



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences
ISSN: 1679-7361
eduem@uem.br
Universidade Estadual de Maringá
Brasil

Zanardi Coltro, Fábio Luiz; Nakagawara Ferreira, Yoshiya
Especismo e a percepção dos animais
Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 33, núm. 1, 2011, pp. 75-80
Universidade Estadual de Maringá
Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307325356008>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

Especismo e a percepção dos animais

Fábio Luiz Zanardi Coltro^{1*} e Yoshiya Nakagawara Ferreira²

¹Departamento de Marketing e Propaganda, Universidade Norte do Paraná, Londrina, Paraná, Brasil. ²Departamento de Geografia/Humana, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, Paraná, Brasil. *Autor para correspondência. E-mail: fabio.coltro@unopar.br

RESUMO. Há limites para o modo como os seres humanos podem tratar legitimamente os animais não-humanos? Ou podemos tratá-los de qualquer maneira que nos agrade? Se há limites, quais são eles? São suficientemente fortes, como algumas pessoas supõem, para nos levarem a não ser especista e a diminuir, se não mesmo eliminar, o nosso uso de animais não-humanos em experiências “científicas” pensadas para nos beneficiar? Para avaliar completamente esta questão, vou contrastá-la com duas questões diferentes: há limites para o modo como podemos tratar legitimamente as pedras? E: há limites para o modo como podemos tratar legitimamente outros seres humanos? Essas questões estão ligadas ao conceito do especismo, neologismo criado por Richard Ryder em 1970 para descrever a relação de preconceito de uma espécie em relação à outra. A forma mais comum de especismo é o animal, onde uma espécie (seres Humanos) tem uma relação preconceituosa com outra espécie (seres não-humanos). Esse trabalho busca esclarecer como nós, seres-humanos percebemos outras espécies e como agimos em relação ao outro.

Palavras-chave: especismo, ética, meio ambiente.

ABSTRACT. Speciesism and the perception of animals. Are there limits to how human beings can legitimately treat non-human animals? Or may we treat them any way we please? If there are limits, what are they? Are they sufficiently strong, as some people suppose, not to lead us into speciesism and to reduce, if not eliminate altogether, our use of non-human animals in “scientific” experiments for our benefit? To completely evaluate this issue, I shall contrast it to two different questions: are there limits to how we can legitimately treat rocks? And: are there limits to how we can legitimately treat other human beings? These questions are linked to the concept of speciesism, a neologism created by Richard Ryder in 1970 to describe the relationship of prejudice by one species towards another. The most common form of speciesism is the animal kind, whereupon one species (Human beings) have a prejudiced relationship with another species (non-human beings). This work aims to explain how we, human beings, perceive other species and how we act with regard to others.

Keywords: speciesism, ethics, environment.

Introdução

Nossas intuições espontâneas nos sugerem que é moralmente condenável atormentar os animais. Desde o século XIX, muitas legislações registraram essas exigências humanitárias e proibiram os maus-tratos infligidos aos animais domésticos. Formas inéditas de apropriação do animal vivo (criação intensiva, experimentação, transgenose), porém, conduziram a um aumento da instrumentação desde: sob a pressão de interesses econômicos diversos e na ausência da intenção de fazer mal, os seres humanos infligem certamente a um imenso número de animais tratamentos mortíferos ou que vão em sentido contrário a seu bem-estar. Ao mesmo tempo, a difusão de temas inspirados na

etologia, na sociobiologia e na teoria da evolução transformou profundamente a percepção comum do mundo animal; a animalidade não mais é vista necessariamente como o inverso inquietante da humanidade. A isso se juntam as ameaças que pesam sobre as espécies selvagens em função do desenvolvimento das sociedades industriais: alguns chegam a considerar que existe uma verdadeira solidariedade entre as formas de vida humana e animais. Consequentemente, o tratamento do animal tornou-se um problema de sociedade (com seus militantes, sua imprensa, seus grupos de pressão, seus integristas etc.); é igualmente uma questão central em ética aplicada. O mínimo que se pode dizer é que as concepções tradicionais do tratamento ético animal foram radicalmente questionadas.

