

## 1 INTRODUÇÃO

O debate acerca dos direitos dos seres vivos não humanos tem-se intensificado nos últimos tempos. No entanto, a discussão em comento não pode prescindir de consistentes bases morais para que prospere a contento. Afinal, desde a segunda guerra mundial, o mundo jurídico já reconheceu amplamente que a separação imposta pelo pensamento positivista entre direito e moral foi danosa para a humanidade e, assim, deveria ser superada.

Por isso, a partir de então, em razão de um fenômeno intitulado “virada kantiana”, as normas morais passaram a assumir papel de destaque no ordenamento jurídico, por meio da introdução, nas constituições dos diversos países, dos princípios jurídicos, os quais constituem a porta de entrada daquelas normas para o direito. Outrossim, tratados internacionais de especial relevância, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos das Organizações das Nações Unidas, consagraram diversas normas morais, por intermédio dos direitos humanos.

Além disso, mesmo as normas infraconstitucionais passaram a ser interpretadas de modo que sua leitura fosse a mais condizente com as regras morais vigentes na sociedade e insculpidas na Carta Magna por meio dos princípios constitucionais, descartando-se a aplicação de qualquer dispositivo do ordenamento jurídico desprovido de suficiente legitimidade moral.

Desta forma, faz-se mister estabelecer um consistente alicerce de cunho moral o qual venha a sustentar com robustez a futura legislação protetiva dos seres vivos não humanos. Afinal, sem uma base de moralidade realmente sólida, não será possível estabelecer leis que efetivamente consigam tutelar os legítimos direitos dos referidos seres. Afinal, a aproximação entre moral e direito vem acentuando-se gradativamente, com a valorização progressiva dos princípios jurídicos.

Para atingir a aludida meta, procurar-se-á na filosofia moral kantiana, sobre a qual se erigiram os direitos humanos, a fundamentação moral necessária para garantir que sejam os direitos básicos dos seres vivos não humanos dotados da mesma confiabilidade, universalidade, estabilidade, coercitividade e efetividade dos reconhecidos aos homens.

Afinal, a contribuição até o momento prestada por importantes filósofos como Peter Singer, Tom Regan e Gary Francione, apesar de muito relevantes para fomentar o debate, parece não assegurar suficiente proteção a todos os seres vivos indistintamente, haja vista cada um dos autores em questão ter estabelecido diferentes critérios para a inserção de

não humanos na comunidade moral dos homens, redundando em carência de uniformidade na doutrina sobre a temática em apreço e deixando insuscetível de qualquer consideração moral, na totalidade dessas correntes filosóficas, uma gama imensa de espécies.

Como justa homenagem ao precursor do tratamento das questões referentes a seres vivos não humanos no ambiente acadêmico contemporâneo, Peter Singer, dedicar-se-á a primeira parte deste trabalho a considerações acerca de seu pensamento, expondo-se, no mesmo passo, a base moral proposta neste manuscrito e realizando-se as críticas cabíveis com base nesse novo fundamento moral. Na segunda parte, analisar-se-ão as ideias de dois grandes colaboradores ao tema em tela, Tom Regan e Gary Francione, explicitando-se da mesma forma suas anotações e as eventuais objeções existentes, haja vista a adoção do paradigma moral sugerido. Por fim, será elaborada uma conclusão, na qual as principais questões levantadas serão sintetizadas.

## 2 A QUESTÃO DOS ANIMAIS EM PETER SINGER: ANÁLISE E CRÍTICA

A questão dos seres vivos não humanos não pode prescindir de um exame prévio e detalhado do pensamento do australiano Peter Singer, considerado o precursor da denominada Ética Animal, por intermédio de sua obra “Libertação Animal”, cuja primeira edição foi publicada em 1973.

Na verdade, Singer não inaugurou essa discussão ética sozinho, pois integrava um grupo maior de filósofos - o Grupo de Oxford -, que, nos anos 1970, passou a discutir e disseminar ideias concernentes à inclusão de animais na comunidade moral humana, consideradas controvertidas na época (para não dizer revolucionárias).

O referido grupo era composto pelo próprio Singer, conforme já dito, e ainda pelos pensadores Stanley Godlovitch, Rosalind Godlovitch, John Harris, Andrew Linzey, Richard D. Ryder e Stephen L. R. Clark, os quais, a despeito de não terem sido os primeiros a tratar da questão, pois o assunto já teria sido abordado isoladamente por filósofos da antiguidade e da modernidade, introduziram a temática na pauta da melhor academia inglesa, cujos trabalhos exercem influência no mundo todo.

Sem dúvida, o livro “Libertação Animal” teve – e ainda tem – imensa repercussão, não apenas porque expõe o tratamento humilhante e injusto a que são submetidos diuturnamente os animais não humanos, seja nas fazendas industriais, seja nos laboratórios de pesquisas científicas, mas, sobretudo, pelo fato de introduzir um raciocínio ético desprovido de apelos sentimentais.

A aludida obra descortina certos procedimentos levados a efeitos em animais não humanos que inexoravelmente fazem emanar sentimentos que vão do asco à repulsa. E não apenas naqueles que têm amor por seus bichanos de estimação ou que têm maior inclinação pela causa dos direitos dos animais não humanos, mas no cidadão comum, naquele o qual não nutre qualquer sentimento diferenciado por esses seres, tamanha a tortura a eles infligida nas mais diversas situações.

Não se irá aqui detalhar esses procedimentos. Afinal, já não são mais tão incognoscíveis assim, como eram à época da elaboração da obra em apreço. Além da grande difusão do trabalho de organizações não governamentais protetoras dos animais não humanos, essas formas cruéis de lidar com estes seres vivos podem ser amplamente acessadas na *internet*, por intermédio da qual a visão chocante de um boi preso em um ambiente minúsculo para impedir quaisquer movimentos que redundem no endurecimento de sua carne ou de um

rato geneticamente modificado para desenvolver câncer será muito mais contundente que qualquer descrição.

A finalidade será apenas se ater às ideias de Singer, que, a despeito de suas boas intenções, são criticáveis em muitos aspectos. Por isso, não será dedicado grande esforço para esmiuçar práticas condenáveis dos seres humanos, mas, sim, para examinar as razões pelas quais Singer entende que devam ser abolidas.

Como os argumentos empregados na obra “Libertação Animal” são melhor formulados e apresentados em um livro posterior de Singer – “Ética Prática” -, dar-se-á ênfase ao pensamento consignado nesta última obra.

## 2.1 A ética de Singer x a ética proposta

O próprio Peter Singer afirma adotar a concepção consequencialista da ética - por meio da qual se entende ter relevância moral apenas o resultado e não o conteúdo da conduta -, alinhando-se a uma de suas principais correntes: o utilitarismo. Segundo o utilitarismo clássico, a ação é moralmente correta se produz mais felicidade que qualquer outra para os membros da sociedade. Portanto, tudo vai depender das circunstâncias em que o ato é praticado e não de sua essência.<sup>1</sup>

No entanto, o pensador em comento é mais adepto do utilitarismo preferencial, no qual se leva em conta no cálculo utilitário não a felicidade trazida às pessoas componentes da coletividade, mas seus interesses. Portanto, o ato será bom se satisfizer, o máximo possível, as preferências dos indivíduos.<sup>2</sup>

Sendo assim, a visão clássica do utilitarismo consideraria o principal bem humano a experiência ou a sensação de prazer, sendo concebida como boa uma ação que garanta “o máximo de felicidade para o maior número de pessoas”.<sup>3</sup> Por outro lado, o utilitarismo de preferências, ao qual Singer adere, consideraria o sumo valor não a obtenção de certos estados mentais, como a felicidade, mas o atendimento aos interesses, sejam quais eles forem, de modo que o ato considerado bom será aquele o qual venha a satisfazer as preferências do maior quantitativo de indivíduos.<sup>4</sup>

Com base nesta linha de pensamento, como Singer mesmo afirma, mentir pode ser

---

<sup>1</sup> SINGER, Peter. **Ética prática**. 3.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 11.

<sup>2</sup> Ibid. p. 21, 22 e 135.

<sup>3</sup> KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**. 1.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 15 e 16.

<sup>4</sup> Ibid. p. 18.

algo bom em determinada circunstância e não em outra, a depender das consequências do ato mentiroso<sup>5</sup>, o que afronta de maneira franca o pensamento de Kant, o qual defende serem certas atitudes erradas por si mesmas independentemente da situação.

Mesmo sendo consequencialista e, por isso, adotando uma filosofia diversa de Kant, Singer concorda com este ao defender que a ética deva ser universal. Portanto, não apenas os interesses próprios devam ser levados em consideração, mas os interesses das demais pessoas que sofrerão os reflexos de uma determinada atitude pessoal. Sendo assim, a decisão moralmente boa será aquela que terá as melhores consequências para todos os indivíduos atingidos.<sup>6</sup>

Entretanto, a universalidade é a única ideia compartilhada pelos dois filósofos. Todo o resto do pensamento kantiano é frontalmente criticado por Singer, a começar por negar que a ação racional se identifique com a ação ética, quando procura demonstrar que ambas podem ser universalizáveis sem se confundirem.

Singer argumenta que é inteiramente racional as pessoas atuarem de maneira egoísta, considerando apenas os seus próprios interesses, e plenamente possível que “o egoísmo puro possa ser aceito por todos os agentes racionais como uma base racional para a ação”.<sup>7</sup>

Desta forma, os juízos racionais não necessariamente devem ser universalmente aceitos tanto como os juízos éticos, pois há ações, dotadas de justificativa racional, que podem ser amplamente realizadas, mas que não configuram atos baseados em uma razão ética.

Como exemplos de que não existiria uma ligação necessária entre razão e ética, Singer apresenta o caso de dois vendedores concorrentes entre si na concretização de um importante negócio, alegando ser plenamente racional, mas não ético, um tentar evitar o sucesso do outro, da mesma forma que dois soldados quando lutam em lados opostos de uma guerra ou dois jogadores de futebol pertencentes a diferentes times quando disputam uma partida.<sup>8</sup>

No entanto, parece haver uma interpretação equivocada da obra de Kant. Para começar, ele nunca disse que agir racionalmente é o mesmo que agir eticamente. Em nenhum momento esse filósofo afirmou que se deva atuar conforme todo e qualquer raciocínio, mas

---

<sup>5</sup> SINGER. Peter. Op. cit. p. 11.

<sup>6</sup> Ibid. p. 21.

<sup>7</sup> Ibid. p. 337.

<sup>8</sup> Loc. cit.

segundo o dever moral – este, sim, universalizável -, o qual é concebido com base na razão. Portanto, não é uma atitude racional qualquer que se deve universalizar, mas a vontade boa em si mesma extraída de uma reflexão fundamentada na razão, conforme se pode aferir do trecho do pensamento kantiano a seguir:

(...) se, no entanto, a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a vontade, então seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma vontade, não só boa quiçá como meio para outra intenção, mas uma vontade boa em si mesma, para o que a razão era absolutamente necessária, uma vez que a natureza do resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos.<sup>9</sup>

Logo, a razão que tenha alcançado “seu verdadeiro destino” de produzir essa vontade boa em si mesma é que tem valor moral e não todo e qualquer raciocínio, como afirma Singer em seu relato.

Desta forma, apesar de ser racional que se haja de maneira egoísta, Kant rejeita peremptoriamente as ações egoístas na concepção de sua ética, ao entender não haver qualquer conteúdo moral em se realizar uma ação na qual se configure a existência de um interesse próprio. Afinal, quando as pessoas agem visando às próprias ambições, fazem-no por uma inclinação natural – e não por dever -, pois todas as pessoas têm uma propensão instintiva de realizar coisas que sejam de seu interesse. Portanto, não há nenhum dever moral que se possa extrair de uma ação egoísta.<sup>10</sup>

Pode parecer complexo à primeira vista, mas não é. Tome-se o exemplo de três pessoas distintas realizando a mesma ação: doação de alimentos a pessoas carentes. Para um consequencialista, a atitude desses indivíduos é moralmente a mesma, já que todos eles, da mesma forma, vão evitar que os mais desprovidos de bens materiais venham a ter desnutrição.<sup>11</sup>

No entanto, o primeiro apenas doou os alimentos porque está em plena campanha política e a referida atitude lhe renderá votos; o segundo porque fica muito feliz e tem genuíno prazer em praticar essa ação; e o terceiro porque, mesmo não lhe trazendo qualquer benefício, entende ser sua obrigação ajudar as pessoas pobres. Mesmo antes de uma análise pormenorizada, não é plausível que pensemos ser a atitude do terceiro sujeito moralmente melhor que a dos demais?

Para se chegar à resposta que se está sugerindo, tem-se primeiro que concordar ser

<sup>9</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 25.

<sup>10</sup> Ibid. p. 27.

<sup>11</sup> SINGER, Peter. Op. cit. p. 340.

um dever moral realizar a caridade quando é possível fazê-lo, ou seja, quando levar a efeito uma doação não enseja nenhuma privação relevante para o doador. Alguém tem dúvida de que esta ação é boa por si mesma? Não é necessário tanto raciocínio para se chegar à conclusão de que ajudar as pessoas é um ato em si bom.

No entanto, Kant sugere que, para de fato constituir um dever moral, a ação deve passar pelo teste da universalidade: “devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que a minha máxima se torne uma lei universal”?<sup>12</sup> Não há dúvida também que ajudar os mais necessitados poderia ser admitido como uma lei moral aplicável a qualquer pessoa.

No caso concreto em apreço, tanto a atitude do primeiro como a do segundo traz algum benefício pessoal, de modo que, para Kant, como ambos agem por inclinação e não por dever, não existe conteúdo moral algum em suas ações. Melhor dizendo: ambos, apesar de agirem conforme ao dever, não o fizeram pelo dever em si, mas por outras razões que os beneficiavam.<sup>13</sup>

Contudo, a despeito de a lógica kantiana ser compreensível, não se pode atribuir o mesmo conteúdo moral - ou sua ausência - para as duas atitudes. Afinal, pode ser que o indivíduo que hoje doa por prazer não tivesse essa motivação na primeira vez que doou, mas a tenha adquirido no decorrer de sucessivas doações. Então, nas primeiras oportunidades de envio de donativos o indivíduo teria agido de acordo com a moral e nas demais não?

Pode até ser que o valor moral da ação tenha diminuído de grau com o tempo. Entretanto, mais apropriado seria dizer que as diversas doações fizeram surgir no indivíduo uma consciência moral que ele não tinha antes, incorporando um dever moral a seu rol de prazeres cotidianos. Afinal, nas palavras de Aristóteles, “a virtude moral é adquirida em resultado do hábito”.<sup>14</sup> Com efeito, quão melhor não seria a sociedade se todas as pessoas cumprissem suas obrigações morais e ainda se sentissem satisfeitas ao fazê-lo? Conciliaria uma vontade boa baseada na razão - o dever moral - com sentimentos positivos, também relevantes nas ações humanas, como se verá adiante.

Portanto, em termos morais, pode-se afirmar que o segundo agiu melhor que o primeiro, cuja atitude não mostra qualquer preocupação com o dever de ajudar as pessoas, mas se atrela, exclusivamente, à ambição de ser eleito. Quanto ao terceiro, por agir apenas segundo sua obrigação moral, mesmo não havendo qualquer razão de ordem pessoal para

---

<sup>12</sup> KANT, Immanuel. Op. cit. p. 33.

<sup>13</sup> Ibid. p. 28.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Martin Claret, 2007, p. 40.

tanto, pode-se dizer que sua ação tem autêntico valor moral.<sup>15</sup>

Essa representação hipotética foi propositalmente colocada para demonstrar como é inteiramente equivocada a crítica de Singer. Em primeiro lugar, porque parece não haver dúvida de que motivação seja algo importante para se estabelecerem juízos morais. Como visto, apesar de três pessoas terem evitado a fome entre os mais necessitados, não se pode afirmar que a atitude dos três é moralmente defensável da mesma maneira.

Segundo, porque Singer deixou de lado em seus exemplos a definição de um dever a ser reciprocamente observado, o qual deve ser *a priori* definido, antes de se avaliar se a motivação para seu cumprimento é realizada com base em razões egoístas ou não. Afinal, em todas as relações humanas existem deveres morais indispensáveis para o convívio coletivo. Dificilmente alguma ação humana relacionada a outras pessoas não exige a obediência a um dever moral.

Não é demais ressaltar que o conceito de certo e errado, do qual se ocupa a moral, apenas existe porque o ser humano é um animal social. Se este vivesse de maneira isolada, não faria o menor sentido se estabelecerem regras que digam respeito a uma convivência coletiva. No caso particular do homem, a interação com seu semelhante dá-se de maneira praticamente ininterrupta, demandando uma necessidade constante de se submeter a deveres morais. Singer, no entanto, simplesmente declara que todos podem agir racionalmente de modo egoísta, sem explicitar a qual dever estava se referindo.

Como já asseverado, a definição do dever moral segundo a razão deve ser realizada em momento anterior à avaliação da possibilidade de sua universalização, o que é bastante razoável, pois, se este caráter universal apenas for objeto de preocupação após realizada a ação, como sugeriria um consequencialista, poderia ser tarde demais, pois caso o ato não pudesse ser universalizado, ele já estaria consumado e ainda em desconformidade com a moral.

Assumindo, então, a premissa de que há um dever anterior de lealdade, que é, sem dúvida, universalizável, entre pessoas que atuam em concorrência umas contra as outras, os exemplos de Singer vão levar a conclusões contrárias àquelas que, inicialmente, tencionava alcançar.

Afinal, é perfeitamente consoante à moral dois concorrentes tentarem impedir o sucesso um do outro, desde que respeitem o dever de lealdade, mesmo havendo, por trás disso, interesses egoístas de lucro. Ora, há um interesse pessoal de que um trapaceie o outro,

---

<sup>15</sup> KANT, Immanuel. Op. cit. p. 28.



mas, ao deixarem de fazê-lo visando a cumprir uma obrigação moral, ambos estarão tendo atitudes éticas.

Portanto, há que se diferenciar o interesse egoísta do lucro do comerciante ou da vitória do jogador de futebol, que é inerente à sua atividade (um comerciante não se mantém sem lucro e um time, sem vitórias), do interesse egoísta de trapacear, que é contrário à moral. Neste caso específico, o fato de haver uma disputa pelo interesse egoísta do lucro/vitória não necessariamente vai ensejar que o indivíduo trapaceie, de maneira que pode haver, sim, duas pessoas motivadas pelo egoísmo puro do lucro/vitória, mas que tenham, mesmo assim, atitudes éticas de lealdade um com o outro.

Logo, o egoísmo puro em si empregado por Singer nada tem a dizer, pois é necessário que primeiro se estabeleça o dever moral universalizável, para somente depois avaliar se as ações estão se dando de acordo com essa obrigação.

Sendo assim, com base no dever de lealdade, seria imoral que, mesmo de maneira racional, dois concorrentes, sejam eles comerciantes, soldados ou jogadores de futebol, agissem de forma desleal um com o outro. E isso não ocorre porque a postura de trapacear pode ser tida como racional, mas porque é contrária a um dever moral racionalmente concebido. Portanto, Singer inverteu as premissas: não é agindo racionalmente que se age eticamente, mas o contrário. Logo, o agir de acordo com a moral constitui um agir que sempre se coaduna com a racionalidade, porém a recíproca não verdadeira.

Dessarte, não há uma relação de identidade completa entre a razão e a moral, de maneira que nem sempre quando se age baseado na razão está-se agindo de acordo com a moral. Todavia, certamente, para agir segundo preceitos morais deve-se ser dotado de razão. Afinal, aquele que não é racional age sempre de acordo com os seus instintos e não segundo regras morais.

Assim, é errada a afirmação de Singer de que a moralidade não tem estreitíssima relação com a racionalidade.<sup>16</sup>

Singer critica ainda o valor moral de fazer aquilo que é certo pelos próprios méritos da coisa em si, alegando faltar justificação para a realização desse ato. Ele entende que aceitar essa premissa kantiana é o mesmo que praticar uma religião ou obedecer às regras de etiqueta: a pessoa age daquela forma, mas sem saber por que motivo o faz, a não ser a fé de que aquilo é a coisa certa a se fazer.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> SINGER, Peter. Op. cit. p. 338.

<sup>17</sup> Ibid. p. 342 e 343.

Como utilitarista, é certo que Singer vê valor moral nas consequências e não na natureza dos atos em si. No entanto, como já se destacou, a mesma consequência pode ter sido originada de ações cujo valor moral seja bem diferente. Ora, se a intenção do agente não tivesse qualquer importância, mas apenas o resultado da ação, a diferenciação entre dolo e culpa seria desprezível.

Quanto à justificação, Kant não acredita que se faça a coisa certa simplesmente porque ela deve ser feita da mesma forma que não se deve pecar porque senão não se irá ao paraíso. É evidente que fazer a coisa certa tem uma justificativa racional, que consiste na possibilidade de ser universalizável.

Como já dito, só se chega à conclusão de que há um dever moral, se a atitude puder ser universalizada. Certamente, Singer não vai seguir a mesma lógica, porque, antes de comparar o pensamento kantiano à religião, ele já afirmara que não basta passar pelo teste da universalização para ter valor moral, tendo em vista ser viável que pessoas atuassem de maneira egoísta e isto fosse aceito por toda a coletividade. Porém, conforme anteriormente ressaltado, Singer se atém exclusivamente à intenção egoísta, deixando de definir a atitude moral a ser tomada.

Não é demais reiterar que primeiro se deve definir qual o ato a ser realizado - que tem de passar pelo teste da universalização a fim de se tornar um dever moral -, para só depois avaliar se o interesse do agente o faria agir por inclinação natural ou por dever, tendo valor moral o último.

Portanto, o interesse do agente desatrelado de uma atitude é um conceito vazio, nada tem a fornecer, pois, como já mencionado, para concluir se duas pessoas com interesses egoístas estão agindo de acordo com a moral, como no caso de dois comerciantes que estejam competindo por um determinado cliente, é preciso dizer, primeiramente, em relação a qual atitude.

Caso se defina estar-se referindo a um dever de lealdade, aí sim é possível saber se, primeiro, não estão agindo de maneira imoral ao deixar de observar esse dever, caindo na tentação de alcançar o lucro sem respeitar um ao outro, e, segundo, se, mesmo tendo interesse egoísta em trapacear, estão sendo leais e atuando de acordo com a ética.

Desta forma, sem explicitar a que dever se está referindo, a questão da atuação por interesse próprio não tem conteúdo. Afinal, este interesse é avaliável em um segundo momento, após racionalmente se ter definido qual dever deve ser obedecido, com base no teste da universalização da respectiva atitude.

Singer ainda explica que, como a ética é um produto da vida em sociedade, sua função seria promover valores caros aos membros da coletividade, sendo, por conseguinte, louvado e fomentado que sejam levadas a efeito ações condizentes com esses valores. Por isso, Singer valoriza a consciência moral, que faz com que as pessoas aceitem os valores da sociedade e façam aquilo que a sociedade valoriza, mesmo não possuindo as virtudes necessárias para agir de acordo com esses valores, tais como generosidade, solidariedade, honestidade, tolerância, humildade.<sup>18</sup>

Por este ponto de vista, o que de fato conta é que as pessoas ajam conforme os valores morais existentes na sociedade e não que tenham realmente virtudes. Logo, a avaliação se a pessoa é ou não virtuosa fica em segundo plano, pois é relevante apenas que aja respeitando os valores vigentes no meio social. “O que realmente importa são os resultados, não os motivos”.<sup>19</sup>

Como antes asseverado, não se pode considerar boa uma ação no sentido de alimentar os pobres, mas cujo verdadeiro intuito seja angariar votos para vencer uma eleição. Talvez alguém não considere este um bom exemplo porque um consequencialista diria que, se o sujeito for eleito e fizer ainda mais pelas camadas pobres da sociedade, não teria havido nada de mal no ato original. No entanto, aí está o grande problema do consequencialismo. Como só é importante saber se um ato é bom ou ruim após a sua concretização, tudo vai depender das contingências, as quais, como se verá mais à frente, podem acarretar atos imorais mesmo os resultados sendo bons para todos.

Sem abandonar o exemplo, imagine-se que este mesmo sujeito apenas esteja beneficiando os pobres durante o mandato para o qual foi eleito com o egoísta intuito de obter cargo público ainda mais elevado, como a Presidência da República? Um consequencialista diria que ele poderá ser um bom Presidente e trazer ainda mais socorro aos pobres.

Todavia, e se a ajuda aos pobres, que o promoverá ao cargo máximo de seu país, apenas pôde ser levada a efeito porque havia um esquema de oferecimento de propina a parlamentares para aprovação de políticas públicas voltadas aos menos favorecidos?

Para tornar ainda melhor o exemplo para um consequencialista, na presente hipótese, o dinheiro é originário de empresários ricos, os quais esperam, em troca, apenas a formalização de contratos com a Administração Pública - prometida pelo político em comento -, que não serão superfaturados e não prejudicarão qualquer outro concorrente, já que todos os

---

<sup>18</sup> Ibid. p. 341.

<sup>19</sup> Loc. cit.

interessados estão agindo em conluio. Portanto, em nenhum momento teria havido o uso inadequado de dinheiro público e todos os envolvidos teriam sido beneficiados: o político, os parlamentares, os empresários e, principalmente, os pobres.

Caso se leve em consideração simplesmente os resultados, não haverá ato imoral algum, afinal todos se beneficiaram e ninguém foi prejudicado. No entanto, é necessário algum conhecimento profundo de filosofia para se inferir que os atos do político, dos parlamentares e dos empresários são flagrantemente imorais?

Se essas pessoas agiram de forma a beneficiar os mais pobres, mas atuaram de maneira desonesta, ainda que o resultado seja o melhor para todos, suas ações são, sim, imorais. Afinal, há um dever moral universalizável de que as pessoas atuem de maneira honesta, de modo que o parlamentar tem a obrigação de aprovar políticas públicas porque são boas e não porque vai receber dinheiro de empresários; que o empresário deve conseguir formalizar seus contratos com a Administração Pública por intermédio de um procedimento competitivo íntegro com seus pares e não mediante a compra de parlamentares; e que o político eleito deve tentar aprovar suas políticas para os mais pobres por meio do legítimo debate de ideias junto ao parlamento e não prometendo a assinatura de contratos públicos a empresários.

Sendo assim, fazer o que é certo não se pode restringir apenas aos resultados, pois agir de forma correta abarca deveres morais (ou valores) que não são obtidos após a efetiva concretização do ato, mas que se impõem em momento anterior a essa ação.

Como observa Aristóteles, “o exercício da virtude relaciona-se com os meios”. Afinal, nem sempre se tem o poder de definir *a priori* qual será o resultado, mas “a virtude está ao nosso alcance”.<sup>20</sup> Esta mesma ideia foi incorporada por Kant, que entende não residir o valor moral da ação “no efeito que dela se espera”.<sup>21</sup>

Portanto, quando se ajuda aos pobres, deve-se fazê-lo com honestidade, ainda que a pessoa não seja virtuosa o suficiente para agir desta forma e os fins não venham a ser aqueles esperados. E é esta atitude, com a qual a pessoa não se sente feliz, mas mesmo assim a realiza fundamentada em uma obrigação moral, que, para Kant, conta como tendo valor moral.

Como já se destacou, apesar de Kant alegar inexistir valor moral na atitude correta de uma pessoa que se sentisse sempre feliz ao realizar essa boa ação, seria ideal para a

---

<sup>20</sup> ARISTÓTELES. Op. cit. p. 65.

<sup>21</sup> KANT, Immanuel. Op. cit. p. 31.

sociedade que todos tivessem prazer em cumprir seus deveres morais, pois o meio social estaria repleto de pessoas virtuosas.

Quando as emoções humanas entram em cena, pode haver uma maior propensão para que se cumpra determinado dever moral ou não. Imaginem-se três pessoas. A primeira não gosta de doar alimentos a pobres, mas, mesmo assim, fá-lo porque se sente compelido a cumprir esse dever moral; a segunda realiza seu dever moral, mas não tem sentimento algum em relação a essa ação; e a terceira pratica a mesma ação e tem prazer com ela.

Pela ótica de Kant, a ação da primeira pessoa tem um valor moral superior à da segunda e a desta à da terceira. Todavia, para a coletividade, a terceira pessoa tem um valor superior em relação aos demais, pois aquele que tem prazer em realizar uma boa ação dificilmente vai deixar de repeti-la, ao passo que uma pessoa que não tem um sentimento genuíno de que aquilo que está fazendo é a coisa certa a se fazer tem maior propensão a não voltar a praticar a boa ação.

Desta forma, em uma sociedade ideal, “as ações virtuosas devem ser necessariamente aprazíveis em si mesmas”<sup>22</sup>, pois mais homens virtuosos farão parte do meio social e maior quantidade de boas ações serão empreendidas.

No entanto, o mais virtuoso dos homens, aquele que nunca se desviasse de seus deveres morais, teria dificuldades de viver no mundo real, pois determinadas ações podem evolver duas ou mais obrigações morais, sendo que, em certos casos, ao menos de uma delas o homem plenamente virtuoso terá de abrir mão.

Como visto, a moral kantiana entende que se existe o dever de agir de acordo com a máxima de que a ação deva se tornar uma lei universal, desimportante é a finalidade desse ato. Essa inflexibilidade pode ser demonstrada na resposta de Kant ao entendimento de Benjamin Constant, que defendeu inexistir a obrigatoriedade de uma pessoa dizer a verdade sobre o paradeiro de um amigo, que está na casa dela, ao assassino que quer matá-lo e bate à porta da referida residência perguntando onde ele se encontra.

No artigo “Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade”, Kant deixa claro que se há um dever, este é incondicionado, senão não seria considerado um dever. Portanto, se há a máxima de que ninguém deve mentir, essa lei deve ser observada por todos, ainda que haja uma finalidade considerada a princípio nobre e relevante para o emprego da mentira.

Para defender essa tese, o autor argumenta que depende de cada um de nós que as

---

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. Op. cit. p. 30.

declarações das pessoas não caíam em descrédito. A mentira, segundo ele, teria o potencial de comprometer todos os direitos baseados em contratos, fato que consistiria em uma injustiça a toda a humanidade.<sup>23</sup>

Além disso, Kant afirma que, caso o dono da casa mentisse para o assassino, mas este visse o tal amigo fugindo e o matasse, “poderia [o dono] com razão ser acusado como autor da sua morte”, pois Kant entende que se a pessoa mente torna-se “responsável, do ponto de vista jurídico, de todas as consequências que daí [da mentira] possam surgir”. Por outro lado, se a pessoa falar a verdade, a justiça não poderia nada fazer contra ela, por mais imprevisíveis que fossem as consequências.<sup>24</sup>

“Ser verídico (honesto) em todas as declarações é, portanto, um mandamento sagrado da razão que ordena incondicionalmente e não é limitado por quaisquer conveniências”, afirma Kant.<sup>25</sup>

Logo, para Kant se existe um dever moral de realizar determinada conduta, não fazê-lo implica em responsabilização do agente por suas consequências, seja qual for a finalidade do ato. Da mesma forma, se houver um dever moral de não realizar uma ação específica, o agente que a efetivar é responsável pelos resultados de sua conduta, ainda que o objetivo fosse digno da mais alta estima.

Entretanto, se uma pessoa não puder mentir em circunstância alguma, ela será totalmente excluída do meio social, tamanha seria sua rejeição pelos demais indivíduos. Como falar a verdade em todas as situações que envolvam assuntos de forte impacto emocional nas pessoas e não magoá-las em algum momento?

Há certas perguntas cujas respostas negativas tendem a ferir o sentimento das pessoas: “você acha que sou um indivíduo bom?”, “você acha que sou uma pessoa bonita?”, “você acha que sofro de obesidade?”, “você confia em mim?”, “você gosta de mim?”, “você se sente bem a meu lado?”. Além destas, existe uma infinidade de situações no dia-a-dia dos seres humanos que impede se falar a verdade o tempo todo.

Portanto, por mais que seja exigível falar a verdade, também se mostra inviável agir com absoluta indiferença aos sentimentos das outras pessoas, como a sensação de humilhação e desprezo. Afinal, o homem não é um autômato ou um robô, que age apenas segundo a razão, mas um ser dotado de emoções, os quais são importantes para a tomada de

---

<sup>23</sup> KANT, Immanuel. **Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade**. Lisboa: LusoSofia, 1997, p. 4.

<sup>24</sup> Ibid. p. 5.

<sup>25</sup> Ibid. p. 6.

decisões.

Assim, o que se espera das pessoas, como regra, é que falem a verdade, pois há um dever moral de fazê-lo, devendo este ser o guia principal da conduta de todos os indivíduos em sua comunicação corriqueira; no entanto, há certas situações em que falar a verdade acarreta sentimentos muito ruins - e, na maioria das vezes, dispensáveis - a outrem, pois a informação verídica pode nem se referir a assunto relevante, devendo ser considerada a possibilidade de mentir.

Pode ser que esta afirmativa seja encarada como uma rendição ao argumento de que, em algum momento, a consequência tem de ser considerada em ações humanas, contrariando o exposto até aqui, assim como, de certa forma, teria capitulado Singer ao asseverar que, “tomada como uma concepção da ética em seu conjunto, essa noção kantiana da ética deve ser rejeitada. Isso não significa, porém, que nunca devemos fazer o que nos parece certo simplesmente porque nos parece certo, sem outras razões que justifiquem nossos atos”.<sup>26</sup>

Singer admite que fazer um juízo crítico de todas as ações empreendidas pelo homem, em cada caso, seria algo que tornaria impossível o curso normal da vida. Logo, reconhece que nem tudo pode ser baseado nas consequências, mas que há juízos éticos anteriores a serem observados. Desta forma, o próprio autor se contradiz ao se perfilhar em parte ao pensamento kantiano.

Segundo ele ainda, deve-se agir de determinada forma, porque “vejo-me como uma pessoa ética”, ou seja, como alguém que assume serem corretas boas ações as quais, depois de uma busca por razões para agir assim, passaram a ser consonantes com interesses próprios.<sup>27</sup> Portanto, também Singer acredita no homem virtuoso, que age segundo preceitos morais definidos *a priori* pela razão, os quais, de tão arraigados no seu dia-a-dia, acabam lhe trazendo prazer e fazendo parte de seus interesses mais genuínos.

Todavia, não se está aqui rendendo em parte ao consequencialismo. Pelo menos, não agora. Como se verá adiante, quem tem de proferir decisões importantes envolvendo a distribuição de recursos materiais limitados a um número grande de indivíduos, como o Estado, pode acabar empregando, justificadamente, uma lógica consequencialista, e não haverá nada de mau nisso.

Não é o presente caso, no entanto, pois o ato de trazer um sentimento ruim (e

---

<sup>26</sup> SINGER, Peter. Op. cit. p. 343.

<sup>27</sup> Loc. cit.

dispensável) às pessoas é verificável em um momento anterior ao implemento da ação, cujo caráter nocivo independe do que efetivamente ocorra após a atitude ser efetuada. É evidente que, ao se dizer a um indivíduo que ele é gordo ou feio ou não é confiável ou nem mesmo digno de afeto, um impacto negativo relevante na auto-estima desta pessoa sobrevirá. Todavia, não importa se isto acontecerá realmente, não devendo ser *a priori* a ofensa pronunciada mesmo assim. Dessarte, a realização de um ato que cause esse mal às pessoas constitui algo ruim em si e, por isso, existe um dever, aferível *a priori*, de ser evitada tal atitude.

De fato, o consequencialismo estatui que os efeitos sejam avaliados previamente, para evitar a adoção de condutas imorais. Afinal, se o valor moral das ações fosse aferível apenas depois de realizadas as condutas, várias atitudes imorais seriam cometidas, o que tornaria a ótica consequencialista indefensável. Logo, por certo, todas as ações exigem um julgamento moral prévio.

No entanto, defende-se aqui não a impossibilidade de o resultado ser previsto, apesar de mais à frente se destacar a dificuldade de fazê-lo, mas apenas a irrelevância moral dessa consequência. No caso em apreciação, falar algo com potencial de ferir o sentimento das pessoas é moralmente vedado, independentemente se o que for dito efetivamente irá magoar ou não a pessoa destinatária do comentário, pois a razão é capaz de conseguir alcançar que esta atitude é ruim em si mesma.

Logo, além do dever moral de falar a verdade, pode subsistir, ao mesmo tempo, outro, que é o de não humilhar as pessoas ou de não as tratar de forma que se sintam inferiorizadas ou menosprezadas. Sendo assim, haveria dois deveres ou valores ou princípios morais que estariam incidindo sobre a mesma situação. A depender do caso, um ou outro valor preponderará.

Assim, em determinados contextos, quando há mais de um dever moral exigível, apenas no caso concreto poder-se-á aferir qual será o valor moral preponderante, o qual, uma vez determinado, conserva esta supremacia em todas as demais circunstâncias afins. Como esses deveres continuarão a ser aferíveis antes de a ação ser levada a efeito e independem do resultado, não há que se falar em consequencialismo.

Na questão levantada por Benjamin Constant, há o dever de dizer a verdade, por certo, mas subsiste ainda um valor moral muito mais relevante: a preservação da vida. Portanto, na referida situação, o amigo que dialoga com o assassino está diante de dois deveres morais que não podem incidir simultaneamente no caso concreto sem redundar na



violação de pelo menos um desses valores morais.

Nesta circunstância, não há a menor dúvida de que a preservação da vida se sobrepõe à obrigação moral de dizer a verdade. Ora, há situações nas quais a mentira é necessária para resguardar a vida, não podendo ser o ato mentiroso considerado, nestes casos, imoral.

Deste modo, não existe uma lógica consequencialista no presente raciocínio, mas a constatação de que, em determinadas situações, será exigível da pessoa que observe dois ou mais deveres morais ao mesmo tempo, como, no exemplo, o de preservação da vida e o de falar a verdade, os quais são suscetíveis de verificação em momento anterior à ação e independem das consequências, havendo casos em que a conciliação é inviável, como na questão prática suscitada por Benjamin Constant.

Por certo, não se mostra necessário ir mais longe na presente análise para ficar evidenciado que já se está adentrando aqui na teoria dos princípios cunhada originalmente por Robert Alexy, em seu livro “Teoria dos Direitos Fundamentais”, no qual versa acerca da natureza dos valores morais incorporados ao ordenamento jurídico como princípios e a melhor maneira de sanar eventuais conflitos existentes entre eles.

Como se sabe, após os horrores da segunda guerra mundial, valores morais básicos foram consagrados internacionalmente com a Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1949, a Convenção Europeia para a Proteção dos Direitos do Homem e das Liberdades Fundamentais, de 1950, e o Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos, de 1966.

Tais documentos inspiraram diversas constituições ao redor do globo, as quais incorporaram esses valores morais a seu texto, tornando-os princípios jurídicos, que, em determinadas situações, vão colidir, devendo-se empregar a técnica da ponderação para se definir o valor preponderante, como será mais à frente detalhado.

Logo, não é demais reiterar que não há de se falar em uma rendição ao consequencialismo, pois jamais se afirmou ser o resultado que vai definir o dever moral exigível em todos os casos, mas, sim, haver ações nas quais será necessário observar mais de um valor moral obrigatório, que são avaliáveis de maneira apriorística e não dependem das consequências, não sendo possível, apenas, estabelecer *a priori* qual dever tem maior peso, o que se afere apenas no caso concreto.

De todo o exposto, pode-se asseverar haver um embate entre a ética deontológica de Kant e a ética utilitarista de Singer. Enquanto o primeiro afirma haver deveres morais que

devem ser respeitados independentemente do resultado, o segundo defende que apenas as consequências são relevantes do ponto de vista moral.

Desta forma, de um lado do espectro, Kant sustenta que “a boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações”<sup>28</sup>.

Com base nisto, o filósofo chega a dizer que agir conforme a boa vontade pode chegar a reduzir a felicidade a menos que nada, pois em certos casos limita de maneira total a inclinação para satisfação de uma necessidade<sup>29</sup>, e formula duas proposições: “uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, não no propósito que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina”<sup>30</sup> e “dever é a necessidade de ação por respeito à lei”<sup>31</sup>, lei esta definida pelo imperativo categórico, que, para o pensador vertente, “é só um único, que é este: age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne universal”<sup>32</sup>.

Já do outro lado do espectro, Singer e os demais utilitaristas defendem que o certo e o errado são medidos conforme o resultado das ações. Se os meios empregados acarretarem bons efeitos, então devem ser moralmente aceitos. Por esta linha de pensamento, os fins alcançados podem justificar os meios utilizados. Para o utilitarista, “o ato ou procedimento moralmente correto é aquele que produz a maior felicidade para os membros da sociedade”<sup>33</sup>. Sendo assim, devem-se “proporcionar consequências que satisfaçam o maior número de preferências (informadas) entre as pessoas da sociedade”<sup>34</sup>.

Do referido choque de ideias, muitas críticas podem ser feitas ao utilitarismo. Primeiramente, é deveras complicado uma pessoa prever ou medir as consequências de todas as suas ações, mesmo quando conhecidas. “Os nossos julgamentos sobre o que maximiza a utilidade são imperfeitos e tentativas de racionalizar as instituições têm mais probabilidade de causar mal do que bem”, pois “os ganhos das novas regras são incertos”<sup>35</sup>.

---

<sup>28</sup> KANT, Immanuel. Op. cit. p. 23.

<sup>29</sup> Ibid. p. 26.

<sup>30</sup> Ibid. p. 30.

<sup>31</sup> Ibid. p. 31.

<sup>32</sup> Ibid. p. 59.

