2015.

Lei nº 13.158/2015, de 04 de agosto, que altera os arts. 48 e 103 da Lei nº 8.171, de 17 de janeiro de 1991, com a finalidade de instituir, entre os objetivos do crédito rural, estímulos à substituição do sistema de pecuária extensivo pelo sistema de pecuária intensivo e ao desenvolvimento do sistema orgânico de produção agropecuária. Diário Oficial da República Federativa do Brasil. Brasília, DF, 05 ago. 2015, Extra. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2015/Lei/L13158.htm>. Acesso em: 10 set. 2015.

Lei nº 1.283/1950, de 18 de dezembro, sobre a inspeção industrial e sanitária dos produtos de origem animal. Diário Oficial da União. Rio de Janeiro, DF, 19 dez. 1950. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L1283.htm>. Acesso em: 10 mar. 2015.

Lei nº 14.296/2013, de 20, institui o Dia Municipal do Vegetarianismo. Diário Oficial do Município. Curitiba, PR, 23 ago. 2013. Disponível em: <<https://leismunicipais.com.br/a/pr/c/curitiba/lei-ordinaria/2013/1430/14296/lei-ordinaria-n-14296-2013-institui-o-dia-municipal-do-vegetarianismo>>. Acesso em: 11 jan. 2015.

Lei Estadual nº 14.936/2013, de 09 de janeiro, institui o “Dia Estadual do Vegetarianismo”. Diário Oficial do Estado de São Paulo. São Paulo, SP, 10 jan.

2013. Disponible em: <<http://www.al.sp.gov.br/norma/?id=169157>>. Acceso em: 11 jan. 2015.

Ley 11/2003, de 24 de noviembre, de protección de los animales. Boletín Oficial de la Junta de Andalucía, Sevilla, nº 237, del 10 dic. 2003, pp. 25.824-25.831.

Ley nº 14.346/1954, de malos tratos y actos de crueldad a los animales. Boletín Oficial. Buenos Aires, 05 nov. 1954. Disponible em: <<http://www.infojus.gob.ar/14346-nacional-malos-tratos-actos-crueldad-contra-animales-Ins0001818-1954-09-27/123456789-0abc-defg-g81-81000scanyel>>. Acceso em: 11 jan. 2015.

Ley 5/1997, de 24 de abril, de protección de los animales de compañía. Boletín Oficial del Estado, n. 156, de 1 de julio de 1997, pp. 20308-20314. CASTILLA Y LEÓN (Comunidad Autónoma).

Ley 7/1990, de 28 de diciembre, de protección de los animales doméstivos. Boletín Oficial del Estado, n. 93, 18 de abril de 1991, pp. 12062-12064. CASTILLA-LA MANCHA (Comunidad Autónoma).

Ley nº 84/1989, del 27 de diciembre. Por la cual se adopta el Estatuto Nacional de Protección de los Animales y se crean unas contravenciones y se regula lo referente a su procedimiento y competencia. COLOMBIA. Disponible em: <https://www.minambiente.gov.co/images/BosquesBiodiversidadyServiciosEcosistemicos/pdf/Normativa/Leyes_/ley_0084_271289.pdf>. Acceso em: 11 mar. 2015.

Ley 6/1993, de 29 de octubre, de Protección de los Animales. Boletín Oficial del País Vasco, n. 220, de 15 nov. 1993, pp. 10124-10139. Disponible em: <<http://www.euskadi.eus/bopv2/datos/1993/11/9303635a.pdf>>. Acceso em: 11 jun. 2015.

Ley nº 4.840/2013, del 28 de enero. De protección y bienestar animal. PARAGUAY. Disponible em: <http://www.senacsa.gov.py/application/files/9514/2702/9938/PRY-LEY-4840-2013-ES-Proteccion_y_BA.pdf>. Acceso em: 20 jun. 2015.

Ley 1/1993, de 13 de abril, de Protección de Animales Domésticos y Salvajes en Cautividad. GALICIA (Comunidad Autónoma). Boletín Oficial del Estado, n. 112, 11 may. 1993, pp. 13892-13895.

Lei nº 1.283/1950, de 18 de dezembro, sobre a inspeção industrial e sanitária dos produtos de origem animal. Diário Oficial da União. Rio de Janeiro, 19 dez. 1950. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L1283.htm>. Acesso em: 10 mar. 2015.

LEY 4/1994, de 8 de julio, sobre protección de los animales de compañía. COMUNIDAD VALENCIANA (Comunidad Autónoma). Disponível em: <[http://www.valencia.es/twav/ordenanzas.nsf/vCategorias/0E01406548AB07A3C125728F003EEE14/\\$file/L_Protecci%C3%B3n_Animales_Comp%C3%B1a_4_1994.pdf?openElement](http://www.valencia.es/twav/ordenanzas.nsf/vCategorias/0E01406548AB07A3C125728F003EEE14/$file/L_Protecci%C3%B3n_Animales_Comp%C3%B1a_4_1994.pdf?openElement)>. Acesso em: 11 mar. 2015.

Ley nº 18.819/1970, técnicas de insensibilización en faena de animales. Prohíbe el uso de la maza. Disponível em: <<http://www.senasa.gov.ar/contenido.php?to=n&in=981&io=5862>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

Ley nº 20.380/2009, de 25 de agosto, sobre protección de animales. CHILE. Disponível em: <<http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=1006858>>. Acesso em: 11 mar. 2015.

Ley 23.899/1990, creación del Servicio Nacional de Sanidad Animal. Boletín Oficial. Buenos Aires, 24 Oct. 1990. Disponível em: <<http://www.infojus.gob.ar/23899-nacional-creacion-servicio-nacional-sanidad-animal-Ins0003627-1990-09-29/123456789-0abc-defg-g72-63000scanye>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

Ley nº 25.127/1999, del 8 de septiembre, concepto, ámbito y autoridad de aplicación. Promoción. Sistema de control. Créase la Comisión Asesora para la Producción Orgánica en el ámbito de la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Pesca y Alimentación. Disponível em:

<<http://www.senasa.gov.ar/contenido.php?to=n&in=981&io=4659>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

LEVAI, Laerte Fernando (1998): *Direito dos animais: o direito deles e o nosso direito sobre eles*. Campos do Jordão, SP: Mantiqueira.

