

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA**

LARYSSA DELUNNA C. TELES DE VASCONCELOS

**POR COMPAIXÃO OU JUSTIÇA:
A QUESTÃO DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS E AS CONTRIBUIÇÕES
DE MARTHA NUSSBAUM**

BRASÍLIA

2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

Laryssa Delunna C. Teles de Vasconcelos

POR COMPAIXÃO OU JUSTIÇA:
A QUESTÃO DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS E AS CONTRIBUIÇÕES
DE MARTHA NUSSBAUM

Artigo apresentado ao Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília para obtenção do título de bacharela em Ciência Política.

Orientadora: Profa. Dra. Paola Novaes Ramos

Brasília

2013

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIA POLÍTICA

Laryssa Delunna C. Teles de Vasconcelos

POR COMPAIXÃO OU JUSTIÇA:
A QUESTÃO DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS E AS CONTRIBUIÇÕES DE
MARTHA NUSSBAUM

Artigo apresentado ao Instituto de Ciência Política da Universidade de Brasília para obtenção do título de bacharela em Ciência Política e apresentado a seguinte banca examinadora:

PROFESSORA PAOLA NOVAES RAMOS

(Universidade de Brasília)

PROFESSOR LUIS FELIPE MIGUEL

(Universidade de Brasília)

Brasília
2013

RESUMO

O presente trabalho aborda a tentativa de Martha Nussbaum de pensar a possibilidade de uma ampliação na teoria da justiça, abrangendo questões que fogem da exclusiva relação entre humanos a fim de considerar as assimetrias de poder entre humanos e animais não-humanos como uma questão que precisa ser tratada a partir de uma ótica da justiça. Para isso, mostraremos como a questão dos animais não-humanos é tratada pela perspectiva contratualista e pelo neocontratualismo de John Rawls, bem como pela corrente utilitarista clássica e contemporânea, principalmente através de Jeremy Bentham e Peter Singer, apontando então a “abordagem das capacidades”, desenvolvida por Martha Nussbaum em *Frontiers of Justice* (2006), como um avanço teórico da questão na filosofia política e moral.

Palavras-chave: justiça, contratualismo, utilitarismo, abordagem das capacidades, assimetria, animais não-humanos.

INTRODUÇÃO

Apesar de humanos e animais não-humanos coexistirem no mundo (além, é claro, de outras espécies não sencientes, plantas e minerais), há uma assimetria de poder entre esses seres (relação humano-animal ou humano-mundo) e uma consequente omissão dos animais da esfera da justiça ao longo da história valorativa e cultural da modernidade europeia. Trata-se, de maneira geral, de uma lacuna no rol de questões privilegiadas pela teoria política, que via de regra envolvem questões exclusivas ao âmbito do humano (relação humano-humano).

O fato de que os humanos agem, muitas vezes, de forma a negar e impossibilitar que os animais tenham uma existência ‘digna’ parece suscitar uma questão de justiça e não apenas uma questão de “humanidade e compaixão”, como postulam, por exemplo, os contratualistas – já que a partir desta lógica, a responsabilidade humana pelo sofrimento de outro animal devido a tratamentos cruéis é omitida, como será discutido.

Nas últimas décadas, sobretudo no começo do século XXI, alguns pensadores contemporâneos têm iniciado uma reelaboração teórica da relação humano-mundo e, conseqüentemente, da relação dos humanos com os outros seres que coexistem no mundo. No âmbito da antropologia, por exemplo, Eduardo Viveiros de Castro, que vem realizando um sólido trabalho crítico em relação ao antropocentrismo ocidental, assim descreve a questão:

Trata-se de repor no mundo o que havia sido posto no eu. Por outro lado, a crise existencial do *anthropos* — (...) o sentimento de que a espécie eleita por Deus está tendo um efeito propriamente diabólico sobre a criação — tem feito a filosofia contemporânea mostrar um interesse inaudito pelos não-humanos, pelas potencialidades conceituais (espirituais, dir-se-ia então) da materialidade mesma do mundo, pela agência das coisas, a consciência e a personalidade (jurídica inclusive) dos animais, tudo isso na tentativa meio desesperada de reanimalizar metafisicamente o homem depois de séculos de dominância de uma teologia política fundada em sua espectralização.¹

Problematizando mais especificamente a relação dos humanos com os outros seres coexistentes no mundo, Martha Nussbaum, em seu livro *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species membership* (2006) tem como foco a incapacidade de teorias contratualistas – a teoria da justiça de John Rawls, que a autora considera a mais elaborada e refinada, está incluída nessa incapacidade – de responder três problemas específicos: como se daria uma relação de justiça no caso de pessoas com sérias incapacidades – portadores de

¹ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. Disponível em: <<<http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/transformacoes.html>>>. Acesso em: 14 de junho de 2012. Grifo do autor.

qualquer tipo de “deficiência mental” ou física –, no caso de cidadãos de nações subdesenvolvidas onde há sérias clivagens de classe e todas as consequências e desdobramentos e, o que interessa para o presente trabalho, como seria estabelecida uma relação de justiça no que diz respeito aos animais não-humanos.