<sup>33</sup> KYMLICKA, Will. Op.cit. p. 11.

<sup>34</sup> Ibid. p. 25.

<sup>35</sup> Ibid. p. 61.

Além do mais, os princípios ou valores morais básicos de raízes kantianas, hodiernamente reconhecidos internacionalmente e incorporados na maioria das constituições do ocidente, “provaram seu valor (tendo sobrevivido ao teste da evolução cultural), e as pessoas formaram expectativas em torno deles”.<sup>36</sup>

Por fim, “agir diferente, sob fundamentos utilitários, é contraproducente, pois encoraja uma postura contingente e desapegada para com o que deviam ser compromissos pessoais e políticos irrestritos.”<sup>37</sup>

Outra objeção ao utilitarismo - esta mais relevante – concerne ao fato que essa linha filosófica poderia “justificar o sacrifício dos membros mais fracos e impopulares da comunidade para o benefício da maioria”.<sup>38</sup> Afinal de contas, quais direitos poderiam homossexuais e negros usufruir em uma sociedade formada por uma maioria branca e heterossexual?

Se a finalidade é satisfazer o maior número de interesses possível, as preferências da minoria sempre serão sobrepujadas pelas da maioria. E isto acontece ainda que os interesses de cada integrante da sociedade recebam igual peso, ou seja, mesmo quando haja, pelo menos em teoria, igual consideração de preferências, pois, se cada um dos brancos ou heterossexuais possuem a mesma força de fazer valer seus interesses que cada um dos negros ou homossexuais, a existência de um maior quantitativo de primeiros na comunidade acabará por fazer com que suas preferências sempre preponderem sobre as dos segundos.

Numa sociedade assim, pode ser que “a utilidade seja maximizada se as pessoas homossexuais forem publicamente punidas e colocadas na cadeia” ou que esta mesma maximização, no caso de uma política governamental de prestação de serviços médicos ou de construção de escolas, exija que se prive “os negros de uma parcela igual de assistência médica (ou de instalações escolares)”.<sup>39</sup>

Neste ponto, poder-se-ia questionar como Peter Singer pode defender os animais, que representam a parte mais fraca nas relações com os seres humanos, fundamentando-se no utilitarismo. Em primeiro lugar, Singer estabelece uma condição para a aceitação como membro da comunidade moral, que é a capacidade de sofrimento. Desta forma, apenas os interesses daqueles os quais podem experimentar dor e sofrimento, segundo o referido filósofo, devem ser considerados, o que, apesar de incluir muitos animais, deixa de fora outros

---

<sup>36</sup> Loc. cit.

<sup>37</sup> Loc. cit.

<sup>38</sup> Ibid. p. 60.

<sup>39</sup> Ibid. p. 34.

vários seres vivos de suas considerações morais.<sup>40</sup>

Portanto, Singer eleva o *status* moral dos seres sencientes, mas ainda assim adota um modelo moral discriminatório, por alijar de toda e qualquer relevância moral todos os demais seres vivos.

Em segundo lugar, o autor em questão prioriza os interesses daqueles que sintam mais dor, tanto física como psicológica, concluindo que as preferências dos homens de intelecto saudável devam ser consideradas mais relevantes que as dos demais animais, recém-nascidos e seres humanos com graves deficiências mentais em relação à realização de experimentos científicos, por exemplo, sob a alegação de que o terror psicológico imposto aos homens com capacidade cognitiva plena, proveniente do medo de serem raptados e submetidos a experiências, somar-se-ia à dor física, resultando em sofrimento de maior intensidade para os seres humanos com íntegra capacidade mental.<sup>41</sup>

Por certo, a finalidade do pensador é evitar que animais sejam submetidos a experimentos, pois não se tolera sua realização em seres humanos, mesmo sendo muito novos ou deficientes mentais. Ora, se bebês, animais e homens com perda cognitiva não experimentariam aquele terror psicológico anteriormente mencionado, então o sofrimento deles seria igual, não havendo motivo para serem tratados de forma diferenciada. No entanto, Singer não consegue escapar do principal inconveniente do utilitarismo: a priorização dos interesses de uns em detrimento de outros. No caso, há clara primazia das preferências dos homens com faculdades mentais intactas em prejuízo aos interesses dos recém-nascidos, animais e seres humanos com perdas cognitivas, o que se revela também ter caráter discriminatório.

Em terceiro lugar, Singer ainda assevera que a vida de um ser consciente de si é mais importante que a de todos os demais seres vivos, amparando mais uma vez um entendimento o qual abarca a discriminação.<sup>42</sup> Como se verá adiante, todas essas formas de segregação podem ser resolvidas se as obrigações morais forem devidas a todos os destinatários que possam vir a suportar os prejuízos da violação desses deveres morais, devendo as peculiaridades inerentes a cada ser vivo ser consideradas irrelevantes nos julgamentos morais humanos.

No entanto, apesar deste caráter aparentemente discriminatório, quando surgiu no século XVIII, sob a pena de Jeremy Bentham, considerado seu precursor, o utilitarismo teve

---

<sup>40</sup> SINGER, Peter. Op. cit. p. 67 e 68.

<sup>41</sup> Ibid. p. 69 e 70.

<sup>42</sup> Ibid. p. 71.

relevante papel na sociedade inglesa, por denunciar o caráter injusto de apenas alguns poucos contarem com muitos privilégios, em detrimento de todos os demais.<sup>43</sup>

Entretanto, esta discrepância social, pelo menos em tese, já se encontra hoje superada na maior parte dos países ocidentais que abandonaram regimes os quais conferiam regalias à elite dominante e adotaram a democracia, forma de governo no qual todas as pessoas contam, também em tese, com igual poder de influenciar na esfera pública, fazendo com que o utilitarismo mostrasse este aspecto altamente nocivo de ter o potencial de gerar discriminação.

É por isso que se pode afirmar com razoável conforto que a doutrina de Kant triunfou. A ampla aceitação das ideias de John Rawls, de inspiração kantiana, no que concerne à garantia de direitos básicos a todos independentemente de utilidade, conforme os princípios de justiça por ele formulados, de raiz filosófica liberal igualitária, corroboram essa constatação. Outro pensador desta mesma corrente da filosofia, o qual também conta com destacada influência internacional no ambiente acadêmico, Ronald Dworkin, assume a mesma postura kantiana ao ressaltar que direitos fundamentais são “melhor entendidos como trunfos sobre alguma justificação de fundo para decisões políticas que estabelecem um objetivo para a comunidade como um todo”.<sup>44</sup>

Portanto, segundo a filosofia política liberal igualitária, de inspiração kantiana, cuja enorme repercussão e acolhimento no mundo ocidental são indiscutíveis, certos direitos básicos devem ser empregados como barreiras intransponíveis em relação às decisões das majorias do momento, pensamento este de fundamental importância para a proteção das minorias.

Todavia, ainda assim, não há que se falar em total superação do utilitarismo. A sociedade humana ainda distribui certos bens entre os indivíduos tomando por base um cálculo utilitário. A questão da saúde é um excelente exemplo. No que concerne ao oferecimento de serviços de saúde, o Estado tem limitados recursos para distribuir. Portanto, não é viável a prestação de todos os serviços médicos demandados pela sociedade, devendo-se privilegiar aqueles considerados como os que beneficiarão um quantitativo relevante de pessoas.

Essa limitação de recursos é a chamada “reserva do possível”, em razão da qual o Estado é compelido a fazer “escolhas dramáticas” entre os diversos serviços que poderia

---

<sup>43</sup> KYMLICKA, Will. Op.cit. p. 60.

<sup>44</sup> DWORIN, Ronald. Rights as trumps. In: WALDRON, Jeremy. **Theories of rights**. New York: Oxford University Press, 1990, p. 153.

oferecer. E tais escolhas acabam empregando um cálculo utilitário, de maneira que os escassos recursos alcancem o maior número de pessoas possível. Nestas circunstâncias, essa é uma escolha necessária e inevitável.

Por outro lado, pelo menos no Brasil, tem-se consolidado uma jurisprudência favorável ao custeio pelo Estado de tratamentos caríssimos, em que sua disponibilização para todos os doentes, ao mesmo tempo, é financeiramente inviável, havendo, em alguns casos, inclusive, a dúvida se o efeito terapêutico da técnica médica custeada pelos cofres públicos de fato vai acarretar a cura definitiva.

Trata-se, assim, da colisão das ideias kantianas e utilitárias chegando aos tribunais. Neste caso, há um choque entre o dever moral de preservação da vida do autor da ação judicial e o fato de que o atendimento dessa demanda específica pode custar a vida de muitas outras pessoas, tendo em vista o redirecionamento dos recursos concernentes ao auxílio à saúde das últimas para benefício do primeiro.

Parece mesmo, à primeira vista, haver um conflito. No entanto, conforme anteriormente consignado, não se tem como efetivamente mensurar que custear o tratamento de uma pessoa de fato acarretará a morte de outras pessoas. Pode ser que o Estado já tenha distribuído o recurso financeiro do exercício para os hospitais e a verba que custeie o referido tratamento não fosse alocada originalmente na prestação de serviços de saúde; pode ser que a verba fosse inicialmente destinada a comprar um aparelho de tomografia para um determinado hospital, o qual deixará de realizar o citado exame, que, entretanto, é disponibilizado por outros estabelecimentos médicos locais, não prejudicando, de imediato, o atendimento; pode ser que o dinheiro público se prestasse à contratação de mais médicos, o que poderia racionalizar os horários de plantão, mas não necessariamente os hospitais hoje estariam desguarnecidos de mão-de-obra médica.

Enfim, não é possível afirmar peremptoriamente que o custeio das despesas em questão inexoravelmente acarretará a morte de outras pessoas, pois, nos termos de crítica em momento anterior empreendida ao utilitarismo, é impossível se prever ou medir todas as consequências de determinada ação.

Além disso, a vida não tem preço, mas dignidade. Nenhum dinheiro deste mundo é suficiente para compensar a perda efetiva da vida. Nas palavras de Kant, “quando uma coisa tem um preço, pode-se pôr em vez dela qualquer outra coisa equivalente; mas quando uma coisa está acima de todo o preço, e portanto não permite equivalente, então tem ela

dignidade”.<sup>45</sup>

Desta maneira, se há um dever de preservação da vida e se o Estado tem condições de bancar o tratamento, o juiz não se pode furtar a observar essa obrigação, caso, logicamente, a assistência médica em apreço de fato constitua meio eficaz o suficiente para permitir a cura do paciente.

Apesar do exposto, é perfeitamente plausível que a ótica utilitarista aplicada à saúde acabe excluindo a oferta de algum tratamento médico ao fim do cálculo utilitário, pois equipamentos e serviços médicos têm um preço, demandando recursos limitados para sua aquisição e execução, respectivamente, o que exige do Estado o estabelecimento de prioridades.

Todavia, essa lógica utilitarista não pode ser empregada quando se trata da vida. Como há pouco assinalado, a vida não tem preço, mas dignidade. Nunca um cálculo utilitário pode vir a excluir a possibilidade de salvar uma vida. Portanto, se um doente bate à porta do Estado pedindo socorro e este, de uma forma ou de outra, tem condições de suprir a demanda, não pode deixar de fazê-lo.

Não se pode, no entanto, apartar-se da realidade. Diariamente, ante as precárias condições reinantes no sistema público de saúde deste país, muitos médicos são compelidos a empregar esquemas utilitários para decidir quem morre e quem deve viver. O Estado permitir que pessoas faleçam por falta de atendimento médico é injustificável; deixar que esta situação chegue a um ponto em que uma pessoa seja obrigada a decidir sobre a vida e a morte de outra é cruel.

Pode parecer que se chegou a uma contradição, pois se estaria admitindo que, de fato, pessoas morrem porque não se investe no Sistema Único de Saúde brasileiro (SUS) o dinheiro que o juiz estaria destinando ao doente autor de uma ação judicial. No entanto, dada a realidade brasileira, aquelas pessoas continuariam morrendo, e, pior, pereceria também o enfermo que acionou o Poder Judiciário, cuja vida também não tem preço. Afinal, conforme já registrado, não se pode aferir que os recursos solicitados para realizar um determinado tratamento imposto por um juiz realmente seriam empregados no salvamento de outras vidas humanas.

Portanto, o cálculo utilitarista pode ser bom – e, na maioria das vezes, inevitável – quando se trata de distribuir bens materiais escassos, os quais são mensuráveis por meio de um preço, mas nunca quando estão em jogo valores ou princípios ou deveres morais, os quais

---

<sup>45</sup> KANT, Immanuel. Op. cit. p. 77.

possuem dignidade<sup>46</sup>, não sendo possível a exclusão de qualquer pessoa. Relembrando Dworkin, certos princípios fundamentais devem ser encarados como trunfos contra as decisões da maioria ou do Estado.

Desta forma, a distribuição de bens materiais relacionados à saúde, apesar de ter impacto direto na vida das pessoas, não pode ser qualificada como igual ao acesso a serviços de saúde em caso de periclitância da vida, pois não se podem estabelecer prioridades de atendimento na última situação.

Se não possuir o doente condições financeiras de pagar seu tratamento e o Estado de prestar o auxílio direto, este deve arcar com os custos da necessária intervenção médica, a qual, logicamente, deve ser hábil a efetivamente salvar a vida, com muito maiores possibilidades se comparada a outra intervenção mais barata, e não requerer um dispêndio tão exorbitante que nem mesmo o Estado possa pagar.

A dissecação dessa questão do direito à saúde põe uma pá de cal definitiva sobre a possibilidade do emprego do utilitarismo na estipulação de valores morais. O utilitarismo pode ter funcionalidade na distribuição de bens materiais, como visto, mas não na configuração de deveres morais. Portanto, a base filosófica kantiana deve ser o paradigma a adotar quando o assunto é ética.

Por fim, há quem defenda o chamado utilitarismo indireto, por meio do qual alguns parâmetros não utilitários devem ser adotados na sociedade, pois acarretam um efeito sistêmico que maximiza a utilidade.<sup>47</sup>

Retomando o exemplo da ajuda aos mais pobres aprovada pelos parlamentares ante o recebimento de propina paga por empresários em troca de contratos com a Administração Pública, um utilitarista tradicional diria que, não havendo prejuízo a qualquer dos envolvidos, não há imoralidade no processo.

Já um utilitarista indireto sustentaria que esses atos são errados não pelo cálculo utilitário extraído do presente caso concreto, mas no fato de que, se a sociedade tolerar situações nas quais a corrupção esteja presente, esta mazela pode se difundir, acarretando danos na confiança que as pessoas nutrem umas pelas outras, cujo efeito sistêmico prejudicaria a maximização da utilidade no âmbito coletivo com um todo.

Todavia, este raciocínio parece representar um último recurso para o utilitarismo manter-se ainda ativo nos debates acadêmicos frente à propagação do liberalismo igualitário,

---

<sup>46</sup> Ibid. p. 77 e 78.

<sup>47</sup> KYMLICKA, Will. Op. cit. p. 39 e 40.



mas que não prospera, pois ninguém pode garantir que um fato pontual possa vir a se disseminar de tal maneira a ponto de acarretar uma quebra geral de confiança.

Ademais, os valores consagrados a partir de uma raiz kantiana foram definidos como bons ou maus em si mesmos porque a razão humana é capaz de concluir que, se todos forem desonestos, não estarão tratando ao próximo com igual respeito e consideração, pois uns vão empregar outros injustificadamente como meios para atingir seus ilegítimos fins egoístas.

Por isso, Kant formulou seu imperativo prático: “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”.<sup>48</sup>

Sendo assim, os valores morais foram gestados não porque haverá um aumento de utilidade total na sociedade, mas em razão do fato de que ninguém pode arbitrariamente empregar outro ser humano para o alcance de qualquer finalidade, por mais nobre que ela possa ser.

Portanto, ajudar aos pobres jamais pode justificar a corrupção, não por este ato ter o condão de prejudicar a utilidade, mas porque aqueles que agem desta forma não estão tratando as pessoas desvalidas com a devida dignidade, já que estão empregando de maneira arbitrária a situação crítica de pessoas inocentes como meio para a satisfação egoísta de ganhar dinheiro.

Deste modo, de acordo com o pensamento kantiano, a despeito da consequência funesta na vida dos menos favorecidos, jamais se poderá tolerar que estes sejam destituídos de sua dignidade, a qual não tem preço, não podendo ser “negociada” e “vendida” como um título de crédito qualquer.

Logo, não há razões suficientes para a defesa de uma postura utilitarista na construção de uma ética universal, devendo-se acolher as formulações de Kant como referência *mater* no que concerne às questões morais, até porquanto são os valores consagrados a partir do pensamento kantiano que historicamente triunfaram, transmutando-se em princípios jurídicos na maioria dos países do ocidente e passando a contar, por conseguinte, com as garantias estatais para seu fiel cumprimento, da mesma forma que as regras jurídicas em geral.

No entanto, quando a temática são seres vivos não humanos, à primeira vista parece haver um empecilho na adoção do esquema kantiano, pois o referido filósofo,

---

<sup>48</sup> KANT, Immanuel. Op. cit. p. 69.

expressamente, sustenta que os seres não racionais não podem fazer parte da comunidade moral, devendo ser qualificados como coisas.

Para Kant, os demais seres vivos teriam “apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas”<sup>49</sup>. Entretanto, “o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade”.<sup>50</sup>

Com efeito, a afirmativa “o homem é um fim em si mesmo” é tão amplamente empregada que já se tornou um truísmo. Contudo, essa declaração, se interpretada fora de contexto, pode levar a conclusões equivocadas.

Em primeiro lugar, o ser humano é um animal essencialmente relacional. Se o homem possui hoje domínio total da natureza foi porque, na origem da humanidade, aqueles os quais adquiriram uma habilidade superior de manter relações interpessoais tiveram maior possibilidade de se reproduzir, perpetuando essa herança para seus descendentes.

Afinal, à época, a formação de pequenos grupos era fundamental para viabilizar uma maior proteção mútua à vida dos seres humanos, cujos corpos não eram fortes o suficiente para permitir que, sem ajuda, defendessem-se de maneira segura de seus predadores. Assim, foram os homens mais gregários que conseguiram perpetuar sua linhagem e passar de pai para filho esse atributo adaptativo.

Logo, manter relações entre si é uma característica humana indispensável. Por isso, todos os dias em todos os lugares as pessoas são empregadas como meios para o alcance de fins específicos. Quando contratos são formalizados, ambas as partes estão empregando uma a outra como meio para atingir seus próprios objetivos. Quando pessoas estabelecem laços matrimoniais, também estão se utilizando mutuamente como meio para constituir uma família e ter filhos. Ainda que não se manifeste a intenção da procriação, existe o interesse mútuo de manter uma companhia constante para rechaçar a solidão ou mesmo para dar e receber amor.

Mesmo quando há uma simplória reunião de amigos, em razão do qual pode parecer não haver qualquer pretensão oculta, na verdade, as pessoas estão imbuídas, mesmo que inconscientemente, de empregarem umas às outras como meios para dar e receber prazer. Essas trocas são instintivas e, por isso, imperceptíveis à primeira vista, já que os homens estão de tal maneira mergulhados nessa rede de interações que nem atinam para o que realmente

---

<sup>49</sup> Ibid. p. 68.

<sup>50</sup> Loc. cit.

acontece no seio dela.

O fato é que, nas relações humanas, a troca sempre subsistirá; em qualquer ocasião, haverá um dar e um receber, seja afeto, dinheiro, conhecimento, o que for, de maneira que incontestavelmente o homem faz uso do homem o tempo todo para suprir suas necessidades.

“Nenhum homem é uma ilha, completa em si mesma; todo homem é um pedaço do continente, uma parte da terra firme. Se um torrão de terra for levado pelo mar, a Europa fica menor, como se tivesse perdido um promontório, ou perdido o solar de um teu amigo, ou o teu próprio. A morte de qualquer homem diminui a mim, porque na humanidade me encontro envolvido; por isso, nunca mandes indagar por quem os sinos dobram; eles dobram por ti”, escreveu sabiamente o poeta inglês John Donne.

Portanto, nenhum homem é verdadeiramente um fim em si mesmo, de forma que as relações de interdependência características da humanidade não esteiam a afirmação isoladamente considerada de que “o homem é um fim em si mesmo”.<sup>51</sup>

Todavia, esta sentença não deve ser interpretada de maneira apartada do contexto em que estava inserida nos escritos de Kant, pois ela era complementada logo em seguida por outra assertiva, sendo a frase original completa a seguinte “o homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, existe como fim em si mesmo, não só como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade”.<sup>52</sup>

Outrossim, não pode a exegese desse trecho passar ao largo de todas as lições apreendidas ao longo do magnífico trabalho de Kant consubstanciado em sua obra “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”.

Desta forma, segundo Kant, o homem não pode é ser empregado como “meio para uso arbitrário desta ou daquela vontade”, pois utilizar o ser humano como instrumento para o alcance de certos objetivos é inevitável no relacionamento interpessoal. Portanto, em relação ao presente tópico, o que se deve extrair do pensamento kantiano é que, quando se empregam pessoas para atingir determinados fins, devemos considerá-las como tendo uma dignidade própria e delas indissociável, a qual não pode vir a ser, em momento algum, objeto de negociação.

Logo, o homem deve servir-se do outro considerando-o não simplesmente como um instrumento para a satisfação de seu interesse, mas como alguém que também tem de ter

---

<sup>51</sup> Loc. cit.

<sup>52</sup> Loc. cit.

seus interesses atendidos na relação que vier a ser formada, os quais jamais podem ser desconsiderados.

Dessarte, a intenção de Kant é evitar o estabelecimento de uma relação em que uma das pessoas atue de maneira arbitrária, defendendo, ao contrário, a formação de vínculos com bases legítimas de atuação, em que ambas as partes respeitem os interesses mútuos envolvidos, jamais os tratando com desdém ou desprezo.

Sendo assim, quando dois empresários formalizam um contrato de negócios, cada um certamente empregará o outro como instrumento para obtenção de lucro. No entanto, ambos devem atuar de forma leal, considerando cada qual que o seu interesse é tão relevante quanto o do outro, de maneira que nenhum dos dois deve agir no sentido de obter um lucro maior que o avençado na negociação, o que evitará, por conseguinte, a violação de um dever mútuo de honestidade.

No caso do casamento, a despeito de um utilizar o outro para fins que podem ser diversos, como ter uma família, filhos ou sentir a felicidade que apenas o amor proporciona, ambos não podem menosprezar os interesses de seu par ao impor, por exemplo, a vontade de ter uma prole que o outro parceiro não deseja, o que contraria um dever de cumplicidade característico da relação conjugal.

Mesmo em uma conversa entre amigos, não deve a diversão girar em torno de uma brincadeira relacionada a uma pessoa que se sinta genuinamente ofendida com o escárnio, pois o interesse deste indivíduo de também se divertir não pode ser menosprezado, devendo-se agir com respeito a sua honra.

Desta forma, o homem pode ser empregado como meio, desde que a relação seja construída sobre fundamentos legítimos. Afinal, o que Kant realmente contesta é o emprego do homem “como meio para o uso arbitrário desta ou daquela vontade”<sup>53</sup>, caracterizado pela desconsideração de interesses contrapostos, por meio da qual se despreza a dignidade inerente a cada ser humano.

À primeira vista, pode parecer que Singer concorde com a presente afirmativa ao defender o fim do emprego de argumentos arbitrários para explorar os animais.<sup>54</sup> No entanto, sua base moral, o utilitarismo, inexoravelmente acaba por garantir prioridade aos interesses de uns em detrimento de outros por meio de critérios excludentes, como a sciência, a maior

---

<sup>53</sup> Loc. cit.

<sup>54</sup> SINGER, Peter. Op. cit. p. 66.

capacidade cognitiva ou a consciência de si.<sup>55</sup>

Como se verá adiante, a própria definição de modelos morais baseados em características físicas já é uma atitude discriminatória, por não respeitar de fato as diferenças nos julgamentos morais. Afinal, a escolha de determinados atributos acarreta, inexoravelmente, a exclusão ou a menor consideração das necessidades de um sem número de seres vivos não humanos, quando quaisquer diferenças deveriam ser consideradas irrelevantes.

Retornando aos exemplos anteriormente expostos, por intermédio deles, é possível depreender que sempre quando surge um comportamento arbitrário, há um dever moral violado. No caso do contrato de negócios, existe um dever de lealdade ou honestidade a ser observado; na questão do casamento, um dever de cumplicidade; e, no que concerne ao divertimento entre amigos, um dever de respeito à honra.

Sendo assim, toda vez que os deveres morais inerentes a uma determinada relação são cumpridos, jamais subsistirá qualquer arbitrariedade. Portanto, em última análise, tratar as pessoas como um fim em si mesmo significa estabelecer relações em que todas as ações praticadas sejam condizentes com os deveres morais exigíveis de acordo com a natureza do vínculo constituído.

Portanto, os deveres morais são o guia que todos os homens devem seguir para conferir legitimidade às suas relações. Se há algo que é certo em si mesmo fazer, este inexoravelmente deve ser levado a efeito ou impedir a atuação em sentido oposto; se é errado, deve ser evitado ou motivar que se aja na direção contrária.

Logo, se há um dever moral de não torturar é porque a vontade de causar dor e sofrimento em outro indivíduo é má em si mesma. Pergunta-se: apenas os seres humanos sentem dor ou sofrem? E se não apenas o homem é capaz de sofrer, não seria discriminatório e, portanto, um mal em si mesmo excluir como destinatário do referido dever moral seres vivos não humanos que também sejam suscetíveis à dor e ao sofrimento?

Conforme anteriormente exposto, Kant acredita que os seres não humanos devem ser qualificados como coisas, por não possuírem a racionalidade necessária para agir em conformidade com as leis morais, não havendo, assim, dever moral algum a ser observado pelo homem em relação a tais seres vivos.

No entanto, se esta premissa for aceita, mostrar-se-á francamente contraditória com todo o restante do pensamento de Kant. Ora, se um ser dotado de racionalidade chega à

---

<sup>55</sup> Ibid. p. 67 a 71.

conclusão de que há um dever moral de não torturar, constituindo um mal em si mesmo provocar dor e sofrimento, seria ilógico e, desta forma, irracional que um homem se recusasse a obedecer a essa obrigação no trato com seres sencientes, ou seja, que sejam capazes de sentir dor e prazer.

Como objeção, pode-se alegar faltar reciprocidade na relação entre o homem e outros seres vivos, pois seria impossível que estes cumprissem qualquer dever moral na relação com aquele, tendo em vista não serem dotados de suficiente racionalidade e, por conseguinte, não terem condições de entender o conteúdo das regras morais a que os seres humanos estão submetidos.

Sendo assim, na relação entre homem e cachorro, por exemplo, apesar de haver uma regra moral de que o ser humano não deveria machucar esse animal, este não poderia observá-lo da mesma maneira, pois agiria com base em seu instinto e não por intermédio da racionalidade.

Todavia, defender a tese da ausência de reciprocidade é o mesmo que sustentar não haver deveres morais em relação a uma criança, que, de tão pequena, também não tenha noções concernentes à moralidade. Se assim fosse, pessoas com problemas cognitivos, comatosos e quaisquer outros seres humanos com faculdades mentais de alguma forma comprometidas não poderiam mais ser destinatários de qualquer obrigação moral por parte dos demais membros da sociedade, o que seria uma proposição indefensável sob qualquer ponto de vista.

E esta impossibilidade de defesa da referida tese deve ser considerada verdadeira não porque a dignidade humana seja um valor em si mesmo, não podendo ser degradada em qualquer circunstância, mas porque excluir do princípio moral da não tortura aqueles que sentem dor constituiria ato discriminatório, o qual significa segregar com base em critérios arbitrários, comportamento este que, como já se exaustivamente relatou, Kant procura, em toda sua obra, justamente coibir.

Ora, se existe um dever moral qualquer, que foi concebido racionalmente, e se é possível que os mesmos danos a seres humanos sejam infligidos a outros seres caso não seja respeitada aquela obrigação, deixá-la de observar também no trato de outros seres vivos constituiria uma atitude irracional, pois não se mostra condizente com a lógica que se afirme ser um ato ruim em si mesmo e, ao mesmo tempo, ser ele nem mesmo ruim quando o destinatário não for o homem, mas outro ser o qual sofreria o mesmíssimo mal causado pela não observância do respectivo dever moral.

E o referido mal é plenamente aferível por um ser racional, devendo ser reputado desimportante se o destinatário da atitude ruim é o homem ou outro ser vivo. Ora, o ser humano possui uma apurada racionalidade e conta com plena consciência do mal que pode causar em razão de sua ação, independentemente se o sujeito passivo pertence a outra espécie ou não.

Sendo assim, por ter a exata noção do mal que pode causar tanto em seres humanos como em não humanos, é plenamente defensável dever o homem assumir a responsabilidade sobre atos nocivos de sua autoria, o que não pode ser exigido de alguém o qual não tenha condições de contar com o mesmo potencial cognitivo.

E não há nada de errado nisso, uma vez que não é relevante o ser vivo não humano entender a natureza do ato e agir com reciprocidade, pois algo que é ruim em si mesmo deve ser considerado ruim sempre e não a depender do endereçado da ação malévola, pois isso seria incoerente e, assim, logicamente insustentável.

Além do mais, atuar de forma a promover a exclusão de um ser vivo em detrimento de outro no momento de fazer valer um dever moral com potencial de repercussão negativa para ambos constituiria em si um ato imoral, pois existe uma obrigação de não discriminação, ou seja, de não se empregarem critérios arbitrários para promover a segregação de um indivíduo.

Esta não discriminação constitui um dever moral subjacente a todos os outros deveres, pois se estas obrigações devem ser universalizáveis por definição e, assim, exigíveis de todos, então realizar a exclusão de qualquer um que possa ser atingido negativamente pela violação de uma obrigação moral constitui uma afronta à própria natureza do dever, que é a sua capacidade de universalização de vontades boas em si mesmas.

Pode-se argumentar que o caráter universal do dever moral somente poderia ser viabilizado se os sujeitos ativo e passivo da ação puderem não discriminar um ao outro mutuamente, o que exigiria a reciprocidade.

Primeiramente, um dever de não discriminação em uma sociedade ideal, na qual as pessoas efetivamente cumprissem seus deveres morais em relação a todos indistintamente, seria, por certo, dispensável. É por isso que esse dever moral permeia todos os demais, não podendo ser classificado como uma obrigação moral autônoma, o que não quer dizer que assuma papel secundário, como se verá adiante.

Como não há aquela sociedade ideal, o referido dever não pode ser descartado, pois, no mundo real, em que as relações de poder alçam alguns a uma posição de destaque na

sociedade e outros a uma de submissão, subsiste um sentimento de serem os deveres morais mais exigíveis quando direcionados a indivíduos que ocupem um lugar de proeminência na coletividade em comparação a pessoas as quais possuam um status inferior.

Além do mais, os homens são todos diferentes entre si. Entretanto, não se pode negar haver uma padronização no meio social em relação a determinadas atitudes, que seriam as consideradas “normais” ou “esperadas”. Com o incremento dos meios de comunicação essa tendência é cada vez mais evidente.

Todavia, algumas pessoas não se enquadram no conceito de “normalidade” imprimido pelo meio social, fazendo surgir nos demais membros da sociedade um sentimento de que também esses indivíduos não devam ser suscetíveis a ser destinatários de deveres morais no mesmo grau que seria exigível em relação a outras pessoas.

Tanto a maior reverência a quem tem mais status como o maior desdém aos diferentes no que concerne à observância dos deveres morais por cada ser humano não podem ter lugar em uma coletividade na qual cada um possui uma dignidade igual a todos os outros, devendo assumir caráter obrigatório cada um tratar o próximo com igual respeito e consideração, independentemente de qualquer fator externo.

Este dever de não discriminação, de não proceder à exclusão de uns em benefício de outros por meio de critérios arbitrários, tais como o exercício do poder ou a existência de diferenças, é tão importante para a criação de uma sociedade mais igualitária, na qual todos se respeitem com igual intensidade e não com diferentes graus de vinculação moral, que está atrelado estreitamente a duas das mais importantes virtudes humanas: a alteridade e a tolerância.

Por meio delas, é possível ousar dizer que todas as outras virtudes ficariam em segundo plano. Afinal, se todos realmente possuíssem a virtude da alteridade e colocassem-se no lugar do outro quando realizassem qualquer ação, jamais haveria atitudes que pudessem prejudicar alguém. Da mesma forma, se todos fossem tolerantes com as diferenças, nenhuma destas teria qualquer relevância em nossas decisões morais, de forma que todos seriam tratados sem qualquer distinção.

Pode parecer esquizofrênico asseverar que um dever de não discriminação seria dispensável se todos cumprissem os demais deveres morais da mesma maneira, o que sugeriria ser esta obrigação secundária, e, ao mesmo tempo, sustentar que o dever em apreço está relacionado a duas das principais virtudes do ser humano. Contudo, esta percepção não é verdadeira, pois o cumprimento dos deveres morais por todos em relação a todos e a



consequente dispensabilidade daquele dever apenas podem ser concebidos em uma sociedade ideal, a qual deve ser perseguida, mas não existe de fato.

No mundo real, em que as pessoas fazem distinção entre si, o máximo de aproximação à sociedade ideal apenas poderá ser viabilizado por meio da disseminação das virtudes da alteridade e da tolerância. Por isso, estas virtudes assumem importância fulcral no meio social. E é em razão disso também que o dever de não discriminação sempre vai aparecer por ocasião da implementação de qualquer outra obrigação, mas não como algo secundário e, sim, como um complemento essencial. Pode-se ousar afirmar, inclusive, que jamais haverá uma sociedade realmente justa onde não haja a observância do dever em apreço.

Assim, o dever de não discriminação pode não ser autônomo, pois acompanha a execução de todos os outros deveres morais, mas é primordial para que a sociedade atinja níveis ideais de imposição indistinta de deveres morais, assumindo enorme importância neste processo as virtudes da alteridade e da tolerância.

Ora, apenas o homem tem um poder de subjetividade suficiente para se pôr no lugar do outro, não podendo ser exigido o mesmo de um ser vivo não humano. Da mesma forma, não se pode impor que o último aja de maneira tolerante, pois nem a capacidade de distinguir diferenças pode ser aferível em suas ações, as quais são baseadas predominantemente no instinto.

De fato, cada vez mais pesquisas vêm indicando que outros seres vivos além do homem possuem não apenas racionalidade como também autoconsciência, já sendo possível afirmar que alguns animais apresentam ambas essas características como os grandes macacos – chimpanzés, gorilas e orangotangos – e os cetáceos – baleias e golfinhos.<sup>56</sup> No entanto, neste estudo, basta apenas que o ser humano possa ser capaz de compreender e concretizar os valores da alteridade e da tolerância, sendo irrelevante se os demais seres vivos têm o mesmo potencial.

Com efeito, o ser humano tem plena capacidade de abstração, conseguindo colocar-se no lugar do outro e estimar o dano causado em caso de violação a um dever moral. Se ele possui esse potencial, então deve ser responsabilizado pelos atos que sabidamente causam prejuízos a quem quer que seja.

O homem também é capaz de conseguir distinguir e eliminar as diferenças irrelevantes na aplicação do dever moral. Ele sabe que uma pessoa negra é diferente de uma

---

<sup>56</sup> Ibid. p. 120 a 127.

branca, mas que a cor da pele é completamente desimportante quando o assunto são obrigações morais mútuas.

Do mesmo modo, se o ser humano tem a habilidade de saber que, sim, os homens e demais seres vivos são diferentes, mas ele tem perfeita consciência, por exemplo, de que os animais sencientes sentem os mesmos efeitos da imposição da dor que os seres humanos, exsurge uma obrigação de tolerância às diferenças existentes no momento da aplicação de um dever moral de não tortura.

Portanto, pelo fato de apenas o indivíduo dotado de racionalidade ser capaz de exercer a alteridade e a tolerância, não se pode exigir dos seres vivos não humanos a observância de um dever de não discriminação, não sendo possível defender a imposição de qualquer reciprocidade em relação à vertente obrigação moral.

Todavia, a ausência desse caráter recíproco na relação moral não pode isentar o homem da responsabilidade inerente ao descumprimento de um dever moral cujo efeito danoso seja, de maneira consciente, inteiramente percebido por ele. Ora, se o ser humano tem a exata noção do mal causado, independentemente de quem efetivamente sofre esse infortúnio, sua responsabilização jamais poderá ser descartada.

Se não fosse assim, qualquer ato danoso a uma criança ou a todos os homens com problemas cognitivos graves seria impassível de responsabilização. Se esses seres humanos, da mesma forma que os demais seres, não possuem atributos suficientes para agir segundo virtudes como a alteridade e a tolerância e, mesmo assim, nunca se aventou a possibilidade de que o homem não seja suscetível a responder por atos prejudiciais a eles, então seria flagrantemente discriminatório que fosse diferente em relação aos demais seres vivos os quais sejam também vítimas desses mesmos atos nocivos.

Com efeito, a despeito de a presente construção ser perfeitamente compatível com a tese defendida no presente trabalho, outros autores, como Peter Singer<sup>57</sup> e Tom Regan<sup>58</sup>, adotaram-na anteriormente em obras de sua autoria, mas com abordagem diferente da utilizada aqui.

Além disso, se a não discriminação constitui uma obrigação moral, seu descumprimento é qualificado como um mal em si mesmo, devendo esta condição independer do destinatário da ação, pois seria contraditório e contrário à razão afirmar que algo é um mal em si mesmo, mas não para determinados endereçados, mesmo estes estando suscetíveis aos

---

<sup>57</sup> Ibid. p. 70.

<sup>58</sup> REGAN, Tom. **Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos dos animais**. Porto Alegre: Lugano, 2006, p. 220 e 221.

mesmos prejuízos decorrentes da não atenção ao referido dever.

Neste ponto, é importante ressaltar que o senso de dever de não discriminação mudou muito e tem se alargado progressivamente no decorrer da história humana, principalmente a partir do século passado. Para se ter uma ideia de como a expansão da aludida obrigação moral é recente, a escravidão apenas veio a ser abolida oficialmente no mundo no final do século XIX e início do século XX. Antes disso, apenas homens considerados pelo seu meio social como autênticos altruístas defendiam que haveria obrigações morais dos homens “civilizados” em relação aos escravos, tidos como apenas propriedade e nada mais.

Mesmo Aristóteles - um homem considerado uma das mentes mais brilhantes de seu tempo, cujas ideias exercem ainda hoje enorme influência, mesmo após tantos séculos - procedeu expressamente à exclusão dos escravos de sua teoria da justiça, como se pode verificar do seguinte trecho de seus escritos:

A justiça de um amo para com o escravo e a de um pai para com o filho não são iguais à justiça dos cidadãos, embora se assemelhem a ela, pois não pode haver justiça no sentido incondicional em relação a coisas que nos pertencem, mas os escravos de um homem e o seu filho, até atingir certa idade e tornar-se independente, são, por assim dizer, uma parte deste homem, e ninguém fere voluntariamente a si próprio (por isso, ninguém pode ser injusto em relação a si mesmo). Portanto, em tais relações não há justiça nem injustiça, no sentido político.<sup>59</sup>

Entretanto, não se pode deixar de situar Aristóteles no contexto da cultura vigente em sua época, na qual a escravidão era considerada natural. Aliás, foi em razão da existência da escravidão que ele teve a oportunidade de nunca trabalhar - pelo menos de acordo com a definição moderna de trabalho – o que permitiu a ele dedicar-se exclusivamente ao pensamento filosófico, do qual foi um dos maiores expoentes.

Além da escravidão, não foram poucos os episódios de perseguição ou intolerância em relação a minorias étnicas ou religiosas, homossexuais, mulheres, estrangeiros. Contudo, desde o massacre maçico e sistemático de judeus ocorrido durante na segunda guerra mundial, a percepção do ser humano quanto ao dever moral de não discriminação tem-se expandido de maneira relevante e sólida, alavancada pela formalização de diversos tratados internacionais de direitos humanos e pela inclusão do referido dever nas mais diversas constituições que foram progressivamente sendo promulgadas desde 1946, a

---

<sup>59</sup> ARISTÓTELES. Op. cit. p. 117.

começar pelos países da Europa Ocidental assolados por aquela guerra, seguidos, em especial, pelas nações africanas e asiáticas, por ocasião de sua independência das metrópoles europeias, a partir da década de 1960, pelos Estados da América Latina, Portugal e Espanha, após a queda de ditaduras militares, a partir da década de 1970, e pelos países do Leste Europeu, com o fim da guerra fria e sua abertura política, a partir da década de 1990.

Portanto, mesmo existindo ainda hoje no mundo muita discriminação entre seres humanos, os fundamentos morais para seu completo desaparecimento não são mais estranhos à humanidade. No entanto, na presente quadra da história, a expansão dessas bases éticas não pode ser interrompida, restringindo-se apenas ao ser humano e seus semelhantes. A humanidade como um todo precisa se conscientizar de que há aspectos presentes nos seres vivos não humanos os quais os aproximam do homem, havendo deveres morais que, se não cumpridos em relação a ambos, acarretarão os mesmíssimos danos.

Se a consciência moral de completo desprezo ao homem escravo evoluiu tão rapidamente a ponto de não apenas não poder ser mais tolerada a escravidão, como também não ser aceitável tratar qualquer ser humano de maneira diferenciada, é possível acreditar que as mesmas razões que fizeram a humanidade chegar ao presente patamar de civilidade possibilitem aos seres vivos não humanos obterem as mesmas conquistas por meio de um processo de conscientização tão ou até mais célere, tendo em vista a expansão dos meios de comunicação hoje vivenciada.