_____. (2006): Crueldade consentida – Crítica à razão antropocêntrica. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 171-190, jan.

LINZEY, Andrew (1995): *Animal theology*. Urbana: University of Illinois.

LOCKE, John (1823): Some thoughts concerning education. In: LOCKE, John. *The works of John Locke in ten volumes*. London: Thomas Tegg and Others (publicado originalmente em 1693).

LÓPEZ DE LA VIEJA, Maria Teresa (2005): Derechos de los animales, deberes de los humanos. *Isegoría*, n. 32.

LOURENÇO, Daniel Braga (2008): *Direitos dos animais: fundamentação e novas perspectivas*. Porto Alegre: Sérgio Fabris.

LOW, Nicholas (Ed.) (1999): *Global ethics and environment*. London: Routledge.

_____. Introduction: towards global ethics. In: _____ (Ed.). *Global ethics and environment*. London: Routledge, 1999. p. 1-15.

MACINTYRE, Alasdair (1994): *Justicia y racionalidade: conceptos y contexto*. Traducción y presentación de: Alejo José G. Sison. Barcelona: EIUNSA.

MADRIGAL CALDERÓN, Johanna (2010): Teoría ética utilitarista y trabajo social: utilitarismo en la intervención social. *Margen*, n. 58, jun.

MAGALHÃES, Valéria Barbosa de; DARÓ, Vânia Rall (2008): Ciência e poder: pesquisas com animais e autonomia universitária. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 3, n. 4.

MAGALHÃES-SANT'ANA, M. (2009): Consciência animal: para além dos vertebrados. *Jornal de ciências cognitivas*. [Internet]. Disponível: <http://jcienciascognitivas.home.sapo.pt/09-03_santana.html>. Acesso em: 21 mar. 2015.

MARCUS, Erik (2005): *Meat market: animals, ethics and money*. Boston: Brio.

MARIETTA JR, Don E. (1995): *For people and the planet: holism and humanism in environmental ethics*. Philadelphia: Temple University. (Environmental ethics, values, and policy).

MATTHEWS, Gareth B. (1978): Animals and the unity of psychology. *Philosophy*, v. 53, n. 206, oct.

MCCLOSKEY, H. J. (1988): *Ética y política de la ecología*. Traducido por Juan José Utrilla. México, DF: Fondo de Cultura Económica.

MEDEIROS, J. B. (2007): *Redação científica: a prática de fichamentos, resumos, resenhas*. 9. ed. São Paulo: Atlas.

MIDGLEY, Mary (1983): *Animals and why they matter: a journey around the species barrier*. Athens, Georgia: University of Georgia.

_____. (2004): La tradición racionalista. In: TAFALLA, Marta (Ed.). *Los derechos de los animales*. Cornellà del Llobregat, Barcelona: Idea. (Idea universitaria – filosofia), p. 125-141. .

MIGLIORE, Alfredo Domingues Barbosa (2010): *A personalidade jurídica dos grandes primatas*. 409 p. Tese (Doutorado em Direito) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo. São Paulo.

MILL, John Stuart (2005): *Utilitarismo*. Traduzido por Pedro Galvão. Porto: Porto Editora.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.) (2013): *Pesquisa social: teoria, método e criatividade*. 33. ed. Petrópolis: Vozes.

MOLINARO, C. A.; MEDEIROS, F. L. F. de; SARLET, I. W.; FENSTERSEIFER, T. (Org.) (2008): *A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos: uma discussão necessária*. Belo Horizonte: Forum.

MOORE, George Edward (2002): El tema de la ética. In: GÓMEZ, Carlos (Ed.). *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial.

MORALES, Marcelo M. (2008): Métodos alternativos à utilização de animais em pesquisa científica: mito ou realidade? *Ciência e cultura*, São Paulo, v. 60, n. 2, abr-jun.

MOSTERÍN, Jesús (2004): La tortura como espetáculo. In: TAFALLA, Marta (Ed.). *Los derechos de los animales*. Cornellà del Llobregat, Barcelona: Idea. (Idea universitaria – filosofía).

NACONECY, Carlos Michelin (2006): *Ética e animais: um guia de argumentação filosófica*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

_____. (2007): Ética animal... Ou uma “ética para vertebrados”? Um animalista também pratica especismo? *Revista Brasileira de Direito Animal*, a. 2, n. 2, jul-dez.

NAESS, Arne (1992): *Ecology, community and lifestyle: outline of an ecosophy*. Translated, edited and revised by David Rothenberg. Cambridge: Cambridge University.

NARVESON, Jan (1965): Pacifism: a philosophical analysis. *Ethics*, v. 75.

_____. (1977). Animal rights. *The Canadian journal of philosophy*, v. 7, n. 1, mar.

_____. (1986): A case against animal rights. In: MICKLEY, Linda D.; FOX, Michael W. (Eds.). *Advances in animal welfare science*. Washington DC: HSUS.

_____. (1987): On a case for animal rights. *The monist*, v. 70, n. 1, (jan.), p. 31-49.

_____. (1989): A defense of meat eating. In: REGAN, Tom; SINGER, Peter (Eds.). *Animal rights and human obligations*. 2. ed. New Jersey: Prentice-Hall.

_____. (2012): Egoism and Altruism. In: *ENCYCLOPEDIA OF APPLIED ETHICS*. 2. ed. [S.I.]: Academic.

NASH, Roderick F. (1989): *The rights of nature: a history of environmental ethics*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin.

NINO, Carlos Santiago (1989): *Ética y derechos humanos: un ensayo de fundamentación*. Barcelona: Ariel.

NOBIS, N. (2002): Book review: Carl Cohen and Tom Regan, the animal rights debate. *The journal of value inquiry*, [S.I.], v. 36, p. 579-583.

NORTON, Bryan G. (1984): Environmental ethics and weak anthropocentrism. *Environmental ethics*, v. 6, p. 131-148.

NOVOA MONREAL, Eduardo (1988): *O direito como obstáculo à transformação social*. Traduzido por Gérson Pereira dos Santos. Porto Alegre: Sérgio Fabris.