Concepções tradicionais

A concepção tradicional constitui-se desde a Antiguidade, e é possível que ela seja o eco de temas aristotélicos e estoicos (sobre esse ponto pode-se ler: Passmore (1980), *Man's Responsibility for Nature* e Sorabji (1993), *Animal Minds and Human Morals*). A ideia essencial é aquela que pertence à comunidade moral coincide com a posse e o exercício da razão.

Em São Tomás de Aquino, o animal é desprovido de inteligência e de vontade, isto é, de apetite racional, é incapaz de intenção moral; ele é igualmente incapaz de eleição de meios (escolha, consentimento e uso não convêm à sua natureza); enfim, seus atos não são, propriamente falando, imperados, isto é, comandados pela vontade (*Suma teológica*, I-II, 6-17). Em Kant, o animal não pode agir à base de princípios, pois é incapaz de formar o conceito de lei universal e necessária. Ele tampouco tem a capacidade de determinar racionalmente seus próprios fins, capacidade que confere à humanidade o estatuto de fim em si. Portanto, ele está em princípio excluído da comunidade moral ideal, a saber, o reino dos fins.

Isso, porém, não que dizer que o animal não conte em absoluto. Tomás de Aquino provavelmente admitiria a fórmula aristotélica: “Não há nada que choque a razão se alguns traços psíquicos são os mesmos no homem e nos outros animais, se outros apresentam fortes semelhanças e se outros ainda têm relações de analogia” (Aristóteles, *História dos animais*, VIII, 1). Além disso, toda criatura tende a realizar sua própria perfeição, feita de similitude à bondade e à perfeição divinas e de participação nessas. As mais humildes criaturas executam o seu modo, a vontade divina e manifestam dessa forma uma perfeição que lhes é apropriada: portanto, elas não são em nada desprezíveis. Enfim, é a marca de uma índole misericordiosa sentir piedade dos sofrimentos suportados pelos animais. A situação é um pouco comparável em Kant; os animais, como criaturas vivificadas por uma alma, são análogos do homem, que, em acréscimo, é habitado por um espírito. Há, portanto, obrigações de que os animais são os beneficiários, na medida em que a humanidade seja promovida pelo cumprimento dessas obrigações. Assim, é lícito matá-los em caso de necessidade, mas não fazê-los sofrer; impor-lhes um trabalho, contanto que este não exceda suas forças etc. É a teoria das obrigações indiretas.

Para cada uma dessas tradições podemos localizar dissidências. L. Nelson (1882-1927) invoca uma inspiração kantiana, mas considera que o princípio da moral consiste em impor limites à própria

vontade, levando em conta os interesses daqueles que vão ser afetados pelas ações do agente. A personalidade depende assim da existência de interesse, e não é absurdo falar de direitos dos animais. Alguns teólogos ou filósofos de inspiração religiosa (A. Linzay, E. Drewermann, S. R. L. Clark) contestam, no momento atual, o antropocentrismo ético do cristianismo. Assim, Linzay (1987), elaborou uma teoria dos *Theos-Rights* (Direitos fundados na Divindade), de que os animais gozariam. A ideia essencial é que as criaturas animais possuem um valor inerente aos olhos de seu Criador. Fazer-lhes um mal é fazer um mal a Deus em sua criação.

A afirmação dos direitos do animal

As concepções tradicionais recusam admitir a existência de direitos cujos titulares seriam os animais. Nós (os seres humanos) não compomos uma sociedade de direito com os animais (Santo Agostinho, *Dois costumes da Igreja Católica*, II, XVII, 54). Vários autores contemporâneos contestam essa ideia e afirmam a existência de direitos dos animais; eles pensam antes de tudo em direitos-títulos (ou em direitos-requerimentos), isto é, em direitos definíveis em termos de obrigações correlativas.