Além disso, o reconhecido poder que o homem tem de destruir – ou pelo menos alterar radicalmente - todos os ecossistemas do planeta tem mobilizado muitas pessoas. Alguns dizem até que, nos dias atuais, já vivemos em um mundo artificial, graças ao irreversível aquecimento global provocado pelo ser humano, com repercussões permanentes não apenas sobre este, mas todos os demais seres vivos não humanos.

Neste ponto, deve-se destacar que a tese defendida aqui se relaciona com a obrigação moral devida a cada ser vivo individualmente concebido e não com todos os seres vivos de determinado habitat considerados em seu conjunto. Por certo, a preservação de determinados ecossistemas acabará proporcionando indiretamente a observância de diversos deveres morais à qual o homem está sujeito em sua relação com os seres vivos não humanos, mas isto não quer dizer que a conservação de habitats naturais deva ser a única atitude exigível do homem, se este faz uso desses seres em diversas outras situações nas quais os deveres morais de origem kantiana também devem ser impostos.

Portanto, se Kant realmente acreditava que havia ações boas ou más em si

mesmas, das quais o homem tem plena consciência, não pode racionalmente deixar de defender que todos aqueles atingidos de maneira negativa por essas atitudes devem estar completamente submetidos à proteção que a imposição dos deveres morais confere. Caso contrário, estaria Kant agindo de maneira flagrantemente discriminatória, pois procederia à exclusão de alguns por meio de critério arbitrário, cuja aplicação ele peremptoriamente pretende negar ao apresentar sua concepção de “fim em si mesmo”.

Contudo, a despeito do referido aspecto contraditório de sua teoria, não se pode isolar o pensador de seu contexto histórico. Na época de Kant, o grau de intervenção efetiva do homem na vida de seres não humanos não era relevante, em praticamente todos os aspectos: os animais destinados à alimentação costumavam ser criados livremente, os utilizados em tração até trabalhavam bastante, mas não viviam confinados e tinham seus momentos de alimentação, repouso, interação e lazer, e os empregados em experimentos científicos eram em número reduzido, dada a evolução da ciência naquele momento; as florestas ainda eram vastas e muitas ainda estavam intocadas; a industrialização era incipiente, sendo o alcance das transformações dela advindas ainda geograficamente muito limitado. Talvez, por isso, a maior preocupação desse filósofo tenha sido a influência exercida pelos homens sobre seus pares, o que o teria motivado a incluir apenas seres humanos em sua comunidade moral.

Além disso, os ideais humanistas do Renascimento ainda repercutiam com grande eco na Europa, não se podendo olvidar, por fim, ser de conhecimento notório que Kant era um cristão muito dedicado, cuja respectiva fé concebe o homem como o único ser criado à imagem e semelhança de Deus, com domínio total sobre os demais seres vivos, doutrina esta cuja incorporação no pensamento kantiano não pode ser descartada.

De todo o exposto, infere-se que o pensamento kantiano pode ser perfeitamente empregado na relação existente entre homens e seres não humanos. A despeito de Kant ter textualmente afastado os seres não humanos de sua concepção de comunidade moral, esta postura, conforme anteriormente demonstrado, estaria em desconformidade com o cerne de sua filosofia, que é pautada na racionalidade e na negação da arbitrariedade.

Desta forma, a desconsideração de determinados deveres morais pode repercutir da mesma maneira negativa tanto em homens como em seres não humanos, não se podendo afastar qualquer um deles da proteção que o caráter obrigatório desses deveres acaba conferindo a cada um de seus destinatários.

Conforme em momento anterior assinalado, se há um dever moral de não infligir

dor àquele que possa senti-lo, então todo e qualquer homem que tenha capacidade cognitiva para entender o conceito de dor e sofrimento tem a obrigação moral de intencionalmente não provocar essas sensações ruins, a qual é devida a todos os seres vivos sencientes, sem qualquer exceção.

Se, no entanto, há situações em que causar esse extremo desconforto a um ser senciente pareça ser justificável, como no caso, por exemplo, de experimentos científicos os quais visem a salvar vidas humanas, isto não diminui nem um pouco a obrigatoriedade *prima facie* de o homem obedecer a um dever moral como este no trato com os demais seres vivos sencientes, pois uma eventual mitigação, se razoável, apenas vai ocorrer quando diferentes deveres morais forem exigíveis na mesma circunstância, o que é aferível apenas no caso concreto, como se argumentará adiante.

Quanto a esta questão da vedação à imposição de dor e sofrimento a seres sencientes, os autores os quais tratam do assunto, no geral, têm se posicionado da mesma maneira, não sendo algo que justifique uma detida análise. No entanto, a doutrina diverge bastante quando o assunto é a preservação da vida, a qual, por isso, requererá um exame mais pormenorizado.

Pela tese adotada neste trabalho, se há um dever moral de não matar, então este dever é imposto a todos os homens em relação a todos os seres vivos, sem exceção. O grande problema é que alguns doutrinadores entendem ser a vida passível de valoração, devendo haver um respeito maior por determinadas formas de vida que por outras, com base em critérios como racionalidade, autoconsciência ou sciência. Como será exposto adiante, adotar critérios baseados no que o homem considera importante para uma vida ter valor é tão discriminatório quanto aqueles empregados para se aferir a superioridade do homem branco, por ocasião da escravidão, ou da raça ariana, durante o regime nazista.

Conforme é possível extrair do próprio senso comum, o homem não tem apenas uma vida biológica, pois para ele não basta apenas beber água, alimentar-se e reproduzir-se. A vida humana comporta muito mais que só a manutenção da vida biológica, pois abrange ainda a vida biográfica, a qual possui um grau bem maior de importância para o homem que simplesmente manter-se respirando.

Afinal, o ser humano tem, além de uma existência, uma história, pois todos os seus atos e acontecimentos de sua vida apresentam a lógica peculiar de estarem concatenados entre si. Ora, o homem não age de maneira errática, sem estabelecer objetivos, ainda que de curtíssimo prazo. Em geral, o ser humano busca determinados fins considerados importantes

para ele e dedica sua existência a alcançá-los. Sendo assim, a vida humana se caracteriza por uma sequência de atos, fatos e objetivos intrinsecamente - e não casualmente - relacionados entre si.

Ainda que o homem atue, em alguns casos, de forma aparentemente esporádica e contrária a seu plano geral de vida, fá-lo com a consciência e o discernimento de que aquilo seria o melhor para ele naquele momento. E mesmo no caso de o ser humano não ter o domínio da situação e algo acontecer a ele sem que pudesse prever sua ocorrência, a resposta do homem costuma ser diretamente relacionada ao ocorrido e harmônica com sua concepção de vida boa.

Desta forma, pode-se afirmar que todos os atos e fatos relacionados aos seres humanos apresentam uma conexão necessária entre si. Por isso, a vida humana pode ser comparada a um livro, cujas páginas vão sendo preenchidas ao longo do tempo. Alguns vão escrever uma obra longa e rica de conteúdo; outros, uma obra curta, seja porque sua breve vida biológica não tenha permitido concretizar mais experiências dignas de nota, seja porque não tenham se preocupado em escrever uma história, mas tão-somente em satisfazer seus prazeres momentâneos, como no caso de pessoas hedonistas.

Ademais, o homem não tem apenas a capacidade de preencher as páginas do aludido livro, mas de escrevê-lo mentalmente antes de os fatos efetivamente ocorrerem, avaliando se quer realmente redigi-lo desta forma ou de outra, sem prejuízo de alterar seu “texto” cada vez que as circunstâncias da vida real frustrarem ou favoreçam a concretização de seus planos mentais.

No entanto, mais que “escrever” sua história, o homem tem a capacidade de olhar para o passado e criticar o próprio livro da vida. Ele pode avaliar que certos atos seus e circunstâncias de sua vida não são passíveis de orgulho, tentando não mudá-las porquanto é impossível, mas as reparar na medida das possibilidades fáticas. Se as páginas escritas não podem mais ser modificadas, a inserção de novos capítulos ao livro ao menos terá o condão de possibilitar alterar a visão que as pessoas tenham de repreensíveis atitudes passadas, o que pode causar certo conforto ao indivíduo o qual, na sua avaliação, tenha cometido alguns erros na vida.

Por fim, o homem tem a capacidade de deixar um legado. A vida biográfica não morre junto com a vida biológica, pois se perpetua durante algum tempo. Alguns deixarão seu legado por séculos, como Sir Isaac Newton e outros extraordinários seres humanos, mas com certeza todos os homens também a transmitirão por intermédio de seus familiares e amigos

por pelo menos mais uma geração.

Para conseguir ter uma vida biográfica longa, na qual constem diversos capítulos repletos de complexa narrativa, enredo, segredos, intrigas, amor, ódio, realizações, desastres, surpresas, acidentes, entre outros atos, fatos, sentimentos e peculiaridades concernentes à existência humana, um ser vivo não humano teria de ser dotado ao menos de inteligência; autoconsciência; memória; percepção de passado, presente e futuro; e, ainda, capacidade de pensar de maneira abstrata.

De fato, alguns seres vivos compartilham parte dessas características com os seres humanos; outros, apenas umas poucas ou nenhuma delas. Desta forma, seres vivos como os grandes símios – chimpanzés, gorilas e orangotangos - e cetáceos – baleias e golfinhos - podem vir a ter uma vida biográfica, mas certamente não tão complexa e nem tão rica como a do ser humano.

O restante dos animais não humanos, em geral, não fazem planos para o futuro ou, se os fazem, visam a um futuro muito próximo, e vivem a vida procurando, basicamente, manter-se e reproduzir-se, mas conseguem interagir entre si e com o ambiente ao redor; evitar erros passados; aprender técnicas para melhorar as chances de obter alimento e de se evadir de predadores, agindo, por vezes, de maneira sistemática e, em alguns casos, transmitindo esse conhecimento para a prole. Estas características indicariam a presença de uma limitada memória, o que possibilitaria a existência de uma restrita biografia.

No que concerne aos demais seres vivos, sua vida biográfica é ainda mais reduzida. No caso de uma planta, a qual não possui capacidade de manifestar qualquer reação e sequer consegue se deslocar pelo espaço, poder-se-ia afirmar que sua vida biográfica é inexistente.

Por isso, muitos doutrinadores entendem que apenas a vida humana teria um sumo valor, assumindo um caráter secundário a vida dos demais seres vivos, cuja relevância, entretanto, aumentaria à medida que demonstrassem maior capacidade de ter uma vida biográfica, nos moldes dos seres humanos.

Assim, esses pensadores selecionam certas características existentes nos homens em geral, as quais, caso sejam encontradas em outros seres vivos, tornam estes aptos a terem a mesma proteção garantida aos seres humanos pela imposição de um dever moral de não matar.



Todavia, conceber esta teoria como verdadeira é recair na mesmo especismo<sup>60</sup> que muitos desses doutrinadores pretendem contestar. Afinal, qualquer que seja o critério empregado, ele será arbitrário e, por isso, discriminatório.

Em primeiro lugar, não se podem empregar parâmetros humanos para avaliar a importância de uma ou outra vida. Por si só, esta é uma posição que trata com desdém a vida alheia, pois não observa o devido respeito e consideração às peculiaridades de cada ser vivo não humano.

Como anteriormente retratado, a não discriminação enseja o exercício da tolerância, que significa respeitar as diferenças de modo a torná-las irrelevantes nos julgamentos morais humanos. Ora, a partir do momento que a vida de seres vivos não humanos apenas tem valor se determinados traços humanos forem neles encontrados, não há tolerância, pois apenas seriam relevantes para a imposição do dever moral de proteção à vida as semelhanças, desprezando-se por completo a obrigação moral de não discriminar com base na existência de diferenças.

Esta mesma posição de asseverar que a inexistência de determinados atributos físicos (ou psíquicos ou culturais) por parte de certos indivíduos é motivo suficiente para não se ter a mesma postura moral em relação a eles foi significativa na legitimação, por exemplo, do trabalho escravo, cujos defensores empregavam a lógica de que, se o homem branco é mais inteligente e “civilizado”, então é superior ao negro e não deve a ele as mesmas obrigações morais que deveria a outro branco.

A seleção de aspectos físicos (ou psíquicos ou culturais) por ocasião da definição de quem deve ser objeto de consideração moral também teve papel primordial no projeto eugênico da Alemanha de Hitler, referente à preservação da “pureza” daqueles que possuíam as características valorizadas pelo regime nazista, o qual sacrificava deficientes físicos e mentais, homossexuais, idosos e, principalmente, judeus e ciganos, por entender não terem o mesmo valor que os pertencentes à raça ariana.

Nem resta necessária uma análise mais pormenorizada para se aferir o quão condenável é a adoção de critérios relacionados a fatores físicos, psíquicos ou culturais quando o assunto é o valor da vida.

Ademais, como cada autor estabelece um parâmetro particular, há diversos deles sendo empregados ao mesmo tempo por diferentes pessoas, tais como racionalidade,

---

<sup>60</sup> Termo cunhado em 1970 pelo psicólogo e filósofo britânico Richard D. Ryder, membro do Grupo de Oxford, para designar a discriminação do homem contra outras espécies.

autoconsciência, linguagem, noção de futuro, sciência. Desta forma, esses divergentes critérios não constituem uma tese única sobre quem deve ser abrangido pelo dever moral de proteção à vida. No fim, cada um tem a opinião que mais lhe apraz, corroborando o caráter arbitrário da definição dos referidos critérios.

Pode-se objetar que ao conceber o dever moral de defender a vida o homem apenas vislumbrou a proteção da vida biográfica, não da vida biológica. Por isso, seria imprescindível a existência de características humanas nos demais seres vivos para estes contarem com o mesmo cuidado.

No entanto, se esta tese fosse verdadeira, as crianças em tenra idade não estariam abarcadas entre aqueles que estariam suscetíveis à proteção em comento. Afinal, uma criança pequena ainda não possui linguagem ou racionalidade ou noção de futuro suficientes para ter uma vida biográfica. Nem os homens acometidos de problemas cognitivos graves, nem os comatosos. Muito menos os fetos, que poderiam ser mortos sem qualquer reprimenda moral, estando a questão do aborto completamente superada e inexistindo um desacordo moral razoável sobre o tema no seio da sociedade.

Contudo, não é isto o que realmente acontece, pois ninguém racionalmente defende que *a priori* uma criança, um doente mental, um comatoso ou mesmo um feto não sejam alvos do dever moral de não matar. Pode ser que, em um mesmo caso concreto, o dever moral de respeitar a vida incida em concomitância com o dever moral de evitar a dor e o sofrimento, como ocorre em relação aos doentes terminais acometidos das mais lancinantes experiências dolorosas, o que ensejará, como se examinará adiante, a aplicação da técnica da ponderação por meio do princípio da proporcionalidade, abrindo a possibilidade de gradação do valor da vida.

Por isso que, ao considerar de um lado o dever moral de preservação da vida e do outro o dever de respeitar a autonomia da mulher em relação ao próprio corpo, alguns notórios autores são favoráveis ao aborto. Apesar disto, a grande maioria desses estudiosos não mantém a mesma opinião quando a futura mãe encontra-se em estágio avançado de gravidez.

Logo, uma mitigação do valor da vida apenas se justifica quando há outro dever moral relevante em jogo. Não sendo o caso de incidência concomitante de destacados deveres morais, há uma obrigação moral de que todas as crianças, doentes mentais, comatosos e fetos não sejam mortos, mesmo que não tenham capacidade suficiente para possuir uma vida biográfica.

Não se está negando aqui que a vida biográfica seja muito mais relevante para o homem que a biológica. Ela é. Por isso, vem crescendo tanto a discussão acerca da eutanásia. Para grande parte dos homens, viver em estado vegetativo - que, como o próprio nome sugere, significa restringir-se a viver como uma planta, sem qualquer consciência, apenas respirando e se alimentando -, com perspectiva nula de voltar a ser consciente de novo, seria pior que a própria morte.

É exatamente em razão disso que não se podem empregar parâmetros humanos para se avaliar o valor de uma vida não humana. Enquanto para o homem é impossível ver-se apenas contando com uma vida biológica tal qual uma planta, pois retiraria toda a possibilidade de uma vida biográfica, para o vegetal, este último tipo de vida nada significa, mas a biológica, por outro lado, tem suma importância, pois é simplesmente tudo o que este ser vivo possui. Este não tem uma história, não deixa um legado. Sua vida tem como único e exclusivo propósito manter-se existindo e reproduzir-se, nada mais. Portanto, se sua existência é retirada, subtrai-se tudo dele.

Sendo assim, pode-se inferir que a vida biológica é muito mais importante para a planta que para o homem? Primeiramente, releva colocar que, quando uma planta morre, nada mais resta a ela; por outro lado, quando um homem morre, seu legado remanesce. Entretanto, a morte biológica de um homem também tem grande impacto negativo, pois sua vida biográfica é interrompida, juntamente com todos os planos futuros. Mesmo assim, como dito, nem tudo é perdido com a sua morte, pois o ser humano permanece vivo na memória dos entes queridos e por meio de suas realizações. Já um vegetal não pode contar com a mesma sorte.

De pronto, deve-se repudiar qualquer interpretação no sentido de que se está sugerindo aqui ser a vida de uma planta mais relevante que a de um ser humano. O intuito foi exclusivamente provar que a morte é sempre ruim sob o ponto de vista de qualquer que seja o ser vivo morto, inclusive para uma planta, não podendo o homem julgar o referido prejuízo levando em consideração apenas a maneira como encara dever ser uma vida digna ou não de ser vivida.

Pode ser muito difícil para o ser humano apreender o quão ruim é para um vegetal perder sua vida, pois as abissais diferenças entre ambos são capazes de tornar praticamente impossível o exercício da alteridade. O homem dificilmente vai conseguir se imaginar vivendo nos mesmos moldes de um vegetal. Aliás, só realizar este exercício mental já causa enorme desconforto.

No entanto, conforme antes consignado, essas diferenças não devem ser relevantes nos julgamentos morais humanos, haja vista o dever de não discriminação presente no exercício de qualquer dever moral. Se a vida é um bem tão relevante a ponto de ser considerada boa em si mesma, há obrigação moral de que seja *a priori* preservada, independentemente do ser vivo em questão, pois qualquer postura diferente disso seria flagrantemente discriminatória.

Logicamente, haverá casos em que o dever moral de preservar a vida humana colidirá com o de conservar a vida de outro ser vivo, devendo-se empregar tratamento específico, que será mais adiante esmiuçado.

Não obstante se ter adotado neste trabalho o viés do dever moral, a presente tese proposta de que esta obrigação deve *a priori* alcançar todos aqueles os quais possam vir a sofrer os mesmos prejuízos que os seres humanos experimentariam em caso de sua violação não é nova, pois Carlos Santiago Nino empregou a mesma lógica, mas com foco nos direitos humanos.

O referido autor defende que todos os seres vivos indistintamente são titulares de direitos humanos básicos. No entanto, a pessoa moral - aquele ser vivo que deve compor a comunidade moral - apenas vai ser determinada por ocasião do exercício desses direitos. Para o acadêmico em comento, será a efetiva capacidade de gozar esses direitos básicos que definirá quem deve ser qualificado como pessoa moral ou não, nos termos do excerto de sua obra a seguir transcrito:

Esto quiere decir que los principios fundamentales de los que los derechos humanos derivan son categóricos, en el sentido de que ellos no condicionan la *titularidad* de tales derechos a la posesión de una u otra característica. Estos principios son *erga omnes*, o sea se aplican a todos y a todo. Es simplemente una cuestión de hecho que sólo ciertos individuos o entidades pueden gozar o ejercitar en cierto grado los derechos generados por estos principios. (...) La idea es que la personalidad moral es un concepto relacionado no con el hecho de ser titular de derechos morales fundamentales sino con el hecho de poseer las condiciones para ejercerlos o gozar de ellos.

Quiénes son personas morales dependerá entonces de quiénes pueden gozar de los derechos generados por los principios morales básicos.<sup>61</sup>

Dentre os princípios fundamentais referidos no fragmento acima, a inviolabilidade da pessoa é destacada por Santiago Nino, que a define como aquele princípio “que proíbe

---

<sup>61</sup> NINO, Carlos Santiago. **Ética y derechos humanos**. 2ª ed. Buenos Aires: Editorial Astrea de Alfredo y Ricardo Depalma, 1989, p. 45 e 46.

impor sacrifícios a um indivíduo apenas em razão de que isso beneficia a outros indivíduos”<sup>62</sup>.

Desta forma, diante do exposto, mesmo uma planta teria direito jurídico à vida. No entanto, a questão é um pouco mais complexa, pois há casos em que aquele sacrifício é justificável, como na alimentação humana, que, de uma maneira ou de outra, exigirá a perda da vida de um ser vivo.

Pode-se argumentar que um conflito entre o direito à vida da planta e do ser humano se resolveria, sem grande controvérsia, com o emprego da técnica da ponderação, a qual será mais à frente detalhada. No entanto, a linguagem dos direitos jurídicos exigiria conceber que, *a priori*, matar uma planta constituiria assassinato. Afinal, na lição de Dworkin, os direitos jurídicos, ainda mais os básicos, atuam como trunfos contra quaisquer outros interesses, mesmo aqueles concernentes à maioria, conforme já se consignou em outra ocasião.

Sendo assim, aquela velha senhora a qual destina uma determinada planta à lixeira de seu edifício, apenas porquanto não combina mais com a decoração de sua varanda reformada, deveria ser presa e condenada por homicídio, o que, de acordo com os atuais parâmetros jurídicos empregados hoje pelo ser humano, constituiria um despautério. Por isso, propositalmente, não se empregou essa linguagem dos direitos jurídicos neste trabalho acadêmico.

Esta decisão de não tratar do assunto na esfera jurídica, mas apenas ética, não é motivada pelo receio de que as ideias ora defendidas, quando trasladadas para o mundo jurídico, pareçam absurdas. Com efeito, apesar de alguns deveres morais, como não matar e não torturar, também constituam deveres jurídicos (pelo menos em relação aos homens), muitas obrigações morais, embora tenham efetivo caráter coercitivo, não possuem, na sua contrapartida jurídica, a mesma natureza repressiva, assim como muitos deveres jurídicos não são dotados de qualquer relevância do ponto de vista moral.

Para exemplificar, há uma obrigação moral de ajudar aos amigos, mas não existe dever jurídico algum neste sentido; há uma obrigação jurídica de atentar para as formalidades presentes no Código de Processo Civil, mas estas normas processuais não têm qualquer relevância moral.

Portanto, direito e moral, apesar de terem uma conexão necessária, comportam diferentes esferas de deveres. Para realizar esta distinção, Herbert Lionel Adolphus Hart, em

---

<sup>62</sup> Ibid. p. 46.

sua obra “O Conceito de Direito”, estabeleceu quatro características das normas morais que as distinguiriam não só das normas jurídicas, mas também de outras modalidades de norma social. Ele as denomina características cardiais, que são “importância”, “imunidade à modificação deliberada”, “caráter voluntário das infrações morais” e “forma de pressão moral”.

De acordo com a primeira característica, a observância das normas morais ocuparia um lugar na escala de importância social mais alto que as normas jurídicas e as normas gerais de trato social, em razão de três fatores: primeiro, porque os padrões morais se sustentam por intermédio do combate contra os impulsos das fortes paixões que elas restringem, o que demanda um sacrifício considerável do interesse pessoal; segundo, porque existe uma severa pressão social não só para garantir a observância desses padrões morais, como para transmiti-los a todos os membros da sociedade como algo natural e evidente; e terceiro, porque existe um reconhecimento generalizado de que, se os padrões morais não forem aceitos por todos, haverá mudanças significativas e desagradáveis na vida das pessoas.<sup>63</sup>

Ora, se as normas morais são, em geral, mais relevantes para a comunidade, focar um estudo apenas nelas terá repercussão maior e mais efetiva que optar por analisar unicamente a questão jurídica. Na verdade, a mudança de atitude de uma pessoa que incorpore uma obrigação moral de não matar outro ser vivo sem um motivo razoável já terá sido suficiente para este trabalho lograr êxito, independentemente da incorporação, no mundo jurídico, do modelo proposto.

A segunda característica – imunidade à modificação deliberada – indicaria que, a despeito de ser perfeitamente possível e normal a introdução de novas normas jurídicas em um sistema jurídico, bem como a modificação e derrogação de outras já existentes, por intermédio de um ato deliberado o qual apenas encontra limitação nas próprias normas estabelecidas no ordenamento jurídico, não faria sentido algum aplicar à moral esse mesmo processo de implantação, modificação e derrogação.

Afinal, seria de fato um disparate se afirmar coisa do tipo “a partir de amanhã não será mais imoral proceder dessa ou daquela forma”. Com efeito, os padrões morais vão se formando e se consolidando de maneira paulatina no seio da sociedade, sendo absolutamente descabida a ideia de que do dia para noite eles possam modificar-se, ainda mais por

---

<sup>63</sup> HART, Herbert Lionel Adolphus. **O conceito de direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 224 e 225.

intermédio de um ato deliberado.<sup>64</sup>

Desta forma, investir em uma análise puramente jurídica não acarretaria mudanças nas ações efetivamente empreendidas pelas pessoas, mesmo que, em um futuro próximo, viesse a ser implantado um sistema jurídico no qual seres vivos não humanos tivessem direitos jurídicos nos mesmos moldes do homem. Afinal, a mudança de mentalidade é gradual, devendo-se, em primeiro lugar, consolidar no universo moral o caráter coercivo de determinados deveres, para só depois levar-se a efeito a devida transição para o plano jurídico.

Aliás, as ideias que motivaram a abolição da escravatura surgiram em um contexto social no qual a moral e as leis vigentes eram flagrantemente favoráveis à manutenção do trabalho escravo e não o contrário. A disseminação da concepção de que escravizar é errado foi ocorrendo de forma lenta, seduzindo, passo a passo, as mentes das pessoas e, principalmente, das elites, compostas por senhores de terras os quais foram, como o tempo, alforriando voluntariamente seus escravos, até culminar em uma percepção generalizada tão aguda desse dever moral na sociedade que a referida obrigação acabou alcançando a esfera jurídica.

O mesmo se espera conseguir na relação entre homem e seres vivos não humanos. Porém, para tanto, primeiro hão de se incorporar os deveres morais a eles devidos no cotidiano das pessoas. Daí advém a importância de serem realizados estudos acadêmicos ressaltando essas obrigações morais. Afinal, sua divulgação propiciará as mudanças necessárias para o alcance dessa conscientização generalizada.

Em relação à terceira característica – caráter voluntário das infrações morais –, Hart aponta que a intencionalidade é um elemento fundamental para a responsabilidade e a reprovação moral, enquanto que, no caso da violação das normas jurídicas, o elemento volitivo, em matéria de responsabilidade legal, não tem a mesma relevância. Hart explica que se uma pessoa comete uma falta contra normas morais, mas consegue demonstrar que o ato foi cometido de forma involuntária, mesmo adotando todas as precauções possíveis, ela estará isenta de responsabilidade moral.

No que concerne às normas jurídicas, por outro lado, até há a investigação da voluntariedade, mas os sistemas jurídicos em geral restringem essa verificação, em razão da dificuldade de se estabelecerem estados psicológicos, acarretando o estabelecimento de “critérios objetivos” como a adoção da responsabilidade objetiva para certos casos ou do

---

<sup>64</sup> Ibid. p. 227 a 229.

conceito de “homem médio”, que vem a ser aquele cujas capacidades de controle e tomada de medidas profiláticas, consideradas “normais” dentro da sociedade, seriam adotadas como referência para se determinar desvios em certas situações.<sup>65</sup>

Por isso, empregar somente o enfoque dos direitos jurídicos não necessariamente sensibilizaria as pessoas a ponto de verdadeiramente sentirem vontade de fazer a coisa certa em relação a seres não humanos. Afinal, o elemento volitivo é essencial para que as mudanças de atitudes de fato ocorram no mundo real, razão pela qual se adotou a perspectiva ética kantiana, na qual a boa vontade é o bem supremo.

A última característica – forma de pressão moral – seria o apelo ao respeito pelas normas morais como algo importante por si mesmo, que se presume compartilhado por todos os interessados. Assim, basta a recordação do caráter moral da conduta pretendida e das exigências da moral decorrentes. Para tanto, é suficiente, por exemplo, apenas dizer “se você falar isso, estará mentido”. Quanto à forma de pressão jurídica, esta é realizada por intermédio de ameaças ou apelos ao medo ou ao interesse, sempre implicando em consequências desagradáveis para a pessoa que não obedece à lei.<sup>66</sup>

Ora, não é constringendo a pessoa a fazer algo no qual não acredita que se propiciará a internalização de determinado atributo moral. Por vezes, o efeito pode até ser contrário à finalidade que se procurava alcançar, pois a indignação das pessoas em observar determinado dever jurídico tornaria mais difícil para elas o conceberem também como uma obrigação moral.

Portanto, prender e condenar uma senhora por causa do homicídio de uma planta que não se harmonizava mais com sua varanda não seria a maneira correta de as pessoas entenderem que matar um vegetal sem motivo relevante constitui um mal em si mesmo. Muito pelo contrário, medidas como essas causariam um sentimento de revolta nos indivíduos em geral, que não atinariam para a importância de preservar uma vida, mas apenas para o “absurdo” de ver uma pessoa tolida de sua liberdade porque tencionava melhorar a decoração de seu apartamento.

Por isso, existe uma ordem natural a ser respeitada: primeiramente, deve o dever moral ser incorporado, de alguma forma, à vida cotidiana das pessoas, para só depois ser constituído um dever jurídico a partir dele. O próprio Hart assevera ser impossível negar que o desenvolvimento do direito decorre, em todos os tempos e lugares, tanto da moral como dos

---

<sup>65</sup> Ibid. p. 230 e 231.

<sup>66</sup> Ibid. p. 232 e 233.



ideais convencionais de grupos específicos, “e também de formas esclarecidas de crítica moral oferecidas com insistência por alguns indivíduos cujo horizonte moral transcendeu a moral comumente aceita”.<sup>67</sup>

Com efeito, é justamente a difusão de um novo horizonte moral que se vislumbra atingir em um futuro próximo a partir da elaboração de trabalhos como este, que apresentam uma visão crítica da moral vigente, procurando, por meio da razão, fornecer argumentos convincentes e irrefutáveis de que o ser humano ainda deve evoluir quando o assunto é compaixão.

Pode parecer estar-se voltando a adotar um pensamento consequencialista ao se insistir que o objetivo de iniciativas como um trabalho acadêmico seria acarretar uma mudança de atitude real das pessoas em relação aos seres vivos não humanos.

Primeiramente, a atitude interior por si só revela-se moralmente irrelevante, pois os desejos, enquanto não se externarem, inexistem no mundo real, permanecendo no mundo imaginário daquele que os possui. Logo, mesmo a moral exige ação externa para que seja efetivamente reconhecida e sua existência, testemunhada.<sup>68</sup>

Portanto, alguém ter uma opinião bem formada de que se devem proteger os seres vivos não humanos da violência não apresenta qualquer conteúdo moral, se essa pessoa não adotar qualquer atitude para ajudar, por exemplo, um cachorro o qual está sendo espancado bem diante dos seus olhos.

Em segundo lugar, a melhora de qualidade de vida dos seres vivos em geral não tem qualquer relevância se um número crescente de pessoas não tiver realmente convicção de que a preservação da vida e da integridade física e psíquica dos seres não humanos é boa em si mesma.

Não faltam exemplos entre os homens do que a falta de uma consciência moral consolidada no seio da sociedade pode causar. Alguém tem dúvida de que os governantes alemães buscavam uma melhor qualidade de vida para si e seu povo quando se envolveram na segunda guerra mundial? Uma ótica puramente consequencialista diria que o recurso empregado é o menos importante para se atingir o referido fim, podendo o apelo às armas ser considerado legítimo.

Por outro lado, se realmente houvesse uma sólida convicção dos indivíduos alemães de que matar e causar dor e sofrimento são algo ruim por si mesmo, não sendo

---

<sup>67</sup> Ibid. p. 239.

<sup>68</sup> RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do direito**. Coimbra: Coleção STVDIVM, trad. do Prof. Cabral de Moncada, Armênio Amado Editor, 1974, p. 99.

possível empregá-los como meio para o alcance das ambições de conquista de um “espaço vital”, eles deveriam ter pressionado seus governantes a jamais adotar a guerra como opção, o que não se observou à época, dada a grande popularidade experimentada pelo regime liderado por Adolf Hitler.

Além disso, de nada vale a criação de uma teoria moral se esta não terá repercussão no mundo real. Podem-se, claro, utilizar idealizações. Todos os grandes autores o fazem. Kant serviu-se do “reino dos fins”; Dworkin, do “juiz héracles”; Rawls, do “véu da ignorância”. No entanto, o que claramente se busca com o emprego dessas representações metafísicas não é viabilizá-las no mundo real, pois isto é inalcançável, tampouco restringi-las ao mundo das ideias, mas adotá-las como um modelo, que, embora inatingível, jamais deve ser abandonado pelo ser humano em suas relações cotidianas.

Sendo assim, a proposta de que a prestação dos deveres morais aos quais os seres humanos estão submetidos diuturnamente não se restrinja a eles pode, hoje, ser um ideal a ser perseguido, mas não é nada tão etéreo a ponto de não poder ser apreendido racionalmente por qualquer pessoa, mesmo por um não iniciado em filosofia.

Afinal, não há dificuldade alguma em compreender ser extremamente razoável que uma determinada obrigação moral seja devida a qualquer ser vivo, caso sua violação cause prejuízo a este como produziria no homem. Portanto, se matar e causar dor e sofrimento são um mal em si mesmo, não pode a aplicação do dever moral correspondente restringir-se apenas aos homens, a não ser em razão de uma cruel e velada discriminação com outros seres vivos.

Por tudo isto, a despeito de a tese ora defendida ter inspiração inequívoca na teoria dos direitos humanos formulada por Carlos Santiago Nino, dando-se o devido crédito a ele, não se fará uso da linguagem dos direitos jurídicos, pois seria prematuro, tendo em vista que, antes, resta necessária uma consolidação no seio da sociedade das concepções morais aqui sustentadas.

Portanto, se hoje seria um completo absurdo condenar por homicídio aquela senhora que matou a planta, podendo a defesa de uma teoria neste sentido redundar no desperdício de um trabalho científico, em razão de seu descrédito perante a comunidade acadêmica, pode ser que, em breve, uma maior repercussão de ideias as quais visem à proteção de outros seres vivos além do homem promova uma crescente incorporação de novos valores morais na sociedade, havendo a possibilidade de, em um futuro próximo, a condenação retratada não mais parecer tão estapafúrdia.

Afinal, há menos de uma geração, o casamento entre pessoas do mesmo sexo era tido como algo tão esdrúxulo que era empregado sistematicamente como o único exemplo de ato jurídico inexistente. Contudo, atualmente, são poucas as vozes que se levantam seriamente contra sua viabilidade.

Neste ponto, faz-se mister externar uma dificuldade encontrada – perfeitamente superável – ao se abandonar a lógica dos direitos jurídicos, atendo-se apenas aos deveres morais: na obrigação jurídica, podem-se identificar um devedor e um credor; na obrigação moral, por outro lado, há um devedor, mas somente simbolicamente pode-se asseverar a existência de um credor – a humanidade, nossa consciência, até Deus para muitos. Logo, na moral, não há dever para com um credor, há apenas o dever. Assim, ninguém pode exigir de outrem seu cumprimento.<sup>69</sup>

Portanto, se existe uma obrigação moral de proteger a existência de um ser vivo não humano, o homem não a observa em respeito a um direito moral à vida do aludido ser, cujo cumprimento seria dele exigível, mas em obediência às suas próprias convicções e à sua consciência, a qual fica ditando, a todo momento, o que vem a ser moralmente certo e errado em relação às atitudes por ele levadas a efeito.

Alguns podem achar que devem a um ser superior a observância dessas obrigações morais, pois ter atitudes boas em si próprias seria condizente com o que as palavras transcritas no livro sagrado de sua religião, exaradas pelo próprio Deus, concebido como bom em si mesmo, exigiriam do homem.

Outros podem entender ainda que o cumprimento dos deveres morais são devidos à humanidade, pois caso os violem estarão pondo a perder o principal alicerce da vida em sociedade, a qual não sobreviveria em um cenário no qual as obrigações morais fossem desimportantes e os homens passassem a atuar em suas relações com base exclusivamente em seus interesses egoístas.

Todavia, poder-se-ia propor que um homem moral presta tributo a um mundo melhor, em que não apenas os homens respeitem seus iguais, mantendo uma convivência coletiva pacífica, mas ainda, na condição de seres racionais e dominantes no planeta, tenham deferência aos demais seres vivos e, conseqüentemente, a todos os fatores responsáveis pelo frágil equilíbrio da vida no planeta.

Desta forma, se, em relação aos deveres jurídicos, é exigível de homens determinados ou do Estado que os respeitem e promovam sua observância, a mesma

---

<sup>69</sup> Ibid. p. 101 e 102.

imposição não pode ser invocada quando se trata de obrigações morais sem equivalência no mundo jurídico.

Ora, os deveres morais são devidos a todos indistintamente, inclusive a seres vivos não humanos, conforme antes ressaltado, e são exigíveis de todos os homens com discernimento suficiente para entender o conceito de certo e errado e agir em conformidade com ele.

Afinal, como se ressaltou em momento anterior, a reciprocidade não é necessária, pois o que importa é o ser dotado de racionalidade ter condição de entender que se algo é mal em si mesmo não pode ser efetivado, independentemente do destinatário do ato pernicioso, haja vista ter qualquer alijamento apriorístico caráter discriminatório.

De qualquer forma, todos têm obrigação moral em relação a todos e não se pode exigir o seu cumprimento, até porque o destinatário de um dever moral não conta com as mesmas garantias daquele o qual é alvo de um dever jurídico, que pode solicitar a interveniência do Estado, por meio do Poder Judiciário, para ver seu direito jurídico devidamente atendido.

Para elucidar melhor a questão, volta-se ao exemplo da ajuda a um amigo necessitado (não necessariamente de dinheiro), não comportando a hipótese qualquer perigo à sua vida ou à sua integridade física, de forma a subsistir, no caso, unicamente o dever moral de ajudar aos amigos em situação dificultosa, quando há possibilidade para tal sem imposição de sacrifícios desmedidos a quem presta a aludida obrigação.

Nesta situação, se uma pessoa não socorre um amigo que precisa de ajuda, mesmo tendo totais condições de fazê-lo, não pode ser compelida a prestar o respectivo auxílio, seja pelo amigo, seja por qualquer outro indivíduo. Neste caso, o máximo que pode fazer o amigo o qual teve o pedido de socorro negado é recordar àquela pessoa o caráter moral de sua conduta e as exigências da moral decorrentes, dizendo “jamais se nega ajuda a um amigo em dificuldades”.

No entanto, mesmo não sendo o respectivo dever moral exigível, não se podendo, assim, afirmar que o referido amigo seria credor daquela pessoa responsável por cumprir aquela obrigação, conforme diagnosticou Radbruch com propriedade, resta possível, com bastante tranquilidade, verificar, no caso concreto, para quem se dirigia a obrigação moral em comento.

Afinal, não seria necessária uma análise tão pormenorizada do exemplo em questão para se averiguar que o dever moral de ajuda foi negado a um indivíduo determinável:

o amigo daquela pessoa. Assim, embora não se possa afirmar que o amigo em apreço teria um direito moral a ser ajudado, por não ser exigível, é perfeitamente viável especificar o sujeito para quem se negou o cumprimento de determinada obrigação moral.

Portanto, ainda que não seja empregada a linguagem dos direitos jurídicos neste trabalho, pode-se, da mesma forma que nesta última categoria de direitos, perfeitamente definir quem é o sujeito ativo e passivo de uma obrigação moral em uma determinada situação.

Por certo, existem obrigações morais devidas a indivíduos indeterminados. No caso, por exemplo, da vedação à poluição das águas, do solo e do ar, a sua violação, uma vez ocorrida, pode acarretar danos, cuja extensão é *a priori* indeterminável, a diversos indivíduos, os quais *a priori* não é possível identificar. No entanto, há deveres jurídicos que também recaem sobre uma coletividade não determinável, produzindo os denominados direitos difusos, como o direito a um meio ambiente saudável e equilibrado.

Desta forma, não há diferenças significativas na especificação do sujeito ativo e passivo de obrigações morais em relação aos congêneres deveres jurídicos. Esta constatação é essencial para que a teoria dos princípios seja empregada ainda que não se esteja versando acerca de normas jurídicas.

Como a origem dos princípios jurídicos são valores morais incorporados à esfera jurídica, conforme antes observado, ambos têm a mesma natureza, à exceção da questão da exigibilidade e das garantias inerentes aos direitos jurídicos, nos termos de recente apreciação. Conforme ensina Luís Roberto Barroso, “os princípios – notadamente os princípios constitucionais – são a porta pela qual os valores passam do plano ético para o mundo jurídico”.<sup>70</sup>

Sendo assim, da mesma forma que os princípios, os deveres morais não podem ser aplicados como as regras jurídicas. Afinal, estas apresentam a descrição do fato sobre o qual incidem, prevendo a respectiva consequência, enquanto aqueles apenas consubstanciam valores importantes para a sociedade.

Logo, deveres morais como “não matar”, “não torturar”, “não roubar”, “não mentir” não são cumpridos da igual maneira que comandos como “atingida a idade de 70 anos, o servidor público será compulsoriamente aposentado” ou “comprado o imóvel, deve-se pagar o imposto de transmissão de bens imóveis”.<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> BARROSO, Luís Roberto. **Curso de Direito Constitucional**. 1.ª ed. São Paulo: Saraiva, 2009, p. 203.