NUSSBAUM, Martha (2011): The capabilities approach and animal entitlements. In: BEAUCHAMP, Tom L.; FREY, Raymond G. (Eds.). *The Oxford handbook of animal ethics*. New York: Oxford University.

OCHOA RAMÍREZ, Salvador Aníbal (2011): El utilitarismo como fundamento actual de la administración financiera y el cobro de intereses. *Nova rua*, v. 1, n. 2.

OGUNGBEMI, Segun (1994): An african perspective on the environmental crisis. In: POJMAN, Louis (Ed.). *Environmental ethics: readings in theory and application*. Boston: Jones and Bartlett.

OLAÑETA, J. J. (Ed.) (1996): *Canto por los animales*. El indio y los animales. Palma de Mallorca: Hesperus.

OLIVEIRA, E. M.; GOLDIM, J. R. (2014): Legislação de proteção animal para fins científicos e a não inclusão dos invertebrados – análise bioética. *Revista Bioética*, Brasília, v. 22, n. 1, abr.

OLIVEIRA, G. D. de (2004): A teoria dos direitos animais humanos e não humanos de Tom Regan. *ethic@*, Florianópolis, v. 3, n. 3, p. 283-299, dez. Disponível em: <<http://www.cfh.ufsc.br/ethic@/ET33ART6.pdf>>. Acesso em: 12 ago. 2010.

Ordenanza nº 9.050/2013, del 29 de mayo de 2013. ROSARIO (Municipalidad). Disponível em: <<http://www.rosario.gov.ar/normativa/verArchivo?tipo=pdf&id=91433>>. Acesso em: 20 jun. 2015.

ORLANS, F. Barbara (2002): History and ethical regulation of animal experimentation: an international perspective. In: KUHSE, Helga; SINGER, Peter (Eds.). *A companion to bioethics*. Malden, MA: Blackwell. (Blackwell companions to philosophy). p. 399-410.

PEÑA, Lorenzo (2009): Ubicación del utilitarismo de J. Stuart Mill en el panorama de las doctrinas éticas. In: ÁLVAREZ GÁLVEZ, Íñigo. *Utilitarismo y derechos humanos: la propuesta de John Stuart Mill*. México: Plaza y Valdés Editores.

PENCE, Greg (1995): La teoría de la virtud. In: SINGER, Peter (Ed.). *Compendio de ética*. Traducido por Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil. Madrid: Alianza.

PEREZ LUÑO, Antonio-Enrique (2007): *Los derechos fundamentales*. 9. ed. Madrid: Tecnos.

PETTIT, Philip (1995): El consecuencialismo. In: SINGER, Peter (Ed.). *Compendio de ética*. Traducido por Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil. Madrid: Alianza.

_____. (2006): Can contract theory ground morality? In: DREIER, James (Ed.). *Moral theories*. Oxford: Blackwell.

PHELPS, N. (2004): *The great compassion: buddhism and animal rights*. New York: Lantern.

PIERSMA, Aldert H. (2006): Alternative methods for developmental toxicity testing. *Basic and clinical pharmacology and toxicology*, v. 98, issue 5, may.

PIKAZA, X (1997): Dominad la Tierra... (Gen. 1, 28) Relato bíblico de la creación y ecología. In: Gómez-Heras, J. M. García (Ed.). *Ética del medio ambiente*. Madrid: Tecnos.

PLUHAR, Evelyn (1995): *Beyond prejudice: the moral significance of human and nonhuman animals*. Durham, North Carolina: Duke University.

PLUMWOOD, Val (1999): Ecological ethics from rights to recognition: multiple spheres of justice for humans, animals and nature. In: LOW, Nicholas (Ed.). *Global ethics and environment*. London: Routledge.

POINCARÉ, Henri (1910): La morale et la science. *Foi et Vie*, Paris, a. 13, n. 11.

POJMAN, Louis (2002): *Ethics: discovering right and wrong*. Belmont: Wadsworth.

PONTES DE MIRANDA, Francisco C. (1956): *Tratado de direito privado*. Rio de Janeiro: Borsóí, v. 15.

POPPER, Karl (1974): *Conocimiento objetivo: un enfoque evolucionista*. Traducido por Carlos Solis Santos. Madrid: Tecnos.

PORFIRIO (1984): *Sobre la abstinencia*. Traducción, introducción y notas de: M. P. Lorente. Madrid: Gredos.

PRIMATT, Humphry (1776): *A dissertation on the duty of mercy and sin of cruelty to brute animals*. London: R. Hett.

Public Law 89-544/1966, of August 24. Animal Welfare Act. Estados Unidos. Disponível em: <<https://awic.nal.usda.gov/public-law-89-544-act-august-24-1966>>. Acesso em: 11 mar. 2015.

Public Law 95-445/1978, of October 10, Humane Methods of Slaughter Act. 92 Stat. 1069. Estados Unidos. Disponível em: <http://www.gpo.gov/fdsys/search/pagedetails.action?na=_accodenav&se=_STATUTEfalse&sm=&flr=&rcode=&dateBrowse=&govAuthBrowse=&collection=&historical=false&st=humane+methods+of+slaughter+act&psh=&sbh=&tfh=&originalSearch=humane+methods+of+slaughter+act&sb=re&sb=re&ps=10&ps=10&granuleId=STATUTE-92-Pg1069&packageId=STATUTE-92>. Acesso em: 11 mar. 2015.

RACHELS, James (1995): El subjetivismo. In: SINGER, Peter (Ed.). *Compendio de ética*. Traducido por Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil. Madrid: Alianza.

RACHELS, James (2013): Ethical egoism. In: SHAFER-LANDAU, Russ (Ed.). *Ethical theory: an anthology*. 2. ed. Oxford: Wiley-Blackwell.

RAWLS, John (1997): *Uma teoria da justiça*. Traduzido por Almiro Pisetta e Lenita Esteves. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2000). *O liberalismo político*. Traduzido por Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Atlas.

RECASÉNS SICHES, Luis (1956): *Nueva filosofía de la interpretación del derecho*. México: Fondo de Cultura Económica.

REGAN, Tom (1974): *Understanding philosophy*. Encino, California: Dickenson.