Ao diagnosticar as limitações do contratualismo, considerando essas questões como pertinentes à justiça social e não como questões secundárias respondidas através da “compaixão humana”, e identificando as assimetrias de poder envolvidas nesses casos, Nussbaum possibilita uma abertura para se pensar a justiça social para além do humano, ampliando, assim, o escopo da teoria da justiça.

Com isto posto, a primeira seção deste trabalho é dedicada a considerações genéricas – ou melhor, simplesmente uma aclimação para a discussão – sobre a historicidade da relação entre humanos e animais não-humanos na cultura ocidental. Falaremos de como o imaginário religioso cristão ajudou na criação de uma ideia do humano como um ser superior e de como, mesmo na transição de um mundo teocêntrico para um mundo antropocêntrico com o advir da modernidade e predomínio da ideia de razão, a noção da superioridade humana prevaleceu (e, inclusive, se intensificou).

A segunda seção é dividida em duas subseções, uma dedicada à perspectiva contratualista e neocontratualista e a outra ao pensamento utilitarista, tendo como pergunta guia *se* e *como* as estruturas dessas vertentes modernas de pensamento dão conta da questão dos animais não-humanos.

Na terceira seção veremos como a “abordagem das capacidades”² é desenvolvida por Martha Nussbaum, seus pontos de concordância e divergência com outras teorias da justiça e, sobretudo, como se dá a extensão dessa abordagem aos animais não-humanos, na qual surgem como sujeitos primários de justiça.

Na conclusão, apontamos para uma possível via de problematização dos limites da teoria nussbaumiana e reforçamos as suas contribuições e importância à questão aqui tratada.

² Essa abordagem também é desenvolvida por Amartya Sen, no âmbito da Economia, para tratar de aspectos relevantes à justiça social, mais especificamente, questões destinadas à mensuração da qualidade de vida dos países. Nussbaum, por sua vez, desenvolve esta abordagem a fim de “fornecer as bases filosóficas para um número mínimo de direitos humanos fundamentais que devem ser respeitados e implementados pelos governos de todas as nações, como um mínimo exigido pelo respeito à dignidade humana” (NUSSBAUM, 2006, p. 70 tradução nossa).

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A imagem de que os animais não-humanos são inferiores e devem ser subordinados aos humanos – ou mesmo aquela dos humanos como possuidores de características consideradas superiores e, por isso, distintivas em relação a outros seres – é, sabemos, uma ideia antiga, presente tanto na biologia quanto em várias filosofias e religiões. No que se refere às influências do imaginário da Europa ocidental, desde as escrituras sagradas judaico-cristãs até a modernidade essa imagem perdurou, a despeito das mudanças epocais (do teocentrismo ao antropocentrismo) na autoconcepção do mundo que chamamos europeu-ocidental.

A visão teológica tradicional afirma que “o mundo fora criado para o bem do homem e as outras espécies devem se subordinar a seus desejos e necessidades” (THOMAS, 2010, p. 21), funcionando, assim, como base “cognitiva” para ações e práticas humanas no agir com a natureza – tanto no que se refere à pretensão de domesticação da natureza como um todo quanto no que tange a relação dos humanos com outros animais. A crença na supremacia e no domínio do humano sobre o mundo natural pode ser observada em uma passagem bíblica exemplar que legitima esta ideia: “Temam e tremam em vossa presença todos os animais da terra, todas as aves do céu, e tudo o que tem vida e movimento na terra. Em vossas mãos pus todos os peixes do mar. Sustentai-vos de tudo o que tem vida e movimento” (*Gênesis*, IX, 2-3).³

Evidentemente podemos encontrar atenuações em relação a uma declaração como esta, mas é importante observar, como faz o frankfurtiano Max Horkheimer, que

[o]s poucos preceitos em favor dos animais que encontramos na bíblia foram interpretados por destacados pensadores religiosos, como São Paulo, Tomás de Aquino e Lutero, como algo relativo à educação moral do homem, e de modo nenhum ligados a qualquer obrigação do homem em relação a outras criaturas. Só a alma do homem pode ser salva; os animais têm apenas o direito de sofrer. (HORKHEIMER, 2002, p. 109).

Com o início do período moderno, o propósito de dominação da natureza e de sua utilização para proveito e/ou prazer próprio, em seus pressupostos, não perdeu força. Se considerarmos um dos primeiros pensadores a lançar as bases para o surgimento da ciência moderna, a noção de uma intrínseca superioridade humana se faz constante. Francis Bacon, considerado por muitos como o criador do método experimental indutivo e, por isso, o “pai da ciência

³ Não se trata aqui de afirmar – na realidade, tampouco de negar – que o cristianismo seja intrinsecamente antropocêntrico, mas sim de perceber em que medida seus fundamentos serviram de justificativa para um ‘domínio do humano’.

moderna”, buscava “dominar a Natureza pelo saber”, é dizer, “forçar a Natureza a submeter-se aos objetivos do homem e a colocar-se a seu serviço, a serviço do ‘reino humano’” (JAPIASSU, 1995, p. 6 aspas do autor). A ideia do homem como o centro do mundo pode ser encontrada explicitamente no pensamento baconiano: “se procuramos as causas finais, o homem pode ser visto como o centro do mundo, de tal forma que se o homem fosse retirado do mundo todo o resto pareceria extraviado, sem objetivo ou propósito” (BACON, 1619 apud THOMAS, 2010, p. 23).