<sup>71</sup> *Ibid.* p. 207.

Afinal, as regras jurídicas podem ser aplicadas segundo a regra do “tudo ou nada”, bastando apenas aferir se a norma está efetivamente recaindo sobre a hipótese de incidência prevista, enquanto os deveres morais não, pois eles não são empregados apenas a fatos determinados, mas a todas as situações em que os valores morais subjacentes àqueles deveres se erijam, havendo diversas circunstâncias nas quais a observância de mais de um dever moral seja, ao mesmo tempo, exigível.

Inclusive, neste trabalho, alhures, consignou-se o exemplo do assassino que pergunta ao amigo da futura vítima o paradeiro desta, concebido por Benjamin Constant para confrontar Kant, em que incidem dois deveres morais simultaneamente: preservar a vida e falar a verdade.

Em situações como esta, em que dois deveres morais estão em conflito, por não haver hierarquia entre eles, não se pode estabelecer *a priori* qual obrigação teria maior relevância, mas apenas à luz do caso concreto.

Todavia, no caso criado por Benjamin Constant, pode ser aventada uma objeção de que, obviamente, o valor da vida sempre será mais relevante que o da sinceridade nas relações humanas, devendo-se concluir haver uma hierarquização *in abstracto*. Entretanto, esta inferência nem sempre será verdadeira.

E se o assassino contasse para o tal amigo que tem a intenção de matar aquela pessoa apossada porque esta está de posse de um dispositivo o qual pode acionar uma bomba com potencial para vitimar muitas pessoas? Certamente, nesta situação, o dever moral de falar a verdade sobrepujaria o de preservar a vida.

Contudo, mesmo assim, alguém poderia argumentar que, no final das contas, o dever que teve primazia no caso em apreço foi o da preservação da vida, tendo em vista se ter poupado a vida de muitas outras pessoas em razão do ato de dizer o verdadeiro paradeiro de um sujeito com capacidade de explodir uma bomba.

Em tempo, reconhece-se ter o exemplo contornos utilitaristas. No entanto, pode-se dizer ser esta uma exceção que confirma a regra. Em casos extremos, a percepção moral do dever como meio pode assumir contornos consequencialistas. Não porque se tenha abandonado o pensamento kantiano. Muito pelo contrário, ele continua presente, sendo justamente por isso que o menosprezo atroz por parte de certos seres humanos do imperativo categórico kantiano, o qual define as leis morais, causa tanta indignação que o próprio descumprimento do dever moral baseado no referido imperativo passa a ser aventado, se não houver alternativa possível no caso concreto.

Quem não teria matado Hitler para evitar a morte de milhões de judeus? Se ele abandonou o dever moral de preservação da vida, não seria também uma obrigação moral evitar que ele universalizasse sua concepção particular do referido dever, o qual comportava a morte injustificada de todos os judeus? Realmente, as atrocidades cometidas pelo ditador poderiam ser evitadas apenas com sua prisão. No entanto, o que fazer no auge dos conflitos da segunda guerra mundial, quando seu poder se encontrava irremediavelmente consolidado? Haveria outra opção a não ser matá-lo? A famosa Operação Valquíria seria, nestes termos, moralmente condenável? Mais à frente a questão dos casos excepcionais será melhor estudada.

Entretanto, o exemplo pode ser mudado, de maneira que o perseguido não tenha mais o potencial de matar a qualquer momento uma pessoa, mas apenas se tenha a informação de que ele seja um *serial killer* e o pretense assassino seja o pai de uma criança a qual o aludido fugitivo acabou de matar. Não há, no contexto, a preservação de mais de uma vida, apenas a do fugitivo, pois a criança já está morta e não se pode estabelecer de forma apriorística se ele vai matar de novo. Neste caso, pode-se dizer que se deva mentir para salvar a vida do facínora em questão?

Não se pode negar que é uma questão difícil de ser respondida. Ninguém deve matar outra pessoa apenas para satisfazer o sentimento de vingança. Matar é errado. De fato, há circunstâncias em que matar é justificável, como na legítima defesa, em que a preservação da vida de um está condicionada à eliminação da existência do outro. No entanto, tirar a vida de outrem por vingança não configura uma dessas circunstâncias.

Todavia, dada a situação hipotética retratada, seria exigível que o amigo questionado mentisse para o assassino com vistas a salvar a vida do fugitivo? Alguns diriam que sim, porque a vida seria um bem inalienável, mas muitos indivíduos teriam dito a verdade diante de uma situação em que o perseguido era uma pessoa cruel capaz de matar uma criança e o futuro assassino o pai desta.

Com efeito, não haveria, em nenhuma cultura, julgamento moral que condenasse a pessoa que falou a verdade nesta determinada situação, subsistindo apenas a responsabilização do assassino em razão da morte do *serial killer*, pela qual não se pode furtar a responder, mesmo sendo a absolvição, tanto moral, como jurídica, possível em um caso extremo como este.

Logo, discordando de Kant, que entende inexistir, em todos os casos, qualquer possibilidade de uma responsabilização moral do amigo pela morte do fugitivo, mesmo que

este falecimento esteja diretamente vinculado ao ato de dizer a verdade, defende-se aqui ser a imputação daquela responsabilidade possível, pois um ser racional é capaz de possuir total convicção de que dar a informação correta ao assassino acarretará a violação de um dever moral de preservação da vida. Porém, não se pode afirmar isto em todos os casos concretos nos quais os deveres de dizer a verdade e de preservar a vida estejam presentes de maneira simultânea.

Portanto, há situações em que mentir é necessário para a preservação de um bem moral maior, como a vida. No entanto, não é possível afirmar que em todas as circunstâncias a pessoa poderia ser considerada moralmente responsável por uma morte ao dizer o paradeiro da futura vítima a seu assassino, como na última hipótese criada.

Desta forma, mesmo aqueles deveres morais que, para o senso comum, seriam mais importantes, em certos casos não são. Logo, não há que se falar em hierarquização *in abstracto* de normas morais, haja vista todas terem relevância no meio coletivo, não se podendo, *a priori*, determinar qual teria prevalência.

Por isso que se assevera serem os deveres morais impostos *prima facie* e não de maneira definitiva. Afinal, apenas em princípio se impõem as obrigações morais, pois é no caso concreto que se vai verificar qual dever moral verdadeiramente terá maior relevância e preponderará, ao contrário da regra jurídica, que, em todas as situações nas quais a hipótese jurídica se verifique, ela será aplicada.

No entanto, este predomínio de uma obrigação moral sobre outra, mesmo no caso concreto, não deve ser verificado da mesma forma que a regra jurídica, em que, no caso de duas normas abarcarem a mesma situação, apenas uma delas é imposta por vez, devendo-se empregar parâmetros definidos pela legislação para resolver essa antinomia, quais sejam os critérios cronológico, hierárquico e da especialidade.

Ora, se estes critérios fazem sentido quando se trata de regras jurídicas, no caso dos deveres morais não têm qualquer serventia. Afinal, no que tange à cronologia, por exemplo, não é possível baixar da noite para o dia uma nova norma moral em substituição a outra. Como já se estudou antes, o dever moral é imune à modificação deliberada, pois a formação da moral vigente é um processo evolutivo.

Assim, apenas faz sentido falar na obrigação moral de hoje, a não ser que o caso concreto tenha ocorrido em outras épocas, cujas considerações deverão ser levadas a efeito de acordo com a ética predominante naquele momento. De qualquer forma, sempre será considerada a moral da ocasião em que os fatos ocorreram. Portanto, não se pode usar um



critério cronológico para se aferir o dever moral imposto, pois esta obrigação sempre será aquela vigente em um determinado momento histórico.

Em relação ao critério da especialidade, não existe na moral a lógica da norma que trata de assuntos gerais e da norma a qual versa sobre temas específicos daquele primeiro normativo, prevalecendo peremptoriamente esta última. Afinal, a norma moral não é criada da mesma maneira que a norma jurídica, como destacado alhures. Entretanto, por certo, existem conceitos morais que abarcam outros, o que não necessariamente significa serem os últimos mais relevantes que os primeiros.

O valor da dignidade da pessoa humana, por exemplo, comporta diversos valores, como a proteção à vida, à saúde, à integridade física e moral. No entanto, a dignidade é autônoma em relação aos valores dela decorrentes, podendo, no caso concreto, inclusive, prevalecer sobre estes, como na situação em que um doente terminal está sofrendo de dores lancinantes, não havendo, na medicina, tratamento disponível para salvar-lhe a vida ou aplacar-lhe a dor.

Vários autores de renome, como Dworkin<sup>72</sup>, no exterior, e Luís Roberto Barroso<sup>73</sup>, no Brasil, defendem que se releva indigno obrigar alguém a viver sob condições tão deploráveis, não se exigindo o prolongamento da vida em situações como a retratada. Assim, em um embate entre o valor da vida e da dignidade da pessoa humana, no caso concreto apresentado, este último deveria preponderar, mesmo se podendo afirmar ser o primeiro valor advindo do segundo. Desta forma, o critério da especialidade também não é aplicável a obrigações morais.

No que tange ao critério hierárquico, nos termos de exposição passada, não é razoável definir *in abstracto* qual dever moral é mais importante, pois todas as obrigações morais são relevantes no meio social, sendo possível apenas determinar a priorização de um dever em relação a outro no caso concreto.

Na dicção de Humberto Ávila, “em vez de uma ‘relação abstrata de prevalência absoluta’, deve ser descrita uma ‘relação concreta de prevalência relativa’, cujo conteúdo depende das circunstâncias do caso e cujos efeitos só são desencadeados caso verificadas as condições de prevalência do princípio envolvido”<sup>74</sup>.

---

<sup>72</sup> DWORKIN, Ronald. **Life's dominion**. New York: Vintage Books, 1994, p. 179 a 217.

<sup>73</sup> BARROSO, Luís Roberto. “**Here, there and everywhere**”: **human dignity in contemporary law and in the transnational discourse**. Boston College International and Comparative Law Review, vol. 35, n.º 2. Disponível em: <[http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1945741##](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1945741##)>. Acesso em: 10 jan. 2012.

<sup>74</sup> ÁVILA, Humberto Bergmann. Repensando o “princípio da supremacia do interesse público sobre o particular”. In: SARMENTO, Daniel (Coord.). **Interesses públicos versus interesses privados**:

Logo, nenhum dos critérios previstos para resolver antinomias de regras jurídicas pode ser empregado no caso de deveres morais, até porque estas obrigações não podem ser resolvidas pelo modelo do “tudo ou nada”. Afinal, deveres morais abrigam valores relevantes para a sociedade, não sendo recomendável que um dever dê completamente lugar ao outro, pois um valor importante estará sendo inexoravelmente afastado.

Por isso, o ideal é que todos os valores morais sejam preservados na maior intensidade possível, razão pela qual os deveres morais a eles correspondentes constituem mandados de otimização e não definitivos como as regras jurídicas.

Para que haja essa máxima conciliação entre dois deveres morais igualmente incidentes no caso concreto, por exemplo, será necessário que cada um deles abra mão de parte de seu caráter impositivo em favor do outro e vice-versa, de maneira que as referidas obrigações morais sejam cumpridas no maior grau possível, de acordo com a dimensão de peso que assumam em determinada situação.<sup>75</sup> Por isso, as obrigações morais não são cumpridas segundo a ótica do “tudo ou nada”, mas em diferentes graus.<sup>76</sup>

Há casos concretos em que a conciliação não será possível, tendo de ser posto de lado um dever moral em prol do outro, como aparenta ser aquele exemplo de Benjamin Constant. No entanto, há de se destacar o caráter peculiar do dever moral de ser verdadeiro, pois existe apenas uma verdade, o que constitui um empecilho para que a referida obrigação seja realizada em graus diversos. Contudo, mesmo nestes casos em que uma conciliação pareça à primeira vista impossível, não se pode deixar de tentar obtê-la.

No caso aventado por Benjamin Constant, o qual parecia não comportar qualquer harmonização entre o dever de preservar a vida e o de dizer a verdade, uma solução que não penalizasse demais a aplicação de quaisquer dessas obrigações seria possível, bastando apenas que o amigo do fugitivo simplesmente não dissesse nada.

De fato, o amigo em questão não estaria dizendo a verdade, mas tampouco mentindo, de maneira que em algum grau não estaria observando a obrigação moral de ser verdadeiro, mas, certamente, esta violação seria bem menos intensa que mentir de forma efetiva. Ao mesmo tempo, por não indicar o local onde se encontra a futura vítima, o amigo, de certa forma, estará preservando a vida desta pessoa, não com a mesma intensidade que ao mentir, mas, sem dúvida, em muito maior grau que falando a verdade.

---

**desconstruindo o princípio da supremacia do interesse público.** 2.<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007, p. 186.

<sup>75</sup> BARROSO, Luís Roberto. Op. cit. p. 208.

<sup>76</sup> ALEXY, Robert. **Teoría de los derechos fundamentales.** Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997, p. 86.

Sendo assim, ao bater à porta do amigo o assassino deveria receber a seguinte resposta à pergunta sobre se a pessoa perseguida estaria na casa: “você sabe que eu jamais revelaria o verdadeiro paradeiro de um amigo nesta situação, portanto não me faça mais esta pergunta”.

Por certo, as condições reais em que esse tipo de questionamento é efetuado podem não permitir ao interpelado a opção de falar a frase sugerida, tendo em vista a ameaça à sua própria vida, bem como o fato de que uma resposta diferente de “não” geraria a desconfiança do assassino, o qual poderia acabar, de uma forma ou de outra, entrando na casa e procurando sua vítima. Portanto, corroborando todo o exposto, apenas no caso concreto se poderá avaliar se seria exigível do mencionado amigo agir da maneira que melhor concilie ambos os deveres morais envolvidos ou mentir.

De qualquer forma, para dirimir possíveis conflitos entre normas morais não se deve utilizar um modelo de aplicação em que essas obrigações sejam consideradas mutuamente excludentes como o empregado para resolver antinomias de regras jurídicas, por meio dos critérios cronológico, hierárquico e da especialidade, mas outro procedimento que procure conciliar os deveres morais em jogo.

Como os valores morais devem ser garantidos na maior intensidade possível, a relação de tensão entre eles não pode ser solucionada atribuindo-se a prevalência absoluta de um valor em detrimento dos demais, devendo-se, ao contrário, ponderar os interesses em conflito no caso concreto, atribuindo-lhes o devido peso, podendo em uma circunstância prevalecer uma norma, mas em outra não,<sup>77</sup> conforme se depreende do pensamento de Robert Alexy:

[...] sob certas circunstâncias um dos princípios em colisão precede ao outro e sob outras circunstâncias, a questão da precedência pode ser solucionada de maneira diversa e isto é o que se quer dizer quando se afirma que nos casos concretos os princípios têm diferentes pesos e que prima o princípio de maior peso.<sup>78</sup>

[...]

A solução da colisão consiste mais em que, tendo em conta as circunstâncias do caso, estabelece-se entre os princípios uma relação de precedência condicionada. A determinação da relação de precedência condicionada consiste em que, tomando em conta o caso, indicam-se as condições sob as quais um princípio precede ao outro. Sob outras condições, a questão há de ser solucionada inversamente.<sup>79</sup>

Portanto, em vez da subsunção, aplicada a regras jurídicas, em que há o enquadramento do fato à hipótese normativa, produzindo a devida consequência, as normas morais devem empregar a técnica da ponderação para a resolução de possíveis colisões no

<sup>77</sup> ÁVILA, Humberto Bergmann. Op. cit. p. 185.

<sup>78</sup> ALEXY, Robert. Op. cit. p. 89.

<sup>79</sup> Ibid. p. 92.

caso concreto, devendo-se analisar o peso que cada dever moral terá na solução do caso concreto, estabelecendo a obrigação preponderante na situação *sub examine*, sem prejuízo de procurar garantir o maior grau possível de aplicação de cada um dos deveres envolvidos, conciliando-os o máximo possível.

Como anteriormente aludido, os deveres morais concebidos por Kant devem ser levados a efeito porque são bons em si mesmos e não em função de uma finalidade.<sup>80</sup> O exercício desses deveres morais, então, relaciona-se com os meios, pois nem sempre se pode prever o resultado, mas “a virtude está ao nosso alcance”.<sup>81</sup>

Todavia, quando as pessoas atuam, há uma efetiva repercussão no mundo da vida, pois o ato humano sempre procurará acarretar um resultado concreto. Portanto, a ponderação nada mais seria que a tentativa de encontrar o melhor meio - conciliando ao máximo os diversos deveres morais envolvidos - para a obtenção de determinado efeito, tendo em vista as circunstâncias de fato.

Desta forma, a técnica da ponderação visa a encontrar, entre todos os meios possíveis para o alcance de determinado objetivo, aquele que melhor conforma os deveres morais abrangidos em um dado contexto fático. Para que esta tarefa tenha êxito, não se podem empregar convicções religiosas, emoções ou outros recursos subjetivos, pois também neste caso a solução tem que ser universalizável para todas as situações similares.

Afinal, reiterando a lição de Kant, o “dever [moral] é a necessidade de ação por respeito à lei”<sup>82</sup> estabelecida segundo o imperativo categórico, o qual “é só um único, que é este: age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne universal”.<sup>83</sup>

Por isso, é imprescindível que a linguagem empregada também seja universal entre aqueles obrigados a cumprir esses deveres morais: a razão. Daí provém a sugestão pelo emprego do princípio da razoabilidade ou proporcionalidade para a realização da referida ponderação no caso de conflito entre deveres morais, até porque ele já vem sendo amplamente utilizado na resolução de choques entre princípios jurídicos, cuja natureza, como antes destacado, apresenta estreita relação com valores morais.

A despeito de a doutrina ter consagrado o emprego do termo “princípio” ao se referir à proporcionalidade, na verdade ela atua como um instrumento para o conhecimento de

---

<sup>80</sup> KANT, Immanuel. Op. cit. p. 31.

<sup>81</sup> ARISTÓTELES. Op. cit. p. 65.

<sup>82</sup> KANT, Immanuel. Op. cit. p. 31.

<sup>83</sup> Ibid. p. 59.

um objeto específico, o qual, no caso em apreço, seriam os deveres morais de maior peso em uma determinada situação. Por isso, Humberto Ávila entende ser a proporcionalidade um postulado e não um princípio.<sup>84</sup> Entretanto, continuar-se-á a utilizar a denominação “princípio”, por estar consagrado.

O princípio em comento, hoje amplamente empregado tanto pela doutrina como pela jurisprudência, teve sua gênese na reunião de ideias oriundas da doutrina norte-americana do devido processo legal substantivo e do princípio da proporcionalidade desenvolvido pelo direito alemão.<sup>85</sup>

O conceito do devido processo legal, originalmente, foi empregado, como a própria denominação sugere, no sentido de garantir as diversas prerrogativas processuais necessárias a um julgamento justo e imparcial, de maneira a propiciar que o meio pelo qual se procura justiça prime pela igualdade entre as partes e efetivamente alcance um resultado legítimo.

No entanto, essa concepção inicial acabou por assumir, a partir do fim do século XIX, um viés substantivo, passando a constituir um limite ao Poder Legislativo na elaboração das leis, as quais deveriam obedecer aos princípios constitucionais, exigindo-se, ainda, que fossem dotadas de razoabilidade e racionalidade, além do necessário nexos com o objetivo a ser atingido.

Desta forma, se a lei constitui um meio indispensável para se atingir determinados fins do Estado, o legislador não pode deixar de verificar se o conteúdo da norma condiz com os valores constitucionais consagrados pela Constituição e se sua finalidade se mostra realmente legítima.

O desenvolvimento deste novo conceito já vinha sendo empreendido pelas cortes estaduais dos Estados Unidos, mas sua consolidação deveu-se ao *leading case* *Lochner vs. New York*, julgado em 1905 pela Suprema Corte Americana, a qual atribuiu ao devido processo legal previsto na Décima Quarta Emenda, de cujo texto consta que ninguém será “privado de sua vida, liberdade ou propriedade sem o devido processo legal”, não mais um valor instrumental, mas substantivo, de maneira a tanto o conteúdo da propriedade como o da liberdade serem abrangidos pela proteção constitucional, proibindo-se, por parte do Estado, qualquer intervenção nelas que se mostrasse injustificada ou irrazoável.

Sendo assim, não bastava o cumprimento do devido processo legal empregado

---

<sup>84</sup> ÁVILA, Humberto Bergmann. Op. cit. p. 177.

<sup>85</sup> BARROSO, Luís Roberto. Op.cit. p. 255.

como instrumento para possibilitar a supressão da vida, liberdade ou propriedade, havendo mais um limite, que seria concernente à própria restrição em si, a qual apenas poderia ocorrer sob condições razoáveis, se mantido o conteúdo daqueles direitos.

Como essa limitação de restringir aqueles direitos foi imposta de maneira muito rígida pelas cortes americanas, durante o período em que a perspectiva substantiva teve seu apogeu, conhecido como Era Lochner, diversas leis progressistas referentes à regulação econômica e promoção de direitos sociais foram consideradas inválidas, sendo, por este motivo, a referida era caracterizada por um intenso ativismo judicial de natureza conservadora.

Esta fase da história judicial americana teve fim em 1937, quando, ao julgar *West Coast vs. Parrish*, considerando constitucional lei estadual que estatua salário mínimo para as mulheres, a Suprema Corte, enfim, cedeu à pressão da população e do governo de Franklin Roosevelt, o qual precisava implementar uma série de programas de intervenção estatal na economia dos Estados Unidos, dada sua situação econômica cambaleante desde a Crise de 1929, conhecida como a Grande Depressão.

No entanto, o conceito de razoabilidade extraído do devido processo legal substantivo ainda perdura, sendo de grande influência na concepção do princípio da proporcionalidade pelos estudiosos brasileiros, que ainda importaram a formulação realizada pela doutrina alemã.

Na Alemanha, o princípio da proporcionalidade não foi empregado originariamente como um parâmetro para o controle de constitucionalidade, conforme se deu nos Estados Unidos, até porque apenas a partir do fim da segunda guerra mundial a Europa continental veio a abraçar a ideia de supremacia da Constituição; antes disso, o que vigorava era a supremacia do Parlamento.<sup>86</sup>

Por isso, no contexto alemão, o referido princípio foi desenvolvido, inicialmente, apenas para controlar a discricionariedade de atos administrativos e não legislativos. No entanto, a partir da promulgação da Lei Fundamental de Bonn em 1949 e a consolidação da supremacia constitucional, passou a ideia do estabelecimento de uma relação racional entre meios e fins também a ser aplicável à esfera legislativa.<sup>87</sup>

Com o grande avanço do constitucionalismo na Alemanha, tendo em vista, principalmente, a necessidade de afirmação do rompimento do pensamento nazista, com a

---

<sup>86</sup> Ibid. p. 256.

<sup>87</sup> Ibid. p. 256 e 257.

consequente sobrelevação da importância dos princípios jurídicos fundamentais, o princípio da proporcionalidade passou a assumir relevante papel na jurisprudência alemã, que o aperfeiçoou, dividindo-o em três subprincípios: o da adequação, o da necessidade e o da proporcionalidade em sentido estrito.

O subprincípio da adequação é aquele que visa a aferir se o meio empregado tem efetivamente o potencial de atingir o fim perseguido. Já o da necessidade objetiva verifica se há meio menos gravoso para o alcance do resultado pretendido, sendo relacionado à ideia da vedação do excesso. Por fim, o da proporcionalidade em sentido estrito vai procurar averiguar se o ônus imposto tem menor relevância que o benefício trazido.<sup>88</sup>

Estes subprincípios também foram incorporados à doutrina brasileira e têm sido utilizados pelo Poder Judiciário do país, por meio dos quais vem obtendo resultados significativos na resolução dos chamados casos difíceis, em que é necessária a realização de ponderação entre dois ou mais princípios jurídicos relevantes aplicáveis ao mesmo tempo em uma determinada situação.

Por isso, as ponderações que começarão a ser executadas a seguir entre os diversos deveres morais exigíveis dos homens em determinadas situações farão uso dos aludidos subprincípios, os quais conferirão a racionalidade e controlabilidade imprescindíveis para garantir a legitimidade das soluções encontradas, sempre atentando para que o resultado do esforço ponderativo tenha o potencial de ser universalizável e que a concordância prática das obrigações morais em jogo seja produzida no maior grau possível, com o máximo de preservação do núcleo essencial de cada um dos valores morais em jogo.<sup>89</sup>

Ademais, o aproveitamento do princípio da proporcionalidade e seus subprincípios no procedimento de ponderação já foi posto à prova em diferentes sociedades, tendo obtido grande êxito até agora, pois constrange o responsável pelo exercício ponderativo a justificar suas escolhas, por meio de um processo argumentativo suficientemente consistente a ponto de se mostrar apto a proceder ao convencimento do maior número de pessoas possível.

## **2.2 A questão da experimentação animal segundo a ética proposta**

Primeiramente, realizar-se-á o exame da razoabilidade do emprego de

---

<sup>88</sup> Ibid. p. 260 e 261.

<sup>89</sup> Ibid. p. 337.

experimentos científicos com animais. A princípio, o cerne da análise será a utilização dessas experiências com o objetivo de salvar vidas humanas, cuja complexidade é um pouco menor em relação aos testes com animais levados a efeito para melhorar, de alguma forma, a qualidade de vida dos homens.

Preliminarmente, resta necessário verificar quais os deveres morais em jogo, cuja aplicação, conforme se deu relevo alhures, deve-se estender a todos os possíveis prejudicados por sua violação.

Como se sabe, experiências com animais, em geral, são realizadas por meio de procedimentos que, deliberadamente, causa a eles intensa dor. Ora, o caráter proposital da imposição de dor e sofrimento vai de encontro com a obrigação moral de não tortura, devida a todos os seres vivos sencientes.

Além disso, essas criaturas vivem confinadas em espaços minúsculos de onde jamais saem. Como antes asseverado, não se pode limitar o alcance de um dever jurídico, tampouco impor os parâmetros humanos a outros seres vivos não humanos no momento de sua aplicação, sob pena de injustificada discriminação. Com base nestes parâmetros, não restam dúvidas haver, no caso em comento, violação a uma obrigação moral de preservar a liberdade, devida a todos aqueles com capacidade de locomoção.

Do outro lado do espectro, há o dever de preservação da vida, que, no caso, seria aplicável apenas ao ser humano, pois, em último caso, apenas ele se beneficiará dos experimentos realizados. Por certo, algum medicamento oriundo de testes com animais pode vir a salvar vidas de outros seres vivos, mas, por não ser esta a finalidade, não necessariamente a pesquisa científica redundará em qualquer proveito para a manutenção dessas outras existências.

Sendo assim, o cientista tem, de um lado, o dever de não torturar seres vivos sencientes e de não privá-los de sua liberdade e, de outro, o dever de salvar vidas humanas. O melhor caminho para conciliar estas diversas obrigações morais é algo que a técnica da ponderação realizada a partir dos subprincípios do princípio da proporcionalidade pode ajudar a apontar.

Ao se aplicar o primeiro subprincípio, o da adequação, conclui-se não se poder afirmar peremptoriamente que os testes com animais não sejam eficazes para o desenvolvimento de novos medicamentos. Há autores que defendem não haver similaridade suficiente entre a fisiologia de outros animais e a humana que justificasse essas experiências. No entanto, a prática farmacológica contradiz amplamente esta assertiva, pois há incontáveis



medicamentos no mercado produzidos com êxito a partir de experimentos feitos com animais. Logo, estas experiências constituem meios apropriados para, ao final de todo o procedimento científico, salvar vidas humanas.

No entanto, há a necessidade de o pesquisador demonstrar, em momento anterior à experiência, haver fortes evidências de que a dor e o sofrimento impostos ao animal conduzirão a resultados satisfatórios para o progresso do estudo realizado. Ora, se a probabilidade de êxito se mostra muito pequena, fazer um animal sofrer, nestas circunstâncias, não é razoável.

Logo, neste caso, pode-se dizer haver um dever moral do pesquisador de comprovação da possibilidade de sucesso do experimento com animal para os objetivos perseguidos, sob pena de imposição de um contundente sacrifício à cobaia sem que retorno algum relevante se concretize.

Já o emprego do subprincípio da necessidade consideraria irrazoável diversos experimentos científicos com animais, por existir, hoje, no mercado, vários meios alternativos a eles, tais como bio-ensaio de neutral red, cultura de células, tecidos e órgãos, ensaio de corrositex, ensaio de irritação, ensaio de passagem trans-epitelial, farmacologia quântica, método de difusão de agarose, modelos matemáticos e computacionais, teste epipack, entre outros.

Todavia, não existem meios alternativos para todos os tipos de experiências com tecido vivo, havendo alguns testes científicos que necessariamente demandem o emprego de animais. Nestes casos, não haveria meios menos gravosos para se chegar ao mesmo resultado, não sendo exigível a paralisação do emprego de seres vivos sencientes.

Desta forma, levando-se em consideração o subprincípio em apreço, os experimentos que contarem com instrumentos alternativos não poderiam empregar animais, enquanto aqueles os quais não possuem outros meios menos prejudiciais a esses seres vivos para o alcance do resultado esperado continuariam sendo realizados.

Contudo, apesar de ser necessário, nestes casos, que os animais sejam submetidos a esses procedimentos científicos, como é o ser humano que, de acordo com sua vontade, manipula os seres vivos não humanos e provoca-lhes as sensações dolorosas, não há como negar a responsabilidade daquele pelo sacrifício imposto a estes.

Ademais, jamais se pode menosprezar a relevância do dever moral violado, devendo-se sempre observar no maior grau possível seu cumprimento, procurando a máxima preservação do núcleo essencial do respectivo bem moral a ser protegido. Por isso, o homem

tem a obrigação moral de, primeiro, promover a exclusão do método de pesquisa científica em questão, e de, segundo, minimizar ao máximo a dor e o sofrimento dos animais utilizados nesses procedimentos.

Logo, há um dever moral de o homem efetuar pesquisas no sentido de descobrir mais meios alternativos ao emprego de animais até o ponto de não precisar mais utilizá-los em experimentos científicos. Além disso, também exsurge uma obrigação moral de fornecer o máximo de alívio às dores infligidas às cobaias, de maneira que o sofrimento ao qual estejam submetidas seja o menor, senão nulo.

Já o subprincípio da proporcionalidade em sentido estrito, por outro lado, acabará por não permitir qualquer experimentação animal. Como anteriormente explanado, o sacrifício imposto não pode ser mais relevante que o benefício alcançado. No presente caso, os animais são alvos de tortura, pois existe intenção em se provocar dor e sofrimento, ainda que a finalidade seja a mais nobre possível.

No entanto, conforme os valores morais vigentes, a imposição de dor a qualquer ser humano sem o consentimento da vítima é terminantemente proibida, ainda que a pessoa não conte com a plenitude de suas faculdades mentais e, por conseguinte, não tenha consciência do ocorrido.

Logo, de acordo com a ética amplamente aceita, empregar um ser humano em experimentos científicos sem sua permissão é vedado, porque o homem não pode ser empregado como meio legítimo para o objetivo de desenvolver medicamentos, mesmo que estes venham a salvar outras vidas humanas.

Sendo assim, sofrendo os animais as mesmíssimas consequências dos homens quando submetidos a procedimentos que provoquem dor e sofrimento, excluir os primeiros da aplicação do dever de não tortura, nos termos de apreciação realizada em outro momento, seria flagrantemente discriminatório.

Pode-se objetar a presente afirmação asseverando-se que o animal não tem capacidade de conscientemente aprovar qualquer procedimento científico como um homem faria.

No entanto, como anteriormente ressaltado, não se podem empregar parâmetros humanos em relação ao alcance dos deveres morais, sendo relevante apenas que sua abrangência comporte todos aqueles que podem sofrer danos em caso de violação dessas obrigações, o que é plenamente aferível no caso em comento, pois o homem já conta com amplo conhecimento da fisiologia de seres vivos não humanos a ponto de ter total ciência da

capacidade de os animais sentirem dor.

Ora, não respeitar as diferenças constitui discriminação, pois significa tratar com desdém os interesses, no caso, dos animais sencientes, não se observando o devido respeito e consideração às características particulares de cada ser vivo, desprezando-se por completo o exercício da tolerância, essencial em todos os casos em que determinadas obrigações jurídicas impactam de igual maneira tanto os seres humanos entre si, como também homens e outros seres vivos.

Portanto, se as peculiaridades dos seres vivos não humanos são indiferentes por ocasião da imposição de determinados deveres morais, não devem ser consideradas, pois, caso contrário, estar-se-ia infringindo um dever moral de não discriminação, que proíbe a intolerância a diferenças que sejam irrelevantes por ocasião da aplicação das obrigações morais a todos devidas.

Afinal, se torturar constitui algo ruim em si mesmo é porque é inconcebível para todos aqueles que sentem dor e sofrimento, independentemente de contarem com uma consciência nos moldes do ser humano. De qualquer forma, a ética humana já proíbe que se façam experimentos com homens mesmo eles estando inconscientes ou tendo problemas cognitivos. Portanto, a consciência se mostra irrelevante mesmo entre os próprios seres humanos, no presente caso.

Dessarte, se não é exigível que o ser humano sacrifique sua integridade física e psíquica para permitir que outros homens tenham a vida salva por intermédio do desenvolvimento de novos medicamentos, também se deve adotar a mesma postura em relação aos animais sencientes, sob pena de violação do dever de não discriminação, inerente à aplicação de todas as demais obrigações morais.

Logo, haveria um dever moral de paralisação imediata de todas as experiências envolvendo animais. Todavia, há questões bem mais difíceis de serem superadas. Mesmo havendo deveres morais sendo flagrantemente descumpridos, como no caso em apreço, existem expectativas legítimas geradas por essas experiências, as quais não podem ser desconsideradas.

Muitas pessoas acometidas de doenças graves, como a AIDS e o câncer, cuja sobrevida pode ser de muitos anos, esperam ansiosamente que as pesquisas já iniciadas sejam concluídas a tempo de salvar suas vidas. Elas confiam que os tratamentos advindos dessas investigações científicas poderão livrá-las de sua doença de maneira tempestiva, renovando suas esperanças de manter a própria existência.

A expectativa legítima já conta, inclusive, com garantias jurídicas. No livro “O princípio da proteção da confiança: uma nova forma de tutela do cidadão diante do Estado”, de Valter Shuenquener de Araújo, este autor enumera diversos casos em que, mesmo sendo o ato originário flagrantemente ilegal, a pessoa beneficiada por ele deve ter garantias jurídicas de sua manutenção, caso tenha agido de boa-fé.

A mesma lógica deve ser aplicável à situação em apreço. Portanto, mesmo sendo atentatórias contra um dever moral de não tortura, as pesquisas com animais iniciadas em momento pretérito fizeram com que as pessoas depositassem enorme esperança nos tratamentos delas resultantes. Esta confiança legítima de que os experimentos principados levarão a uma cura do mal que as aflige não pode ser menosprezada e, assim, indigna da devida atenção, pois seria também discriminatório.

Em questão abordada anteriormente, discutiu-se que um dos exercícios fundamentais para a verificação de ocorrência ou não de discriminação era o da alteridade. Nesta situação, qualquer pessoa que assuma a posição daquele indivíduo doente ficará legitimamente indignada de ver uma pesquisa apta a curá-la interrompida.

Se a única esperança para alguém que sofre de determinado tipo de câncer é uma dada investigação científica, a qual vem apresentando resultados, qualquer um que possa se colocar no lugar daquele enfermo tem noção do mal a ele imposto em razão da possível suspensão da referida pesquisa. Portanto, constituiria um mal em si mesmo dar esperanças, criar expectativas legítimas, fazer a pessoa ter confiança em determinado procedimento médico investigatório, para repentinamente extingui-lo sem finalizá-lo.

Portanto, a despeito do caráter imoral da realização de experimentos com animais, por causar enorme sofrimento a estes seres, constituiria também ato discriminatório a paralisação imediata dessas experiências com potencial para salvar vidas humanas em relação às pessoas doentes que criaram expectativas legítimas na conclusão das pesquisas iniciadas e em andamento.

E não apenas a elas, diga-se de passagem, mas também a seus familiares, amigos e todas as demais pessoas que, sem dúvida, da mesma forma, depositam enorme expectativa na busca definitiva pela cura de enfermidades as quais possam abreviar o convívio com pessoas queridas, principalmente quando o respectivo processo de pesquisa se encontra em seu pleno curso.

No entanto, as experiências hoje empreendidas continuam causando um grande mal aos animais, não sendo admissível desprezar seu sofrimento. Por isso, em relação a esses

experimentos, existe o dever moral de empregar meios alternativos tão logo sejam desenvolvidos e de aumentar a eficácia da pesquisa realizada, restringindo ao máximo o número de cobaias utilizado.

Desta forma, há um dever moral inquestionável de que o ser humano não venha mais a iniciar pesquisas científicas que ensejem experimentos com seres vivos sencientes, pois, se há um dever moral de não tortura, sendo esta obrigação imposta aos homens relativamente a todos os homens, afastar outros seres vivos que sentem a mesma dor como destinatários do referido dever teria caráter discriminatório.

Quanto às experiências em curso, subsiste a obrigação moral de realizar a substituição progressiva das cobaias à medida que procedimentos alternativos venham a ser descobertos, bem como a de empregar a menor quantidade possível de animais nos referidos experimentos.

Ademais, haveria também o dever moral de realização de pesquisas para a identificação de meios alternativos ao uso dos animais em experimentação científica, bem como a obrigação moral de minimização de seu sofrimento na maior medida possível, por meio do emprego de medicamentos analgésicos, conforme se concluiu da apreciação do subprincípio da necessidade.

A primeira crítica que é possível efetuar seria o tratamento desigual e, por isso, discriminatório entre a solução moral usualmente empregada para homens submetidos, contra a sua vontade, à experimentação científica e aquela ora formulada em relação aos animais não humanos.

Como é consensualmente reconhecido, todo homem que esteja sendo empregado em experiências sem ter dado seu consentimento expresso para tanto deve ser imediatamente retirado da relação de cobaias, com a conseqüente interrupção sem detença de qualquer tipo de teste no qual aquele ser humano esteja sendo utilizado. Por que, então, os animais não seriam dignos do mesmo tratamento?

A questão não é se os animais são dignos ou não do mesmo respeito e consideração em relação aos deveres morais cuja violação também os atinjam negativamente. Eles são. O grande empecilho é que, conforme antes destacado, as leis morais não são aplicáveis da noite para o dia. Os valores morais são construídos de maneira paulatina, consolidando-se no seio da sociedade com o tempo.

Pode ser que algumas poucas mentes iluminadas iniciem o processo de conscientização da coletividade, mas a massificação dessas ideias, por mais que pareçam

racionalmente coerentes e justas, não se dá de maneira repentina, dependendo da efetiva assimilação dessa nova maneira de pensar pela cultura dominante.

O movimento contrário à escravidão brasileira no século XIX é um bom exemplo de como os ideais abolicionistas não lograram êxito de imediato, sendo necessário um penoso trabalho de mudanças não só nas arraigadas concepções morais da época, mas também na estrutura sócio-econômica de toda a coletividade.

Por isso, antes da abolição da escravatura em si, muitas foram as iniciativas para acabar com a escravidão no Brasil sem gerar um efeito negativo sistêmico o qual acabasse por sepultar todo o processo de conscientização coletiva em andamento, já que o eventual colapso econômico da sociedade poderia ressuscitar posições pró-escravatura com muito mais veemência.

Daí decorre o surgimento de várias leis que paulatinamente acabariam levando a fim da escravatura, sem, no entanto, causarem prejuízo significativo à coletividade de maneira imediata, até porque, na realidade, foram pouco obedecidas pelos senhores de terra, tais como a Lei Eusébio de Queiroz, que estabelecia medidas para a repressão do tráfico de africanos proibido desde a Lei Feijó; a Lei do Ventre Livre, que libertava os filhos dos escravos nascidos a partir da data da citada lei; e a Lei dos Sexagenários, que libertava os cativos com idade superior a sessenta anos.

Como se denota, não foram os fins práticos das leis em apreço, cumpridos de maneira parca, que trouxeram os resultados esperados, mas o processo por elas levado a efeito de dar conhecimento às pessoas em geral do mal em si representado pela escravidão. Que nenhum ser humano deva ser escravizado passou a ser um mandamento acessível e defendido por uma quantidade cada vez mais ampla de pessoas.

Faltava apenas a quebra do paradigma econômico baseado no trabalho escravo, o que representaria profunda alteração no *status quo*, a qual, no entanto, seria melhor assimilável quanto mais conscientes estivessem as pessoas acerca das razões motivadoras das mudanças que levariam à guinada para o trabalho assalariado.

De fato, há de se reconhecer ser a manutenção do *status quo* uma força social extremamente relevante quando se trata de mudanças a serem efetivadas em virtude da incorporação de novos valores morais. Quando estas novas concepções morais exigem determinadas alterações nas práticas sociais, a força contrária imprimida pelas pessoas que entendem “ter as coisas sempre funcionado bem da maneira como está” não pode jamais ser desdenhada.

Mesmo quando esta força não se relaciona especificamente a questões de moralidade, sua manifestação é sentida, como, por exemplo, nas várias fracassadas iniciativas administrativas realizadas pelos gestores de diversas empresas para melhora de seu desempenho no setor produtivo, as quais demandam mudanças no dia-a-dia que não conseguem ser apreendidas e acabam não dando os resultados esperados por simples rejeição, de saída, das pessoas envolvidas. Isto denota o quão essencial é a tarefa de conscientização antes de se implementar a alteração de práticas consolidadas.