_____. (1982a): *All that dwell therein: essays on animal rights and environmental ethics*. Berkeley: University of California.

_____. (1983): *The case for animal rights*. Berkeley: University of California.

_____; VANDEVEER, Donald (Ed.) (1983): *And justice for all: new introductory essays in ethics and public policy*. Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld. (Philosophy and society).

_____. (Ed.) (1984): *Earthbound: new introductory essays in environmental ethics*. Philadelphia: Temple University.

_____. (Ed.) (1986): *Animal sacrifices: religious perspectives on the use of animals in science*. Philadelphia: Temple University. (Ethics and action).

_____. (1987): *The struggle for animal rights*. Clarks Summit, PA: International Society for Animal Rights.

_____; (1989): SINGER, Peter (Ed.). *Animal rights and human obligations*. 2. ed. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.

_____. (2001): *Defending animal rights*. Urbana: University of Illinois.

_____; COHEN, Carl (2001): *The animal rights debate*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield. (Philosophers debate contemporary issues).

_____. (2003): *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

_____. (2004a): *The case for animal rights*. 2. ed. Berkeley: University of California.

_____. (2004b): *Empty cages: facing the challenge of animal rights*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.

_____. (2006b): *Jaulas vacías: el desafío de los derechos de los animales*. Traducido por Marc Boillat de Corgemont Sartorio. Barcelona: Fundación Altarriba. (Altarriba, cuadernos para dialogar sobre animales, 4).

_____. (2006c): *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Traduzido por Regina Rheda. Porto Alegre: Lugano, 2006.

_____. (1975): The Moral Basis of Vegetarianism. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 5, n. 2.

_____. (1976a): Broadie and Pybus on Kant. *Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, v. 51, n. 198, p. 471-472, oct. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3749475>>. Acesso em: 18 mar.

_____. (1976b): McCloskey on why animals cannot have rights. *The Philosophical Quarterly*, [S.l.], Blackwell Publishing for The Philosophical Quarterly, v. 26, n. 104, p. 251-257, jul. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2219017>>. Acesso em: 18 mar. 2009.

_____. (1977a): Frey on interests and animal rights. *The Philosophical Quarterly*, [S.l.], Blackwell Publishing for The Philosophical Quarterly, v. 27, n. 109, p. 335-337, oct. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2218953>>. Acesso em: 18 mar. 2009.

_____. (1977b): Narveson on Egoism and the Rights of Animals. *Canadian Journal of Philosophy*, v.7, n. 1.

_____. (1978): Fox's critique of animal liberation. *Ethics*, Chicago, The University of Chicago Press, v. 88, n. 2, p. 126-133, jan. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2379981>>. Acesso em: 18 mar. 2009.

_____; JAMIESON, Dale (1978): Animal rights: a reply to Frey. *Analysis*, Oxford, Oxford University Press on behalf of The Analysis Committee, v. 38, n. 1, p. 32-36, jan. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3327691>. Acesso em: 18 mar. 2009.

_____. (1979): Singer's critique of the market. *Analysis*, Oxford, Oxford University Press on behalf of The Analysis Committee, v. 39, n. 3, p. 115-117, jun. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3327245>>. Acesso em: 18 mar. 2009.

_____. (1980a): Cruelty, kindness, and unnecessary suffering. *Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press on behalf of Royal Institute of Philosophy, v. 55, n. 214, p. 532-541, oct. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3750321>>. Acesso em: 18 mar. 2009.

_____. (1980b): Utilitarianism, vegetarianism, and animal rights. *Philosophy and Public Affairs*, [S.l.], Blackwell Publishing, v. 9, n. 4, p. 305-324, summer. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2265001>>. Acesso em: 18 mar. 2009.

_____. (1982b): Frey on why animals cannot have simple desires. *Mind*, Oxford, Oxford University Press on behalf of the Mind Association, New Series, v. 91, n. 362, p. 277-280, apr. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2253484>>. Acesso em: 18 mar. 2009.

_____. (1985): The other victim. *The Hastings Center Report*, [S.l.], The Hastings Center, v. 15, n. 1, p. 9-10, feb. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3561906>>. Acesso em: 18 mar. 2009.

_____. (1990a): Foreword. In: CLARKE, Paul A. B.; LINZEY, Andrew (Ed.). *Political theory and animal rights*. London: Pluto.

_____. (1990b): The struggle for animal rights. In: CLARKE, Paul A. B.; LINZEY, Andrew (Ed.). *Political theory and animal rights*. London: Pluto.

_____. (1992a): Animal rights: what's in a name? In: RYDER, Richard D. (Ed.). *Animal welfare and the environment*. London: Duckworth.

_____. (1992b): Does environmental ethics rest on a mistake?, *The Monist*, v. 75, p. 161-182.

_____. (1997): Book reviews: Evelyn Pluhar. Beyond prejudice: the moral significance of human and nonhuman animals. *The Journal of Agricultural & Environmental Ethics*, [S.l.], v. 10, n. 10, p. 79-98.

_____. (1998a): Ethical thinking and theory. In: BOTZLER, Richard G.; ARMSTRONG, Susan J. (Ed.). *Environmental ethics: divergence and convergence*. 2. ed. Boston: McGraw-Hill.

_____. (1998b): The case for animal rights. In: BOTZLER, Richard G.; ARMSTRONG, Susan J. (Ed.). *Environmental ethics: divergence and convergence*. 2. ed. Boston: McGraw-Hill.

_____. (1999): Mapping human rights. In: LOW, Nicholas (Ed.). *Global ethics and environment*. London: Routledge, 1999.

_____. (2000): _____. In: STERBA, James P. (Ed.). *Earth ethics: introductory readings on animal rights and environmental ethics*. 2. ed. rev. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall.

_____. (2004c): Poniendo a las personas en su sitio. In: TAFALLA, Marta (Ed.). *Los derechos de los animales*. Cornellà del Llobregat, Barcelona: Idea. (Idea universitaria – filosofía).

_____. (2006a): Introduction: animal rights nation. *Revista Brasileira de Direito animal*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 7-8, jan.

_____. (2006d): Introdução: nação do direito animal. Traduzido por Arivaldo Santos de Souza et al. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 9-10, jan.