O humano, a partir (e nos limites intelectuais⁴) da modernidade, começa a se por meio de uma espécie de auto-hierarquização naturalizada⁵. A hierarquia é um fenômeno que se dá a partir de uma *relação*⁶ – no que nos importa, a relação humano-mundo ou, particularmente, a relação humano-animal. Ao mesmo tempo em que o sujeito (no caso, os humanos, como um todo) se afirma algo superior (de onde o ‘auto-’), este mesmo sujeito, explicitamente ou não, afirma algo também em relação ao Outro (no caso, especificamente, os animais não-humanos; de onde a ‘hierarquização’). Há uma pronúncia sobre o mundo que se faz mesmo silente, e que “naturaliza” a instrumentalização da natureza. Dessa maneira, ao estabelecer uma relação de hierarquia com os outros seres, os humanos se “auto-elevam” ao mesmo tempo em que estabelecem um “rebaixamento do Outro” – utilizando-o (para consumo próprio, divertimento e/ou tecnologia) e excluindo-o, simultaneamente, da esfera da justiça.

Nos termos da “auto-elevação” humana, o animal pode ser entendido como aquele que não tem algo próprio ao humano, algo cuja propriedade é o que garante a assimetria na relação – em favor dos proprietários, daqueles em situação de vantagem. A *fala* foi uma das primeiras características exclusivas e distintivas pelo fato de que se acreditava que só o humano poderia “transmitir experiência a sua posteridade” através da linguagem verbal. Outra característica geralmente enfatizada é a *razão*, já que não haveria como o animal escapar às determinações

⁴ Estes limites apontam para o fato de que sociedades não-modernas têm outras (auto)concepções de humanidade, e conseqüentemente da relação humano-mundo.

⁵ Que seja a partir da modernidade, indicamos com isto o fato de que antes (este ‘antes’ é aqui interno à história ‘ocidental’, ou seja, discernimos entre o pré-moderno – teocentrismo – e o não-moderno – outras cosmologias alheias à modernidade, que não endereçamos neste artigo) a superioridade do humano era atribuída a partir de um exterior – ideia de que o Deus todo poderoso, no momento da criação, fez o humano a Sua imagem e semelhança. Com o advir da modernidade, através da mudança de perspectiva de um mundo teocêntrico para um mundo antropocêntrico, a superioridade começou a ser atribuída a partir do próprio interior do humano, como um ode ao predomínio da razão, e foi adentrando no imaginário até se tornar completamente ‘naturalizada’ – no sentido de habitual ou automática.

⁶ Apesar de Louis Dumont (1966) ter afirmado que não há necessidade do estabelecimento de uma relação de poder em uma relação de hierarquia, o próprio autor afirma que na maioria dos casos a hierarquia se identificará de alguma maneira com o poder.

instintivas, enquanto o humano possuiria a capacidade de deliberar e escolher, cabendo-lhe assim uma razão especulativa (THOMAS, 2010). Ou ainda, o humano, através da capacidade de escolha, seria sujeito de uma responsabilidade moral que o levaria para uma terceira diferença em relação aos animais: só ele possuía uma *alma imortal*, capaz de sobreviver mesmo depois da morte do corpo.⁷

Em suma,

O homem foi descrito como animal político (Aristóteles), animal que ri (Thomas Willis), animal que fabrica seus utensílios (Benjamin Franklin), animal religioso (Edmundo Burke) e um animal que cozinha (James Boswell, antecipando Lévi-Strauss) (THOMAS, 2010, p. 41).

Algumas dessas distinções não precisam ser entendidas como fundantes das assimetrias que regem a relação em questão, visto que, não pressupondo necessariamente um pano de fundo metafísico, podem, de certa maneira, ser encaradas como diferenças propriamente empíricas, sem caráter ontológico separador. Por exemplo, podemos afirmar que o humano, por ser falante, difere de outro animal qualquer, mas da mesma forma podemos dizer que um animal qualquer difere do humano por alguma característica peculiar, sem com isso implicar superioridade.

Outras características distintivas apontam, porém, para aspectos ontológicos, ou seja, não relacionados a condições físicas contingentes, mas a uma exclusividade ligada ao simples *ser* humano ou animal (não diretamente ao ser *falante*, por exemplo), que sustenta, enquanto tal, uma hierarquia de ser. Esse é o caso da “alma imortal” e sua titularidade moral – quando consideramos que, diferentemente de nós, animais não a possuem –, assim como da capacidade e titularidade política – o que nos interessa particularmente. Pois a pergunta a ser feita é: sabendo nós, humanos, que agimos a negar e impossibilitar que os animais tenham uma existência que possa ser considerada digna ou minimamente nivelada com a condição humana, por que motivo não poderíamos pensá-los como sujeitos primários de justiça? Em outras palavras, e se problematizarmos este enclausuramento da teoria política em torno da imagem exclusiva do humano?