A mesma situação pode ser encontrada em relação aos negros na época da escravidão. No caso dos negros, havia essa rejeição por parte dos senhores de terra de deixar de empregar escravos, pois era confortável empregá-los para os resultados que buscavam. Acabar de uma hora para a outra com a escravidão sem uma maior repercussão do pensamento abolicionista na sociedade traria uma alteração significativa no modelo econômico da época sem o devido acolhimento moral, possibilitando uma agressiva recusa a aderir à conseqüente modificação do *status quo*, colocando todos os ideais contrários à escravatura em xeque.

O raciocínio é idêntico quando o assunto diz respeito aos animais hoje empregados em experiências científicas. Se as pesquisas fundamentadas nestes experimentos forem bruscamente interrompidas, a repercussão negativa desta providência poderia inflamar discursos favoráveis à utilização de animais, não sendo alcançado o objetivo inicialmente pretendido. E isto ocorreria tanto dentro da comunidade científica, reticente à alteração dos protocolos de experimentação científica, como entre as pessoas em geral, principalmente as já enfermas.

Afinal, dois motivos levariam a um cenário como o descrito: o insuficiente reconhecimento generalizado do dever moral de não tortura a animais a ponto de possibilitar uma ruptura do *status quo* vigente na pesquisa científica e a existência de expectativas legítimas por parte dos atuais doentes.

Não se está considerando aqui, propositadamente, os interesses da indústria farmacêutica, por não se mostrarem legítimos. Afinal, inexistente qualquer relevância moral no discurso que defenda a violação a um dever de não tortura impulsionado pelo intuito oculto de desenvolver com a máxima brevidade medicamentos os quais venham a trazer retorno financeiro da maneira mais rápida possível. Dessarte, a obtenção de lucro não é um fim legítimo para sacrificar a integridade física e psíquica de qualquer ser vivo, seja humano ou animal.

Do exposto, por ainda não estarem consolidados na sociedade os valores morais defendidos neste trabalho, apesar de reconhecidamente amparados por deveres morais dotados de justificação racional, pregar o fim repentino de experimentos com animais, quando há pessoas enfermas que precisam deles, desconsiderando totalmente seus interesses, soaria extremamente radical, por não ainda contar com o efetivo apoio de um significativo segmento dos membros da comunidade.

Afinal, são as pessoas dentro do ambiente coletivo que, ao fim e ao largo, elaboram, instituem, cumprem e defendem as diversas obrigações morais existentes, essenciais para que as diferentes relações constituídas não sejam estabelecidas sob bases arbitrárias. Conforme antes ressaltado, se o homem vivesse sozinho, de nada lhe serviriam os deveres morais, os quais apenas fazem sentido quando há interatividade.

Desta forma, a despeito de já ter havido grande expansão de concepções morais que abrangem os demais seres vivos, ainda resta necessária a realização da tarefa de ampliação dessas ideias, com o aumento do quantitativo de estudos acadêmicos como este e a atuação de pessoas engajadas na disseminação desse pensamento, a qual pode ser efetuada isoladamente ou por meio de grupos organizados da sociedade, até que seja possível a ruptura do *status quo*.

Portanto, o ser humano hoje não pode ser empregado, à sua revelia, de maneira alguma como cobaia em experimentos científicos porque existe uma ampla aceitação da sociedade de que fazer algo assim é ruim por si mesmo, sendo inconcebível mesmo que haja pessoas com expectativas de cura por meio das pesquisas oriundas dessas experiências. Afinal, apenas o fato de estes indivíduos terem ciência de que sua cura será conquistada mediante experimentos humanos já torna ilegítima qualquer expectativa gerada.

O mesmo, no entanto, não se pode dizer em relação a experimentos com animais. Apesar dos esforços de muitas instituições defensoras dos animais, ainda há uma relativa boa aceitação do emprego desse método de pesquisa no meio científico e na sociedade, não se podendo afirmar de maneira peremptória que as expectativas geradas por essas experiências seriam ilegítimas.

Sendo assim, causar dor e sofrimento a seres vivos sencientes é mau por si mesmo, tendo sido demonstrado, por meio de argumentos desenvolvidos em bases racionais, que o tratamento diferenciado entre animais e homens teria caráter discriminatório. Desta forma, à primeira vista, deveria ser exigível que todas as experiências com animais fossem imediatamente extintas.



No entanto, os valores morais são uma construção da coletividade. Não pode um autor ou qualquer outra pessoa impor seus próprios valores à sociedade. O que uma pessoa pode fazer é, por meio de argumentos fundamentados em razões públicas, acessíveis a todos indistintamente, tentar fazer sobressair uma percepção que as práticas usuais da sociedade tornam obscura, mas jamais forçar a sua observância, pois, sem conscientização, ninguém efetivamente iria adotá-la.

A verdade é que as pessoas em geral desconhecem o que realmente ocorre dentro de um laboratório, o sofrimento imposto a seres vivos sencientes submetidos a experiências extremamente dolorosas e, pior, o desprezo dos cientistas diante da agonia desses animais. Por isso, não é possível asseverar que as expectativas criadas em pessoas doentes, as quais necessitam destes tratamentos, não seriam legítimas a ponto de duvidar de sua boa-fé. Afinal, para elas, seria uma conduta ordinária do meio científico, absolutamente dentro da normalidade, a realização desses testes com animais.

Quantas não são as manchetes de jornal que, diariamente, noticiam como mais um triunfo da medicina o fato de que determinado tratamento realizado em cobaias animais estaria alcançando resultados que poderiam curar uma determinada enfermidade. Quantas não são as pessoas que receberam com alegria cada uma dessas conquistas dos pesquisadores. Quantas não são as pessoas que foram efetivamente curadas em razão do deslinde dessas pesquisas.

Por isso, mesmo pessoas doentes, mas sem perigo de morte, ou portadoras de deficiência, as quais efetivamente não terão suas vidas salvas em razão desses experimentos, não podem ter suas expectativas consideradas como ilegítimas ou admitidas como desprovidas de boa-fé. Afinal, a despeito de procedimentos científicos envolvendo animais serem considerados errados de uma maneira racionalmente verificável, esses testes ainda são aceitos com certo conforto pela sociedade, conforme já se explanou.

Ademais, qualquer um que se ponha no lugar de um cego, de um doente crônico ou de qualquer pessoa que possua uma deficiência física ou psíquica teria depositado nessas experiências científicas com animais esperanças, as quais não se mostrariam disparatadas, mas genuínas, face a concepção moral ainda hoje vigente acerca do tema no ambiente coletivo.

Portanto, as conclusões referentes às pesquisas com animais realizadas para salvar vidas humanas, antes destacadas, são aplicáveis a experimentos cujo cerne seja a cura de outros males que não venham necessariamente a causar óbitos, pois, ao se fazer uso de cada

um dos subprincípios do princípio da proporcionalidade, o resultado final seria, após feitas as mesmas ponderações, exatamente igual, representando perda desnecessária de tempo percorrer todo o procedimento novamente.

De fato, mostra-se contrário à razão conceber que é abominável empregar homens em experimentos científicos, mas o mesmo raciocínio não seria aplicável aos animais, mesmo ambos sentindo o mesmíssimo desconforto. No entanto, os valores morais dominantes em tempos passados não acompanhavam, necessariamente, uma lógica totalmente baseada na racionalidade. Durante séculos, homens foram escravizados, mortos, subjugados, alvos de violência nos mais variados graus, sendo estas condutas perfeitamente aceitáveis à época em que ocorreram.

Todavia, como diagnostica Steven Pinker, no livro “The better angels of our nature – why violence has declined”, os seres humanos naquela quadra da história eram movidos pela tradição ou pela religião. A razão apenas começou a exercer efetiva influência no pensamento humano a partir da invenção da imprensa, no século XV, quando o conhecimento, finalmente, pôde ser ampliado, permitindo a troca de ideias e a disseminação de valores como o pacifismo e a democracia, por exemplo.

Esta ampliação do alcance dos valores morais, bem como a existência do Estado, que detém o monopólio do uso da força, impedindo o emprego da violência pelas pessoas, levou o mundo a experimentar o período mais pacífico dos últimos cinco mil anos, segundo levantamento empírico efetuado pelo próprio Pinker, em que resta demonstrado ser o número atual de assassinatos o mais baixo, proporcionalmente à população, da história.

Por certo, as transformações na sociedade provocadas pela disseminação de valores civilizatórios não se deram de uma hora para outra, como antes ressaltado. As tradições - práticas reiteradas presentes na sociedade -, sejam laicas ou religiosas, demandam um tempo para ser superadas, havendo casos nos quais os ideais contrários a esses comportamentos tradicionais demoraram até séculos para conseguirem triunfar, como sucedido em relação ao sacrifício de seres humanos para fins religiosos, à escravidão, à discriminação - pelo menos em tese - em razão da cor da pele, gênero, opção sexual, etnia, entre tantos outros exemplos de costumes abandonados no mundo ocidental por meio da disseminação de novos valores.

Ora, os experimentos científicos com animais vêm de longa data: há relatos históricos sobre tal prática que remontam à Antiguidade. Hipócrates (460 - 377 a.C.), pai da medicina, já descrevia, há mais de dois mil anos, experiências em que comparava a fisiologia

de seres humanos com animais. Portanto, este método de estudo está impregnado na prática médica, fazendo parte de suas mais longínquas tradições.

De fato, é perfeitamente lógico, racional e coerente que não se torturem animais, seja qual for o motivo. Todavia, quando os estudos com animais começaram a ser realizados, não havia esta noção, aferível racionalmente. Nos primórdios da medicina, o caráter empírico das pesquisas era o que importava, inexistindo a cognição, a qual hoje é possível se alcançar, acerca da natureza boa ou ruim da realização desses experimentos. O sofrimento imposto àqueles seres vivos nem era considerado, mas apenas o conhecimento que se poderia conseguir com sua utilização.

Como a prática foi cada vez mais consolidada e aperfeiçoada, obtendo melhores resultados e levando ao aperfeiçoamento da medicina como um todo, alternativas a ela nunca foram motivo de preocupação. Por isso, ao longo do desenvolvimento da ciência médica, pouco se pesquisou sobre outras possíveis opções, tornando o emprego de animais usual e tradicional na experimentação científica.

Todavia, hoje, qualquer médico pesquisador tem a exata noção da violência causada aos animais, tanto em termos físicos, como morais, sendo esta percepção não exigível de Hipócrates, por exemplo, o qual vivia em outro contexto cultural.

Afinal, o que não falta nos tempos atuais são organizações não governamentais divulgando intensamente o quão danoso é para um ser vivo senciente submetê-lo a esses experimentos, não sendo justificável a ignorância da existência desse sofrimento, até porque qualquer cientista capaz de realizar pesquisas médicas com animais conhece a fisiologia desses seres com profundidade, sendo o papel daquelas instituições apenas de conscientização quanto à imoralidade da prática.

Por isso que, mesmo não havendo ainda uma consolidação dos valores morais que levariam à extinção completa dos experimentos com animais, subsistindo ainda uma expectativa legítima por parte dos possíveis beneficiados por experiências em andamento, propõe-se a impossibilidade de que novas pesquisas envolvendo animais sejam doravante iniciadas.

Se, de fato, aquelas expectativas ensejariam a continuidade das pesquisas em curso, tendo em vista serem consideradas legítimas, em razão do estágio civilizatório em que a humanidade se encontra, o mesmo não pode ser afirmado em relação às pesquisas ainda não iniciadas.

Primeiramente, porquanto não há expectativas em relação a algo que sequer ainda

foi concebido. Se não foi dado início à pesquisa, não há de se falar em qualquer esperança gerada a partir dela. Em segundo lugar, porque os cientistas possuem capacidade cognitiva suficiente para entender o mal em si mesmo que é provocar dor e sofrimento, mesmo que outras pessoas da sociedade ainda não tenham esta noção. E, por derradeiro, porque já há setores influentes da sociedade, como pensadores, intelectuais, artistas e políticos, defendendo publicamente a extinção desses experimentos, de maneira que é possível inferir ser uma questão de tempo para que os valores morais ora defendidos sejam incorporados à consciência dos seres humanos como um todo, conforme ocorreu com os ideais promotores do fim da escravidão, da tortura e do sacrifício humanos.

Neste ponto, poderá haver críticas quanto à base moral aqui adotada. Afinal, a atitude é errada ou certa por si só de maneira atemporal, como preconiza Kant, ou o conceito de bom ou ruim depende da aceitação dos membros da sociedade? A verdade é que nenhuma das duas esperadas respostas, isoladamente, pode ser considerada satisfatória, pois ambas as concepções de moral constantes da pergunta estão intrinsecamente relacionadas.

Hoje, é perfeitamente possível qualquer um afirmar que a escravidão é algo errado por essência, devendo ser assim compreendida independente da época e do grau de conscientização da sociedade, de forma que, mesmo quando este regime de trabalho estava em plena vigência mundo afora, sua vedação seria indiscutível. De fato, a assertiva é corretíssima, pois a escravidão é algo em si ruim. No entanto, é a percepção hodierna das pessoas sobre o labor escravo que as convida a pensarem assim, não sendo, por isso, seriamente considerada qualquer possível controvérsia acerca do referido entendimento, tanto no meio acadêmico como social.

No auge da escravidão, entretanto, inexistia este posicionamento por parte da coletividade. A despeito de o imperativo categórico kantiano indicar ser a escravidão ruim por ela mesma, a maioria dos senhores de escravos sequer cogitava a possibilidade de considerar sua conduta errada, pois sua atitude não era em nenhum momento reprovada no ambiente moral no qual estava inserido. Desta forma, as pessoas não conseguiam ter a percepção de que faziam algo ruim ao escravizar outros seres humanos. Mesmo um gênio como Aristóteles foi incapaz de qualificar a escravidão como uma forma errada de explorar o trabalho humano, conforme já se expôs alhures.

O mesmo fenômeno ocorre nos tempos atuais em relação às pesquisas científicas. Muitas pessoas não atingem a compreensão do caráter nocivo de empregar animais para este fim. Desta forma, hoje, a percepção de que realizar experimentação animal é errado por si

mesmo não é de longe a mesma da alcançada pela escravidão humana.

Se é errado, segundo um referencial filosófico kantiano, a imposição de dor e sofrimento a todo e qualquer animal senciente, mostra-se também equivocado, em uma sociedade na qual há uma inteligibilidade incipiente desse paradigma moral, deixar de empregar, de uma hora para outra, experimentos científicos com animais, quando esta conduta está arraigada nos procedimentos médicos atuais e, ao mesmo tempo, existem tantos indivíduos sofrendo com doenças terríveis, os quais ainda não conseguem reconhecer o caráter perverso da experimentação animal, ante a ausência de um grau razoável de conscientização coletiva acerca do mal em si mesmo que é a tortura animal. Por isso, a expectativa criada por essas pessoas enfermas em relação ao deslinde das pesquisas em andamento de fármacos contra as doenças que as acometem não pode, neste contexto, ser considerada ilegítima.

Então, seria correto afirmar que a extirpação do clitóris das mulheres em algumas sociedades da África não deveria ser imediatamente interrompida dada a sua ampla aceitação no seio coletivo? A resposta é não, pois a questão é bem diversa da anterior. Afinal, não faltam tratados internacionais, trabalhos acadêmicos, constituições e ordenamentos jurídicos estatais em que os direitos humanos encontram-se amplamente protegidos, não sendo possível, neste caso, afirmar que o alcance dos respectivos valores morais e civilizatórios seja desconhecido ou imperceptível.

Portanto, se há ampla compreensão de que a prática de mutilação involuntária é um mal em si, não se mostra aceitável alegar desconhecimento dos males infligidos às mulheres vitimadas, devendo ser a referida extirpação proibida de maneira imediata e irrestrita, como ocorre no caso de violação a qualquer direito humano. Contudo, no caso de tribos isoladas em lugares ermos, onde não haja a mesma percepção, não se podem condenar moralmente as pessoas que ainda realizam a referida extirpação, pois elas não têm a adequada noção do mal produzido por aquele procedimento, ante a falta da necessária conscientização coletiva.

Desta forma, tem-se que o ideal kantiano é o objetivo a ser alcançado. No entanto, a sua concretização no mundo real não é imediata, pois há tradições das mais diferentes espécies enraizadas no seio social que, muitas vezes, contrariam as virtudes morais idealizadas. Logo, a desconstituição desses costumes no meio coletivo não é simples, tal a sua disseminação e solidez na sociedade, sendo a ruptura do *status quo* atingível apenas por intermédio de um processo.

Primeiramente, algumas poucas mentes privilegiadas, mesmo imersas em um ambiente cultural desfavorável, percebem ser obrigatória a observância de certos valores morais, tendo em vista a compreensão obtida do mal causado em caso de sua eventual violação. Em seguida, essas ideias são traduzidas em argumentos, os quais devem ser inteligíveis e baseados em razões públicas, de modo a poderem ser compreendidos e aceitos pelo maior número de pessoas possível. Depois, o pensamento concebido tem de ser difundido, da forma mais eficiente.

Se, de fato, as motivações forem convincentes e forjadas em bases justas, cada vez mais indivíduos as apoiarão, rompendo-se, no limite, a tradição anterior e formando-se novas referências morais. Este é o chamado processo de conscientização, por meio do qual se faz chegar ao conhecimento das pessoas informações consideradas relevantes para que os indivíduos em geral possam ter a exata noção ou consciência do caráter lesivo de determinadas atitudes até então aceitas pela coletividade.

Com efeito, quando se tenta adotar de imediato uma concepção moral inédita, desprezando-se aquele processo, a sociedade entende ser a atitude inovadora uma imposição de determinada opinião isolada ou de poucos a todos os demais, rechaçando-a de pronto, o que pode acarretar um retardo significativo na incorporação pelos membros da coletividade daquela nova compreensão, em vez do contrário.

É justamente por esta razão que os defensores dos animais que invadem laboratórios e libertam, à força, os seres vivos submetidos a pesquisas, por exemplo, são tão mal compreendidos e alvos de tantas críticas, a ponto de seu discurso ser qualificado como radical ou, pior, irracional. Afinal, atitudes hoje consideradas erradas estariam sendo empregadas para fazer valer suas ideias, fragilizando-as em vez de chamando a atenção da população para sua importância.

Assim, embora o entendimento dessas pessoas sobre a experimentação animal em laboratório seja correto, tendo em vista ser sua extinção defensável racionalmente, e a sua intenção seja boa, pois, de maneira imediata, acabam com o sofrimento dos animais e, de forma mediata, procuram conscientizar o resto da população, suas ações acabam criando um efeito diverso do perseguido, pois se os demais indivíduos ainda não conseguem perceber o erro representado pelas experiências com animais, acabam apenas enxergando a invasão e a destruição à propriedade alheia.

Desta forma, desconsiderar as diversas etapas do processo de conscientização e desprezar os reais anseios e percepções das pessoas pode tornar ruim uma ideia boa. Sendo

assim, de fato, no mundo ideal, todo e qualquer experimento científico com animais, iniciado ou não, deve ser de pronto rechaçado, segundo o pensamento de Kant; no entanto, no mundo real, ainda não há ampla percepção do caráter errado da prática, não se podendo considerar ilegítima a expectativa criada por uma pessoa doente em razão de uma pesquisa em andamento.

Além do mais, a imposição da extinção imediata das referidas experiências pode levar à deturpação de valores morais que, ao longo de todo este trabalho, têm se mostrado dotados de racionalidade e justiça. Nem a escravidão humana se encerrou do dia para a noite. O processo foi longo e extenuante, com diversas conquistas e retrocessos, subsistindo no curso do tempo várias medidas paliativas até a abolição propriamente dita, conforme pontuado anteriormente.

Pode ser, ainda, que algumas vozes se levantem contra a proposta de não começar novos experimentos, acreditando não ter qualquer importância prática afirmar que existe um dever moral de não se iniciarem mais pesquisas com animais, se sua execução depende da consciência moral de cada cientista. Afinal, um pesquisador pode entender ser a obrigação moral em comento exigível e outro não, sendo o experimento com animal levado a efeito de um jeito ou de outro, inexistindo o efeito esperado no mundo real.

No entanto, o mesmo fenômeno aconteceu na época da escravidão. Alguns senhores de terra mais esclarecidos alforriavam seus escravos, apesar de os manterem trabalhando em suas lavouras em troca de um pecúlio de baixo valor. Para a maioria dos ex-escravos, permanecer sob a batuta de seu antigo “dono” era a única opção. Todavia, apesar da baixa quantia paga pelos serviços prestados, apenas o fato de serem remunerados pelos seus esforços já constituía algo revolucionário para a época, tendo em vista o domínio do labor escravo.

De fato, o impacto dessas libertações foi praticamente zero no volume comercializado e, depois, com a proibição, tráfico de negros no país. Entretanto, cada uma dessas medidas isoladas fez crescer a força do ideal subjacente a elas entre as pessoas em geral, principalmente as elites, gerando demandas e pressões sobre a categoria política as quais não mais poderiam ser desprezadas, o que resultou na elaboração de diversas leis de cunho abolicionista.

É exatamente este o efeito esperado da proposição sugerida. Realmente, alguns pesquisadores acharão errado fazer experiências com animais, fazendo com que outros assumam a iniciativa de realizar as respectivas pesquisas. No entanto, as ideias que

motivaram aqueles cientistas a abrirem mão desses experimentos virão a contagiar outros pesquisadores, até a maioria deles se sentir moralmente coagida a atuar da mesma forma que os pioneiros, trazendo em consequência mudanças efetivas nos laboratórios existentes pelo mundo afora.

Este fenômeno está em curso e já pode ser sentido em diversas universidades brasileiras, nas quais as aulas práticas de fisiologia e disciplinas afins ministradas para alunos de graduação e pós-graduação por meio tradicionalmente da manipulação de seres vivos têm sido substituídas por *softwares* de simulação e vídeos, bem como as pesquisas realizadas têm procurado adotar o princípio dos três erres – reduction (redução), refinement (refinamento) and replacement (substituição) –, formulado em 1959, pelo zoologista William M. Russel e pelo microbiologista Rex L. Burch no livro “The Principles of Humane Experimental Technique”, mesmo antes da promulgação da Lei Arouca (Lei 11.794), a qual estabeleceu procedimentos para o uso científico de animais, ocorrida apenas em 2008, um atraso considerável em relação à legislação alienígena.

Para efeito de esclarecimento, a acepção do termo “reduction” seria referente à redução do emprego de animais ao mínimo necessário, tanto em relação a um trabalho considerado individualmente como a experimentos em geral. Já a da expressão “refinement” seria concernente ao refinamento das técnicas de criação e experimentação existentes, visando a diminuir a dor e o desconforto dos animais. Por fim, “replacement” significaria a substituição dos animais por outros seres vivos menos sensíveis à dor e ao sofrimento ou a adoção de outros métodos de pesquisa em que o emprego de quaisquer seres dotados de vida seja dispensável.

Esta questão da substituição de um ser vivo por outro não foi antes aventada de maneira proposital, pois não se defende neste trabalho essa possibilidade. Certamente, um ser menos senciente não sentirá tantas dores como um animal dotado de mais sensibilidade, poupando este de um sofrimento maior. Todavia, como se verá adiante, ao final dos experimentos, os seres vivos são “descartados”. Desta forma, tão-logo não tenham mais a utilidade esperada nas experiências científicas a serem realizadas, as cobaias acabam por ser sacrificadas.

Ora, se todo o presente trabalho se baseia em um conceito de vida que não aceita serem as diferenciações entre cada um dos seres vivos relevantes nos julgamentos morais humanos, defendendo-se, portanto, a vedação da criação de parâmetros discriminatórios por ocasião da definição dos destinatários de um dever moral de preservação da vida, não se pode



acatar ser uma existência sacrificável com intensidade maior ou menor que outra. No entanto, havendo o respeito à vida, não há dúvida de que a substituição em comento seria não apenas legítima como moralmente exigível.

De qualquer forma, por meio do procedimento acolhido no presente trabalho, relativo à utilização dos subprincípios do princípio proporcionalidade, chegou-se a um resultado o qual compreende os três erros mencionados, corroborando, de certa forma, o acerto da metodologia ora empregada. No entanto, o raciocínio efetuado também possibilitou a apreciação de outros aspectos que apenas os três erros não comportariam, razão pela qual não se deu destaque maior a eles, até porque, ao fim de todo o encadeamento lógico realizado, sendo o método apropriado, eles seriam aludidos de um jeito ou de outro. Sendo assim, procurou-se evitar que um relevo superior e mais específico aos três erros mascarasse a apreciação de outros enfoques possíveis.

A esta altura do desenvolvimento do tema é devida uma explicação do motivo pelo qual a escravidão tem sido empregada de maneira recorrente no presente trabalho. De pronto, há de se ressaltar que a tolerância entre os seres humanos no Brasil atinge níveis invejáveis em relação ao resto do mundo. Aqui, brancos e negros, ricos e pobres, homens e mulheres, heterossexuais e homossexuais, cristãos, judeus, muçulmanos e umbandistas convivem pacificamente e compartilham, em geral, o mesmo ambiente, o que, em outros países, é impensável.

Mesmo no primeiro mundo, onde os direitos humanos têm imensa penetração, há relevante segregação. Se, em tese, todos devem ser tratados com igual respeito e consideração, na prática, pobres e ricos, brancos e negros, cidadãos e imigrantes desfrutam suas vidas de maneira apartada, em locais diferentes e costumeiramente afastados entre si, havendo, ao menos, segregação territorial.

Não se está afirmando inexistir discriminação no Brasil. Ela existe, sim, mas não de maneira tão evidente como em outras culturas. Pode ser que a forma velada de discriminação seja até mais cruel que a ostensiva, por deixar as minorias desprovidas de uma maior proteção, já que, onde se imagina não haver discriminação, mais frouxa é a efetiva ação da autoridade estatal contra atos segregatícios. Todavia, é pacífico afirmar que o país tem uma destacada reputação internacional de ser um lugar com índices elevados de tolerância às diferenças.

Desta forma, o exemplo de discriminação mais próximo e de maior cognoscibilidade para os brasileiros é mesmo a escravidão, em razão da qual seres humanos

eram desprovidos de sua liberdade para realizar trabalhos pesados contra a sua vontade, sendo qualquer manifestação de descontentamento ou violação às duras regras impostas passíveis de punições físicas, em geral, cruéis. Por isso, a superação deste triste cenário no país tem sido adotada como paradigma para a aniquilação da vil discriminação do homem com os demais seres vivos.

Afinal, se o homem conseguiu evoluir a ponto de considerar defesa a escravidão entre humanos, seu entendimento também pode alcançar outros seres vivos, cuja liberdade, no caso dos experimentos científicos em apreço, também lhes é tirada de uma maneira ainda mais perniciosa, pois a dor e o sofrimento impostos não são esporádicos e motivados por punições, mas constantes e independentes de qualquer atitude da cobaia. Ademais, apesar de os escravos serem impedidos de fugir, não viviam em gaiolas minúsculas como os animais submetidos àquelas pesquisas.

Em relação à questão da liberdade, resta ainda verificar se seria razoável retirá-la das cobaias para a realização das experiências. Com base no subprincípio da adequação, mostra-se apropriado restringir-se a liberdade do animal para as experiências serem realizadas, pois os objetivos pretendidos podem ser alcançados mantendo-se a cobaia em um lugar conhecido e imediatamente localizável, permitindo sua manipulação em horários predefinidos.

Todavia, não é necessário, em muitos casos, manter o animal preso e isolado em uma gaiola minúscula, podendo existir meio menos gravoso de restringir sua liberdade. Afinal, como se verá adiante, por ocasião do exame da questão das fazendas industriais, o animal sofre muito em razão do confinamento. Com efeito, em certos casos, há uma relação estreita entre liberdade e tortura, pois a privação extrema de liberdade é uma forma de tortura, por causar muito sofrimento à vítima.

Sendo assim, se não há risco de contaminação de uma cobaia para a outra, o que poderia comprometer o experimento, os animais deveriam usufruir de espaço suficiente para exercer minimamente seus instintos naturais, interagir entre si de maneira livre e espontânea, em um ambiente o menos estranho possível a eles.

Ora, a implementação desses espaços para as cobaias não se mostra inviável na prática, pois, apesar da pouca área ocupada por muitos laboratórios, a maioria dos seres vivos empregados nas pesquisas é de pequeno porte, não sendo necessária a ocupação de grande extensão do local utilizado para os experimentos, com possibilidade de aproveitamento das partes mais elevadas do recinto. Ademais, os animais podem ser divididos entre machos e

fêmeas para impedir a procriação, evitando problemas com a multiplicação desenfreada de cobaias pela reprodução e a alteração dos resultados da pesquisa em razão de possível prenhez.

Esta seria uma maneira de ao menos minimizar a vida indigna à qual estes seres estão sujeitos. Embora sofram com as dores lancinantes a que são expostos, pelo menos alguns momentos de prazer e convivência com seus semelhantes poderiam trazer um pouco mais de conforto à sua existência.

A primeira possível controvérsia acerca do posicionamento ora adotado seria a especificação de a qual vertente doutrinária este trabalho estaria alinhado. Afinal, em relação aos animais, estar-se-ia assumindo uma postura bem-estarista ou abolicionista? Defendem-se jaulas maiores ou vazias?

Como se pode observar do conteúdo até agora exposto, a posição doutrinária assumida aqui não pode comportar uma ou outra postura. Afinal, o pertencimento à comunidade moral não estaria atrelado a determinadas características físicas, psíquicas, culturais, entre outras, como defendem outros autores, mas se relacionaria aos possíveis destinatários de cada uma das obrigações morais existentes, no momento de sua aplicação e não *a priori*, como exaustivamente sustentado em momento anterior, o que impede a adoção de um posicionamento específico para os animais.

Ora, tudo vai depender do dever moral envolvido e do resultado da ponderação no caso concreto, quando houver, em relação ao último, conflito entre duas ou mais obrigações morais devidas a um ou mais destinatários ou for exigível o cumprimento de um único dever em relação a mais de um destinatário, se inexistir possibilidade de plena conciliação.

Sendo assim, não há espaço para a escolha de uma das posturas mencionadas em relação a determinado grupo limitado de seres vivos. Afinal, há deveres morais que impactarão apenas os seres sencientes ou que alcançarão um número maior ou menor de seres vivos. O importante é verificar se a violação de determinado dever moral vai trazer prejuízos ou não a este ou a aquele ser vivo e não especificar *a priori* quais seres vivos podem ou não ser alvos de considerações morais humanas.

Logo, não se pode enquadrar a posição doutrinária do presente trabalho acadêmico em qualquer das duas proposições, pois não apenas os animais devem ser considerados relevantes do ponto de vista moral, mas todos os seres vivos, a depender dos deveres morais envolvidos.

Desta forma, se o rótulo se fizer realmente necessário, o posicionamento adotado

seria o da máxima inclusão ou não-discriminação, porque se preocupa precipuamente com a inserção na comunidade moral humana de todos os seres vivos na maior medida possível, a depender do dever moral em questão, o que acabará implicando não apenas na melhoria do bem-estar animal como na abolição dos animais da exploração ilegítima do homem, atingindo-se não só a mesma finalidade perseguida por outros doutrinadores, mas se aumentando a abrangência da proteção por eles imaginada.

Pode haver vozes se levantando contra a questão da dependência aos deveres morais. No entanto, o fato de haver uma limitação atrelada às obrigações morais aplicáveis é evidente. Afinal, nem todos os seres vivos apresentam as mesmas características dos homens, sendo inviável a aplicação de todos os deveres morais existentes na sociedade humana a todos os demais seres indistintamente. Ora, se uma planta não sente dor, não há um dever de não tortura em relação a ela, por óbvio. Portanto, a limitação é puramente fática e não de concepção.

Destarte, a posição doutrinária adotada diz respeito à inserção máxima dos seres vivos na comunidade moral humana segundo as possibilidades fáticas da aplicação dos deveres morais, podendo-se afirmar que se assume uma postura inclusiva em relação a todos os seres vivos e não um posicionamento limitado apenas aos animais, seja ele abolicionista ou bem-estarista.

No presente caso concreto, por certo, devem usufruir da liberdade todos os seres vivos capazes de se locomover. No entanto, em se tratando de experimentos científicos, faz-se necessário manter a cobaia em um local de rápido acesso, para não prejudicar a pesquisa realizada, razão pela qual não é possível conceder-lhe total liberdade.

Contudo, o posicionamento final sobre a questão dos experimentos foi a de sua total extinção, a não ser no que concerne às pesquisas já iniciadas. Logo, a limitação da liberdade, no caso, é passageira e aplicável apenas no caso concreto em apreço, após o emprego da técnica da ponderação.

Sendo assim, as jaulas maiores apenas terão relevância neste momento de transição para uma sociedade em que a percepção dos males causados aos animais terá maior repercussão, conforme explicado em momento anterior, sendo, então, as jaulas vazias a consequência inequívoca do final desse processo de conscientização.

Quanto ao subprincípio da proporcionalidade em sentido estrito, a ponderação entre o ônus imposto e o benefício trazido não permitiria o aprisionamento de qualquer ser vivo dotado de autonomia de movimentos neste caso, pois o homem jamais perderia sua

liberdade, sem seu consentimento, para participar de quaisquer experimentos, recaindo a presente análise no mesmo raciocínio anteriormente empregado, o qual tratava do caráter discriminatório do tratamento diferenciado entre seres humanos e animais, que impediria a perduração da referida distinção, haja vista tanto homens como seres vivos que se movimentam sofrerem os mesmos prejuízos com a perda da livre movimentação. Todavia, da mesma maneira, seria ressalvada a diferenciação entre procedimentos em curso e a iniciar, segundo os mesmos argumentos anteriormente exteriorizados, não havendo nada de novo na presente análise passível de nota.

De qualquer forma, pode haver uma objeção no sentido de que a liberdade humana não pode ser comparada à de qualquer outro ser vivo, pois o homem teria uma autonomia muito maior, haja vista a ampla capacidade de se deslocar e exercer influência em todo o mundo. Entretanto, a resposta a esta possível crítica já foi elaborada, tendo sido assentado que discernir quais seriam os destinatários dos deveres morais considerando apenas parâmetros humanos revela-se discriminatório, por não tratar com o mesmo respeito e consideração as diferenças inatas existentes entre homens e os demais seres vivos. Por certo, um animal dotado de patas e com capacidade de se deslocar tem na liberdade um valor essencial, mesmo que não possua a autonomia humana.

Ademais, como destacado alhures, a restrição extrema da liberdade também acaba por infringir um dever moral de não tortura, pois o confinamento radical causa enorme estresse e angústia ao animal, que passa a ter comportamento agressivo e a sofrer de estereotípias, conforme se demonstrará quando for efetuado o exame da razoabilidade da criação intensiva de animais.

Por fim, não se pode deixar ao largo a discussão acerca do sacrifício da vida das cobaias após as experiências realizadas. A retirada da vida do animal submetido a experimentos científicos é corriqueira nos laboratórios tão logo não tenham mais serventia para a pesquisa empreendida. Mais uma vez o exame do assunto será pautado pelas conclusões advindas da aplicação dos subprincípios do princípio da proporcionalidade ao caso em questão.

De saída, o subprincípio da adequação já vedaria a morte proposital da cobaia, tendo em vista que, para atingir a finalidade da pesquisa, o animal tem de estar vivo, pois justamente a justificativa para o emprego destes seres nos laboratórios é a possibilidade de se observar o efeito de determinado composto químico em organismos vivos. Portanto, em nada contribui para o desenvolvimento de novos medicamentos matar seres sencientes após o

término das experiências.

Se nem é apropriado matar o animal, muito menos seria necessário fazê-lo, já que é possível mantê-lo vivo. Todavia, há de se considerar as situações em que a manipulação realizada gere danos irreversíveis à cobaia, de maneira que sua vida doravante venha a ser caracterizada por deformidades incapacitantes ou por dores as quais impossibilitem viver sem sofrimento diuturno. Nestes casos, não há dúvida de que o sacrifício piedoso é exigível do pesquisador, o qual deve atentar para a efetivação de um procedimento de morte no qual não haja (mais) sofrimento para o animal.

Desta forma, pode-se dizer haver uma obrigação moral de preservação da vida do animal submetido a experimentos científicos, que é, diga-se de passagem, devida a todos os seres vivos, bem como um dever moral de se evitarem danos irreversíveis às cobaias, pois, quando isto acontece, as suas vidas acabam tendo de ser sacrificadas, constituindo este último dever, portanto, uma evidente e imediata derivação daquela primeira obrigação. Afinal, pesquisadores inescrupulosos poderiam “forçar” a ocorrência de deformidades apenas para não terem de se preocupar com a obrigatoriedade ou não de manter a vida do animal submetido a testes.

Tampouco, o sacrifício da vida da cobaia seria justificável em relação ao ganho que se obteria com a melhora da saúde humana, conforme se deduz da aplicação do subprincípio da proporcionalidade em sentido estrito. Afinal, o proveito esperado ao homem apenas é alcançado por meio de experiências com organismos vivos e não mortos, como antes ressaltado.

Ademais, não se exigiria que qualquer homem abrisse mão de sua vida para a realização de experiências científicas, voltando-se ao mesmo argumento da discriminação, com a diferença que, no presente caso, por não ser nem adequado e nem necessário aos fins visados, a morte das cobaias não é defensável em qualquer circunstância, seja em relação às pesquisas em andamento, seja às ainda não iniciadas.

Neste ponto, é primordial colocar que a possível economia de recursos financeiros lograda com a morte dos referidos animais não é razão legítima o suficiente para deixar de cumprir o dever moral de preservação de sua vida e nem de sua liberdade. Afinal, o valor da vida sequer tem preço, mas dignidade. Portanto, os laboratórios têm obrigação de arcar com os custos da manutenção da vida dessas cobaias até sua morte natural, mantendo-as naqueles locais com maior área de circulação propostos alhures para garantir um mínimo de liberdade a esses seres.

Como a expectativa de vida dos pequenos roedores, os quais representam os animais mais empregados em pesquisas, é de três anos, em média, ao contrário do que poderiam apontar alguns críticos, não se mostraria tão inexecutável respeitar o dever moral de preservação de suas existências, pois apenas demandaria um pouco mais de dinheiro, investimento este forçosamente necessário quando se trata de um valor tão relevante como a vida.

Por certo, a atitude menos discriminatória seria dar-lhes a liberdade total, restituindo-os ao ambiente natural, pois a libertação irrestrita seria a medida adotada caso um homem fosse objeto de testes científicos. No entanto, a libertação em um habitat estranho à espécie pode gerar um desequilíbrio ecológico na região, não sendo recomendada a medida. Além do mais, a esmagadora maioria desses animais foi criada a vida inteira em laboratório, inexistindo qualquer garantia de sobrevivência em um ambiente novo, no qual necessitarão buscar alimento e, ao mesmo tempo, livrar-se dos predadores, hábitos estes inteiramente estranhos a uma cobaia.

Entretanto, ainda assim subsistiria um dever moral de que todos os esforços possíveis fossem empreendidos para garantir às cobaias a total liberdade, pois tornar isto efetivo constituiria o ato que em maior grau favoreceria a observância da obrigação moral a todos devida de preservar a vida e a liberdade.

Outro aspecto relacionado à vida das cobaias seria sua “produção” para a realização de experiências. Há empresas especializadas na “fabricação” de animais de laboratórios, havendo aqueles que nascem saudáveis e outros com doenças genéticas ou congênitas pré-estabelecidas, como determinados tipos de câncer ou síndrome de down, por exemplo.

A princípio, parece não haver distinção entre o mal causado por essas empresas ao “produzirem” animais doentes e aquele originado da inoculação de agentes bactericidas ou virais nas cobaias. Contudo, enquanto os pesquisadores tornam os animais doentes visando a um fim considerado nobre, como a cura das respectivas enfermidades, aquelas empresas visam unicamente ao lucro.

Decerto, criar seres vivos com fins financeiros pode ser extremamente necessário para a humanidade. Afinal, o homem ainda precisa matar para sobreviver, seja animais ou plantas, de forma que prescindir de investimentos para melhorar a produção agrícola, por exemplo, aumentando o lucro do agricultor, mas, ao mesmo tempo, incrementando o quantitativo de alimentos disponível, seria impensável tendo em vista o crescimento

expressivo da população humana.

Todavia, enquanto o agricultor obtém lucro matando seres vivos que serão empregados como alimento pelos demais seres humanos, aquelas empresas lucram “fabricando” seres vivos doentes ou mesmo saudáveis, mas que serão, em seguida, “contaminados” de alguma forma, de maneira que todos esses seres, ao fim e ao largo, terão uma vida marcada por dores excruciantes e sofrimento. Ganhar dinheiro assim pode ser reputado legítimo?

Certamente que não. Alguns críticos poderão argumentar que, se o fim último é a preservação da saúde humana, não haveria mal algum em se lucrar criando seres vivos estéreis o suficiente para serem empregados nos laboratórios. No entanto, cabe lembrar que, mais atrás, concluiu-se não ser razoável proporcionar dor e sofrimento a animais para curar males humanos, pois o mesmo infortúnio não seria exigível dos homens, caracterizando atitude discriminatória a realização dessas experiências.

Por isso, novos experimentos com animais seriam proibitivos, impedindo também que as aludidas empresas auferissem lucro com a venda de cobaias. De fato, os experimentos em curso que tenham criado expectativas legítimas nas pessoas já adoentadas necessitam de cobaias para sua execução. No entanto, estas já teriam sido “fabricadas”, sendo maior demanda desnecessária, tendo em vista aquela vedação moral à realização de novos testes com animais.