Refletindo sobre o estatuto das legislações protetoras dos animais, Feinberg (1974), conclui que elas são promulgadas a fim de que esses sejam os beneficiários diretos de uma proteção legal, mas, como os animais são incapazes de demandar em justiça, eles devem necessariamente ser representados numa ação jurídica. Coloca-se então a questão de saber quem é suscetível de ser representante nesse caso. Segundo J. Feinberg, trata-se aqui de interesses por oposição a uma vontade. Basta ser o possuidor de interesses para ser o beneficiário de alguma coisa: quem tem interesses tem, pela mesma razão, um bem próprio. Os interesses, por sua vez, dependem da existência de uma “vida conativa”. Trata-se de uma vida em que se manifestam desejos, os quais pressupõem crenças. Por outro lado, J. Feinberg distingue interesses de bem-estar (integridade corporal, ausência de sofrimentos...) e interesses ulteriores (produção de obras-de-arte, busca da graça espiritual...). A seu ver, os interesses dos animais são essencialmente interesses de bem-estar; eles não são construtivos de direitos fortes (como o direito à vida). Cumpre observar, enfim, que o autor pensa, antes de tudo, em direitos jurídicos; no entanto, ele parece admitir que essas análises podem ser transpostas para o domínio dos direitos morais, que constituem os princípios de uma consciência esclarecida. B. E. Rollin (*Animal Rights and Human Morality* [Direitos

animais e moralidade humana]) (ROLLIN, 1981, p. 74) considera que os direitos jurídicos têm por função proteger os interesses constitutivos do indivíduo contra os caprichos e a arbitrariedade dos outros. Desse sentido, há uma dimensão moral: conceder direitos jurídicos ao indivíduo é reconhecer-lhe um valor intrínseco. A presença de um “telos” indica que lidamos com um indivíduo que possui tal valor. B. E. Rollin define “telos” como uma natureza, uma função, uma série de atividades intrínsecas a um ser vivo; essa natureza é determinada pela evolução, faz parte do equipamento genético do ser vivo e o constitui como tal. Uma concepção tão nitidamente teológica da natureza animal o leva a criticar duramente o reducionismo científico, especialmente em sua versão behaviorista.

T. Regan é o mais conhecido e o mais sistemático defensor dos direitos animais. Seu método é intuicionista. A reflexão ética não se lança no vazio: trata-se de escolher entre diferentes teorias morais concorrentes (versões do consequencialismo; diversas teorias deontológicas; contratualismo). Inspirando-se no procedimento rawlsiano do equilíbrio reflexo, T. Regan faz um exame de nossas intuições espontâneas, purgando-as de sua inconsistência, de sua imprecisão, daquilo que as complica inutilmente, do que elas podem comportar de ideias pré-concebidas: aparecem então intuições ou crenças refletidas. A teoria ética que melhor sistematizar essas intuições refletidas será retida. Somente uma teoria ética fundada sobre os direitos é capaz de justificar adequadamente a intuição refletida, segundo a qual não é permitido tratar de qualquer maneira os animais, isto é, segundo a qual restrições normativas pesam sobre a conduta dos seres humanos em relação a “mamíferos normais, com idade de um ano ou mais” (*The Case for Animal Rights*) (REGAN, 1983, p. 408).

Todos pensam que é, no mínimo, moralmente condenável causar danos injustificados aos animais, mas uma teoria das obrigações indiretas naquilo que lhes concerne não é capaz de justificar tal princípio: com efeito, tal teoria identifica a comunidade moral com a comunidade dos agentes morais (o agente moral é capaz de agir seguindo princípios; ele é dotado de livre-arbítrio e pode, portanto, deliberar). Em relação aos pacientes morais, os membros da comunidade moral têm apenas obrigações indiretas, mas uma teoria das obrigações indiretas (egoísmo ético, kantismo e contratualismo) é incapaz de explicar por que o princípio, segundo o qual, não se deve causar danos aos indivíduos aplica-se diretamente aos agentes morais, e a eles somente: os pacientes morais também podem ter a experiência de um bem-estar suscetível de ser afetado

negativamente. Eles podem assim sofrer um dano direto, contrariamente à afirmação central da teoria tradicional.

Entretanto, nem toda teoria das obrigações direta é admissível. Por exemplo, uma concepção que condena a crueldade para com os animais é recomenda a bondade em relação a eles negligencia um fato evidente: pode-se causar um dano a alguém sem ter uma intenção cruel. Sob outro ponto de vista, um utilitarismo do ato (utilitarismo hedonista ou utilitarismo da preferência) apresenta consequências contrárias à intuição: pode-se, para maximizar a utilidade, infligir de forma muito não-igualitária sérios danos aos agentes morais. Em outras palavras, o princípio segundo o qual não se deve infligir danos aos indivíduos depende de um princípio de ordem mais elevada, o princípio de justiça, segundo o qual se deve atribuir a cada um o que lhe cabe.