⁷ Essa separação entre mente e corpo pode ser vista no pensamento cartesiano, em meados do século XVII. Para Descartes, os animais nada mais são que máquinas ou autômatos. Em certa medida, o corpo humano também apresenta características de uma máquina quando desempenha funções inconscientes, tal como a digestão; porém, a ‘máquina humana’ guardaria consigo uma característica intrínseca que a diferenciaria de todos os animais “sem razão”: uma alma que independe do corpo e que é, por isso, imortal.

A partir daqui, entraremos mais especificamente em duas vertentes teóricas que, mesmo não tendo a questão dos animais não-humanos como problema central, podem ser analisadas em vista desse âmbito relacional. Assim, abrimos espaço para o diálogo e a discussão trazidos por Martha Nussbaum.

1. O *SER ANIMAL* PARA DUAS CORRENTES MODERNAS DE PENSAMENTO

1.1. A perspectiva contratualista e o neocontratualismo rawlsiano

O contratualismo é uma corrente de pensamento que pretende conceber a origem da sociedade e do Estado de uma maneira consensual, além de fundamentar os elementos de legitimidade da formação e manutenção desta ordem social em contraposição a uma situação inicial convencionalmente chamada de “estado de natureza”.

Os principais expoentes da teoria clássica do contrato social são Thomas Hobbes (1651), John Locke (1690) e Jean-Jacques Rousseau (1755)⁸. Tem-se uma complexidade das teorias contratualistas, já que estes autores divergem entre si em relação a alguns pontos fundamentais, como quanto à caracterização do “estado de natureza” – a título de exemplo, enquanto o indivíduo do estado de natureza hobbesiano era auto-centrado, egoísta e tinha um medo constante da morte violenta, os indivíduos do estado de natureza lockeano eram bondosos, sociáveis, racionais e tinham liberdade para escolher o que fazer com o seu tempo.

Para os contratualistas, a formação do Estado se dá quando os indivíduos estabelecem um contrato entre si, abrindo mão do uso privado da força e da capacidade de tomar a propriedade alheia, em troca de segurança, paz e uma expectativa de vantagens mútuas – que é o propósito de uma possível cooperação social (NUSSBAUM, 2006, p. 10). Este contrato é estabelecido entre indivíduos “livres, iguais e independentes” e tem como resultado o estabelecimento de certos princípios políticos básicos. Em suma, as teorias do contrato social envolvem duas etapas: o desenho da situação inicial dos indivíduos no estado de natureza e o conjunto de princípios estabelecidos através do contrato entre indivíduos racionais (RAWLS, 2008).

⁸ As datas se referem à publicação das principais obras dos autores: “O Leviatã”, “Segundo tratado sobre o governo civil” e “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens”, respectivamente. Não trataremos, neste trabalho, especificamente das nuances do pensamento desses autores, baseando-nos muito mais no que poderia ser entendido por uma “perspectiva contratualista”.

John Rawls, ao elaborar a sua teoria da “justiça como equidade”, retomou elementos da teoria clássica do contrato social e alguns elementos da teoria moral kantiana – como a ideia de que um indivíduo não deve ser usado como meio para o fim de outrem, presente na posição inicial rawlsiana através do “véu da ignorância”. De acordo com o autor, seu objetivo era:

Apresentar uma concepção de justiça que generalize e eleve a um nível mais alto de abstração a conhecida teoria do contrato social conforme encontrada em, digamos, Locke, Rousseau e Kant. Para isso, não devemos achar que o contrato original tem a finalidade de inaugurar determinada sociedade ou de estabelecer uma forma específica de governo. Pelo contrário, a ideia norteadora é que os princípios de justiça para a estrutura básica da sociedade constituem o objeto do acordo original. São eles os princípios que pessoas livres e racionais, interessadas em promover seus próprios interesses, aceitariam em uma situação inicial de igualdade [...] (RAWLS, 2008, p. 13-14).

Esta imagem – de que princípios da justiça são originados a partir de um contrato feito entre indivíduos racionais que visam promover interesses próprios – exclui o interesse de seres não-humanos⁹, pelo menos na esfera da justiça social básica (NUSSBAUM, 2006).

A função que o animal não-humano ocupa no pensamento de certos autores contratualistas explica o porquê da exclusão destes seres como possíveis sujeitos primários em uma teoria da justiça. A tradição kantiana nega que os humanos tenham qualquer tipo de dever direto para com os animais não-humanos pelo fato destes seres não terem autoconsciência – e, para o autor, deveres morais são para seres com tal característica. Assim, Kant acredita que os animais são meros meios para fins e esse fim é o próprio homem (NUSSBAUM, 2006, p. 329). Os deveres que os humanos venham a ter com os animais são apenas deveres indiretos para com a própria humanidade. Kant sustenta essa posição em argumentos psicológicos frágeis: de forma geral, tem-se que quando os humanos são gentis com animais, a tendência de se comportar gentilmente com os humanos é fortalecida; e, por essa mesma lógica, quando o humano é cruel com os animais, fortalece-se tendências de crueldade para com os humanos. Conclui-se, então, que o valor dos animais é dado, pelo autor, apenas de forma derivativa e instrumental.