Contudo, a despeito de haver argumentos racionais para coibir o funcionamento dessas empresas, para muitos a atuação delas é muito mais que irrazoável, mas repugnante. Afinal, auferir vantagens financeiras criando seres vivos sencientes para que sejam submetidos constantemente a dor e sofrimento até sua morte é repulsivo, não apenas entre aqueles os quais nutram sentimentos especiais por esses seres vivos, mas também para os que tenham o mínimo senso de se colocarem no lugar dessas criaturas, geradas tão-somente para ser um instrumento de tortura do ser humano.

Afinal, independentemente dos honrosos fins de cura dos males da humanidade, os quais não foram desprezados no presente trabalho, o uso que o ser humano faz dos animais de laboratório é essencialmente este: torturá-los. Ora, se a definição de tortura é infligir intencionalmente dor física ou psicológica, então não há outra palavra para definir o que realmente acontece dentro dos laboratórios. Portanto, o negócio das empresas que fornecem cobaias para os laboratórios é, em última instância, gerar seres vivos sencientes para que sejam torturados.



Se a tortura aplicada em homens é considerada infame, de modo que conceber uma empresa “fabricante” de seres humanos destinados à tortura constituiria algo impensável, de tão abjeto, então não poderia deixar de sê-lo em relação aos demais seres vivos que suportem as mesmas vicissitudes, sob pena de discriminação, nos termos da lógica empregada ao longo deste trabalho. Logo, as empresas em comento representam o que há de pior no campo da moralidade humana hodierna.

Por fim, diante de todo o exposto, certamente seria dispensável fazer qualquer apreciação da questão moral subjacente às experiências com animais para desenvolvimento de produtos de beleza e outros cosméticos. No entanto, nunca é demais fincar determinadas posições sobre certos temas, mesmo que pareça óbvio o resultado final, pois cada novo caso acaba por corroborar a força do argumento anterior.

Na situação especificada, de fato, nem se mostraria necessário realizar o procedimento de ponderação por intermédio dos subprincípios do princípio da proporcionalidade, pois, de saída, a finalidade das referidas pesquisas – o embelezamento do ser humano - não se mostra sequer legítima frente ao sacrifício imposto aos seres vivos sencientes durante os experimentos científicos em apreço.

No entanto, mesmo sendo o fim reputado genuíno e as experiências consideradas apropriadas e inevitáveis, segundo os subprincípios da adequação e da necessidade, respectivamente, não seria, de qualquer maneira, razoável que o desenvolvimento de produtos não diretamente relacionados à saúde humana acarrete dor e sofrimento a um ser vivo senciente, conforme se deduz da aplicação do subprincípio da proporcionalidade em sentido estrito.

E a referida vedação mostra-se peremptória não apenas para os experimentos não iniciados, mas também para aqueles ainda em curso. Afinal, não se pode entender como legítima a expectativa gerada por um experimento em andamento com animais referente à estética de uma pessoa dotada de plena saúde.

Não é o caso, obviamente, das pessoas com deformidades no rosto ou em outras partes do corpo, cujo tratamento é uma questão muito mais relevante que apenas o incremento da beleza, pois indivíduos desfigurados têm sua sociabilidade depreciada sobremaneira, haja vista certas anormalidades causarem natural ojeriza por parte das pessoas em geral, o que prejudica por demais a possibilidade de eles estabelecerem relações interpessoais, causando enorme prejuízo à autoestima e graves consequências psicológicas.

Portanto, nestas circunstâncias, as experiências com animais já iniciadas podem

produzir lúdimas expectativas aos eventuais beneficiados pelas pesquisas. O mesmo, todavia, não se pode afirmar em relação às pessoas as quais se julguem feias, mas não tenham qualquer deformidade aparente. Logo, querer ter o cabelo mais liso, a pele mais sedosa, a aparência mais jovem, a unha mais bonita não são argumentos legítimos para a realização de experimentos com seres sencientes.

Pode ser que alguns críticos entendam serem os experimentos em comento indispensáveis para se garantir o emprego seguro dos produtos de beleza desenvolvidos, pois os referidos testes avaliariam possíveis males à saúde humana advindos de seu uso. Contudo, o raciocínio a ser desenvolvido deveria ser outro: se o produto de beleza é dispensável, haja vista todos os seres humanos poderem viver normalmente sem ele, também se mostra prescindível desenvolvê-lo, mais ainda se houver qualquer fator o qual venha a prejudicar a saúde humana.

Ora, se há algum risco ao ser humano, a opção moralmente defensável é nem seguir com a pesquisa, dada a sua pouca importância para a humanidade, e não empregar animais inofensivos em experimentos dolorosos para aferir se a substância a qual visa unicamente a melhorar a beleza faz mal ou não à saúde de futuros usuários do produto final desenvolvido.

Por certo, há muito dinheiro envolvido na indústria da beleza, motivando grande número de empresários, por ganância, a realizar testes com animais, mesmo sendo esta conduta moralmente condenável, pois, financeiramente, para eles, é melhor sacrificar alguns seres vivos sencientes a arcar com indenizações referentes a eventuais danos causados por seus produtos nas pessoas. Entretanto, jamais o ganho financeiro pode ser um fim legítimo para a tortura de qualquer ser vivo senciente. Afinal, não há dinheiro que possa comprar a dignidade.

Sendo assim, há um dever moral de se extinguir imediatamente toda e qualquer pesquisa de produtos cosméticos que se utilize de experimentos com animais, tanto porque esses produtos são dispensáveis para o ser humano, como não se mostra razoável ou legítimo o sacrifício de seres sencientes para o único e exclusivo propósito de aprimorar a beleza humana.

### **2.3 A questão da alimentação humana segundo a ética proposta**

Adentrando questão ainda mais espinhosa, concernente à alimentação humana,

primeiramente, é importante recordar que o emprego de paradigmas humanos para o exame da relevância desta ou daquela vida trata com desprezo a referida existência, negando-lhe o devido respeito e consideração, além de ser reconhecidamente discriminatório, por não considerar irrelevantes as diferenças nas decisões morais humanas.

Portanto, nenhuma vida deve ser considerada *a priori* mais valiosa que outra, pois as peculiaridades de cada tipo de existência devem ser respeitadas de igual maneira, sob pena de alinhamento a uma corrente de pensamento que estabeleça hierarquias ou graus de importância apriorísticos entre vidas, com base apenas no próprio ponto de vista daquele o qual cria parâmetros para discernir as diferentes formas de existência, o que se revela flagrantemente discriminatório.

Contudo, até o presente momento, as conquistas tecnológicas dos seres humanos ainda não lograram êxito em fazê-los deixar de se alimentar de outros seres vivos, por exemplo. Sendo assim, é impossível asseverar existir uma obrigação moral do homem de respeitar a vida alheia em todas as situações possíveis, pois haverá circunstâncias em que será necessário eliminar outras vidas, como neste caso da alimentação humana.

Isto não quer dizer que todas as vidas não sejam *a priori* valiosas e, assim, sujeitas a serem tratadas com igual respeito e consideração, mas, apenas, que haverá casos concretos nos quais a morte de seres vivos pelo homem será inevitável, não se podendo afirmar, nestas situações, existir qualquer ofensa de ordem moral, como acontece em relação a agentes causadores de doenças nos seres humanos e seus vetores.

De fato, a alimentação humana inexoravelmente representa um desses casos, pois matar outros seres vivos constitui meio apropriado para saciar o apetite do homem, como se deduz da aplicação do subprincípio da adequação. Outrossim, nestas circunstâncias, a morte dessas criaturas é inevitável, não existindo meio menos gravoso de o homem alimentar-se, pois é impossível comê-las sem matá-las. Além do mais, não é viável trazer outro ônus de menor relevo à vida destes outros seres quando o assunto é saciar a fome humana, de maneira que, segundo o subprincípio da proporcionalidade em sentido estrito, é razoável matar nesta situação.

Portanto, resta pacífico afirmar não haver qualquer restrição moral no que concerne ao consumo humano de outros seres vivos para fins alimentares. Contudo, a maior polêmica não reside nesta constatação, por ser óbvia até, mas ante o fato de que cada vez mais pessoas têm optado pelo vegetarianismo por razões de ordem moral, havendo pensadores que defendem a alimentação baseada apenas em vegetais como a única escolha moral legítima

possível.

O problema é que, se todos os homens devem igual respeito e consideração a toda e qualquer forma de vida, estabelecer *a priori* que um ser vivo é passível de ser consumido pelo ser humano e outro não, em razão de suas características físicas ou cognitivas, é flagrantemente discriminatório.

Ora, afirmar que a vida de seres sencientes tem de maneira apriorística maior valor em relação a das plantas, por exemplo, significa desconsiderar por completo que as diferenças entre as formas de vida devem ser consideradas irrelevantes em julgamentos morais, tendo em vista o necessário exercício da tolerância, até porque a vida é igualmente importante para qualquer ser vivo.

Caso se adote outra postura, estar-se-ia considerando legítimo que qualquer diferença entre seres vivos pode ser adotada como critério de inclusão ou exclusão na definição de a quem se podem destinar os deveres morais humanos, mesmo sendo sua violação de igual impacto em relação a todos eles, como é o caso da perda da vida. Afinal, todos os seres vivos são alcançados da mesma forma pela morte, pois todos perdem a vida do mesmo jeito.

Em momento anterior, discutiu-se a questão se a diferenciação entre a vida biológica e a biográfica deveria ser um critério para se avaliar se um ser vivo deve ser considerado superior a outro, chegando-se à conclusão de que qualquer padrão de diferenciação empregado constitui uma escolha segundo o ponto de vista daquele que a efetua, o qual jamais se revelará isento, sendo, por isto, todo critério adotado sempre arbitrário.

Primeiramente, porque, com certeza, o criador do referido critério pertence à espécie dominante, pois apenas quem de fato tem o poder de influenciar verdadeiramente na vida de outros seres teria a capacidade de definir quem vive ou deve morrer. Afinal, se este poder não existisse, não faria o menor sentido se estabelecer qual vida deve ter maior valor e, desta forma, ser respeitada.

Ora, não pode alguém ser caracterizado como complacente com outra vida, se, de fato, for impossível para ele retirá-la. Ademais, mesmo se não tivesse o homem pleno domínio da natureza, as teorias criadas para avaliar o *status* moral de determinadas formas de vida sempre se dirigiriam a seres dominados e não ao dominante, já que a intervenção na vida deste seria nula ou muito pouco relevante, não fazendo a menor diferença para ele a existência dessas teses.

Em segundo lugar, porque, por óbvio, ninguém vai criar uma tese que diferencie uns dos outros e seja, ao mesmo tempo, prejudicial a si próprio, ainda mais se for levado em consideração que sua espécie conta com poder suficiente para subjugar todos os demais seres vivos considerados em sua teoria. Portanto, sempre o *status* moral da espécie do elaborador da teoria será, para ele, superior em relação ao das demais.

Desta forma, para viabilizar seu posicionamento, o criador da teoria procurará sempre destacar as características da espécie à qual ele pertence para afirmar que a vida de seus semelhantes é mais importante que a das demais, podendo reconhecer que certos atributos considerados relevantes são encontrados em outros seres vivos e, apenas por isto, estes também deveriam ter seu *status* moral reputado como mais elevado em comparação aos restantes os quais não possuam os referidos predicados.

Esta forma de pensar já foi muito empregada na história da humanidade com resultados hediondos, pois constituiu o fundamento de cruéis e, atualmente, repudiadas formas de discriminação, as quais redundaram na escravização dos negros e no genocídio dos judeus, por exemplo.

Ora, a lógica empregada é exatamente a mesma da acima destacada, já que, em todos estes casos de segregação, foi um grupo dominante que definiu os critérios para determinar quem estaria dentro ou fora dele, reconhecendo, por certo, suas características como as melhores, e deixando sem qualquer proteção ou submetidos à opressão todos aqueles que não tivessem esses atributos. Assim procederam os brancos europeus, na época da colonização, e os alemães arianos, durante a segunda guerra mundial, resultando em horrendas atrocidades.

Portanto, o homem já teve diversas experiências funestas com base nestas teses, as quais, até hoje, assombram a própria humanidade, já que grupos humanos com pouca voz na sociedade, como deficientes físicos e mentais, homossexuais, idosos, mulheres, negros, ainda são discriminados.

Sendo assim, procurou-se demonstrar ser exigível do homem o abandono de toda e qualquer teoria que promova a inclusão ou exclusão ou a superiorização ou inferiorização de uns em relação a outros com base em critérios físicos, psíquicos, culturais ou quaisquer outros que procurem *a priori* estabelecer uma hierarquização ou atribuir graus de importância diferentes ao valor da vida de cada um dos seres vivos, tanto para abrangê-los como afastá-los do âmbito do dever moral humano de proteção da vida.

Por isso, não se defende aqui ser o vegetarianismo *a priori* uma exigência moral

incontestável. Afinal, esta posição se mostra extremamente discriminatória em relação às plantas, que também são seres vivos e cujas vidas não podem ser relegadas a um plano inferior em benefício de seres sencientes ou animais ou outras formas de vida quaisquer consideradas superiores em razão de critérios os quais, conforme se demonstrou, sempre terão caráter arbitrário.

Pode ser que em determinadas circunstâncias o vegetarianismo seja uma opção moralmente relevante, caso se tenha de escolher entre consumir um vegetal ou um ser senciente submetido a sistemas de criação intensivos, nos quais os animais estão sujeitos a diversas privações causadoras de dor e sofrimento. Contudo, certamente, não será em todos os casos concretos que indistintamente terá relevo moral optar pela dieta vegetariana ou outra qualquer.

O cerne da questão, portanto, não deveria ser descobrir se há um dever moral peremptório de adotar a dieta vegetariana, mas em que circunstâncias seria exigível a observância de uma obrigação dessa natureza. Conforme introduzido acima, as fazendas industriais podem representar uma situação em que o vegetarianismo tenha relevo moral, tendo em vista representarem meio de produção de carne para consumo humano o qual gera muito sofrimento aos animais.

Como se tem conhecimento, a partir da metade do século passado, houve uma profunda transformação na agropecuária. A criação de animais e a agricultura integraram-se com a aplicação de processos industriais e a prática do confinamento, em especial, de aves, bovinos e suínos, que passaram a ser produzidos em larga escala, mas dentro de ambientes cada vez menores.

Assim, a produção de animais migrou das pastagens e currais para ambientes fechados e controlados climaticamente, de modo que esses seres permanecem grande parte de suas vidas presos em gaiolas ou cercados, com elevada restrição de movimentos.<sup>90</sup> Pode-se afirmar, assim, que o confinamento intensivo de animais de criação representa a transição da mera domesticação de animais para a imposição da disciplina industrial.<sup>91</sup>

Os defensores do referido modelo de produção animal argumentam que as atuais mudanças estruturais na agropecuária têm progredido porque elas permitem o incremento da capacidade do homem de gerar alimentos em abundância e prover uma qualidade de vida superior para grande número de pessoas. Assim, existe o apelo para que a industrialização do

---

<sup>90</sup> NOVEK, Joel. Pigs and people: sociological perspectives on the discipline of nonhuman animals in intensive confinement. *Society & Animals: Journal of Human-Animal Studies*, v. 13, n. 3, 2005, p. 221 e 222.

<sup>91</sup> Ibid. p. 223 e 224.

setor agropecuário acompanhe a reorganização de capital, trabalho e tecnologia que ocorreu em outros setores de economias avançadas.<sup>92</sup>

Esse processo de industrialização, de acordo com a teoria econômica, é baseado em contínua reorganização da produção, que vem acarretar o aumento da especialização, uma mais acentuada divisão do trabalho e a substituição do trabalho humano por máquinas para aumentar a eficiência. Quando esse paradigma é aplicado à agropecuária, os animais devem ser concebidos como recursos e submetidos a um intenso regime mecanicista, reducionista e manipulador.<sup>93</sup>

Esta abordagem pode gerar discussões de natureza ideológica e ética, pois, quando organismos são tratados como se fossem máquinas, a vida passa a ser vista como um valor meramente instrumental em vez de intrínseco. Esta visão mecanicista e reducionista dos animais acaba por remover todas as barreiras referentes à preocupação ética de como os eles são tratados, com a finalidade de maximizar a produção.<sup>94</sup>

Afinal, se houver o entendimento de que a natureza, em especial, a natureza animal, constitui-se basicamente de matéria inerte, desprovida de sensibilidade e aberta à manipulação humana, então quaisquer objeções contra essa manipulação para benefício humano serão rejeitadas.<sup>95</sup>

Embora esse paradigma industrial continue sendo a perspectiva dominante da nossa sociedade no que tange ao setor agropecuário, a oposição a esse modelo tem crescido. O movimento do bem-estar animal tem atuado de maneira bastante consistente contra essa forma de produção e a conseqüente instrumentalização de animais. O principal argumento considerado enuncia que os animais de criação não são objetos mecânicos, mas criaturas vivas, que sofrem profundamente diante dos abusos e da crueldade produzidos pelas fazendas industriais.<sup>96</sup>

Com efeito, já há pesquisas científicas que comprovam ser o sofrimento do animal sob confinamento intensivo causador de distúrbios psicológicos e de comportamento chamados estereotípias, que se caracterizam por uma sequência relativamente invariável e repetida de movimentos, sem função aparente.<sup>97</sup>

No caso da criação de bovinos, com o intuito de se obter carne mais macia, o

---

<sup>92</sup> Ibid. p. 228.

<sup>93</sup> Loc. cit.

<sup>94</sup> Loc. cit.

<sup>95</sup> Loc. cit.

<sup>96</sup> Loc. cit.

<sup>97</sup> Ibid. p. 229 e 230.

animal chega a ser instalado em uma baia que limita quase por completo seus movimentos, evitando o enrijecimento da musculatura. Este confinamento imposto pela produção industrial causa tanto estresse ao animal que os porcos, por exemplo, acabam adotando o comportamento obsessivo de morder o próprio rabo, motivando os criadores a estabelecerem a rotina padrão de extraí-lo tão logo o animal nasça.<sup>98</sup>

A maneira como os frangos são instrumentalizados para maximizar a produção, sem que haja qualquer preocupação com seu bem-estar, também causa espécie. As galinhas com processo de desenvolvimento mais célere são selecionadas para servir de reprodutoras e gerar filhotes que engordem cada vez mais rápido. Estes filhotes vão substituir a geração anterior submetida ao abate e assim por diante. Há trinta anos, o processo todo durava, em média, 85 dias; hoje, de 40 a 42 dias.

No intuito de obter a máxima produção, os galpões destinados à produção são abarrotados com dezenas de milhares de frangos até quase praticamente nenhum espaço livre estar disponível para seus movimentos. Esse contato extremamente próximo em um ambiente fechado propicia a proliferação de doenças, até porque há um acúmulo crescente de excrementos no local. Por isso, os frangos são obrigados a consumir continuamente antibióticos.

Esse confinamento e a convivência forçada e assaz intensa causam aos animais enorme estresse, ao qual eles reagem bicando-se uns aos outros, o que causa danos à sua integridade física, podendo resultar em prejuízos à produção. Para resolver este contratempo, a solução encontrada pelos criadores é a extirpação de uma parte dos bicos de todas as aves. A ideia é manter os animais vivos a todo o custo, não importando as condições degradantes a que estejam sujeitos, pois a maximização do lucro constitui o único fator realmente importante.

Por fim, as aves são abatidas antes da maturidade sexual. As galinhas destinadas à reprodução têm de ter a alimentação restringida, pois o crescimento é tão exagerado com o regime de engorda imposto, que muitas não conseguem alcançar a idade adulta, por insuficiência respiratória e cardíaca.

O mais curioso é que apesar de décadas de submissão à clausura, animais continuam a evidenciar sinais de estresse, angústia e até resistência. Isto pode ser comprovado pelo comportamento agressivo e a prevalência de estereotípias, tais como roer a barra da jaula, morder o rabo, conforme descrito acima, caminhar de um lado para outro, fazendo

---

<sup>98</sup> Ibid. p. 234.



sempre o mesmo percurso por horas a fio.<sup>99</sup>

Desta forma, as técnicas industriais impostas aos animais de criação sob intenso confinamento não conseguiram reprogramar seu comportamento natural, de maneira a torná-los totalmente adaptados às condições impostas pelo homem. Os corpos e o comportamento de animais não são como coisas que podem ser livremente ajustadas de acordo com a vontade humana. Esses seres não humanos também têm vontade própria, além de milhões de anos de comportamento evolutivo inscritos em seu código genético.<sup>100</sup> Logo, a aplicação do modelo industrial a animais de criação pode ser muito disseminada e até ter se tornado usual, mas não faz deles seres insensíveis à sua própria realidade limitante e contranatural.

Portanto, resta de todo comprovado que a forma como os animais são criados nas fazendas industriais causa-lhes dor e sofrimento. Cabe agora analisar, com base nos subprincípios do princípio da proporcionalidade, se imputar-lhes tamanho dissabor é uma medida legítima para o homem obter seu alimento. Neste contexto, há, dessarte, de um lado, a obrigação moral de não tortura devida aos animais criados em regime intensivo de produção e, de outro, a questão da sobrevivência humana por intermédio da alimentação desses seres vivos sencientes.

Por meio da aplicação do subprincípio da adequação, pode-se afirmar ser a criação industrial um método capaz de disponibilizar alimento para consumo humano. Aliás, neste sentido, é indiscutível representarem as fazendas industriais meios altamente eficazes de produção de carne animal. Afinal, foi a partir da adoção desse modelo que houve um aumento de oferta considerável de carne, bem como a conseqüente redução do preço do produto, democratizando sobremaneira seu consumo.

No entanto, para auferir ainda maiores ganhos financeiros, a indústria agropecuária vem cada vez mais empregando recursos que podem prejudicar a qualidade da carne consumida pelo homem, visando a aumentar a rapidez e a eficiência do ciclo produtivo, ao obrigar, por exemplo, os animais a consumirem uma grande quantidade de hormônios, antibióticos e outras substâncias químicas para se desenvolverem mais rapidamente e não virem a falecer antes do alcance do peso ideal para abate, mesmo havendo risco de contaminação do produto final por essas drogas. Desta forma, há um dever moral de que os produtores não tornem o consumo humano da carne do animal criado nas fazendas industriais perigoso apenas porque tentam obter maior lucro.

---

<sup>99</sup> Ibid. p. 237.

<sup>100</sup> Loc. cit.

No que tange ao subprincípio da necessidade, a imposição de dor e sofrimento aos animais não é imprescindível para a produção de alimentos de origem animal, pois é perfeitamente possível a realização da criação extensiva. Portanto, há um meio de produção de carne animal menos tormentoso para esses seres vivos, não podendo deixar o fazendeiro industrial de utilizá-lo.

Assim, há um dever moral do produtor de disponibilizar espaço suficiente para cada animal exercer seus instintos naturais, relacionar-se uns com os outros de maneira livre e espontânea, em um ambiente propício. Afinal, o acúmulo de animais em locais cada vez mais confinados causa comprovado estresse e angústia a esses seres vivos, constituindo um método de criação extremamente gravoso, por trazer dor e sofrimento, quando há alternativas que evitariam isso.

Pode haver uma objeção no sentido de que, sem as fazendas industriais, não haveria a oferta de carne existente hoje a preços módicos. Desta forma, se não fosse concebido o modelo de criação intensiva, grande parte da humanidade ainda hoje teria acesso limitado a qualquer tipo de carne. Ademais, acabar, de repente, com a indústria agropecuária geraria um aumento estrondoso do valor da carne, alijando do acesso a este alimento grande quantitativo de pessoas. Por fim, a extinção desta forma de produção animal traria um imenso impacto negativo na economia, tendo em vista ser o país grande exportador mundial de carne bovina, suína e de aves.

Primeiramente, conforme retratado antes, jamais a questão econômica ou financeira deve ser considerada relevante em relação a um dever moral como o de não tortura, por exemplo. Afinal, como dito, a dignidade não tem preço. Não há dinheiro que possa comprá-la e por recurso financeiro algum se pode vendê-la. Ora, se o valor da vida de todos os seres vivos e o da integridade física e moral de todos os sencientes são conceitos diretamente derivados do valor da dignidade, nem o pior colapso econômico pode justificar o desprezo a estes princípios morais.

Em segundo lugar, a criação extensiva de animais não é de modo algum estranha à realidade brasileira. Com efeito, a prática é bem comum no país, dada a grande extensão de terras disponível, havendo considerável número de fazendeiros que ainda emprega o pastoreio tradicional. Portanto, não constitui qualquer absurdo a substituição da criação intensiva pela extensiva.

Logicamente, os fazendeiros industriais não terão mais os pomposos lucros com a substituição sugerida do método de produção, já que serão criados menos animais no mesmo

espaço disponível. Entretanto, como referido acima, a perda de recursos financeiros não é motivo legítimo para se deixar de abandonar uma prática considerada imoral, a qual causa, comprovadamente, dor e sofrimento àqueles seres vivos.

Por certo, poderá ser levantada a questão do aumento do desmatamento, pois a criação extensiva necessita de maior espaço, o que apenas poderia ser garantido derrubando-se florestas. No entanto, não se está propondo aqui que a produção deva continuar no mesmo patamar de antes. Com efeito, isto será impossível, mesmo que houvesse um desmatamento massivo.

Ora, se durante todo o presente trabalho defendeu-se que o valor da vida de uma planta também deva ser considerado relevante, certamente não se proporia algo que ensejasse a derrubada de árvores. A alteração da lógica industrial por outra menos cruel não deve estar subordinada à manutenção da produção, sendo mesmo esperada a redução da oferta de carne no mercado e o aumento do preço deste produto.

Assim, muitas pessoas deixarão de consumir carne. No entanto, não há nada de mau nisso. Afinal, o homem pode perfeitamente viver adotando uma alimentação exclusivamente vegetariana até. Há estudos, todavia, que consideram essencial para o desenvolvimento regular do cérebro humano o consumo da proteína da carne até a adolescência, pelo menos.

Isto se deveria ao fato de que a absorção e incorporação da proteína animal ao organismo do homem seriam muito mais eficientes ante a maior semelhança entre a constituição física dos animais e do ser humano. Ademais, as proteínas de origem animal tendem a conter todos os aminoácidos essenciais ao metabolismo humano, enquanto as de origem vegetal não. No entanto, nem este entendimento é pacífico, já que a ingestão de uma variedade e uma quantidade maior de alimentos vegetais poderia suprir todas essas necessidades.

De qualquer forma, na fase adulta, não há qualquer controvérsia acerca da possibilidade de uma pessoa poder viver bem alimentando-se tão-somente de vegetais. Aliás, há diversos estudos indicando que a dieta vegetariana pode ser bem mais saudável que a animal, tendo em vista a considerável quantidade de gordura consumida pelos seres humanos por meio de determinados tipos de carne, a qual pode causar uma série de males à sua saúde e ao seu bem-estar.

Portanto, o possível efeito da adoção de uma criação extensiva no preço da carne ou na economia não deveria ser um empecilho para o abandono do sistema industrial, tendo

em vista o caráter desumano do tratamento conferido aos animais por este método de produção.

No que concerne ao princípio da proporcionalidade em sentido estrito, parte do exame de sua aplicação encontra-se patente nos parágrafos anteriores, por meio dos quais fica evidente não ser razoável sacrificar sobremaneira os animais apenas porque o ser humano terá maior acesso à carne.

Tampouco é proporcional que um boi permaneça toda a sua vida parado na mesma posição, sem poder se movimentar, apenas para que o homem deguste uma carne mais macia. Afinal, não faz a menor diferença em termos nutricionais se o alimento é mais gostoso, mais suculento ou mais tenro, de maneira que a sobrevivência do homem, na presente situação, definitivamente não está em jogo.

Assim, o sofrimento do boi, neste caso, seria apenas motivado pela obtenção de uma carne diferenciada, de maior agrado ao paladar humano, a qual rende, por certo, maior lucro ao produtor. Portanto, o sacrifício imposto, concernente ao tratamento torturante a que é sujeito o animal, mostra-se extremamente desproporcional em relação ao benefício trazido ao ser humano, relativo à sua apazibilidade e ao lucro.

Não é nada razoável também que as galinhas tenham seu bico cortado somente porque o produtor não quer destinar um local maior à criação ou diminuir o número de frangos a serem comercializados e, assim, reduzir o seu lucro, o que aplacaria o estresse desses animais.

Da mesma forma, revela-se deveras desproporcional cortar a cauda do porco apenas porquanto não se quer disponibilizar um pouco mais de espaço para sua livre movimentação, o que, sob uma perspectiva mais humanitária, evitaria a ansiedade que o leva a morder o próprio rabo.

Sendo assim, todas as soluções encontradas pelos produtores para dirimir os contratempos que vão se manifestando durante o ciclo produtivo jamais consideram as razões as quais levam os animais a se comportarem de uma forma tão inusual à sua natureza nos locais destinados à criação.

Caso houvesse esta preocupação, alternativas para o atual modelo industrial de produção de carne poderiam ser concebidas, beneficiando tanto o produtor como os animais, o que permitiria a acomodação do interesse destes de não sofrer e daquele de não ter prejuízo financeiro.

No entanto, a realidade hoje é diametralmente oposta. No caso das galinhas e dos

porcos, os criadores, em vez de tentarem atenuar seu sofrimento, optam pela amputação de uma parte de seus corpos, alternativa esta que traz ainda mais dor e angústia a esses animais, mas ainda preservam os lucros dos produtores.

A visão é sempre e unicamente unilateral. O que importa é o atendimento ao interesse do ser humano, independentemente de seu conteúdo ou do sacrifício a obrigações morais devidas aos demais seres vivos, acarretando condutas humanas marcadas pela insensibilidade e, pior, pela crueldade.

Logo, há certos sacrifícios que são exigíveis em relação aos interesses humanos visando ao benefício dos animais, tendo em vista a relevância do cumprimento de deveres morais impostos aos homens nos relacionamentos estabelecidos com outros seres vivos, como a obrigação de não torturar, por exemplo.

Desta forma, não é razoável manter o animal preso em uma jaula, limitando sua liberdade, o contato com a natureza e a possibilidade de uma vida plena, apenas porque será agradável aos olhos humanos contemplá-lo no jardim zoológico, sendo, dessarte, exigível que esta forma de prazer humano não mais subsista.

O mesmo se pode dizer dos circos ou de parques aquáticos que empreguem animais em suas atrações, os quais são mantidos presos e ainda são obrigados a “trabalhar” apenas em troca de comida, o que aproxima a vida desses seres vivos àquela experimentada pelos antigos escravos humanos.

O trabalho escravo é, inclusive, a alegação principal de uma ação judicial que tramita nos Estados Unidos de iniciativa da Peta - *People for the Ethical Treatment of Animals*, entidade protetora dos animais, cujos autores são cinco orcas do famoso parque aquático *Sea World*.

A Peta argumenta que as orcas são tratadas como escravos por serem obrigadas a viver em tanques e a realizar apresentações artísticas diariamente nos parques *Sea World* da Califórnia e da Flórida, o que contrariaria a 13.<sup>a</sup> Emenda da Constituição dos Estados Unidos, por meio da qual se aboliu a escravidão ou a servidão involuntária em todo o território do referido país.

De fato, a imposição do cárcere privado e do trabalho gratuito com a finalidade exclusiva de promover ganhos financeiros a terceiros é justamente o que caracteriza a escravidão, sendo a realização desta prática incontestável no caso em comento, o que reduz a discussão à aplicabilidade ou não da Constituição americana a outros seres vivos além dos homens.

Mesmo que a ordem jurídica não venha a apreciar o pedido em destaque por ilegitimidade dos autores, os argumentos apresentados neste trabalho são suficientes para se afirmar que, pelo menos no aspecto moral, são condenáveis o zoológico, o circo, os parques aquáticos e todas as demais formas de entretenimento humano que venham a ensejar o encarceramento do animal ou a obrigatoriedade de realização de um trabalho ao qual aquele ser vivo jamais se submeteria não fosse a intervenção humana.

Afinal, o prazer humano não deve representar fator relevante o suficiente para motivar as agruras a que estão sujeitos os animais empregados nessas modalidades de divertimento. Mesmo que não se imponha dor física a eles, a restrição de sua liberdade pode causar-lhes sofrimento. E ainda que a restrição não seja demasiada a ponto de ser desconfortável, a exploração dos animais nestas situações assume contornos característicos da escravidão.

Ora, se o trabalho escravo é condenado para todos os homens indistintamente, não pode deixar de o ser em relação aos demais seres vivos cuja restrição da liberdade seja de igual maneira sentida e cuja exploração financeira possa da mesma forma ser mensurada, sob pena de discriminação.

Desta forma, todos os seres semoventes devem ser destinatários de um dever de não escravidão, o que exigiria a extinção imediata de todas as formas de utilização de animais em zoológicos, circos, parques aquáticos ou quaisquer outras modalidades de entretenimento humano.

Por fim, passará a se apreciar a questão mais polêmica do presente trabalho concernente a haver ou não uma exigência moral no sentido de que todos os seres humanos devam adotar o vegetarianismo.

Há duas razões comumente aceitas pelos estudiosos do presente tema para se adotar a dieta exclusivamente vegetariana. A primeira seria acabar com toda e qualquer forma de exploração de animais pelo ser humano; a segunda, combater a criação intensiva de animais.

Quanto à primeira razão, há duas objeções a serem realizadas. Primeiramente, asseverar que a criação de animais para fins alimentares deve ser de todo proibida porquanto é uma forma de exploração ilegítima desses seres vivos e, ao mesmo tempo, afirmar que a agricultura não representaria o mesmo tipo de conduta inapropriada em termos morais representam atitudes de significativo caráter discriminatório em relação às plantas em geral e, mais especificamente, àquelas consumíveis pelo homem.

Afinal, isto é o mesmo que dizer que muito mais plantas podem nascer e morrer para alimentar os seres humanos, mas não pode um único animal ser sacrificado visando a atender a essa finalidade. No final das contas, estar-se-á afirmando que os vegetais têm de ser cada vez mais sacrificados para que os animais sobrevivam em seu lugar. Ora, quem adota este tipo de pensamento está elevando a importância da vida do animal e diminuindo a do vegetal.

Como asseverado antes, a hierarquização *a priori* de formas de vida enseja a criação de critérios os quais sempre se mostrarão arbitrários, pois, quaisquer que sejam os paradigmas empregados, sempre alguns seres vivos ficarão de fora das considerações morais humanas, o que é discriminatório.

Desta forma, ou há tolerância com as diferenças ou não se estarão levando a sério as necessidades de todos os seres vivos. Afinal, não se pode esquecer que foi a adoção desses critérios físicos, psíquicos ou culturais a principal justificativa para a discriminação dos judeus na Alemanha de Hitler durante a segunda guerra mundial e dos africanos por ocasião da colonização da América.

A segunda objeção seria no sentido de que os animais domesticados, depois de milênios de convivência com os homens, tornaram-se destes dependentes. Libertar imediatamente todas as vacas, porcos, ovelhas, frangos na natureza pode custar suas vidas, tanto pela questão alimentar, pois o homem não lhes deixa faltar comida, como por representarem alvo fácil dos predadores, já que esses animais não estão acostumados à vida selvagem.

Decerto, mesmo à custa de muitas vidas, esses seres vivos podem se readaptar à vida na natureza. No entanto, eles já estão plenamente habituados ao convívio estreito com o homem, que lhes proporciona alimentação, abrigo e proteção contra predadores e doenças, o que é fundamental não apenas para a sobrevivência desses animais como para a perpetuação de sua espécie. Sendo assim, o homem se beneficia dessa proximidade com esses seres vivos, mas estes também são favorecidos com a presença humana, devendo ser avaliado até que ponto a experiência traumática de deixar que se virem sozinhos poderia ser considerada realmente boa para eles.

Ademais, a libertação imediata destes animais poderá criar uma série de desequilíbrios ecológicos em diversos ecossistemas. Por milênios, os animais de criação vêm sendo deslocados de um lado para o outro do planeta, bem longe do habitat natural de seus ancestrais. Deixá-los à própria sorte, além de poder representar uma sentença de morte para

eles, pode gerar profundas anomalias no equilíbrio da fauna dos diferentes ambientes em que esses animais forem introduzidos.

Por fim, se a criação é realizada com espaço suficiente para o pleno desenvolvimento desses seres vivos, podendo usufruir do convívio com seus pares e exercendo seus instintos naturais sem dor ou sofrimento, não há porque não fazê-lo, pois é bom para o homem e para os animais domesticados. Afinal, na natureza, esses seres vivos jamais usufruiriam de tamanho conforto, e tampouco outro predador além do homem teria a preocupação de matá-los sem produzir dor, já que os demais animais agem por instinto e não por consciência, como o ser humano.

Quem já visitou uma fazenda de criação extensiva de animais sabe que estes podem ter ali uma vida tranquila até seu abate. Se a questão for tão-somente alguma vedação moral à morte desses seres vivos para a alimentação humana, como destacado alhures, o argumento não pode prosperar, pois se estaria considerando a vida animal mais relevante que a vegetal, o que seria discriminatório.

Portanto, se os animais viverem em fazendas nas quais o tradicional pastoreio seja realizado e a morte do animal empreendida sem dor, não haveria, do ponto de vista moral, qualquer óbice à criação desses seres vivos pelo homem, já que, por este necessitar matar para sobreviver, seria discriminatório não se poder tirar a vida do animal, mas ser permitido causar a morte do vegetal para fins alimentares.

Ademais, se a agricultura, que é a criação de plantas visando à alimentação, é perfeitamente aceitável segundo a moralidade humana, até porque seria irrazoável a esta altura da trajetória humana exigir que os homens venham a experimentar a involução de voltarem a ser coletores ou caçadores, também se deve considerar pertinente a criação extensiva de animais.

Entretanto, a segunda razão para ser vegetariano, concernente ao repúdio à criação industrial de animais, pode prosperar, pois, certamente, se todos adotarem uma dieta baseada exclusivamente no consumo de plantas, nenhum animal sofrerá mais nas mãos dos produtores de carne.

Contudo, a questão central do presente argumento não deve estar atrelada tão-somente àquele resultado, mas deitar raízes em algo mais substancial, o qual pode ser aferido por meio da resposta ao seguinte questionamento: o consumidor tem responsabilidade moral sobre as atrocidades aos animais cometidas pelos produtores?

A princípio, poder-se-ia dizer que não, pois, na verdade, hoje, é impossível



conhecer a origem das carnes disponibilizadas ao consumidor. Conforme afirmado antes, há muitas fazendas de criação extensiva de animais país afora, não se podendo afirmar peremptoriamente se a carne comprada no supermercado ou consumida em um restaurante foi fruto de criação industrial ou não.

Por isso, inexistiria nexos causal entre a compra do consumidor e o sofrimento do animal, o qual apenas poderia vir a ser aventado caso se tivesse plena certeza de se estar comprando uma carne de um ser vivo submetido ao tratamento indigno característico das fazendas de criação intensiva.

No entanto, por outro lado, é muito provável que a origem da carne seja uma fazenda industrial, principalmente quando o animal em questão é o frango – por ser a quantidade produzida naquele tipo de fazenda estupidamente maior que nas demais granjas - e quando o consumo se dá nos grandes centros urbanos – por ser a demanda alta o suficiente para atrair investidores em seu entorno com potencial para implementar fábricas de carne de elevada produtividade, visando a fazer frente a esse consumo excessivo e reduzir gastos de frete.

Desta forma, sendo grande a possibilidade de a carne ser originária dessas fazendas de criação intensiva, não seria razoável o consumidor acreditar que não colabore de certo modo para o sofrimento dos animais lá criados.

A lógica deve ser exatamente a mesma da experimentada pela rede de lojas de roupa Zara, recentemente. Conforme se noticiou com bastante destaque na mídia, algumas das fábricas que produziam os artigos vendidos na aludida rede empregavam trabalho escravo. Logo em seguida à divulgação deste fato, diversos consumidores deixaram de realizar suas compras na loja em comento, pois não queriam ser indiretamente responsáveis por contribuir com essa forma condenável de labor.

De fato, nem todas as roupas da loja tinham sido confeccionadas por meio de trabalho escravo. Talvez, estes artigos de consumo não representassem sequer uma quantidade relevante do estoque. No entanto, apenas o fato de se ter notícia de haver uma roupa sequer produzida sob estas condições já representa razão suficiente para a manifestação de um repúdio moral à rede Zara, patenteadada pelo boicote ao consumo de seus produtos, até porque o próprio adquirente, se ciente das condições deploráveis de produção, não pode se eximir da responsabilidade por cooperar com essa degradante prática laboral ao comprar as peças da loja.

Se os argumentos apresentados ainda não foram suficientes para o pleno

convencimento do ponto de vista ora defendido, talvez a realização de um paralelo com o crime de receptação possa ser mais esclarecedor. Se uma pessoa, por exemplo, adquire um produto obtido de ato ilícito, mas não tem a mínima noção da origem do artefato comprado, claramente não incorre no referido crime. Da mesma forma, as pessoas as quais consomem carne, mas não tenham ciência do que acontece nas fazendas industriais, não podem ser condenadas moralmente por isso.

Já outra pessoa que, sem ter certeza de que aquele produto foi adquirido por meio de ato ilícito, desconfie de sua procedência, haja vista a inexistência de nota fiscal, o preço muito baixo, o estado precário do local de venda ou mesmo a aparência do vendedor, mas, mesmo assim, em razão das ótimas condições oferecidas, venha a comprar o artefato, não pode mais à frente alegar não ter qualquer culpa, pois foi ao menos imprudente ao adquirir algo com tantas evidências de que sua origem não seria lícita.