_____. (2007): Derechos animales y ética medioambiental. Traducido por José Antonio Méndez Sanz. In: GUEVARA, Asunción Herrera (Ed.). *De animales y hombres. Studia philosophica*. Madrid: Biblioteca Nueva; Oviedo: Universidad de Oviedo. (Razón y sociedad).

_____. (2008): O caso dos direitos animais. Traduzido por Sonia T. Felipe. *Pensata Animal*, [São Paulo], n. 15, não paginado, 29 de setembro. Disponível em: <<http://www.pensataanimal.net/artigos/58-tomregan/71-o-caso-dos-direitos-animais>>. Acesso em: 16 jul. 2010.

_____. (2009): Vozes vegetarianas: um comentário. Traduzido por Marly Winckler. *Pensata Animal*, [São Paulo], n. 21, não paginado, 09 março. Disponível em: <<http://www.pensataanimal.net/artigos/58-tomregan/251-vozes-vegetarianas-um-comentario>>. Acesso em: 21 jul. 2010.

Resolución nº 253/2002, del 11 de abril, del Servicio Nacional de Sanidad Animal. Disponível em: <<http://www.senasa.gov.ar>>. Acesso em: 11 mar. 2015.

Resolución nº 617/2002, del 18 de julio, del Servicio Nacional de Sanidad y Calidad por el que se reglamenta los Requisitos, condiciones y procedimientos para la habilitación técnica de laboratorios que posean bioterios de producción, mantenimiento y local de experimentación. Informe de ensayo de residuos de productos fitosanitarios en matrices vegetales. Informe de campo. Informe analítico. Disponível em: <<http://infoleg.mecon.gov.ar/infolegInternet/anexos/7500079999/76216/norma.htm>>. Acesso em: 11 jun. 2015.

Resolución nº 97/1999, del 19 de enero, del Servicio Nacional de Sanidad Animal. Disponível em: <<http://www.senasa.gov.ar>>. Acesso em: 11 jun. 2015.

Resolución nº 259/2004, del 01 de abril, del Servicio Nacional de Sanidad Animal Disponível em: <http://viejaweb.senasa.gov.ar/Archivos/File/File3478resol_259_04.pdf>. Acesso em: 11 mar. 2015.

Resolución nº 46/2014, del 30 de enero, del Servicio Nacional de Sanidad Animal, incorpora el Capítulo XXXII de Bienestar Animal al Reglamento de Inspección de Productos, Subproductos y Derivados de Origen Animal, aprobado por el Decreto N° 4.238 del 19 de julio de 1968. Disponível em:

<<http://www.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/225000229999/226148/norma.htm>>. Acessado em: 10 mar. 2015.

Resolución nº 1286/1993, del Servicio Nacional de Sanidad Animal, por el que se reglamenta la producción y elaboración de alimentos orgánicos, ecológicos y biológicos. Disponible em: <www.senasa.gov.ar/Archivos/File/File4254-rz-1286-93.pdf>. Acessado em: 20 jun. 2015.

Resolución nº 8.430/1993, del 4 de Octubre, por la cual se establecen las normas científicas, técnicas y administrativas para la investigación en salud. COLOMBIA. Ministerio de Salud. Disponible em: <https://www.invima.gov.co/images/pdf/medicamentos/resoluciones/etica_res_8430_1993.pdf>. Acceso em: 11 mar. 2015.

REVISTA BRASILEIRA DE DIREITO ANIMAL. Salvador: Instituto de Abolicionismo Animal, v. 1, n. 1, jan. 2006.

REVISTA BRASILEIRA DE DIREITO ANIMAL. Salvador: Evolução, ano 2, v. 2, n. 2, jan./jun. 2007.

RIECHMANN, Jorge (2003): *Todos los animales somos hermanos: ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Granada: Universidad de Granada.

_____. (Coord.) (2004): *Ética ecológica: propuestas para una reorientación*. Montevideo: Nordan–Comunidad.

_____. (2004): La experimentación con animales. In: TAFALLA, Marta (Ed.). *Los derechos de los animales*. Cornellà del Llobregat, Barcelona: Idea. (Idea universitaria – filosofía).

_____. (2006): *Biomímesis: ensayos sobre imitación de la naturaleza, ecosocialismo y autocontención*. Madrid: Catarata.

RIZZARDO, Arnaldo (2002): *Parte Geral do Código Civil*. Rio de Janeiro: Forense.

ROBINSON, Timothy P. et al. (2014): *Mapping the Global Distribution of Livestock*. PLoS ONE 9(5): e96084. doi:10.1371/journal.pone.0096084.

RODRIGUES, Diogo Luiz Cordeiro (2010): Legitimação dos direitos dos animais. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 5, n. 6, p. 247-316, jan.

RODRIGUEZ YUNTA, Eduardo (2007): Ética de la investigación en modelos animales de enfermedades humanas. *Acta Bioethica*, Santiago de Chile, v. 13, n. 1, p. 25-40, jun.

ROJAS, H.; STUARDO, L.; BENAVIDES, D. (2005): Políticas y prácticas de bienestar animal en los países de América: estudio preliminar. *Revue Scientifique et Technique de l'OIE*, Paris, v. 24, n. 2.

ROLLIN, Bernard E. (1992): *Animal rights and human morality*. 2. ed. New York: Prometheus.

_____. (2000): Environmental ethics and international justice. In: STERBA, James P. (Ed.). *Earth ethics: introductory readings on animal rights and environmental ethics*. 2. ed. rev. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall.

_____. (2002): The moral status of animals and their use as experimental subjects. In: KUHSE, Helga; SINGER, Peter (Ed.). *A companion to bioethics*. Malden, MA: Blackwell. (Blackwell companions to philosophy).

_____. (2006): *Science and ethics*. New York: Cambridge University.

ROLSTON III, Holmes (1988): *Environmental ethics: duties to and values in the natural world*. Philadelphia: Temple University. (Ethics and action).

_____ (2000): Duties to endangered species. In: STERBA, James P. (Ed.). *Earth ethics: introductory readings on animal rights and environmental ethics*. 2. ed. rev. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall.

ROSENFELD, Lenora (1968): *From beast-machine to man-machine*. New York: Columbia.