O utilitarismo da regra não consegue explicar por que, em boa justiça, pode haver obrigações diretas para com os pacientes morais (incapazes de reivindicar um tratamento equitativo); e as éticas perfeccionistas justificam tratamentos não apenas diferenciais, mas também discriminatórios. A fraqueza maior de tais análises decorre de que nelas os indivíduos só contam na medida em que realizam um valor “localizado nutra parte que não neles mesmos (utilidade, excelência do agir)”.

T. Regan pensa então que o princípio de justiça só é inteligível se os indivíduos têm valor neles mesmos. Esse valor não é nem um estado mental, tampouco uma virtude. Trata-se do valor inerente, diferente do valor intrínseco, que depende sempre de experiências mentais vividas pelo próprio indivíduo, por outro indivíduo ou por outros indivíduos (a diferença entre valor inerente e valor intrínseco é clássica desde C. I. Lewis, *Na Analysis of Knowledge and Valuation*, La Salle (III) (OPEN COURT, 1946, p. 365-554 apud REGAN, 1983)). Resta saber o que confere aos indivíduos um valor inerente. Ser o sujeito de uma vida é suficiente para fazer do indivíduo titular de um valor inerente. Alguém é o sujeito de uma vida se experimenta desejos e preferências; se é capaz de ter percepções e lembranças; se pode agir intencionalmente em função de um objetivo; se é dotado de sensibilidade e se tem uma vida emocional; se tem um senso do futuro, inclusive de seu próprio futuro; se manifesta uma identidade psicológica por meio do tempo; mas, de forma mais decisiva ainda, se tem um bem-estar individual do qual possa ter a experiência própria por meio do tempo. T. Regan considera certamente que o bem-estar (*welfare*) é a ocasião de uma experiência própria de um tipo muito particular, caso contrário

se compreenderia mal a distinção entre o valor inerente (que pertence à entidade ela mesma) e o valor intrínseco (que depende de uma experiência).

Seja como for, o primeiro dos direitos, que pertence igualmente aos agentes morais e aos pacientes morais, é o direito de ser tratado com respeito. Este direito torna a forma de um título contra os agentes morais: não se pode jamais causar um dano ao indivíduo que tenha um valor inerente, sob pretexto de que esse dano poderia promover o que tem somente um valor intrínseco (prazer, satisfação de preferências) em relação ao que não o tem (desprazer, frustração de preferências). Contudo, T. Regan não pensa que o direito de ser tratado com respeito seja absoluto. Nossas crenças refletidas nos indicam, com efeito, que às vezes é lícito ir além do direito de não sofrer danos. Ele desenvolve então uma teoria destinada a precisar em que circunstâncias e em que condições é aceitável causar um dano ao inocente ou à menoridade. A ideia essencial é que não poderíamos nos contentar em minimizar a quantidade total de danos infligidos a todos os que serão afetados pelas consequências da ação, incluídos os efeitos secundários.

Em consequência dessa análise, a maneira como os seres humanos tratam os pacientes morais que são os animais é, na maior parte do tempo, radicalmente imoral. Eles não lhes infligem danos (causar a morte, sofrimentos) por razões moralmente justificáveis nem respeitam princípios mínimos de justiça distributiva. T. Regan condena, portanto, absolutamente a caça, a criação industrial de animais, a alimentação à base de carne e a experimentação animal.

A liberação animal

Singer (1993), principal teórico da liberação animal, pensa que é possível dispensar a noção dos direitos. Segundo ele, é mais exato teoricamente e mais eficaz praticamente considerar os animais como uma menoridade e emancipar. Nisso ele é herdeiro de J. Bentham, que opõe a melhoria da condição dos escravos pelo *Código Negro* de Luís XIV e o tratamento ainda tirânico dos animais. A propósito destes últimos, J. Bentham, afirma: "A questão não é, Eles podem *racionar*?, nem Eles podem *falar*?, mas Eles podem *sofrer*?" (*Na Introduction to the Principles of Morals and Legislation* [1789], in: *Collected Works*, ed. J. H. Burns. Londres, Athlone Press, 1970, 283) (BENTHAN, 1970). O utilitarismo de P. Singer deve igualmente muito ao prescritivismo universal de R. M. Hare, de quem foi discípulo.