O mesmo se pode afirmar em relação à aquisição de carne por pessoas que saibam da existência do modelo de criação intensiva e tenham a exata noção da possibilidade concreta de estarem consumindo um produto em cujo lugar de origem os animais são submetidos à intensa dor e sofrimento.

Pode ser que uma determinada carne não seja originária das fazendas industriais, mas, tendo em vista a ausência de uma referência explícita na embalagem do produto, a sua eventual escolha ocorrerá por pura sorte e não por consciência, já que resta impossível saber de maneira peremptória se a sua procedência é ou não de uma fazenda com modelo de criação extensiva.

Sendo assim, para que os consumidores realmente não venham a ser também responsáveis pela dor e sofrimento impostos aos animais nas fazendas de criação intensiva devem, primeiramente, envidar esforços no sentido de fazer com que a procedência da carne seja conhecida por meio de sua embalagem e, segundo, consumir tão-somente o produto cuja origem seja de fazendas nas quais a criação seja realizada de maneira exclusivamente extensiva.

Portanto, diante de todo exposto, não seria exigível que fossemos *a priori* todos vegetarianos, pois seria discriminatório com as plantas entender que podem ser tiradas suas vidas para fins alimentares, mas não seria cabível fazê-lo em relação aos animais. Sendo assim, não haveria qualquer óbice de ordem moral à criação de animais, desde que tenham liberdade suficiente para exercitar seus instintos naturais, relacionar-se mutuamente e desenvolver-se sem dor ou sofrimento.

Todavia, ante o fato de revelar-se muito provável a procedência da carne consumida ser originária das fazendas industriais, onde os animais são submetidos a tratamento cruel e desumano, há um dever moral de se evitar uma alimentação a qual venha a compreender qualquer tipo de carne, a não ser que se possa aferir ser sua origem uma fazenda de criação extensiva.

A possibilidade de disponibilização deste tipo de informação, inclusive, não constitui novidade, pois já há várias iniciativas no sentido de implementação do chamado “selo verde”, que seria empregado para distinguir os produtos de empresas nas quais a preocupação com o meio-ambiente e o bem-estar animal esteja incorporada em seu processo produtivo.

Portanto, muito em breve, os seres humanos não poderão mais usufruir da cômoda condição de eleger os produtos por eles diariamente consumidos desconsiderando por completo a sua origem, tendo em vista que, com a divulgação do “selo verde”, serão persuadidos a fazer uma escolha moral cada vez que realizarem compras no supermercado ou no *shopping*.

Com efeito, esta iniciativa assume uma importância até maior da que aparenta à primeira vista, por ter o potencial de alterar de maneira substancial a lógica do mercado capitalista atual, hoje focada no lucro independentemente da exaustão dos recursos naturais e do sofrimento de outros seres vivos, pois, no futuro, a disseminação do selo em questão forçará empresas a respeitar cada vez o meio ambiente e o bem-estar dos animais se quiserem ser competitivas e conquistar novos clientes para seus produtos.

Neste ponto da discussão, não se poderia deixar de levantar o seguinte questionamento: se foi considerado errado consumir carne em razão do sofrimento imposto aos animais durante sua produção, então deveria ser moralmente vedado que os seres humanos consumam medicamentos, já que estes, em sua esmagadora maioria, são oriundos de experiências com animais?

Apesar da aparente semelhança, as questões não são idênticas, pois na primeira situação não há risco ao ser humano, enquanto na segunda existe. No caso da alimentação, não se verifica qualquer sacrifício significativo à saúde humana quando se adota a dieta exclusivamente vegetariana.

Todavia, o mesmo não se pode afirmar em relação aos remédios, os quais se mostram necessários à preservação da saúde humana em diversas circunstâncias, não sendo razoável que o homem sacrifique sua saúde ou a própria vida para evitar a continuidade de

experiências científicas com animais pela indústria farmacêutica.

No entanto, é possível asseverar haver um dever moral de não consumir qualquer remédio sem que seja absolutamente necessário à preservação da saúde ou da qualidade de vida, sob pena de se estar comprando sem qualquer motivação de fato importante um produto de uma fabricante de medicamentos que utiliza animais no desenvolvimento de suas pesquisas.

#### **2.4 As questões excepcionais e a ética proposta**

Toda e qualquer proposta no campo moral com base em tão-somente critérios racionais, mesmo sendo kantianos e contando com a abrangência sugerida, pode parecer insuficiente, haja vista a possibilidade de consideração de diversas questões excepcionais controversas, normalmente retratadas de maneira a redundar em uma trágica escolha entre, por exemplo, uma ou outra vida.

Em geral, essas situações extremas procuram prestar-se ao papel de “teste” para aferição da correção de uma determinada teoria. No entanto, em casos limítrofes, a racionalidade, kantiana ou não, não resolve a questão, seja qual for a tese adotada, conforme se procurará demonstrar.

Pode-se pensar no exemplo de uma pessoa que segura duas crianças, uma em cada mão, à beira do abismo, sendo a primeira sua filha e a outra uma estranha. Se largar uma delas, pode salvar a outra; caso contrário, morrem as duas, pois o pretense salvador não tem condições físicas de erguer qualquer uma delas com um só braço, necessitando dos dois membros superiores para realizar o trabalho de levantar apenas uma criança e, assim, retirá-la da situação de perigo.

Nesta situação, há, sem dúvida, duas vidas em jogo, mas apenas uma delas pode ser salva. O senso comum resolveria o problema facilmente, asseverando não ser exigível que uma mãe ou um pai deixe de salvar a vida de um filho para poupar a existência de uma criança desconhecida.

Cabe observar, no entanto, que, do ponto de vista racional kantiano, não existe uma escolha moral a ser realizada. Se, conforme exaustivamente defendido durante todo o trabalho, não é possível valorar a vida, então, empregando apenas a razão kantiana como parâmetro, não é possível fazer uma escolha, pois a existência tanto de uma como de outra criança deve ter igual relevância.

E se no mencionado exemplo a criança filha do suposto salvador tivesse uma doença que lhe conferisse uma curta existência, mas a outra menor fosse plenamente saudável, qual seria a escolha defensável mesmo para o senso comum? Alguns diriam que se deve salvar a prole, mas, certamente, outros argumentariam ser uma atitude extremamente egoísta deixar morrer uma criança saudável para salvar outra com poucos dias de vida pela frente.

Por certo, mesmo neste caso, a razão de Kant não resolveria a questão, pois, da mesma forma, não se pode aventar a possibilidade de uma hierarquização da vida, nem mesmo em uma situação extrema como a relatada, sob pena de adoção de uma postura discriminatória em relação às pessoas portadoras de qualquer doença.

Com efeito, o exemplo em comento já deixa patente a importância de dois aspectos. O primeiro deles concerne ao fato de que os sentimentos têm relevância nas escolhas humanas em casos extremos. Afinal, no limite, tanto uma opção como a outra trarão, no mesmo grau, prejuízo a um bem moral estimado, não sendo possível estabelecer a escolha moralmente obrigatória adotando-se uma perspectiva estritamente racional.

Já o segundo está atrelado a uma constatação anteriormente destacada acerca da possibilidade de não condenação moral de uma pessoa que tivesse assassinado Hitler durante a segunda guerra mundial: o ser humano pode, em casos extremos, fazer escolhas com base em preferências, de acordo com um modelo utilitário.

Em relação ao primeiro aspecto, faz-se mister ressaltar que durante o curso normal da vida a racionalidade não deve dar lugar aos sentimentos, pois ao adotá-los em suas escolhas morais cotidianas, os homens certamente procurarão beneficiar, de uma maneira discriminatória, aqueles pelos quais tenham maior empatia.

Assim, a despeito de, em geral, haver mais empatia entre pessoas da mesma classe socioeconômica, formação cultural e educacional, cor de pele, a adoção de medidas que visem a beneficiá-las em detrimento de outros indivíduos com superiores qualidades pessoais ou qualificações tem caráter discriminatório e mostra-se, assim, irrazoável e ilegítima.

Portanto, o ideal é deixar de lado esse sentimento de empatia, por mais forte que seja, e procurar atuar apenas por meio de critérios racionais, de forma que, em uma entrevista de emprego cujos candidatos sejam um filho e um estranho, o avaliador deve julgá-los de maneira imparcial, sendo, portanto, apenas nos casos extremos, possível realizar a escolha passional em vez da racional.

Esta questão da empatia é de extrema importância para a presente discussão, pois

está tão fortemente arraigada em considerações morais humanas que vários estudiosos, sob o manto da racionalidade, acabam adotando-a de alguma forma.

Certamente, quando, por exemplo, Singer cria uma extensa e rica teoria visando a apenas proteger os animais, procura, sem dúvida, dar consistência científica e, assim, apresentar argumentos racionais para defender sua posição. No entanto, ao não abarcar determinados seres vivos de suas considerações morais, escolhendo o parâmetro da senciência mesmo em relação a deveres morais que nenhuma relação guardam com essa característica fisiológica, optou por proteger aqueles pelos quais nutria maior empatia, embora não o fizesse de maneira explícita ou consciente até.

Afinal, qual a importância de um ser vivo ser ou não senciência se o valor em jogo for a vida? Tenha ou não racionalidade, tenha ou não autonomia, tenha ou não linguagem, sinta ou não dor, qualquer ser vivo tem uma existência, que é para ele tão importante como para qualquer outro, devendo ser igualmente respeitada e considerada, o que torna irrelevante, sob este prisma, a detenção de qualquer característica física em particular.

De fato, revela-se absolutamente normal que os seres humanos tenham maior identificação com seres vivos cujas habilidades sejam próximas às suas. Por ser um animal gregário, característica fundamental para superar as vicissitudes de tempos remotos, garantir a sobrevivência e estabelecer a hegemonia na natureza, o homem tem uma habilidade inata de estabelecer relações. Em vista disso, quanto maior a capacidade de interação e troca, maior a possibilidade de criação de um sentimento empático. Como os seres vivos com estágio de evolução mais próximo do homem apresentam maior habilidade para estabelecer essa reciprocidade, a possibilidade de interação humana com estes seres mostra-se potencialmente maior.

Por isso, o homem tem muito maior empatia por outros seres humanos que pelos demais seres vivos, assim como tem maior identidade com primatas que com lesmas, com cachorros que com plantas. Logo, quanto mais similar for o ser vivo ao homem, maior é a empatia, a qual é definida como a tendência humana de sentir o que sentiria outro ser caso estivesse na mesma situação e circunstâncias.

No entanto, não apenas a fisiologia é relevante para o estabelecimento de um sentimento empático. Ainda, há fatores geográficos, tradicionais e religiosos, por exemplo, que devem ser considerados. Os seres humanos moradores da região da Lapônia, no norte da Escandinávia, têm mais identificação com as renas que os demais homens; os indivíduos do ocidente são mais empáticos em relação aos cachorros que os da Coreia, os quais se

alimentam deles; as pessoas de certa região da Índia, onde há um templo religioso em homenagem aos ratos, têm mais empatia por estes seres vivos que os ocidentais, os quais tendem a considerar os referidos seres vivos uma praga.

Enfim, existe uma tendência a se considerar os animais mais próximos do estágio evolutivo humano como mais dignos de respeito e consideração, bem como há em cada lugar regras sociais próprias na definição de quais seres vivos deveriam ter melhor tratamento, influenciadas por aspectos geográficos, tradicionais e religiosos, os quais fazem com que cada ser humano seja mais empático ou não em relação a determinados seres.

De fato, há de se reconhecer que a questão evolutiva acaba se confundindo com os demais fatores, não havendo um critério preponderante nas diferentes sociedades, motivo pelo qual, doravante, adotar-se-á como referência o resultado da interação de todos os aspectos ressaltados, que é a própria cultura estabelecida em cada uma das coletividades humanas existentes.

Portanto, nos casos extremos – e apenas nestas situações limítrofes -, em que as teses morais racionais não possam dar uma solução, a cultura na qual esteja inserido o ser humano responsável por uma trágica decisão deve ser respeitada. Afinal, o caldo cultural no qual o homem está mergulhado o conforma mais do que é por ele conformado, de maneira que grande parte do que é o homem resulta de sua vida em sociedade. É neste contexto, então, que se revela exigível do médico, na cultura ocidental, salvar uma criança a um idoso, quando for impossível salvar ambos ao mesmo tempo.

No entanto, não é demais reiterar que a cultura nunca pode ser mais relevante que as regras morais baseadas em critérios racionais kantianos, cujo conhecimento seja incontestável. Logo, por mais que esteja enraizada na cultura africana a prática de extirpação do clitóris feminino, este procedimento jamais pode ser considerado legítimo em locais onde há acesso à informação, tendo em vista o dever moral universalizável de respeito à integridade física alheia.

Desta forma, de fato, o famoso exemplo do bote em que há três pessoas, devendo ser uma jogada ao mar ou todas morrerão, por restrição de fluabilidade da embarcação, não pode ser resolvido pelos critérios racionais kantianos apresentados, pois a vida de cada uma delas tem o mesmo valor e deve ser objeto de igual respeito e consideração. No entanto, existem parâmetros culturais a serem observados.

Se houver no bote, por exemplo, um homem, uma mulher e uma criança, o senso comum, no ocidente, sugere que o homem deva ser sacrificado. E nem se faz necessária uma

análise pormenorizada da cultura ocidental para realizar a presente afirmação. Afinal, são incontáveis as produções cinematográficas nas quais a prioridade no salvamento de mulheres e crianças é patente. Por outro lado, a cultura no Oriente Médio sugere que a mulher poderá ser a vítima, tendo em vista ser considerada inferior naquele contexto cultural.

No caso de um idoso, um adulto e uma criança, no ocidente, provavelmente, o idoso seria jogado ao mar, pois há certa concordância social em torno da ideia de que a pessoa mais velha deva dar oportunidade para as mais novas de viver tanto quanto ela; no oriente, no entanto, a pessoa com mais idade é muito valorizada por sua sabedoria, podendo ser o adulto a escolha culturalmente exigível.

Portanto, pode não haver, em diferentes sociedades, a exigibilidade social de se optar pelo mesmo caminho. Por certo, determinadas questões são praticamente consensuais, como, por exemplo, no caso de uma pessoa que tiver de escolher entre um homem desconhecido ou seu cachorro amado. Por mais que o valor da vida de ambos seja igual, sob uma ótica racional kantiana, existe uma clara exigência cultural no sentido de se optar pelo homem desconhecido, ainda que intimamente a pessoa em questão quisesse escolher seu cachorro.

A mesma coisa se poderia afirmar no caso da necessidade de escolha entre um animal e uma planta. Por mais diversas que sejam as sociedades, a incapacidade completa de interação de um vegetal acaba por relegar este ser a uma posição de menor importância em praticamente todas as coletividades humanas.

Todavia, no caso de haver um macaco e um cachorro, pode ser exigível para o coreano, por exemplo, que preserve a vida do macaco, ser vivo mais evoluído e que não faz parte de seu cardápio como o cachorro; já em relação a um africano, sua sociedade poderia exigir o sacrifício do macaco, haja vista este ser não ter tanta relevância em sua cultura, por ser usado na alimentação.

Assim, as respostas às questões extremas dependem do contexto cultural, sendo exigível aquilo que melhor se coaduna com o pensamento das pessoas inseridas na respectiva cultura ou pelo menos da maioria delas. Ora, essa ideia é justamente o que defende a corrente filosófica utilitarista, mais particularmente o utilitarismo de preferências.

Portanto, nos casos extremos, em que seja impossível a adoção de uma perspectiva racional kantiana, deve-se adotar o utilitarismo de preferências aplicado em cada diferente cultura. Contudo, nas demais situações, certamente, as ideias de Immanuel Kant devem ser empregadas com exclusividade.



Não se pretende, neste ponto, reexaminar a questão de utilitarismo, mas não se pode desperdiçar a oportunidade de levar a efeito um comentário relevante. Como se pode notar desta última análise, por mais que o utilitarismo procure fundamentar suas ideias por meio de critérios racionais, é incapaz de fazê-lo quando o assunto são valores. Mesmo que se acredite estar relacionado à razão asseverar que a maioria das preferências deva prevalecer, a própria formação desses interesses, em se tratando de valores, não é realizada de maneira racional em sentido estrito.

Afinal, os valores estão atrelados a fatores subjetivos e são fortemente influenciados pela cultura. Além disso, eles não têm preço, mas dignidade. Ora, quando o assunto é escolher entre algo que é mais caro ou mais barato, tem melhor ou pior qualidade, é mais funcional ou não, o critério empregado pode perfeitamente ser dimensionado em termos objetivos.

No entanto, os valores não possuem esta característica. Cada ser humano tem suas próprias convicções. Cada um tem sua visão particular das diversas virtudes, tal como honestidade, lealdade, sinceridade, sensatez, entre outras. Por isso, mesmo pertencendo à mesma cultura, alguns não consideram desonesto o ato de subtrair uma bala de alguma loja de departamentos, mas outros entendem o contrário; alguns não veem nada de errado em omitir determinada renda auferida ao órgão responsável pela receita estatal para evitar eventual tributação, enquanto outros entendem não ser esta atitude correta.

Todavia, não se pode negar que a cultura é determinante para emoldurar estes valores no íntimo das pessoas. A fidelidade, por exemplo, tem um conteúdo muito diferente nas culturas ocidental e oriental. Enquanto, no Oriente Médio, o homem pode contrair núpcias com mais de uma mulher, isto é proibitivo no ocidente.

Desta forma, as tradições e as religiões são fundamentais na formação do caráter e das convicções de cada ser humano. O problema é que elas impactam sobremaneira as preferências das pessoas de um modo não racional. Ora, de acordo com a razão, não faz o menor sentido se comerem normalmente cachorros na Coreia e, no ocidente, isto ser considerado um tabu. Também é contrário à lógica haver um templo de ratos na Índia, onde estes animais são tratados como divindades, enquanto no ocidente são considerados animais nojentos e desprezíveis.

É por isso que a adaptação de determinados grupos humanos em outras culturas é tão complicada. A questão da imigração na Europa corrobora esta constatação. Diversos países do velho continente têm recebido imigrantes de origem muçulmana, sendo averiguado

que as pessoas mais velhas, nascidas e criadas dentro de outro contexto cultural, não incorporam os valores da nova cultura, tal a força de sua influência, ao contrário dos jovens, que se adaptam bem mais rapidamente, por não ainda estarem enraizadas em seu modo de pensar as tradições e a religião de seus ascendentes, coexistindo, no mesmo seio familiar, valores e, conseqüentemente, interesses contrastantes entre si.

Mesmo não havendo discordâncias relevantes, como no caso do incesto, cuja proibição é compartilhada pela maioria das culturas, verifica-se a ausência de fundamentos racionais para lhe dar suporte, pois, não resultando em prole, em razão da possibilidade de ocorrência de problemas genéticos, nenhum mal causa a qualquer pessoa que dois parentes próximos se amem ou tenham relações sexuais, de maneira que não deveria ter tanta importância, do ponto de vista da razão, para os envolvidos e as pessoas em geral a concretização ou não da referida prática.

No entanto, mesmo assim, o incesto é considerado algo repulsivo e sua simples ocorrência é motivo suficiente para uma verdadeira exclusão social dos envolvidos. Em alguns países, o incesto é, inclusive, caracterizado como crime suscetível à imposição de penas de privação de liberdade. O mais curioso é que a criminalização não ocorre apenas em nações nas quais o regime político confunde-se com a religião, mas também na Inglaterra, causando certa espécie até, por se tratar de um país laico no qual há forte repercussão do pensamento político liberal.

Desta forma, mesmo com base em aspectos não condizentes com a racionalidade, a visão utilitária relativa às preferências da maioria das pessoas tende a considerar o incesto imoral, chegando a ser considerado crime em alguns países. Da mesma forma, são desprovidos de racionalidade os motivos pelos quais se considera um tabu comer cachorros no ocidente e se adoram ratos na Índia. Todavia, adotando apenas uma perspectiva das preferências das pessoas pertencentes a essas sociedades, seria imoral comer cachorros e não cultivar ratos, mesmo que, em sua origem, não haja qualquer motivo racionalmente aferível para se pensar assim.

É por isso que Singer tentou negar a existência de uma ética baseada na racionalidade nos moldes de Kant, ao dizer que todos os homens podem agir de maneira egoísta, com base em preferências as quais nada guardem relação com a racionalidade.<sup>101</sup> Afinal, quem defende o utilitarismo não pode negar que, subjacentes aos interesses humanos, existe uma série de fatores subjetivos.

---

<sup>101</sup> SINGER, Peter. Op. cit. p. 335 a 337.

No entanto, é importante ressaltar que, quando o tema não envolve dignidade, mas preço, o emprego do utilitarismo é fundamental para a racionalidade da distribuição dos bens necessários ao atendimento de demandas da sociedade que sejam plenamente aferíveis por meio de números, como é o caso das questões envolvendo saúde pública, as quais contam com dados estatísticos confiáveis sobre a ocorrência de doenças, retratando de maneira fidedigna a realidade dos fatos, o que não é o caso de uma opinião, sempre sujeita a uma gama de fatores nem sempre relacionada à razão.

Então, por que adotar o utilitarismo de preferências e a cultura, caracterizadas como não racionais em relação a questões de dignidade, para efeito de critério de desempate, caso o pensamento kantiano - que é, ao contrário, baseado na racionalidade - não consiga chegar a uma solução imparcial?

Como se depreende do exposto, diversos aspectos de ordem cultural, como sexualidade, alimentação, fé, apesar de terem raízes não racionais, tem grande e inegável peso na sociedade, não podendo ser desprezadas. De fato, a cultura é formada por diversos fatores, em especial aqueles relacionados às tradições e religiões, os quais são absorvidos pela coletividade de maneira errática e irracional, promovendo as mais diversas visões de vida, em especial no que tange à maior ou menor empatia dos seres humanos por este ou aquele ser vivo.

No entanto, grande parte do que o homem é e de como ele próprio se define tem fortes raízes culturais. Por isso, a dificuldade que teria um homem, em um caso extremo como o do bote, de matar um animal para salvar a vida de uma planta não pode ser considerada ilegítima, apesar de racionalmente ambas as existências deverem ter o mesmo valor em quaisquer circunstâncias.

Ainda que a mencionada solução a esta situação limítrofe tivesse sido fornecida por um critério imparcial como um sorteio, por exemplo, o que conferiria maior racionalidade àquela atitude, o desconforto extremo em matar um animal em vez de uma planta, embora de raízes irracionais, não pode ser relegado a um segundo plano, pois a força da bagagem cultural domina a atuação humana de maneira acachapante e, por isso, algumas vezes, torna-se uma barreira intransponível, mesmo havendo motivos racionais que possibilitem a realização da ação oposta, como no caso do incesto.

Ora, na mesma situação do bote, mas havendo apenas seres humanos adultos e crianças, se fosse sorteada uma criança para ser sacrificada, alguém com raízes na cultura ocidental conseguiria fazer cumprir o resultado desse sorteio? Ao menos sem uma invencível

dor de consciência e uma autopunição interminável, provavelmente não. A não ser que a pessoa sofra de psicopatia, a qual, entretanto, representa uma condição psiquiátrica excepcional entre os seres humanos.

Por isso, defende-se aqui o critério cultural. Afinal, nas situações extremas, ir contra as próprias convicções pode gerar um sofrimento muito maior para todos os envolvidos. Portanto, nestes casos, fazer o que se julga correto, mesmo que as raízes de sua decisão não tenham base racional, é a coisa certa a ser feita.

Afinal, se o prejuízo a um bem moral relevante é inescapável, ao menos o resultado final deve trazer o menor desespero e angústia para aqueles responsáveis pela dura tarefa de decidir sobre a vida alheia, por exemplo. Por isso, o enfoque consequencialista é inescapável nestes casos, sendo o utilitarismo de preferências adequado nas situações limítrofes.

Contudo, não é demais destacar que nos casos ordinários é a racionalidade kantiana que deve imperar, sendo as obrigações morais devidas igualmente em relação a todos aqueles suscetíveis de serem atingidos negativamente caso haja violação a quaisquer desses deveres.

Esta discussão, pontua-se, não é nova, havendo imenso debate acerca do choque entre a imposição universal dos direitos humanos e o respeito às diferentes culturas. Por certo, da explanação até então desenvolvida, pode-se depreender haver uma postura de deferência total e irrestrita aos direitos humanos, sendo o recurso à cultura apenas relevante quando o assunto não disser respeito àqueles direitos ou não se puder encontrar neles uma solução apriorística para o caso concreto, por haver dois bens jurídicos de mesma equivalência em jogo.

Por fim, com base no exposto, é plenamente inteligível haver autores que defendam os animais, mas se esqueçam dos demais seres vivos. Afinal, causa, de fato, maior sofrimento ao homem matar um animal que uma planta, por exemplo, já que o ser humano tem bem mais empatia pelo primeiro que pela segunda.

No entanto, este sentimento não pode ser o ponto de partida de qualquer teoria, sob pena de sua concepção estar eivada de critérios arbitrários já em sua origem, como, por exemplo, a escolha da senciência, característica exclusiva dos animais, como paradigma para o ser vivo ser considerado digno de relevância nas decisões morais humanas.

Ora, conforme já se constatou alhures, sob o ponto de vista exclusivamente racional, de um critério como o da senciência não se pode extrair qualquer conteúdo que tenha

relação com o dever moral de respeito à vida, por exemplo, pois a vida existe independentemente da referida característica, o que torna a consideração deste aspecto fisiológico nos julgamentos morais, neste caso, discriminatória em relação aos demais seres vivos.

## 2.5 Considerações finais sobre o pensamento de Singer

Conforme antes explorado, Singer estabelece a senciência como parâmetro para admissão na comunidade moral humana, alijando diversos seres vivos de qualquer relevância moral, o que, concluiu-se, tem caráter discriminatório.<sup>102</sup>

Além disso, Peter Singer entende que seres humanos com plena capacidade cognitiva podem sentir não apenas dor física, mas psicológica, ocupando uma posição privilegiada nos julgamentos morais em relação a bebês, animais e homens com graves deficiências mentais, no caso, por exemplo, da escolha de cobaias para experimentos científicos, pois os últimos não estariam submetidos ao terror psicológico dos homens saudáveis, sentindo no total menos dor, argumento este de cunho não discriminatório, segundo seu ponto de vista.<sup>103</sup>

Por certo, a intenção do autor foi igualar a condição dos animais a bebês e homens com menor capacidade cognitiva, o que impediria os seres sencientes em geral de serem submetidos a experiências científicas, haja vista os mencionados seres humanos não poderem sê-lo.

No entanto, há evidente priorização das preferências dos homens com plena capacidade mental em prejuízo dos interesses dos bebês, animais e seres humanos com graves deficiências cognitivas, o que se revela discriminatório, pois adotar parâmetros humanos de dor como referência para uma diferenciação de tratamento é não levar a sério o sofrimento de outros seres vivos. Afinal, a referida postura desconsidera a necessária igualdade de respeito e consideração devida a todos os seres vivos por ocasião da aplicação do dever moral de não tortura.

Ora, se o aludido ponto de vista fosse realmente correto, seria moralmente defensável, por exemplo, que, no caso de tortura, os seres humanos menos propensos à dor assumissem posição hierárquica inferior na escala dos não torturáveis em relação àqueles

---

<sup>102</sup> Ibid. p. 67 e 68.

<sup>103</sup> Ibid. p. 69 e 70.

mais sensíveis a esta desagradável sensação, o que constituiria uma tese imprópria, pois não trata cada homem com igual respeito e consideração. Afinal, ninguém quer sentir dor, devendo ser igualmente respeitado este interesse entre todos aqueles com a capacidade de experimentar tal sensação indistintamente.

Por fim, Singer eleva todos “os seres racionais e autoconscientes, dotados de consciência de si enquanto entidades distintas que têm um passado e um futuro” à condição de pessoa, o que implicaria na vedação de retirar sua vida.<sup>104</sup> Como já há pesquisas comprovando essas capacidades em chimpanzés, gorilas e orangotangos, estes, de pronto, deveriam ser considerados pessoas e, por conseguinte, não poderiam ser assassinados.<sup>105</sup> Existem ainda boas possibilidades de baleias e golfinhos também poderem ter as referidas características, apesar do avanço lento das pesquisas.<sup>106</sup> O autor ainda defende que muitas pessoas consideram cães e gatos dotados de autoconsciência e senso de futuro, devendo-se também incluí-los no referido rol.<sup>107</sup> Como o restante dos mamíferos não está muito atrás destes últimos animais em termos de desenvolvimento intelectual, o benefício da dúvida deve ser empregado em seu favor, de modo que a vedação ao seu assassinio também seria exigível.<sup>108</sup>

Até este ponto, a despeito de seu argumento se pautar em parâmetros humanos, o que significa não considerar as peculiaridades de cada vida com igual respeito e consideração, Singer tem procurado adotar uma teoria inclusiva, apesar de sempre restrita a seres sencientes. No entanto, seu nobre trabalho de inserção de animais na comunidade moral humana cai por terra ao defender o “argumento da substituibilidade”.

Por este argumento, qualquer animal que não tenha consciência de si e de futuro, mas tenha uma existência agradável e uma morte indolor que não provoque sofrimento em outro ser vivo, pode ser substituído por outro, o qual de outra forma não teria vivido.<sup>109</sup> Para o ponto de vista total do utilitarismo, adotado no caso em tela, a perda infligida a um animal é compensada pelo benefício conferido ao outro.<sup>110</sup>

Em outras palavras, se um determinado animal vive feliz e morre sem dor, mas haja a garantia de que outro animal seja criado em seu lugar e viva também feliz, a existência

---

<sup>104</sup> Ibid. p. 119 e 120.

<sup>105</sup> Ibid. p. 120 a 126.

<sup>106</sup> Ibid. p. 127.

<sup>107</sup> Ibid. p. 127 e 128.

<sup>108</sup> Ibid. p. 128 e 141.

<sup>109</sup> Ibid. p. 142.

<sup>110</sup> Ibid. p. 130.

desta última vida feliz, que só surgiu em virtude da perda da primeira vida, compensa a cessação desta, pois a vida agradável continuará se perpetuando de um animal para o outro, não havendo perda de utilidade total.

Diante de todo o exposto até o momento, o presente pensamento deve ser prontamente rechaçado. Ora, entender que não há mal algum em matar uma galinha ou um peixe porque outra galinha ou outro peixe serão criados em seu lugar é desconsiderar totalmente o fato de que para cada ser vivo a vida tem um valor incomensurável, pois, uma vez perdida, nada mais lhe resta.

Mesmo que não tenha consciência de si ou de futuro, nenhum outro ser vivo terá a capacidade de viver a vida de um ser morto. Cada ser vivo é único e o desenrolar de sua vida singular, não havendo nenhum outro ser que possa viver a vida alheia da mesma maneira e ter, assim, exatamente as mesmas experiências. Por isso, não há nada que traga de volta uma vida perdida, o que a torna, nestes termos, insubstituível.

Desta forma, deve-se considerar cada vida como digna de igual respeito e consideração, sendo exigível que não seja relevante nas considerações morais as diferenças existentes no modo de viver de cada ser vivo, devendo ser suas peculiaridades irrelevantes quando da aplicação do dever moral de preservação da vida.

No entanto, mesmo defendendo a substituíbilidade, Singer, ao fim e ao largo, considera ser a vida dos animais mais relevante que o prazer humano de se alimentar deles, vedando sua matança para fins alimentares.<sup>111</sup> Contudo, o argumento da substituíbilidade diminui a importância da vida de determinados seres vivos, dando azo a interpretações de cunho discriminatório em relação a estes animais excluídos, prejudicando sobremaneira sua inserção no universo moral humano, quando a aplicação do dever moral de preservação da vida deveria justamente abarcar todos os seres vivos.

Por outro lado, é inegável a contribuição de Singer para o debate ético acerca dos direitos dos seres vivos não humanos ao propor um critério mais abrangente que a racionalidade, a autonomia ou a linguagem para a inclusão de outros animais na comunidade moral.

Ademais, o princípio da igual consideração de interesses, cunhado pelo autor, o qual prega que, nas deliberações morais, deva-se atribuir igual peso às preferências semelhantes de todos os que são afetados pelos atos humanos, independentemente das capacidades e aptidões dos atingidos, também concorreu sobremaneira para trazer à luz o

---

<sup>111</sup> Ibid. p. 143.

caráter especista dos julgamentos morais humanos.<sup>112</sup>

Outrossim, não se pode deixar de reconhecer que, mesmo tendo deixado de fora de seu círculo moral a esmagadora maioria das espécies de seres vivos ao, impropriamente, escolher o critério da senciência, as suas ideias têm relevante dimensão protetora, pois abrange grande parte dos usos inadequados que os homens fazem de outros seres vivos. Afinal, de fato, são os animais as principais vítimas da ação humana no cotidiano.

Por todo o exposto, Peter Singer é considerado um bem-estarista e não um abolicionista, já que não defende residir o principal problema moral no uso em si que se faz dos animais, mas na forma como os homens os tratam. A escolha da senciência como paradigma, em razão da qual se defende inexistir qualquer problema moral ao infligir uma morte indolor a animais não considerados pessoas, e o argumento da substituibilidade contribuíram de maneira essencial para a qualificação de sua obra da aludida maneira por seus críticos.

---

<sup>112</sup> Ibid. p. 26 a 30.



### 3 OUTROS AUTORES

#### 3.1 Tom Regan

Tom Regan é um dos principais filósofos contemporâneos no que tange ao tema dos direitos dos animais. Ele é professor emérito da Universidade da Carolina do Norte, na qual lecionou regularmente de 1967 a 2001. O aludido autor nasceu em Pittsburg, nos Estados Unidos.

O filósofo em questão, primeiramente, levanta-se contra o fato de que os homens não têm deveres diretos em relação aos animais, mas indiretos. Nestes termos, ele afirma haver a prevalência de deveres relacionados com os animais, mas não para com eles. O exemplo dado é o do vizinho que chuta o cão de alguém. Pelo pensamento dominante, segundo ele, o vizinho teria feito algo errado, mas não ao cachorro e, sim, ao seu dono, pois seria errado aborrecer este acarretando dano à sua propriedade. Sendo assim, o autor assevera que todos os deveres em relação aos animais são, na verdade, indiretos à humanidade.<sup>113</sup>

Para desconstruir a legitimidade desse juízo hegemônico, Regan emprega a linguagem dos direitos humanos, em especial os direitos à vida, à integridade física e à liberdade. De início, o autor tenta encontrar quais as características existentes nos seres humanos que consigam explicar por que estes teriam direitos morais e paus e pedras não, por exemplo.<sup>114</sup>

O fato de os seres humanos serem humanos não seria uma resposta satisfatória, pois também seria verdade que pedras são pedras e afirmar isto não explicaria por que motivo pedras teriam direitos caso elas os tivessem. Tampouco dizer que a razão para seres humanos terem direitos morais seria a condição de pertencerem à espécie *homo sapiens* se mostra irrelevante. Afinal, os lobos pertencem à espécie *canis lúpus* e isto não explicaria por que eles teriam direitos morais caso pudessem tê-los.<sup>115</sup>

A questão referente à concepção de que seres humanos são pessoas e, por isso, teriam direitos morais, haja vista serem considerados pessoas os indivíduos moralmente responsáveis por suas ações, pareceria relevante. No entanto, uma parte substancial da humanidade, como fetos e crianças de tenra idade, não seria pessoa conforme o conceito

---

<sup>113</sup> REGAN, Tom. The case for animal rights. In: BAIRD, Robert M. e ROSENBAUM, Stuart E. **Animal experimentation: the moral issues**. Amherst, New York: Prometheus Books, 1991, p. 79.

<sup>114</sup> REGAN, Tom. **Jaulas vazias**. Porto Alegre: Lugano Editora, 2006, p. 53.

<sup>115</sup> Ibid. p. 53 e 54.

exposto, mas mesmo assim possui direitos.<sup>116</sup>

O critério da autoconsciência também não se revelaria suficiente, pois a consciência do homem de estar no mundo e, portanto, de sua própria mortalidade não teria importância quando o direito se referir à integridade física, por exemplo. Além do mais, as crianças até a idade de dez anos não teriam autoconsciência e nem por isso lhes são negados direitos.<sup>117</sup>

A característica referente à linguagem também seria falha, pois, da mesma forma, muitos seres humanos não a têm, como bebês, por exemplo, mas possuem direitos ainda assim. Além disso, a linguagem não teria qualquer relevância em relação aos direitos à vida, integridade física ou liberdade.<sup>118</sup>

O juízo de que todos os homens têm direitos independentemente de suas capacidades individuais porque pertencem a uma comunidade moral, na qual a ideia desses direitos morais é invocada e compreendida também não prosperaria, pois a ideia que o ser humano tem acerca das bruxas, por exemplo, não explicaria ou demonstraria a existência ou não das bruxas. Portanto, ter uma ideia sobre direitos não ajudaria a entender o motivo pelo qual seres humanos possuem direitos.<sup>119</sup>

O emprego do ponto de vista de que os seres humanos possuem direitos porque têm almas também seria insatisfatório, pois a alma apenas teria importância após a morte. Ora, a existência ou não de alma não possuiria qualquer relevância para a proteção da vida, dos corpos ou da liberdade.<sup>120</sup>

Por fim, afirmar que foi Deus quem deu esses direitos ao homem, do mesmo modo, não expressaria a razão pela qual os seres humanos os têm. Primeiramente, porque ateus e agnósticos acreditariam nos direitos humanos, mas não em Deus. Além disso, apesar de muitos cristãos acreditarem que provenham de Deus os direitos, os fundadores dos Estados Unidos da América, os quais também teriam a mesma convicção, tê-los-iam distribuído de forma preconceituosa, o que denotaria entender o Deus deles pela inexistência dos direitos às mulheres, crianças, pessoas com problemas mentais, escravos, americanos nativos ou cidadãos sem propriedades, revelando, na verdade, não terem os direitos procedência divina, mas humana mesmo. Outrossim, a Bíblia nada teria mencionado sobre Deus ter dado direitos a seres humanos. Haveria em seu texto apenas uma ética de amor e não de direitos, de

---

<sup>116</sup> Ibid. p. 54 e 55.

<sup>117</sup> Ibid. p. 55 e 56.

<sup>118</sup> Ibid. p. 56.

<sup>119</sup> Ibid. p. 56 e 57.

<sup>120</sup> Ibid. p. 57 e 58.

maneira que, a despeito de se pregar amor ao próximo, não se poderia exigir sua concretização como um direito requereria. Por fim, mesmo que Deus tenha concedido os direitos, ainda não seria possível, apenas a partir desta premissa, saber quem teriam esses direitos ou o motivo pelos quais os possuem. Afinal, são os homens que os aplicam, estando suscetíveis a erros, como os dos fundadores dos Estados Unidos da América.<sup>121</sup>

Antes de prosseguir no pensamento de Regan, faz-se mister destacar que a tese defendida neste trabalho resolve o problema em comento ao conceber que a comunidade moral não pode ser estabelecida de maneira apriorística, mas apenas quando da aplicação dos deveres morais exigíveis dos seres humanos, de maneira que todos aqueles igualmente atingidos negativamente por uma eventual violação dessas obrigações devem fazer parte da comunidade moral indistintamente. Caso contrário, se não for possível estabelecer qualquer prejuízo a um pretense destinatário, o dever moral considerado não exigirá que o ser em questão constitua a comunidade moral, o que não veda poder este mesmo ser vivo ser objeto de considerações morais em relação a outras obrigações. Portanto, a comunidade moral não deveria ser entendida como tendo caráter imutável, pois depende do conteúdo de cada dever moral.

Sendo assim, se o dever moral for, por exemplo, o de respeito à liberdade, este só fará sentido se o ser vivo tiver movimentos; se for referente à não tortura, este apenas se imporá sobre os sencientes; se for relativo à vida, então todos seres vivos serão alcançados. Portanto, a comunidade moral no caso da liberdade será composta pelos seres vivos semoventes; no da não tortura, pelos sencientes; e, no da vida, por todos os seres vivos independentemente de suas características ou capacidades.

Afinal, conforme destacado alhures, o principal problema de estabelecer critérios antes da investigação do conteúdo do próprio dever moral é que esta postura tende a acarretar posições discriminatórias, pois as características escolhidas *a priori* não serão relevantes para todos os deveres, mas apenas para alguns. Ora, tratar com igual respeito e consideração todos os seres vivos é considerar quaisquer diferenças irrelevantes nas considerações morais humanas.