ROSS, W. D. (1930): *The right and the good*. Oxford: The Clarendon.

_____ (2013): What makes right acts right?. In: SHAFER-LANDAU, Russ (Ed.). *Ethical theory: an anthology*. 2. ed. Oxford: Wiley-Blackwell.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1989): Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Traduzido por Iracema Gomes Soares e Maria Cristina Roveri Nagle. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

RUSSELL, Bertrand (1967): *História da filosofia ocidental*. 2. ed. Traduzido por Brenno Silveira. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, v. 2 e 3.

RUSSELL, William M.; BURCH, Rex L. (1959): *The principles of humane experimental technique*. London: Methuen.

Rules of Georgia Department of Agriculture. Chapter 40-13-13. Georgia Animal Protection Act, of 2000. Ga. Code Ann., § 4-11-1 to 18. Disponível em: <http://www.agr.georgia.gov/Data/Sites/1/media/ag_news/legal_notices/files/2013/animalrules40-13-13.pdf>. Acesso em: 11 jun. 2015.

RYDER, Richard D. (Ed.) (1992): *Animal welfare and the environment*. London: Duckworth.

SALINAS DE FRÍAS, Ana (2000): *La protección de los derechos fundamentales en la Unión Europea*. Granada: Comares.

SALT, H. (1984): *Animals' rights: considered in relation to social progress*. New York: Macmillan & Co. Disponível em: <<http://www.animal-rights-library.com/texts-c/salt01.htm>>. Acesso em: 25 abr. 2012.

_____. (1999): *Los derechos de los animales*. Traducido por Carlos Martín y Carmen González. Madrid: Los Libros de la Catarata.

SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo (1984): *Ética*. 4. ed. Barcelona: Editorial Crítica.

SANTANA, Luciano Rocha (2008): Por uma releitura ética da atuação do Ministério Público em prol dos animais: estudo de casos da Primeira Promotoria de Justiça do Meio Ambiente de Salvador (Bahia). In: MOLINARO, C. A.; MEDEIROS, F. L. F. de; SARLET, I. W.; FENSTERSEIFER, T. (Org.). *A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos: uma discussão necessária*. Belo Horizonte: Forum, p. 361-394.

_____. (2010): Ministério Público e éticas da natureza. In: MINAHIM, M. A.; FREITAS, T. B.; OLIVEIRA, T. P. (Coords.). *Meio ambiente, direito e biotecnologia: estudos em homenagem ao Professor Dr. Paulo Affonso Leme Machado*. Curitiba: Juruá.

_____; MARQUES, M. R. (2002): Maus tratos e crueldade contra animais nos centros de controle de zoonoses: aspectos jurídicos e legitimidade ativa do Ministério Público para propor ação civil pública. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE DIREITO AMBIENTAL, 6., São Paulo. BENJAMIN, A. H. V. (org.). *Anais do 6º Congresso Internacional de Direito Ambiental, de 03 a 06 de junho de 2002: 10 anos da ECO-92: O Direito e o Desenvolvimento Sustentável*. São Paulo: IMESP.

_____; OLIVEIRA, Thiago Pires (2006): Guarda responsável e dignidade dos animais. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 1, n. 1, p. 67-104, jan.

_____; SANTOS, Clarissa Pereira Gunça dos (2013): O crime de maus-tratos aos animais: uma abordagem sobre a interpretação e a prova de materialidade e autoria

(artigo 32). In: MARCHESAN, Ana Maria Moreira; STEIGLEDER, Annelise M. (Coords.). *Crimes Ambientais: Comentários à Lei 9.605/98*. Porto Alegre: Livraria do Advogado.

SAPONTZIS, Steve F. (1987): *Morals, reason, and animals*. Philadelphia: Temple University.

SEARLE, John (2002): *Intencionalidade*. Traduzido por Julio Fischer e Tomás R. Bueno. São Paulo: Martins Fontes.

SEGOVIA, Lisandro (1933): *El Código Civil de la República Argentina con su explicación y crítica bajo la forma de notas*. Buenos Aires: Librería y Editorial La Facultad, t. 1.

SERPELL, James (1992): Animal protection and environmentalism: the background. In: RYDER, Richard D. (Ed.). *Animal welfare and the environment*. London: Duckworth.

SERRA, Juan Ignacio (2013): *Derecho animal en la legislación de la República Argentina*. dA webCenter, dic. Disponível em: <<http://www.derechoanimal.info/esp/page/2938/derecho-animal-en-la-legislacion-de-la-republica-argentina>>. Acesso em: 24 jun. 2015.

SHAYER, Lea B. (2010): The right to science and culture. *Wisconsin Law Review*, Madison, n. 1, jan.-feb.

SINGER, Peter (1983): *The expanding circle: ethics and sociobiology*. Oxford: Oxford University.

_____ (1995): *Animal liberation*. 2. ed. rev. London: Pimlico.

_____ (Ed.) (1995): *Compendio de ética*. Traducido por Jorge Vigil Rubio y Margarita Vigil. Madrid: Alianza.

_____ (1999): Ethics across the species boundary. In: LOW, Nicholas (Ed.). *Global ethics and environment*. London: Routledge.

_____ (1999): *Liberación animal*. 2. ed. rev. Traducido por Paula Casal. Madrid: Trotta.

_____ (2002): *Ética prática*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes.

_____ (2004): *Libertação animal*. Ed. rev. Traducido por Marly Winckler. Porto Alegre, São Paulo: Lugano.

_____ (2004): Ética más allá de los límites de la especie. In: TAFALLA, Marta (Ed.). *Los derechos de los animales*. Cornellà del Llobregat, Barcelona: Idea. (Idea universitaria – filosofía).

SILVA, Tagore Trajano de Almeida (2008): Direito animal e hermenêutica jurídica da mudança: a inserção da linguagem dos movimentos sociais em um novo significado jurídico. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, v. 3, n. 4.

_____ (2009): Antivivisseccionismo e direito animal: em direção a uma nova ética na pesquisa científica. *Revista de Direito Ambiental*, São Paulo, a. 14, n. 53, jan.-mar.

_____ (2013): O ensino do direito animal: um panorama global. *Revista de Direito Brasileira*, Florianópolis, a. 3, v. 6, set.-dez.