R. M. Hare pensa que a exigência de universalidade, constitutiva da postura moral, toma concretamente a seguinte forma: colocar-nos, em

imaginação, no lugar daqueles que serão afetados pelas consequências de nossa ação e perguntar-nos até que ponto aceitariam ver seus interesses afetados como os nossos o seriam.

Singer (1991) radicaliza essa conclusão ao admitir que não são apenas os interesses humanos que devemos levar em conta nessa questão, mas os de *toda* criatura dotada de sensibilidade. A tese central da liberação animal é, portanto, a afirmação da igual consideração dos interesses de todos aqueles, inclusive os animais, que terão de sofrer as consequências de uma ação. P. Singer julga que é especista não levar em conta igualmente os interesses de todos os seres sensíveis (isto é, capazes de experimentar prazer e dor), concernidos pela consequência de uma ação. O especismo é uma forma de discriminação análoga ao racismo e ao sexismo: ele consiste em não levar em conta igualmente os interesses dos membros de outra espécie pelo simples motivo de pertencerem a uma outra espécie, mas a liberação animal não implica o tratamento indiferenciado de todos os seres sensíveis. A igualdade na consideração dos interesses não significa igualdade no tratamento. O que pode fundamentar um tratamento diferencial? Para responder a essa questão, P. Singer formula uma teoria do valor da vida em termos utilitaristas, mitigados por elementos que provêm da ética da pessoa: devemos distinguir entre os seres conscientes de si mesmos e os que são simplesmente conscientes. No que concerne a estes últimos, uma concepção total do utilitarismo prevalece o argumento da substituição pode se aplicar: somos autorizados a só levar em conta a quantidade total de felicidade, a destruição de um ser consciente podendo ser compensada pela criação de outro ser consciente, suscetível de experimentar ao menos a mesma felicidade que o primeiro teria experimentado se continuasse a viver. No que concerne aos primeiros, aplica-se uma concepção do utilitarismo limitada à existência prévia: na medida em que se trata de entidades distintas, dotadas de um passado e de um futuro próprio, uma simples comparação entre quantidades impessoais de felicidade não basta. O argumento da substituição não funciona, e esses sujeitos de uma vida devem se beneficiar de uma proteção mais obrigatória. P. Singer foi levado a modificar de forma significativa essa análise e a abandonar a dupla norma: concepção total do utilitarismo para os seres conscientes, concepção limitada à existência prévia para os seres conscientes de si mesmos. Mas as retificações não modificam substancialmente as implicações práticas da liberação animal: condenação da criação industrial de animais e da maior parte das formas de

experimentação animal, caráter moralmente obrigatório de uma alimentação vegetariana etc.

As éticas ecologistas e os animais

A teoria da liberação animal depara-se com certas dificuldades quando se trata dos animais selvagens: os seres humanos poderiam certamente limitar o sofrimento dos animais em seu habitat natural. Mas pôr em prática tal ambição supõe uma estranha política de pacificação da natureza. As teorias dos direitos do animal, em suas diferentes versões, também não são isentas de dificuldades: se é verdade, como pensa J. Feinberg, que os interesses dependem da vida conativa, todas as espécies de animais se acham excluídas da esfera dos direitos (o mesmo vale, com mais razão ainda, para as espécies animais, para as plantas e os ecossistemas, que não são entendidas a propósito das quais a linguagem dos direitos tenha um sentido). Pois, se a existência de um "telos" é suficiente para conferir direitos, dificilmente se percebe em nome de que arbítrio as plantas seriam excluídas da classe dos seres que têm direitos. Alguns filósofos pensam que tais dificuldades decorrem dos pressupostos exclusivamente individualistas dessas análises. Consequentemente, eles tentaram articular uma ética do meio ambiente em geral, no seio da qual os animais contam moralmente, mas a título de membros a comunidade biótica. O representante mais consequente dessa abordagem da questão é norte-americano J. Baird Callicot, que situa o problema do tratamento ético do animal no quadro de uma versão contemporânea da "ética da terra", de A. Leopold.