John Rawls, em *Uma teoria da justiça*, reconhece os limites de sua teoria já que esta não é capaz de se expandir a fim de abarcar outros tipos de relações, tal como as relações internacionais – ainda que o autor tenha dedicado boa parte de seu trabalho posterior ao tema –, e questões relativas ao trato com a natureza e com os animais. O fato dos animais não-

⁹ Este “interesse” é entendido aqui como a possibilidade destes seres viverem uma vida plena e ‘digna’, sem interferências humanas que venham a instrumentalizá-los ou causar-lhes sofrimento e dor.

humanos serem sencientes (capazes de sentir prazer e dor) impõe certos deveres morais aos humanos. Porém, são deveres de “compaixão e humanidade” (RAWLS, 1971, p. 512) e não deveres de justiça. Assim, “o *status* do mundo natural e nossa relação apropriada com ele não é um elemento constitucional essencial, nem uma questão de justiça básica” (RAWLS, 2011, p. 291 grifos do autor).

Ao se contrapor ao pensamento rawlsiano no que concerne aos deveres para com os animais não-humanos, Nussbaum afirma que:

Nossas escolhas afetam a vida de espécies não-humanas todos os dias, e não raro lhes causam enorme sofrimento. Animais não são simplesmente parte da mobília do mundo; são seres ativos tentando viver suas vidas; e nós ficamos muitas vezes em seu caminho. Isto parece ser um problema de justiça, não apenas uma ocasião para caridade. (NUSSBAUM, 2006, p. 22 tradução nossa)

Assim, ao criticar a teoria do contrato social, principalmente o neocontratualismo de Rawls, Nussbaum afirma que teorias contratualistas da justiça não conseguem dar conta de problemas específicos devido à própria estrutura do contrato:

Tanto por causa de seu compromisso com a racionalidade como fundamento da dignidade quanto por sua concepção de princípios políticos como derivados de um contrato entre iguais, eles negam que tenhamos obrigações de justiça para com animais não-humanos. Eles veem tais obrigações como se as tivéssemos ou derivadamente, a partir de obrigações para com humanos [Kant] ou simplesmente como diferentes em tipo, como deveres de caridade e não de justiça [Rawls]. Defenderei que precisamos criticar tais posições de duas maneiras: reconhecendo a extensão de inteligência em muitos animais não-humanos, e rejeitando a ideia de que apenas aqueles que podem aderir a um contrato como iguais podem ser sujeitos primários, não-derivativos de uma teoria da justiça (NUSSBAUM, 2006, p. 327 tradução nossa)

Para a autora, a impossibilidade de incluir os animais na teoria do contrato social e, conseqüentemente, na teoria da justiça de Rawls se dá devido a uma fusão de duas questões que são, em princípio, distintas: *por quem* e *para quem* os princípios básicos da sociedade são concebidos. Assim, o fato dos animais não-humanos não estarem incluídos (obviamente) no grupo dos que concebem os princípios básicos, por consequência, resulta em que eles também não estão incluídos no grupo daqueles para os quais os princípios básicos são concebidos. Quando a autora estende a “abordagem das capacidades” a fim de abarcar os animais não-humanos, tem-se aí uma tentativa de elaborar uma teoria que garanta que os vários seres vivos, mesmo aqueles que não são capazes de participar do processo no qual os princípios políticos são concebidos, sejam sujeitos primários de justiça.

J. J. Rousseau, apesar de não estar alheio às críticas elaboradas por Nussbaum acerca do contratualismo, é um dos autores mais heterodoxos desta corrente no que diz respeito à questão aqui tratada e, pois isso, faz com que elaborem uma breve consideração especificamente sobre o seu trabalho.

No “Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens” (1977), Rousseau afirma a necessidade de se conhecer a “essência do homem” antes que qualquer estudo mais aprofundado seja feito – e reconhece que, talvez, essa seja uma das tarefas mais difíceis que existe, posto que o progresso da sociedade acabou por afastar o humano de seu “estado primitivo”.

Percebe-se a importância desse estudo no pensamento do autor a partir da relação estabelecida por ele entre ‘direito natural’ e ‘natureza humana’. Rousseau afirma que “a ideia do direito e, mais ainda, a do direito natural são, evidentemente, ideias relativas à natureza do homem” (ROUSSEAU, 1977, p. 33). A falta de concordância entre os autores que tratam da natureza humana acaba por gerar um “status” diferenciado para os animais não-humanos no pensamento de certas vertentes expostas por Rousseau, como podemos perceber:

Os juristas romanos submetem, indiferentemente, o homem e todos os outros animais à mesma lei natural, porque consideram, antes, sob esse nome, a lei que a natureza se impõe a si mesma do que à que prescreve, ou melhor, por causa da acepção particular segundo a qual esses juristas conferem à palavra que, parece, só empregaram – nessa ocasião – como expressão das relações gerais estabelecidas, pela natureza, entre todos os seres animados, para sua conservação comum. Os modernos só reconhecem como lei uma regra prescrita a um ser moral, isto é, inteligente, livre e considerado nas suas relações com os outros seres, limitando, conseqüentemente, ao único animal dotado de razão, ou seja, o homem, a competência da lei natural. Porém, cada um definindo essa lei a seu modo, estabelece tudo sobre princípios tão metafísicos que já, mesmo entre nós, bem pouca gente em condições de compreendê-los, longe de poderem encontrá-los por si mesmos. (ROUSSEAU, 1977, p. 33).