Dando continuidade ao raciocínio de Regan, este entende que o motivo pelo qual os seres humanos possuem direitos não tem relação com nenhuma daquelas alegações normalmente utilizadas, mas com o fato de que, em certos aspectos, todos os seres humanos são iguais, como a existência de um corpo, a capacidade de movimentação e a vida. Portanto,

---

<sup>121</sup> Ibid. p. 59 e 60.

os direitos à integridade física, à liberdade e à vida que os seres humanos têm estão relacionados aos aspectos mais relevantes os quais tornam os homens iguais. Desta forma, as referidas características estão presentes em todos os homens, independentemente de quaisquer distinções existentes entre eles.<sup>122</sup>

Tal família de semelhanças, segundo o autor, não pode ser expressa pelo termo “ser humano”, pois um homem continua sendo um ser humano mesmo depois de morto. Tampouco, o termo “pessoa” pode comportar seu significado, pois crianças não são pessoas, na acepção da palavra, conforme antes ressaltado. Por isso, Regan criou a palavra “sujeitos-de-uma-vida” para caracterizar os seres humanos os quais têm a família de semelhanças ora retratada.<sup>123</sup>

Regan prossegue sua análise conjecturando se animais podem também ser considerados sujeitos-de-uma-vida e, assim, fazer jus a direitos da mesma forma que os homens. Para tanto, passa a descrever quais deveriam ser as características de um sujeito-de-uma-vida e quais seres vivos não humanos as teriam. Na lição do autor, os atributos dos sujeitos-de-uma-vida são os seguintes:

“(…) indivíduos são sujeitos-de-uma-vida se possuem crenças e desejos; percepção, memória, e um senso de futuro, incluindo seu próprio futuro; vida emocional marcada por sentimentos de prazer e dor; preferências e interesses de bem-estar; habilidade de iniciar ações para a obtenção de seus desejos e metas; identidade psicológica ao longo do tempo, e bem-estar individual no sentido de que as experiências vividas conduzem a melhorar ou a piorar sua qualidade de vida, independentemente de sua utilidade para os outros e logicamente independentemente de serem objetos do interesse de qualquer outra pessoa.”<sup>124</sup>

Em seguida, o aludido autor afirma que “aqueles que satisfizerem o critério do sujeito-de-uma-vida por si próprios terão um tipo distintivo de valor – valor inerente – e não poderão ser vistos ou tratados como meros receptáculos.”<sup>125</sup>

Regan concebe o “valor inerente” com o evidente propósito de prontamente refutar as ideias de Singer, pois assim que cria o aludido conceito, em seguida defende que o bem-estar dos sujeitos-de-uma-vida nada tem a ver com sua utilidade para os homens ou com os interesses dos seres humanos em relação a eles.<sup>126</sup>

Portanto, uma jovem criança ou um indivíduo mentalmente enfermo, por

---

<sup>122</sup> Ibid. p. 60.

<sup>123</sup> Ibid. p. 61.

<sup>124</sup> REGAN, Tom. **The case for animal rights**. Los Angeles: University California Press, 2004, p. 243.

<sup>125</sup> Loc. cit.

<sup>126</sup> Ibid. p. 244.

exemplo, a despeito de serem dependentes de outras pessoas, devem ter satisfeitas suas necessidades básicas e respectivos desejos não porque possuam alguma utilidade, mas porque são dotados de valor inerente.<sup>127</sup>

Além da independência em relação à utilidade, Regan afirma que o critério do sujeito-de-uma-vida não deve ser empregado em graus, mas de forma categórica. Portanto, se determinado ser vivo for considerado sujeito-de-uma-vida, nenhuma relevância terão suas habilidades ou virtudes, pois jamais deverá ser tratado de maneira diferenciada, por ser considerado absolutamente igual em direitos.<sup>128</sup> Logo, todos os sujeitos-de-uma-vida deverão respeitar mutuamente seu valor inerente, o qual é atribuído de maneira igual entre eles, sem distinções.<sup>129</sup>

Por fim, os seres humanos devem ter deveres diretos em relação àqueles que forem considerados sujeitos-de-uma-vida. Desta forma, segundo Regan, de fato haverá seres vivos para os quais serão devidas apenas obrigações indiretas, já que nem todos possuem as características necessárias para serem definidos como sujeitos-de-uma-vida.<sup>130</sup>

Quando concebeu o conceito de sujeitos-de-uma-vida, Regan entendia que estes estariam restritos aos animais mamíferos de um ano ou mais de idade com normal desenvolvimento, deixando de fora um grande número de espécies, tais como peixes, aves, anfíbios, répteis e insetos, por exemplo.<sup>131</sup> Passados vinte anos, o aludido autor incluiu os pássaros em sua comunidade moral.<sup>132</sup> Quanto aos peixes, Regan não conseguiu estabelecer uma posição definitiva, afirmando haver muita controvérsia sobre se os referidos animais possuem ou não as características estipuladas por ele para serem considerados sujeitos-de-uma-vida. Todavia, ele entende que deve ser dado aos peixes o benefício da dúvida.<sup>133</sup> Ao mesmo tempo, assevera limitar suas conclusões apenas aos casos menos controversos, referentes a mamíferos e pássaros.<sup>134</sup>

A primeira crítica ao pensamento de Regan está relacionada ao fato de ele selecionar determinadas características fisiológicas do homem e afirmar que aqueles os quais não as possuem não terão qualquer direito, enquanto os que as têm farão jus a todos os direitos humanos.

---

<sup>127</sup> Loc. cit.

<sup>128</sup> Ibid. p. 244 e 245.

<sup>129</sup> Ibid. p. 248.

<sup>130</sup> Ibid. p. 245.

<sup>131</sup> Ibid. p. 81.

<sup>132</sup> REGAN, Tom. **Jaulas vazias**. Op. cit. p. 73.

<sup>133</sup> Ibid. p. 122.

<sup>134</sup> Ibid. p. 74.

De início, é importante destacar que os direitos indubitavelmente são uma criação humana. Portanto, a conexão entre os atributos do ser humano e seus direitos, em particular os mais básicos, é inevitável. Desta forma, não há questionamento de que os direitos humanos essenciais visam a proteger bens morais estritamente relacionados com particularidades humanas, como a capacidade de viver, sentir dor e ter movimentos, por exemplo. Afinal, não faria o menor sentido que o homem cunhasse direitos para proteger algo estranho às suas próprias necessidades.

Quando os primeiros direitos foram cunhados, a maior preocupação do homem era a sua própria proteção, mas, com o tempo, outros interesses humanos foram assumindo importância e, assim, também exigindo tutela. Portanto, os direitos foram concebidos para garantir o bem-estar do ser humano. Isto é inegável. E não haveria razão alguma para ser diferente. Afinal, em suas origens, era premente a preservação de condições essenciais para a existência de sua própria vida com uma mínima qualidade, o que demandava a criação de regras que as garantissem.

Quanto à concepção de tais direitos, portanto, não haveria qualquer grande celeuma. Muito pelo contrário, a sua instituição assume importância vital para a trajetória humana, pois foi a partir da instauração da linguagem dos direitos que o processo civilizatório do homem pôde aflorar em toda sua plenitude.

Desta forma, a principal questão dos direitos não está relacionada à sua origem antropocêntrica. Logo, a discussão fundamental deveria concernir ao fato de que, na história humana, os direitos nunca foram aplicados para todos os seres humanos de maneira indistinta, mas sectária. Portanto, mesmo os direitos tendo sido criados para atender a necessidades básicas dos homens, durante muito tempo e, pode-se dizer, até hoje muitos deles tiveram a referida proteção negada.

No entanto, como defendido neste trabalho, não há razão, a não ser a mera discriminação, para o homem considerar ser determinada proteção importante e ao mesmo tempo não ter o mesmo entendimento em relação a outro homem ou a outro ser vivo que pode ser vítima dos mesmos males quando um determinado dever moral é violado.

Ademais, nem todas as características físicas ou psicológicas do homem são protegidas por todos os direitos. Há alguns relacionados a certos atributos e outros, não. Portanto, um determinado direito pode ter a ver apenas com uma característica específica do homem, mas não ter qualquer relação com outra.

Por exemplo, o direito à vida está intrinsecamente relacionado com o fato de o

homem ser um ser vivo, mas não tem correlação alguma com o atributo humano da consciência. Neste caso, conforme se vem defendendo ao longo do presente trabalho, deveria haver um dever moral de respeito à vida de todos aqueles que são vivos, independentemente de quaisquer outras distinções, pois nenhuma delas é relevante quando a questão envolve apenas a vida.

Logo, afirmar que só aqueles que têm todos os atributos apontados por Regan teriam direito à vida, apesar de alargar as fronteiras da comunidade moral humana, também assume um caráter discriminatório, por considerar outros fatores além da própria vida relevantes, quando não são.

Ora, se for levado em consideração o pensamento de Regan sem qualquer correção, poder-se-ia afirmar que um homem em estado vegetativo não seria um sujeito-de-uma-vida e não teria qualquer direito humano, nem mesmo à própria vida. Afinal, ele não tem consciência, a qual constitui uma das características afirmadas pelo autor para fazer parte de sua comunidade moral.

Ademais, considerar que não há mal algum em torturar uma tartaruga, por exemplo, já que répteis não são considerados sujeitos-de-uma-vida, também soa irrazoável, pois eles também sentem dor, sendo devida, inexoravelmente, uma obrigação moral de não tortura em relação a esses animais, conforme se tem defendido aqui.

Portanto, não é a “família de semelhanças” que é relevante quando o assunto é direitos humanos, mas a injusta importância que se dá, por ocasião de sua aplicação, a certas diferenças, as quais existem mesmo entre os homens. Afinal, na grande maioria dos casos, as diferenças normalmente apontadas para um ser vivo não ser considerado moralmente relevante não apresenta qualquer relação com o direito a ser aplicado. Ora, dizer que um ser vivo não pode ser torturado porque não tem senso de futuro não se mostra apenas injusto, mas até mesmo desprovido de bom senso.

Desta forma, paus e pedras não têm direitos não porque não tenham a família de semelhanças apontadas por Regan, mas porque não há como apontar um dever moral relacionado a quaisquer das características de paus e de pedras, os quais, por isso, não podem em nenhum momento ser prejudicados, mesmo se todos os deveres morais humanos forem infringidos em desfavor deles.

Por certo, a consideração da existência de valor inerente, correlato à definição de dignidade de Kant, em animais não humanos, aos quais seriam devidas obrigações diretas e não indiretas, foi uma importante contribuição de Regan para o debate, constituindo relevante

fonte de inspiração para as ideias defendidas no presente trabalho. No entanto, a escolha de determinados atributos humanos os quais não estão relacionados a muitos dos direitos existentes revela-se discriminatória, não escapando o autor, portanto, do especismo que visava a combater.

### 3.2 Gary Francione

Gary L. Francione é professor de direito e filosofia da Universidade de Rutgers, em Newark, New Jersey, sendo conhecido internacionalmente por sua teoria dos direitos dos animais de cunho abolicionista, oposta à visão bem-estarista. Esta abordagem abolicionista tem tanta força no trabalho de Francione que ele próprio afirma estar se referindo, quando a questão é direitos dos animais, a apenas um único direito, o de não ser tratado como propriedade dos humanos.<sup>135</sup>

Primeiramente, o autor denuncia a esquizofrenia moral do homem nas atitudes levadas a efeito em relação aos animais ao afirmar que o atual uso e tratamento dos animais diferem frontalmente das normas morais e legais baseadas no princípio do tratamento humanitário.<sup>136</sup>

Para apoiar seu ponto de vista, Francione descreve, inicialmente, como os seres humanos ao longo do tempo têm compreendido suas obrigações morais e legais em relação aos animais não humanos. Antes do século dezenove, segundo o filósofo em comento, os homens entendiam que os animais eram coisas tanto sob a perspectiva moral como para a lei.<sup>137</sup>

Já em grande parte dos últimos dois séculos, a cultura moral e legal anglo-americana passou a fazer distinção entre seres vivos sencientes e objetos inanimados. Apesar de os homens acreditarem que devam preferir seres humanos a animais em situações de emergência, segundo o autor, grande parte da humanidade aceita de maneira incontroversa que o uso e tratamento dos animais pelo homem são guiados pelo princípio do tratamento humanitário ou por uma visão de que, em virtude do fato de os animais sofrerem, os seres humanos têm uma obrigação direta de não impor sofrimento desnecessário a eles.<sup>138</sup>

---

<sup>135</sup> FRANCIONE, Gary L. e GARNER, Robert. **The animal rights debate: abolition or regulation?** New York: Columbia University Press, 2010, p. 1.

<sup>136</sup> FRANCIONE, Gary L. **Introduction to animal rights: your child ou the dog?** Philadelphia: Temple University Press, 2000, p. 9.

<sup>137</sup> Ibid. p. 1 a 3.

<sup>138</sup> Ibid. p. 5.



Esta postura de manter o uso dos animais para atender às necessidades humanas, mas melhorando o tratamento imposto a eles, Francione denomina de bem-estarista, cujo foco principal seria a regulação do tratamento animal.<sup>139</sup>

No entanto, de acordo com o filósofo em comento, o atual uso e tratamento efetivamente proporcionado aos animais diferem de maneira substancial das normas morais e legais promovidas por meio do princípio do tratamento humanitário. O autor assevera que tem sido imposto enorme dor, sofrimento e morte a uma quantidade significativa de animais pelo vil motivo de satisfazer o prazer humano, proporcionar diversão ou apenas atender à sua conveniência.<sup>140</sup>

Para Francione, mostra-se inteiramente dispensável causar dor e sofrimento aos animais visando a utilizá-los como alimento para satisfazer o prazer humano de degustá-los, seja por meio da criação, caça ou pesca; como objetos de caça ou pesca esportiva para propiciar diversão; como entretenimento por meio de zoológicos, circos, pistas de corridas, rodeios, parques aquáticos; como vestimenta, com o emprego de suas peles pela indústria têxtil.<sup>141</sup>

Portanto, ao mesmo tempo em que há normas morais e jurídicas que vedam a inflicção de dor e sofrimento desnecessário aos animais, os homens levam a efeito determinados usos desses seres vivos totalmente dispensáveis, os quais acabam por impor a mesma dor e sofrimento que o princípio do tratamento humanitário visa justamente a evitar. Daí advém o caráter esquizofrênico do relacionamento do homem com os animais.<sup>142</sup>

Para Francione, essa profunda inconsistência entre o que os homens dizem sobre a forma certa de agir em relação aos animais e a maneira como realmente os tratam é relacionada à condição dos animais de ser propriedade humana. Animais são para os homens mercadorias e, por isso, não têm outro valor a não ser aquele que os proprietários humanos dão a eles.<sup>143</sup>

Segundo a lei, animais são considerados propriedades da mesma forma que objetos inanimados como carros e mobília. Assim, como são propriedade, os animais podem ser doados, vendidos, transmitidos por herança ou tomados por força de uma execução

---

<sup>139</sup> FRANCIONE, Gary L. **Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation**. New York: Columbia University Press, 2008, p. 1.

<sup>140</sup> FRANCIONE, Gary L. **Introduction to animal rights: your child ou the dog?** Op. cit. p. 9.

<sup>141</sup> Ibid. p. 9 a 30.

<sup>142</sup> Ibid. p. 30.

<sup>143</sup> FRANCIONE, Gary L. **Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation**. Op. cit. p. 37.

judicial, assim como podem ser mortos por seus donos.<sup>144</sup>

Esta condição de propriedade dos animais torna sem sentido qualquer ponderação a favor destes seres vivos supostamente exigida com base no princípio do tratamento humanitário ou nas leis de bem-estar animal, porque o que o homem realmente leva em consideração será sempre os interesses dos proprietários em prejuízo daqueles referentes aos animais de sua propriedade. Não há realmente uma escolha a ser realizada entre os interesses dos homens e dos animais porque essa escolha já está predeterminada pela condição de propriedade do animal.<sup>145</sup>

Como forma de superar esta noção predominante na sociedade, Francione propõe que, caso os interesses dos animais devam realmente ser levados a sério, seja adotado o princípio da igual consideração, descartando-se o princípio do tratamento humanitário e, por conseguinte, o ponto de vista de que os homens devem conceber os animais como nada mais que coisas desprovidas de interesses morais significativos.<sup>146</sup>

Segundo o filósofo em comento, o princípio da igual consideração constitui um componente necessário de toda a teoria moral. Qualquer teoria que permitisse tratar casos semelhantes de maneira diferenciada falharia como uma teoria moral aceitável por justamente esta razão. Desta forma, todos aqueles que fazem parte da comunidade moral devem ser tratados com base no princípio em comento.<sup>147</sup>

O autor destaca que, para fazer parte desta comunidade, deve-se considerar uma importante similaridade entre animais e humanos que os próprios homens reconhecem: a capacidade de sofrer. Portanto, se a proibição à inflicção de sofrimento desnecessário em animais tem de fato algum significado, então os homens devem igual consideração aos interesses dos animais de não sofrer.<sup>148</sup>

No entanto, existe um grave obstáculo para o princípio em apreço ser concretizado, já que não existe sentido em ponderar interesses se animais são propriedade. Primeiramente, porque esta condição dos animais impede qualquer percepção de que seus interesses são similares aos dos homens, já que o sofrimento é entendido como qualquer dano ao proprietário e não à propriedade. Em segundo lugar, porque mesmo quando os interesses dos homens e dos animais são reconhecidos como similares, os interesses dos últimos sempre serão superados na ponderação, tendo em vista que a condição de propriedade dos animais é

---

<sup>144</sup> Ibid. p. 38.

<sup>145</sup> Loc. cit.

<sup>146</sup> Ibid. p. 44.

<sup>147</sup> Ibid. p. 45.

<sup>148</sup> Loc. cit.

sempre uma boa razão para não se conceder igual tratamento, a não ser que fazê-lo beneficie o proprietário.<sup>149</sup>

Francione prossegue com seu raciocínio afirmando que a propriedade do animal nada difere da escravidão. Afinal, o escravo era, da mesma forma, considerado propriedade. Ora, a aplicação do princípio da igual consideração falhou no contexto da escravidão norte-americana, bem como em outros sistemas escravocratas que permitiam serem homens tratados como propriedades de outros seres humanos. Desta forma, não há motivo algum para esperar que seria diferente em relação aos animais.<sup>150</sup>

Assim, o autor defende que o direito de não ser tratado como propriedade é básico e diferente de quaisquer outros direitos, porquanto constitui o fundamento de todos eles. Portanto, o direito em tela tem o papel de ser uma precondição para possuir interesses morais relevantes.<sup>151</sup>

Dessarte, o direito básico é o de igual consideração dos interesses fundamentais de cada um. No entanto, reconhece-se que, se alguém tem valor apenas como recurso, então o aludido direito não terá nenhuma aplicação significativa sobre seus interesses. Sendo assim, o direito básico em comento deve ser entendido como uma proibição à escravidão imposta pelo homem ou a qualquer arranjo institucional que trate alguém como meio para o alcance dos fins de outros e não como fim em si mesmo.<sup>152</sup> Ora, se ninguém deve ser tratado como meio ou recurso, então se pode dizer que todos aqueles alcançados pelo referido direito devam ser reconhecidos como tendo igual valor inerente.<sup>153</sup>

Desta forma, o homem deve estender aos animais o direito de não ser tratado como propriedade, o que conferirá aos últimos a condição de pessoas morais. Afinal, conforme a definição de Francione, pessoa é qualquer ser cujo interesse tenha significância moral, em relação ao qual se aplica o princípio da igual consideração, não podendo, portanto, ser considerado coisa, como é o caso dos animais.<sup>154</sup>

Ora, se há um interesse legítimo de não sofrer, o qual abarca os animais, então estes não podem ser recursos, pois a eles deve ser aplicado o princípio da igual consideração, o que os qualifica a serem reconhecidos como pessoas, as quais têm valor inerente,

---

<sup>149</sup> Ibid. p. 46.

<sup>150</sup> Loc. cit.

<sup>151</sup> Ibid. p. 49 e 50.

<sup>152</sup> Ibid. p. 50.

<sup>153</sup> FRANCIONE, Gary L. **Introduction to animal rights: your child ou the dog?** Op. cit. p. 93.

<sup>154</sup> FRANCIONE, Gary L. **Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation.** Op. cit. p. 61.

diferentemente das coisas.<sup>155</sup> Este posicionamento ético que o homem deve respeitar em sua relação com os animais está sintetizado no seguinte trecho da produção acadêmica de Gary Francione:

Nós já aceitamos que, por meio de nossa aprovação do princípio do tratamento humanitário, animais são pessoas e não meramente coisas. Isto é, rejeitamos as visões pelas quais não possuiríamos deveres morais diretos para com animais, e sustentamos que animais têm interesses relevantes. No entanto, se realmente acreditamos nisso, então somos obrigados a aplicar o princípio da igual consideração para os animais e rejeitar sua condição de propriedade. Devemos abolir, e não meramente regular, nosso uso e exploração institucionalizada dos animais, e não mais utilizar ou criá-los para alimentação, entretenimento, esportes, vestuário, experimentos ou para testes de produtos. A vasta maioria dos conflitos homem/animal se evaporará porque eles são conflitos falsos que fabricamos do fato de que tratamos animais como recursos econômicos.<sup>156</sup>

A abordagem feita por Francione da dificuldade que um homem teria de escolher salvar um cachorro em vez de um ser humano no caso de a casa onde se encontram sofrer um incêndio também é deveras interessante. Primeiramente, o autor afirma que, se o homem levasse a sério os interesses dos animais, não os domesticaria para servirem como animais de estimação e, por conseguinte, não haveria um cachorro na referida casa em chamas.<sup>157</sup>

De acordo com o filósofo em apreço, parte da dificuldade do homem em vislumbrar legitimidade moral na decisão de salvar um cachorro em vez de um ser humano com doença terminal, por exemplo, é baseada no fato de que, apesar de o homem amar cães e gatos, estes ainda são sua propriedade e ele não pode deixar de concebê-los como tal em qualquer situação hipotética.<sup>158</sup>

Se houvesse uma máquina do tempo e se pudesse viajar de volta a 1850 para perguntar a um proprietário de escravos se ele escolheria salvar outra pessoa branca ou uma pessoa negra da casa incendiada, a resposta seria obviamente a branca, pois, por mais que o proprietário se preocupasse com o bem-estar de seus escravos, pessoas negras eram coisas que constituíam propriedade.<sup>159</sup>

A questão de quem deve ser salvo não pode fazer sentido uma vez que uma das escolhas tem a condição de propriedade e a outra não. Portanto, quando se pergunta se o

---

<sup>155</sup> FRANCIONE, Gary L. **Introduction to animal rights: your child ou the dog?** Op. cit. p. 93.

<sup>156</sup> Ibid. p. 165.

<sup>157</sup> Ibid. p. 162.

<sup>158</sup> Loc. cit.

<sup>159</sup> Loc. cit.

homem deve escolher entre um cachorro e outro ser humano, concebe-se a questão como uma escolha entre um pedaço de propriedade e uma pessoa. Logo, apenas a superação da visão dos animais como propriedade pode acarretar uma real mudança de paradigma no momento da escolha a ser realizada no caso da casa sob incêndio, o que possibilitaria priorizar um cachorro a um ser humano com doença terminal, por exemplo.<sup>160</sup>

A referida superação do ponto de vista dominante e a consequente adoção do posicionamento abolicionista, segundo Francione, devem vir acompanhadas de uma mudança significativa, tanto no nível individual como social.<sup>161</sup>

No nível individual, a mudança deve ser realizada na forma da adoção de um veganismo ético. O modo de vida vegano foi concebido em 1944 por meio de uma dissidência da Sociedade Vegetariana britânica, fundada em 1847, caracterizando-se, inicialmente, pelo banimento dos alimentos de origem animal da dieta habitual.

Para Francione, embora o veganismo em sua origem possa representar uma dieta ou um estilo de vida para alguns, o veganismo ético seria diferente, pois representaria um compromisso moral e político profundo para a abolição dos animais no nível individual, devendo-se estender não apenas à alimentação, mas também ao vestuário, entretenimento, higiene pessoal e da casa ou a qualquer utilização de produtos de procedência animal.<sup>162</sup>

O veganismo ético seria uma forma de rejeição pessoal da condição de mercadoria dos animais não humanos, da noção de que estes têm valor apenas extrínseco e, assim, menor valor moral que os homens. De acordo com Francione, o veganismo ético seria a única posição consistente com o reconhecimento de que os animais não podem ser tratados como coisas, devendo ser as vidas de humanos e não humanos entendidas como moralmente equivalentes. Por isso, o veganismo ético deveria ser a base moral inequívoca de qualquer movimento político e social o qual reconheça terem os animais não humanos valor moral inerente ou intrínseco, o que impediria de serem considerados meros recursos para o uso do homem.<sup>163</sup>

A importância da adesão ao veganismo ético estaria relacionada ao fato de que, quanto mais pessoas se tornarem veganas, mais forte será a noção cultural de que animais têm um direito moral de não serem tratados como mercadorias. Na concepção de Francione, enquanto a maioria das pessoas pensar que consumir produtos de origem animal é um

---

<sup>160</sup> Loc. cit.

<sup>161</sup> FRANCIONE, Gary L. e GARNER, Robert. **The animal rights debate: abolition or regulation?** Op. cit. p. 61.

<sup>162</sup> Ibid. p. 62.

<sup>163</sup> Loc. cit.

comportamento moral aceitável, a realidade dos animais não irá modificar-se.<sup>164</sup>

Por isso, a mudança no nível social também deve ocorrer. Para tanto, Francione propõe uma forma não violenta de educação sobre o veganismo e a necessidade de se abolir, e não meramente regular, a exploração institucionalizada de animais. O veganismo e a criativa, positiva, não violenta educação vegana constituem estratégias práticas e de fomento para a redução imediata do sofrimento animal e, ao mesmo tempo, para a construção de um movimento que, no futuro, tenha a capacidade de propiciar um aumento significativo no quantitativo de leis relevantes visando à proibição do uso animal em vez de meramente regulação do bem-estar desses seres não humanos.<sup>165</sup>

A aludida educação da sociedade poderia ser levada a efeito de diferentes maneiras, propondo Francione, por exemplo, o oferecimento de palestras em instituições educacionais locais de todos os níveis e o engajamento em outras campanhas educativas; a distribuição de literatura acessível sobre veganismo e abolicionismo animal; a disponibilização de amostras de comida vegana em eventos da comunidade humana; a elaboração de ensaios para revistas e jornais; a produção de *sites*, *blogs*, *podcasts* e outros trabalhos virtuais versando sobre veganismo e abolicionismo; e a organização de campanhas de boicote a empresas de produção de carnes, leite e ovos visando ao fim de suas atividades e não apenas à implementação de um tratamento humanitário aos animais.<sup>166</sup>

Do exposto, pode-se constatar que Francione não vê o veganismo como uma opção, mas como um dever moral, haja vista julgar que o consumo de produtos de origem animal contribui para a manutenção da exploração de animais pelos seres humanos, combatida pelo seu discurso abolicionista. Para o autor, portanto, se uma pessoa não é vegana, certamente explora os animais.

De fato, o pensamento de Francione é extremamente importante para a discussão dos direitos de seres vivos não humanos, por entender que os animais devam ser tratados com base no princípio da igual consideração, não podendo ser considerados propriedade, mas pessoas, o que impede serem tratados como meios para a realização de fins de outrem, haja vista terem valor inerente.

No entanto, o autor incorre no mesmo erro que os demais filósofos apreciados neste trabalho: estabelece a senciência como parâmetro para a inserção do ser vivo não humano na comunidade moral. O problema deste corte, conforme asseverado alhures, é a

---

<sup>164</sup> Loc. cit.

<sup>165</sup> Ibid. p. 64.

<sup>166</sup> Ibid. p. 66.

exclusão de outros seres vivos da comunidade moral, mesmo havendo obrigações morais humanas que não guardam qualquer relação com a capacidade de sentir dor ou sofrimento, como o respeito à vida, por exemplo, o que se revela uma atitude discriminatória, pois atribui importância a diferenças de ordem fisiológica as quais não deveriam ter relevância alguma no contexto do dever moral em tela.

Ora, se o animal tem uma vida plena e morre de maneira indolor, nenhuma violação ao dever moral de não tortura pode ser alegada. Desta forma, a senciência não tem o menor relevo na discussão acerca da pertinência moral de matá-lo ou não, ainda mais se o dever moral de proteção à sua vida for contraposto ao de outro ser vivo não senciente, como as plantas, por exemplo. Afinal, o único critério realmente relevante é o fato de ambos estarem vivos, devendo, assim, a referida obrigação moral alcançá-los da mesma forma e não de maneira diferenciada porque um deles sente dor e o outro não.

Desta forma, não se pode estabelecer *a priori* que a vida de um ser vivo senciente deva ser hierarquicamente mais valiosa que a de um não senciente, pois fazê-lo significa a escolha arbitrária da capacidade de sentir dor e sofrimento para a definição do destinatário de uma obrigação moral, mesmo não tendo essa qualidade qualquer relevância relativamente à natureza desse dever, conduta esta que se encontra no cerne das mais vis discriminações já levadas a efeito pela humanidade em tempos nada distantes.

Por isso que se defende aqui não se poder fazer uma opção moral válida apriorística pela morte de vegetais para beneficiar os animais quando a questão for a alimentação humana. Afinal, se todos os seres vivos devem ser tratados com igual respeito e consideração quando a questão moral disser respeito apenas à vida, então todas essas vidas devem ter o mesmo valor.

Portanto, se a vida dos seres vivos devem ter o mesmo valor, não se pode defender que comer um animal é proibitivo e uma planta não. Infelizmente, o homem ainda não evoluiu tecnologicamente a ponto de substituir por completo a alimentação baseada em animais ou vegetais. Talvez, no futuro, possa haver algum questionamento moral sobre a necessidade de o homem matar para se alimentar, mas isto apenas será factível no dia em que a ciência conseguir fabricar um alimento o qual não dependa de substâncias extraídas de outros seres vivos. Por enquanto, uma discussão como esta não é cabível.

Desta forma, há concordância com o cerne do pensamento de Francione, referente à defesa da abolição dos animais e do fim da exploração humana em quase todas as formas de emprego dos animais pelo homem, mas não no que tange à alimentação. Até porque os

deveres morais de respeito à liberdade e de não tortura podem ser satisfatoriamente observados por meio da criação extensiva de animais.

Como destacado antes, se a criação é realizada com espaço suficiente para o pleno desenvolvimento dos animais, onde possam usufruir do convívio de seus pares e exercer seus instintos naturais sem dor ou sofrimento, não há prejuízo algum a esses seres vivos, podendo-se vislumbrar até algum benefício.

Afinal, após milênios de adaptação à convivência humana, os animais domesticados para fins alimentares acabam precisando do homem tanto quanto o ser humano necessita deles, havendo uma dependência mútua e umbilical, a qual garante a sobrevivência desses seres vivos e a perpetuação de sua espécie, devendo ser avaliado até que ponto dar liberdade plena a eles poderia ser benéfico, já que teriam dificuldade para obter comida e seriam alvos fáceis dos predadores.

Ora, na natureza, os animais jamais usufruiriam do conforto conferido pelo homem, o qual disponibiliza comida, abrigo e proteção contra predadores e doenças, além de assegurar a possibilidade de reprodução. Ademais, nenhum outro predador além do homem teria a preocupação de matá-los sem produzir dor.

Por fim, a libertação imediata desses animais poderá criar uma série de desequilíbrios ecológicos em diversos ecossistemas. Por milênios, os animais de criação têm sido deslocados de um lado para o outro do planeta, bem longe do habitat natural de seus ancestrais. Deixá-los à própria sorte, além de poder representar uma sentença de morte para eles, pode gerar profundas anomalias no equilíbrio da fauna dos diferentes ambientes em que esses animais forem introduzidos.

Desta forma, há frontal discordância em relação ao pensamento do autor quando este defende haver um dever moral de adotar o veganismo ético, pois este posicionamento significa atribuir maior importância à vida do animal que a do vegetal, o que teria caráter discriminatório.

No que tange à questão da casa em chamas, não se mostra clara a relação entre a condição de propriedade e a atribuição de um menor valor à vida. Mesmo que todos os animais fossem “libertados” na forma como preconiza Francione, dificilmente um homem optaria por salvar um animal em vez de outro ser humano, pois a empatia, a capacidade de se projetar no outro, é muito mais forte entre seres da mesma espécie que de diferentes.

Além do mais, entre salvar um cachorro de estimação e um chimpanzé na dada situação, o homem ocidental, por exemplo, provavelmente optaria por resgatar o primeiro,



mesmo sendo este usualmente considerado sua propriedade, em vez do segundo, o qual não costuma ser reconhecido como propriedade no ocidente, em razão de seu pouco uso no cotidiano.

Ora, a questão fundamental neste caso não é a condição de propriedade, mas a cultura subjacente àquele a quem for outorgada a tarefa de decidir, havendo a possibilidade de haver posicionamentos díspares e totalmente independentes da aludida condição de propriedade, como seria se a questão fosse resolvida por um coreano, o qual come a carne do cachorro e, assim, não o vê da mesma forma que o homem ocidental, o qual o cria como membro da família, apesar de se considerar seu dono para todos os efeitos.

De qualquer forma, pode-se dizer que as ideias presentes neste trabalho tiveram mais semelhanças que diferenças em relação ao ponto de vista adotado por Francione. Afinal, desde o início se tem defendido a implementação do princípio da igual consideração, cuja abrangência vai depender da obrigação moral envolvida, podendo abarcar todos os seres vivos quando o dever moral em questão for o respeito à vida, por exemplo. Em relação a esta obrigação, portanto, todos os seres vivos deverão possuir o mesmo valor inerente.

Logo, pode-se dizer que as diferenças entre o paradigma moral defendido por Francione do proposto aqui seriam mais de amplitude das considerações morais, as quais deveriam abarcar mais que apenas seres sencientes, que de essência.

#### 4 CONCLUSÃO

A despeito da longa argumentação, a tese nuclear defendida neste trabalho, de inspiração kantiana, pode ser sintetizada em poucas palavras: se há um dever moral, este deve alcançar todos aqueles os quais serão prejudicados em caso de sua violação, independentemente da existência de quaisquer características peculiares, físicas ou psicológicas, capacidades ou atributos que não guardem qualquer relação com a obrigação moral considerada, em especial quando relacionados a outras espécies. Afinal, constitui discriminação deixar de tratar com igual respeito e consideração todos aqueles que são atingidos por determinado dever moral, sendo defeso adotar distinções baseadas em padrões antropocêntricos.

Ora, mesmo que dois seres vivos, por exemplo, não sintam a mesma dor e ainda que se acredite sofrerem menos em comparação a um ser humano, este parâmetro não pode ser adotado visando a uma aplicação de menor intensidade do dever moral de não tortura àqueles dois primeiros em benefício do segundo, pois, independentemente da intensidade da dor, qualquer ser senciente tem um genuíno interesse de não ser submetido a essa desagradável sensação. Ademais, o homem é incapaz de sentir a dor que outro ser vivo sente, sendo só a este cabível avaliar o quanto é desconfortável ser submetido a um dado sofrimento. Afinal, nem mesmo dois homens sentem dor da mesma maneira. Ao mesmo tempo, o ser humano consegue facilmente reconhecer quando o outro sofre, além de dominar o pensamento abstrato e, assim, possuir o atributo da alteridade. Por isso, exige-se do homem, ao menos, que respeite o sofrimento do próximo da mesma maneira que gostaria de ter a sua dor respeitada.

Portanto, não ter a mesma consideração pela dor do outro em quaisquer condições é não levar a sério o dever moral de não tortura, sendo a adoção de quaisquer parâmetros de diferenciação sempre arbitrária e imoral. E isto vale para qualquer dever moral, não sendo permitido alegar a existência de diferenças entre formas de vida, como, por exemplo, a sciência, para justificar uma não obediência ao dever moral de proteção à vida ou à obrigação moral de respeito à liberdade, tendo em vista que as únicas características de fato relevantes nestes casos são, respectivamente, o fato de estar vivo e a capacidade de locomoção. Logo, havendo um dever moral, este deve ser observado em relação a todos os seus possíveis destinatários indistintamente.

Desta forma, a comunidade moral deve ser definida em momento posterior à

aplicação do dever moral e não antes. Portanto, um ser vivo pode ser objeto de considerações morais em relação a um determinado dever, mas não a outro. Sendo assim, por exemplo, uma planta deveria contar com a proteção decorrente da exigência de cumprimento de um dever moral de preservação da vida, mas não seria tutelada por meio da observância de uma obrigação moral de não tortura, já que este dever não tem qualquer repercussão seja positiva ou negativa sobre o ser vivo em comento, ante a sua falta de capacidade de sentir dor, pelo menos até que se prove o contrário.

Certamente, uma ou mais obrigações morais podem ser devidas ao mesmo tempo em relação a um ser vivo ou mesmo um único dever moral ser exigível em relação a dois diferentes seres vivos, sem possibilidade de total conciliação. Nestes casos, propôs-se o emprego da técnica da ponderação, levada a efeito por meio dos subprincípios do princípio da proporcionalidade, quais sejam o da adequação, da necessidade e da proporcionalidade em sentido estrito, concluindo-se pela vedação moral de se iniciarem novas pesquisas científicas com seres sencientes e pela exigência de que os animais destinados à alimentação humana sejam criados de forma extensiva e não em fazendas industriais. Todas as demais formas de utilização de animais são imorais.

No entanto, como a moralidade é uma construção coletiva e ainda hoje se revela quase pacífica a aceitação de experiências com animais, estas acabam gerando expectativas legítimas nas pessoas doentes e seus familiares e amigos. Por isso, deveria ser tolerado o término dos testes em curso, mas apenas destes. Afinal, qualquer um que se ponha no lugar de um pai cujo filho esteja com câncer também se revoltaria caso uma pesquisa em estágio avançado, a qual tivesse o condão de efetivamente salvar sua prole, fosse interrompida de repente, ainda mais se o genitor em questão estiver inserido em uma sociedade na qual seja quase consensual a aceitação da experimentação animal.

Em relação ao vegetarianismo, este não é uma exigência moral, pois considerá-lo assim seria o mesmo que afirmar ter a vida dos animais valor hierarquicamente superior em relação à dos vegetais, o que é discriminatório. Afinal, deve-se igual respeito e consideração a todas as formas de vida, sendo proibitiva a atribuição de graus de importância visando à classificação da vida, pois esta é igualmente relevante para todos aqueles que a possuem, devendo as diferenças entre os seres vivos ser descartadas por ocasião da aplicação do dever de respeito à vida. Portanto, considerar as plantas seres inferiores a outros seres vivos não deve ser moralmente aceito; muito pelo contrário, devem-se envidar esforços para alterar a maneira como as pessoas veem os vegetais, de maneira a superar a falta de sentimento de

empatia dos homens em relação a eles, haja vista ser racionalmente defensável a proteção de sua vida da mesma maneira que a dos demais seres vivos.

No que tange aos casos extremos, em que não é possível racionalmente estabelecer uma solução justa, exigindo-se a realização de uma escolha dramática, deve-se adotar aquele posicionamento que menor desconforto cause à maioria das pessoas inseridas em determinada sociedade, dando preponderância ao contexto cultural. Afinal, não se pode exigir que, mesmo tendo igual importância a vida de uma criança e de um idoso, opte-se pela preservação da vida deste último em detrimento da primeira, em uma sociedade ocidental, por exemplo, pois, além da retirada inevitável de uma existência, a referida atitude ainda resultaria em um sofrimento maior à pessoa responsável pela aludida decisão, o que não seria razoável.

Por fim, mesmo aqueles que entendem ser inviável a adoção de uma perspectiva kantiana para a proteção de outros seres vivos além do homem, alegando ter o próprio Kant expressamente refutado esta possibilidade, não podem deixar de reconhecer que o consagrado filósofo julgava, sim, que, por vezes, o homem tratava outros seres vivos de maneira cruel. Afinal, são suas as seguintes palavras: “podemos julgar o coração de um homem pela forma como ele trata os animais”.

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

ALEXY, Robert. **Teoría de los derechos fundamentales**. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

ÁVILA, Humberto Bergmann. Repensando o “princípio da supremacia do interesse público sobre o particular”. In: SARMENTO, Daniel (Coord.). **Interesses públicos versus interesses privados: desconstruindo o princípio da supremacia do interesse público**. 2.<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007.

BARROSO, Luís Roberto. **Curso de Direito Constitucional**. 1.<sup>a</sup> ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

\_\_\_\_\_. **“Here, there and everywhere”: human dignity in contemporary law and in the transnational discourse**. Boston College International and Comparative Law Review, vol. 35, n.º 2. Disponível em: <[http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract\\_id=1945741##](http://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=1945741##)>. Acesso em: 10 jan. 2012.

DWORKIN, Ronald. **Life’s dominion**. New York: Vintage Books, 1994.

\_\_\_\_\_. Rights as trumps. In: WALDRON, Jeremy. **Theories of rights**. New York: Oxford University Press, 1990.

FRANCIONE, Gary L. **Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation**. New York: Columbia University Press, 2008.

\_\_\_\_\_. **Introduction to animal rights: your child ou the dog?** Philadelphia: Temple University Press, 2000.

\_\_\_\_\_ e GARNER, Robert. **The animal rights debate: abolition or regulation?** New York: Columbia University Press, 2010.

HART, Herbert Lionel Adolphus. **O conceito de direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. 1ª ed. Lisboa: Edições 70, 2007

\_\_\_\_\_. **Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade**. Lisboa: LusoSofia, 1997.

KYMLICKA, Will. **Filosofia política contemporânea**. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

NINO, Carlos Santiago. **Ética y derechos humanos**. 2ª ed. Buenos Aires: Editorial Astrea de Alfredo y Ricardo Depalma, 1989.

NOVEK, Joel. Pigs and people: sociological perspectives on the discipline of nonhuman animals in intensive confinement. **Society & Animals: Journal of Human-Animal Studies**, v. 13, n. 3, 2005.

RADBRUCH, Gustav. **Filosofia do direito**. Coimbra: Coleção STVDIVM, trad. do Prof. Cabral de Moncada, Armênio Amado Editor, 1974.

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

\_\_\_\_\_. The case for animal rights. In: BAIRD, Robert M. e ROSENBAUM, Stuart E. **Animal experimentation: the moral issues**. Amherst, New York: Prometheus Books, 1991.

\_\_\_\_\_. **The case for animal rights**. Los Angeles: University California Press, 2004.

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