Em suas primeiras formulações (1980), seu ecocentrismo é uma crítica justificada às teses da liberação animal. Ele afirma, com efeito, que a lógica da vida é a da exploração mútua: os seres vivos não saberiam viver sem viver às expensas de outros seres vivos. Não há motivo, portanto, para estender ao mundo natural a retórica dos direitos ou da igualdade: os animais não são uma menoridade em busca de emancipação. De resto, as consequências de uma liberação animal seriam desastrosas do ponto de vista ecológico. J. Baird Callicott sustenta uma concepção holística da realidade e do valor: o mundo natural (ou comunidade biótica) é um sistema unificado de partes organicamente ligadas e não uma coleção de seres isolados que perseguem individualmente seu bem. Deve-se avaliar de forma diferencial cada ser vivo (ou classe de seres vivos?) em função de sua contribuição à beleza, à estabilidade e à integridade dessa comunidade biótica. A dor e a morte não são males que devem ser evitados a qualquer preço: eles fazem parte da

ordem natural e querer a todo preço subtrair-se a eles é trapacear. Essas primeiras análises foram julgadas muito severamente (T. Regan vê nelas um "fascismo do meio ambiente"); J. Baird Callicott formulou-as então de maneira mais matizada, a fim de mostrar que uma ética do meio ambiente não é incompatível com a afirmação de direitos do animal. O quadro geral de sua reflexão é comunitarista: assim como uma sociedade percebe seus próprios limites, assim também ela percebe os limites da comunidade moral que ela instaura. A teoria da evolução nos mostra que os seres humanos constituem historicamente os valores que são os seus no seio de uma comunidade apparentada a todas as formas de vida atuais; e a ecologia nos ensina que a cada instante a comunidade que engloba todas as outras é a comunidade biótica. J. B. Callicott considera, portanto (desenvolvendo uma sugestão da filósofa britânica M. Midgley, *Animals and why they Matter*) (MIDGLEY, 1983), que os animais domésticos fazem parte de uma comunidade mista, em virtude de um processo imemorial de aliança; por esse motivo, pode-se considerar que eles devem gozar de todos os direitos e privilégios relacionados com esse estatuto. Quanto aos animais selvagens, eles fazem parte da comunidade biótica, e nossas obrigações em relação a eles são fixadas pela máxima de A. Leopold: promover a beleza, a estabilidade e a integridade desta.

O ecocentrismo de J. Baird Callicott suscita, em seu estado atual, pelo menos tantas interrogações quanto em seu estado precedente. Será que se pode, como pensa nosso autor, definir nossas obrigações em relação aos membros de uma comunidade a partir de uma descrição dessa comunidade? É uma forma de naturalismo que nem todos estão dispostos a aceitar. Por outro lado, o que fazer quando surgem conflitos pela pertença a comunidades diferentes? J. Baird Callicott pensa que nossa fidelidade para com as comunidades próximas tem prioridade sobre nossa fidelidade para com as comunidades mais distantes; isto é verdade, mas uma teoria ética pluralista está condenada a fracassar menos que produza regras precisas de resolução dos conflitos. Tais regras ainda estão ausentes em Callicott (1989) (P. Taylor, "Respect for nature", 1986, e D. VanDeVeer, "Interspecific justice", 1979 p. 55-70, as tentaram formular em perspectivas bastante diferentes) (TAYLOR, 1986; VANDEVEER, 1979).

Podemos assinalar a existência de uma abordagem feminista dos "direitos do animal". De maneira geral, ela sublinha os limites da razão em ética e insiste no papel desempenhado pelo sentimento do reconhecimento do estatuto ético do animal. Alguns autores traçam um paralelo entre a

violência feita aos animais e a violência feita às mulheres numa sociedade dominada pelos homens. Outros, invocando o ecofeminismo, pensam que existem ligações essenciais entre a opressão das mulheres e a dominação da natureza. Re-encontramos aqui, um tom diferente, o debate entre os que se interessam pelos animais individuais e os que os incluem numa ética do meio ambiente.

Considerações finais

As linhas acima destacaram os contemporâneos que julgam que os tratamentos infligidos pelos seres humanos aos animais devem ser substancialmente, ou mesmo radicalmente, modificados. No entanto, seria falso acreditar que todos os filósofos pensam que existem direitos do animal ou que sejam defensores da liberação animal. Há argumentos sérios contra tais teorias.