É por esses problemas supracitados, então, que, de acordo com Rousseau, antes de buscarmos uma lei natural devemos conhecer o “homem natural”. O primeiro argumento do autor se resume no fato de que, para ele, todas as questões presentes no direito natural decorrem de “dois princípios anteriores à razão na alma humana”, sendo eles: (1) bem-estar e conservação da espécie e (2) repugnância natural por ver padecer ou sofrer qualquer ser sensível e, principalmente, nossos semelhantes. É com base neste segundo princípio que Rousseau esclarece seu pensamento acerca da participação dos animais na lei natural. Para ele, os animais não-humanos não podem reconhecer a lei natural por serem seres “desprovidos de luzes e de liberdade”. Porém estes devem participar do direito natural uma vez que

compartilham algo em comum com os humanos – isto é, “a sensibilidade de que são dotados” – e, sendo assim, os humanos possuem certos deveres em relação a estes seres. Assim,

Parece, com efeito, que se eu estou obrigado a não fazer qualquer mal ao meu semelhante, é menos por ser ele racional do que por ser um ser sensível, qualidade que, sendo comum ao animal e ao homem, dá, pelo menos, a um o direito de não ser maltratado inutilmente pelo outro. (ROUSSEAU, 1977, p. 35)

Rousseau descreve o humano como “um animal menos forte que uns, menos ágil que outros, mas no conjunto mais vantajosamente organizado que todos” (ROUSSEAU, 1977, p. 43) e o diferencia de outros animais afirmando que, apesar de todo animal – humanos ou não – ser somente “uma máquina engenhosa, dotada, pela natureza, de sentidos para prover-se por si mesma e para defender-se, até certo ponto, de tudo o que tende a destruí-la ou esmagá-la” (ROUSSEAU, 1977, p. 43) o animal não-humano age dessa forma somente por instinto e o ser humano se encontra na categoria de “agente livre”. Assim, diferentemente do humano que pode desviar-se da regra pela sua liberdade de escolha, mesmo quando esse desvio não é o mais vantajoso pra ele, a escolha dos animais se resume a respostas instintivas.

Outro ponto que merece destaque no pensamento rousseauiano é a importância da piedade para este autor. Para ele, a piedade é uma “disposição conveniente aos seres tão fracos e sujeitos a tantos males quanto nós o somos; virtude tanto mais universal e útil ao homem quanto nele precede o emprego de toda reflexão e tão natural, que as próprias bestas dão, delas, alguns sinais sensíveis” (ROUSSEAU, 1977, p. 78). Exemplifica essa última afirmação afirmando que:

Um animal não passa sem inquietude próximo de um outro de sua espécie que esteja morto; há, inclusive, alguns que lhe proporcionam um certo tipo de sepultura. E os tristes mugidos do gado, entrando no matadouro, anunciam a impressão que recebem do horrível espetáculo de que vai participar. (ROUSSEAU, 1977, p. 78)

Há, assim, em Rousseau, uma espécie de reconhecimento do outro como igual ou semelhante através da piedade – para ele, a humanidade, a generosidade e a clemência nada mais são do que “a piedade aplicada aos fracos, aos culpados ou a espécie humana em geral” (ROUSSEAU, 1977, p. 78). Fica, assim, um questionamento: será que o princípio da piedade rousseauiano poderia ser estendido aos animais não-humanos uma vez que, para este autor, todos os animais compartilham de uma sensibilidade comum?¹⁰

¹⁰ Esse questionamento foi levantado apenas como forma de inquietação e não será respondido no atual trabalho. Para isso, precisaríamos de um estudo mais aprofundado e focado neste autor, o que resultaria em um outro artigo devido a sua complexidade.

1.2. Teorias utilitaristas

A teoria utilitarista pode ser entendida como a conjunção de uma proposta teórica e de uma proposta normativa:

A proposta teórica enuncia que a ação humana e social resulta dos cálculos racionais de sujeitos interessados, quer sejam individuais ou coletivos, egoístas ou altruístas (a hipótese dominante é a do egoísmo). A proposta normativa, por sua vez, defende que são justas ou virtuosas as ações, as normas ou as leis que concorrem para maximizar a felicidade dos sujeitos assim definidos e, se possível, de todos esses sujeitos ou, pelo menos, do maior número deles (CAILLÉ, 2001, p. 32).