SMITH, Adam (1979): *Teoría de los sentimientos morales*. Traducido por Edmundo O'Gorman. Mexico: Fondo de Cultura Económica.

SOLER, Sebastián (1962): *La interpretación de la ley*. Barcelona: Ariel.

SORABJI, Richard (1993): *Animal minds and human morals: the origins of the Western debate*. London: Duckworth.

SOSA, Nicolás M. (1994): *Ética ecológica: necesidad, posibilidad, justificación y debate*. 2. ed. Madrid: Libertarias.

SOTOMAYOR SAAVEDRA, Maria Angélica (2009): Utilización de animales en investigación. Regulación. In: CHILE. Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica. *Aspectos Bioéticos de la Experimentación Animal*. Santiago del Chile: CONICYT.

SPOTA, Alberto G. (1965): *Tratado de derecho civil*. Buenos Aires: De Palma. v. 3, t. 1.

STEINBOCK, Bonnie (2002): Mother-fetus conflict. In: KUHSE, Helga; SINGER, Peter (Ed.). *A companion to bioethics*. Malden, MA: Blackwell. (Blackwell companions to philosophy).

STERBA, James P. (Ed.) (2000): *Earth ethics: introductory readings on animal rights and environmental ethics*. 2. ed. rev. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall.

_____. Introduction. In: _____ (Ed.) (2000): *Earth ethics: introductory readings on animal rights and environmental ethics*. 2. ed. rev. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall.

STEVENSON, Charles L. (1997): The emotive meaning of ethical terms. In: DARWALL, Stephen; GIBBARD, Allan; RAILTON, Peter (Ed.). *Moral discourse and practice: some philosophical approaches*. Oxford: Oxford University.

STICH, Stephen P. (1979): Do animals have beliefs? *Australasian Journal of Philosophy*, 57, p. 15-28.

STONE, Christopher (1972): *Should trees have standing? Toward legal rights for natural objects*. *Southern California Law Review*, v. 45.

SUMNER, L. W. (1986): Tom Regan, the case for animal rights. *Nous*, XX(3): p. 425-434.

SUNSTEIN, Cass R.; NUSSBAUM, Martha Craven (Ed.) (2004): *Animal rights: current debates and new directions*. New York: Oxford University.

SYLVAN, Richard; BENNETT, David (1994): *The greening of ethics: from anthropocentrism to deep-green theory*. Cambridge: White Horse; Tucson: University of Arizona.

TAFALLA, Marta (2004): Introdução: un mapa del debate. In: _____ (Ed.). *Los derechos de los animales*. Cornellà del Llobregat, Barcelona: Idea. (Idea universitaria – filosofia)

TAMAMES, Kepa (2007): *Tú también eres un animal: 116 argumentos para la defensa de los animales*. Madrid: Martínez Roca.

TANNER, Julia (2009): The epistemic irresponsibility of the subjects-of-a-Life account. *Between the species*, v. 13. n. 9, p. 8-9. Disponível em: <<http://digitalcommons.calpoly.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1006&context=bts>>. Acesso em: 22 jun. 2015.

TAUREK, John M. (1977): Should the numbers count? *Philosophy and Public Affairs*, v. 6, n. 4, summer, p. 293-316.

TAVARES, Carlos Raul Brandão (2012): *Confinamento animal: aspectos éticos e jurídicos*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Faculdade de Direito, Salvador.

TAYLOR, Paul W. (1986): *Respect for nature: a theory of environmental ethics*. Princeton: Princeton University. (Studies in moral, political, and legal philosophy).

TELES, Manuel (2007): *O valor moral da natureza: reflexões a partir da teoria axiológica de Tom Regan*. Lisboa: Sociedade de Ética Ambiental e Apenas. (Breviário de ética ambiental, 5).

THOMAS, Keith (1983): *Man and the natural world: a history of the modern sensibility*. London: Penguin.

UBILLA, María José; POBLETE, Esteban; GOICH, Mariela (2014): Animales de laboratorio y bienestar animal: ¿Son estos conceptos compatibles? *Contribuciones científicas y tecnológicas*, Santiago de Chile, a. 39, n. 139.

United States Code/2013, Title 7, Sections 2131-2156. Animal Welfare Act. Disponible em: <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/USCODE-2009-title7/html/USCODE-2009-title7-chap54.htm>. Acesso em: 11 jun. 2015.

VARNER, Gary (1998): *In nature's interests? Interests, animal rights and environmental ethics*. Oxford: Oxford University.

VELAYOS, Carmen (1996): *La dimensión moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética?* Granada: Comares. (Ecorama, 9).

_____ (2000): El respeto por la vida vegetal. Vías de justificación. In: GÓMEZ-HERAS, José María García (Coord.). *La dignidad de la naturaleza: ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente*. Granada: Comares, 2000. (Ecorama, 12).

_____ (2004): Los derechos de los animales: un reto para la ética. In: RIECHMANN, Jorge (Coord.). *Ética ecológica: propuestas para una reorientación*. Montevideo: Nordan-Comunidad.

_____ (2007): Animales reales en el arte, o sobre los límites éticos de la capacidad creadora. *Revista de Bioética y Derecho*, Barcelona, n. 10, p. 24-38, apr. Disponible em: http://www.ub.edu/fildt/revista/pdf/RByD10_Animal.pdf. Acesso em: 21 jul. 2010.

_____ (2007): _____. *Revista Brasileira de Direito Animal*, Salvador, a. 2, v. 2, n. 2, p. 9-36, jan./jun.

_____ (2013): *La frontera animal-humano*. Arbor, v. 189, n. 763, doi: 10.3989/arbor.2013.763n5002.

_____ (2015): *El cambio climático y los límites del individualismo*. Barcelona: Horsori.

VERGARA, Sylvia Constant (2009): *Projetos e relatórios de pesquisa em administração*. 11. ed. São Paulo: Atlas.

VILKKA, Leena (1997): *The intrinsic value of nature*. Amsterdam: Rodopi.

VOLTAIRE (1989): A reply to Descartes. In: REGAN, Tom; SINGER, Peter (Eds.). *Animal rights and human obligations*. 2. ed., New Jersey: Prentice-Hall.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl (2011): *La pachamama y el humano*. Buenos Aires: Colihue.