Frey (*Interests and Rights*) (FREY, 1980) contesta a tese de Geinberg-Nelson, segundo a qual os direitos são gerados pela posse de interesses. Segundo ele, pode-se interpretar a noção de interesses num sentido objetivo; nesse caso, os interesses dependem de necessidades. E, certamente, há interesses animais. Mas o argumento é muito mais forte: pois é do interesse de uma planta ser regada, do interesse de um motor ser lubrificado etc. Seria preciso então conceder interesses, e, portanto, direitos às plantas e aos objetos artificiais. A questão não muda se interpretarmos a noção de interesse num sentido subjetivo; nesse caso, os interesses dependem de desejos. Mas “X deseja Y” pode ser analisado deste modo: (1) Y faz falta a X e (2) X pode dizer: “A frase ‘Y me faz falta’ é verdadeira”. Não se falar de desejos animais na ausência de uma linguagem suficientemente sofisticada da parte deles (que contenha a distinção entre frase e proposição; que evidencie o fato de que a verdade de uma proposição é, ao menos em parte, função de um estado de coisas).

Leahy (*Against liberation*) (LEAHY, 1991) afirma que os animais são criaturas primitivas. Eles manifestam de forma pré-lingüística amostra de atributos humanos (deliberação, escolha, desejos, medo, cólera, crenças etc), o que revela a similaridade de seu comportamento com o dos seres humanos, mas eles, propriamente falando, não transformaram essa herança pré-lingüística pela elaboração de uma linguagem. Sua forma de vida e, portanto, muito alheia à nossa, para que seja necessário ir além de uma teoria das obrigações indiretas. No que diz respeito a eles, Carruthers (*The Animal Issue*) (CARRUTHERS, 1992) considera que o utilitarismo é reflexivamente instável (isto é,

vai contra os traços fundamentais do pensamento moral). Assim, ele prefere uma teoria contratualista da moral, mas os animais não são agentes racionais no sentido pleno do termo; portanto, eles não podem ser parte integrante do contrato, havendo em relação a eles apenas obrigações indiretas.

Referencias

- BENTHAM, J. **An introduction to the principles of morals and legislation**. Edited by J. H. Burns and H. L. A. Hart. London: University of London, The Athlone Press, 1970.
- CALLICOTT, J. B. **Defense of the land ethics, essay in environmental philosophy**. Albany: Suny, 1989.
- CARRUTHERS, P. **The animals issue**; moral theory in practice. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- FEINBERG, J. The rights of animals and unborn generations. In: BLACKSTONE, W. T. (Ed.). **Philosophy and environmental crisis**. Athens: University of Georgia Press, 1974. p. 43-68.
- FREY, R. **Interests and rights**. The case against animals. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- LEAHY, M. P. T. **Against liberation**. Putting animals in perspective. Londres/Nova York: Routledge, 1991.
- LINZAY, A. **Christianity and the rights of animals**. Londres: SPCK, 1987.
- MIDGLEY, M. **Animals and why they matter**. A journey around the species barrier. Harmondsworth: Penguin books Ltda., 1983.
- PASSMORE, J. **Man's responsibility for nature**. 2nd ed. Londres: Duckworth, 1980.
- REGAN, T. **The case for animal rights**. Londres: Routledge and Kegan Paul, 1983.
- ROLLIN, B. E. **Animal rights and human morality**. Buffalo: Prometheus Books, 1981.
- SINGER, P. **Animal liberation**. 2nd ed. Londres: Thorson, 1991. (Tradução de Fr., La libération animale. Paris: Grasset, 1993).
- SINGER, P. **Practical ethics**. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- SORABJI, R. **Animal minds and Human Morals: The Origin of the Western Debate**. New York: Cornell University Press, 1993.
- TAYLOR, P. W. **Respect for nature**. A theory of environmental ethics. Studies in moral, Political, and Legal Philosophy. New Jersey: Princeton University Press, 1986.
- VANDEVVEER, D. Interspecific Justice. **Inquiry**, v. 22, n. 1-2, p. 55-70, 1979.

Received on July 30, 2009.

Accepted on November 3, 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.