Esta teoria se tornou conhecida através dos trabalhos de Jeremy Bentham e de seus discípulos John Stuart Mill, Henry Sidgwick e, mais contemporaneamente, Peter Singer. A ideia norteadora é a do “princípio de utilidade”, descrito por Bentham como “aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo” (BENTHAM, 1984, p. 4). Visa-se, então, a maximização do bem-estar e da felicidade individual – sendo esta o produto de um “cálculo hedonista” da soma de prazeres e dores de cada indivíduo – para o maior número de pessoas.

Para Bentham, os únicos valores intrínsecos do mundo são representados pelos “dois senhores soberanos”: o prazer e a dor. Portanto, para este autor, como para outros utilitaristas, “o limite da sciência (usando o termo como uma redução conveniente, talvez não estritamente precisa, para a capacidade de sofrer e/ou experimentar prazer) é a única fronteira defensável de preocupação com os interesses alheios” (SINGER, 2010, p. 14). Percebe-se, então, que os utilitaristas a partir de Bentham tentam ampliar o âmbito das questões éticas para além da espécie humana:

Pode vir o dia em que o resto da criação animal adquira aqueles direitos que nunca lhes deveriam ter sido tirados, se não fosse por tirania (...) Que outro fator poderia demarcar a linha divisória que distingue os homens dos outros animais? Seria a faculdade de raciocinar, ou talvez a de falar? Todavia, um cavalo ou um cão adulto é incomparavelmente mais racional e mais social e educado que um bebê de um dia, ou de uma semana, ou mesmo de um mês. Entretanto, suponhamos que o caso fosse outro: mesmo nesta hipótese, que se demonstraria com isso? O problema não consiste em saber se os animais podem *raciocinar*; tampouco interessa se *falam* ou não; o verdadeiro problema é este: podem eles *sofrer*? (BENTHAM, 1984, capítulo XVII).

Peter Singer (2010) dá continuidade a esse “princípio ético fundamental” que estabelece igual consideração ao interesse de todos os seres, aqui inclusos os interesses de humanos e não-humanos, e o que confere esse direito a igual consideração é a capacidade de sofrer. Para

Singer, “a capacidade de sofrer e de sentir prazer não apenas é necessária, mas também suficiente para que possamos assegurar que um ser possui interesses – no mínimo, o interesse de não sofrer” (SINGER, 2010, p. 13).

As contribuições do utilitarismo no que concerne aos animais não-humanos são muitas e inegáveis. Martha Nussbaum chega a afirmar que:

Ninguém pode negar que, historicamente, o utilitarismo contribuiu mais do que qualquer outra teoria ética para o reconhecimento do sofrimento animal como um mal. Tanto Bentham e Mill em sua época quanto Peter Singer no presente, tem corajosamente tomado a frente na liberação do pensamento ético dos grilhões de uma concepção especista [speciescentered] de valor [worth] e de direito [entitlement] (NUSSBAUM, 2010, p. 356 tradução nossa).

Para Nussbaum, duas características principais da teoria utilitarista suscitaram essas contribuições. A primeira consiste no fato das teorias utilitaristas focarem na *senciência* como algo que conecta os interesses humanos e não-humanos, já que, como destacado acima, a capacidade de sofrer e sentir prazer é um fator *suficiente* para garantir uma igual consideração dos interesses dos seres.

O segundo fator é que, por ser uma visão orientada pelos resultados – ou seja, uma maximização do bem-estar para o maior número de indivíduos, humanos ou não –, teorias utilitaristas não tem muitas dificuldades ao considerar o interesse dos impotentes e até de seres não-humanos de uma forma primária e não-derivativa dos interesses humanos. Como não há uma fusão das perguntas *para quem* e *por quem* os princípios da justiça são concebidos, é plausível para esses autores que seres humanos elaborem princípios da justiça capazes de abranger outros seres – diferentemente de teorias contratualistas que possuem uma visão procedimental da justiça (NUSSBAUM, 2006, p. 338).

Apesar de tantas contribuições para a questão, os utilitaristas também têm certas limitações que são dignas de nota. A visão de “bem” para esses autores é substantiva ou *determinada*, sendo Bentham um representante do “utilitarismo hedonista”, que tem o prazer como bem supremo, e Singer do “preference utilitarianism”, traduzido aqui como “utilitarismo de preferência”, que afirma que as ações moralmente corretas são aquelas que geram as consequências mais preferíveis aos interesses dos seres. Assim, matar é errado somente quando o indivíduo prefere continuar vivo. E, para Singer, os animais não-humanos não possuem um interesse em uma vida continuada, tal como os humanos. Para o utilitarismo de preferência, “o mal feito à pessoa [ou ao animal] assassinada não passa de um fator a ser

levado em conta, e a preferência da vítima poderia, em alguns casos, ser considerada menos importante que as preferências de outros” (SINGER, 2002, p. 105). Assim, para o autor, a exploração animal, tanto para fins alimentícios quanto para fins científicos, não envolve problemas éticos desde que os animais não sofram e, se sofrerem, o benefício resultante desta exploração deve ser maior que o sofrimento causado. Nussbaum bem sintetiza a questão:

A morte indolor de um animal que não prevê sua própria morte ou não tem um interesse consciente na continuação de sua vida não é, para Singer e Bentham, algo ruim, já que tudo de ruim, para eles, consiste na frustração de interesses, entendidos como formas de preocupação consciente (NUSSBAUM, 2006, p. 359 tradução nossa).