WALTERS, Kerry S.; PORTMESS, Lisa (Eds.) (1999): *Ethical vegetarianism: from Pythagoras to Peter Singer*. Albany, NY: State University of New York.

WARREN, Mary Anne (1997): *Moral status: obligations to persons and other living things*. Oxford: Oxford University. (Issues in biomedical ethics).

_____. (2000) [1997]: The rights of the nonhuman world. In: STERBA, James P. (Ed.). *Earth ethics: introductory readings on animal rights and environmental ethics*. 2. ed. rev. Upper Saddle River, New Jersey: Prentice-Hall.

WEBSTER, John (1992): Husbandry regained: animals in sustainable agriculture. In: RYDER, Richard D. (Ed.). *Animal welfare and the environment*. London: Duckworth.

WILKINS, David B. (1992): *Animal welfare and the environment: are they always compatible?* In: RYDER, Richard D. (Ed.). *Animal welfare and the environment*. London: Duckworth.

WISE, Steven M. (2000): *Rattling the cage: toward legal rights for animals*. Cambridge, Massachusetts: Perseus.

WOLKMER, Antonio Carlos (2003): *Ideologia, estado e direito*. 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais.

WOLF, Jean-Claude (1992): *Tierethik: neue perspektiven für menschen und tiere*. Freiburg, Schweiz: Paulusverlag.

WOLF, Ursula (2004): *Das tier in der moral*. 2. aufl. Frankfurt: V. Klostermann. (Klostermann seminar).

_____ (2014): *Ética de la relación entre humanos y animales*. Traducido por Raúl Gabás Pallás. Madrid: Plaza y Valdés.

ANEXO

Anexo – Artigo de Tom Regan: Nação do Direito Animal, extraído da Revista Brasileira de Direito Animal, v.1, n. 1, 2006



INTRODUÇÃO
Nação do Direito Animal

Tom Regan*

Ao lado dos muitos países do mundo, incluindo o Brasil e os Estados Unidos, todos separados por limites geográficos, existe um outro tipo de nação. Assim como *A Cidade de Deus* de Santo Agostinho, essa outra nação, a Nação do Direito Animal, não possui território definido, nem está confinada a uma Era específica. Dividir valores e compromissos, e não local ou data de nascimento, são os requisitos para a sua cidadania.

Os valores são os seguintes: os animais têm direitos morais básicos, incluindo o direito a liberdade, a integridade física e a vida. E os compromissos? Que nós devemos lutar, não por um mês ou por um ano, mas por toda vida para que esses direitos um dia sejam reconhecidos.

Com a publicação da tradução portuguesa de meu mais recente livro, *Empty Cages*, me sinto honrado em ser apresentado aos leitores de língua portuguesa que já são membros da Nação do Direito Animal, assim como aqueles para quem o direito animal ainda é uma novidade. (para maiores informações os leitores podem acessar o site www.animalrightsnation.com).

Assim como outros países, o Brasil concede muito pouca proteção aos animais. Na maioria das vezes, a resposta para a super população de animais de estimação tem sido a morte dos animais de rua, frequentemente através de uso de gases letais.

Mais e mais, os animais de produção são mantidos em condições desumanas, onde até mesmo movimentos mais simples lhes são negados. Impunemente, os rodeios se propagam sem se importar com os custos para os animais, no que se refere aos seus

* Professor Emérito de Filosofia da Universidade do Estado da Carolina do Norte. Ele é autor de numerosos livros como "Jaulas Vazias", recentemente lançado no Brasil pela Editora Lugano. E-mail: tomregan@animalrights.com. Para conhecer mais o trabalho de Tom Regan ver o sítio eletrônico: tomregan-animalrights.com.



sofrimentos e privações. Surpreendentemente, os animais ainda são submetidos às piores formas de abuso físico e psicológico e em nome da "pesquisa científica".

Quando Gandhy afirmou que "a grandeza de uma nação e seu progresso moral pode ser julgado pelo modo como seus animais são tratados", a triste constatação é que nenhuma nação pode reclamar para si o título de ser "a maior". Mas nós não podemos deixar de ressaltar – melhor, nós devemos celebrar o progresso que os membros brasileiros da Nação do Direito Animal têm produzido:

A proibição da briga de galo (até poucos meses atrás ainda permitida em alguns estados do meu país).

A proibição pelo Estado do Rio de Janeiro de circos e outros espetáculos que incluem performances de animais (ainda permitida em Raleigh, onde vivo).

A eliminação da dissecação e vivisseção em escolas públicas (ainda comum nos EUA).

A total proibição dos "divertimentos" com mamíferos marinhos (ainda difundida em parques temáticos americanos, como "Sea World" de San Diego).

O fim do uso de armadilhas que maltratam a caça (que é a armadilha preferida pelos caçadores norte-americanos).

Esses avanços maravilhosos nunca poderiam ter acontecido sem a ação de pessoas que vendo o mal não podiam permitir que ele continuasse. Pelo compromisso dessas pessoas, alguns animais do Brasil e todos os brasileiros devem ser gratos.

E quanto ao futuro: as ações recentes dos fundadores da Revista Brasileira de Direito Animal anunciam uma nova perspectiva para o Direito Animal no Brasil. Nunca, um brasileiro tinha ousado impetrar um habeas corpus em benefício de um não humano. Imagine: uma ação judicial visando libertar um animal não humano *preso legalmente!* Mas foi precisamente isso o que os fundadores da REDA fizeram em setembro deste ano, em favor de uma chimpanzé cruelmente condenada a viver uma vida atrás das grades em um zoológico no Estado da Bahia. Acrescente-se à tragédia da negação da liberdade à chimpanzé, o fato de Suíça (como a chimpanzé era denominada) ter morrido antes do processo ter seguimento. Mesmo assim, os acadêmicos e advogados do Brasil demonstraram a força do Direito, de uma maneira nunca sonhada anteriormente, exercendo uma forte influência na defesa dos direitos dos animais. Todo membro da Nação do Direito Animal, em qualquer lugar que vivamos, tem motivo para celebrar. E para ter esperança.