Percebe-se, então, que a inviolabilidade dos indivíduos não é o foco das teorias utilitaristas, sendo o bem-estar do maior número de indivíduos o que realmente importa. Há uma ênfase nos *números*: a melhor ação é aquela que atende as preferências do maior número de indivíduos, já que os teóricos desta corrente estão preocupados com a agregação de todo o prazer e dor (em uma perspectiva benthamiana) e de todas as preferências (no caso de Peter Singer), mesmo que os resultados sejam ruins para alguns dos indivíduos envolvidos – humanos ou não. Em suma, os seres não são tratados como fins em si mesmos.

2. O “FLORESCIMENTO” DA ABORDAGEM DAS CAPACIDADES

A abordagem das capacidades, elaborada por Martha Nussbaum, pode ser entendida como uma tentativa teórica de ampliar o escopo das teorias da justiça a fim de dar conta de certas assimetrias que vão além do âmbito do humano. Nesta seção trataremos das críticas elaboradas por Nussbaum às teorias contratualistas e utilitaristas, no que se refere à questão dos animais não-humanos; em seguida, explicaremos as bases teóricas fundamentais da abordagem das capacidades a fim de compreender seus objetivos principais para, enfim, traçarmos como se dá a ampliação desta teoria para questões além do humano.

As teorias do contrato social representam, para Nussbaum, as melhores expressões de uma teoria da justiça e, por isso, a autora busca criticá-las, principalmente a teoria da justiça como equidade, de John Rawls – considerada pela autora como a melhor forma de uma teoria contratualista – por não darem conta de três problemas centrais: o problema de pessoas incapazes devido a algum tipo de “deficiência”, pessoas que se encontram em países subdesenvolvidos e o caso dos animais não-humanos. Não trataremos das implicações dos

dois primeiros problemas já que ambos tratam de questões exclusivas ao âmbito do humano, não trazendo muitas implicações relevantes ao foco deste trabalho.

A incapacidade dos contratualistas de tratar de questões que extrapolam a relação entre humanos como uma questão de justiça e não apenas como questões de “humanidade e compaixão” se dá, como foi visto na segunda seção deste trabalho, por um problema ou lacuna na própria estrutura do contrato. As críticas de Nussbaum giram em torno de um encadeamento de três ideias principais: (1) a ideia da sociedade como produto de um contrato firmado para garantir vantagens mútuas entre indivíduos “livres, iguais e independentes” – (2) o que implica que não há assimetrias de poder entre os contratantes – e (3) autocentrados e racionais na busca pelos próprios interesses. Assim, esta tradição especifica certos fatores, como a racionalidade, a linguagem e a equidade de poderes como pré-requisitos para a participação no processo de escolha dos princípios políticos básicos – e, devido à mencionada fusão de duas perguntas – para quem e por quem os princípios básicos de justiça são elaborados – há uma exclusão dos interesses de animais não-humanos.

Martha Nussbaum enfatiza, em diversas passagens, que a abordagem das capacidades tem certa proximidade com teorias contratualistas, inclusive nas críticas direcionadas ao utilitarismo. Porém, no que se refere à questão dos animais não-humanos, a situação é um pouco diferente devido às contribuições supramencionadas desta corrente ao tema. Apesar disso, Nussbaum dirige algumas críticas aos três principais aspectos do utilitarismo, sendo eles, o “conseqüencialismo” [*consequentialism*], o “*ranking* pela soma” [*sum-ranking*] e a visão determinada de bem [*substantive view about the good*]¹¹. Para Nussbaum, em uma sociedade liberal, defendida pela autora, os indivíduos possuem opiniões muito divergentes quanto ao bem devido à pluralidade de concepções religiosas e valorativas. Além disso, outras variáveis devem ser consideradas além do prazer e da dor quando tratamos de questões relativas aos direitos dos animais, como, por exemplo, a livre movimentação, interação com outros seres e outras coisas que não necessariamente são entendidas como dor. Quanto ao *sum-ranking*, tem-se que o que importa é a soma das utilidades a fim de que estas sejam maximizadas, havendo, assim, a desconsideração de uma possível desigualdade distributiva dessa utilidade – a inviolabilidade do indivíduo não é uma preocupação. Com isso, cria-se um dilema no que diz respeito ao tratamento dos animais criados para fins alimentícios: o que

¹¹ Essas mesmas características são encontradas na análise feita por Amartya Sen (1999), com apenas uma diferença: enquanto Nussbaum identifica uma visão definida de bem, Sen estabelece como a terceira característica o “welfarismo” [*welfarism*].

conta mais é o sofrimento dos animais destinados a este fim ou a satisfação daqueles que os consomem? Com uma finalidade de síntese, Nussbaum expõe as críticas da seguinte forma:

O consequencialismo contrasta com o respeito liberal por uma pluralidade de concepções compreensivas de bem. O ranking pela soma [sum-ranking] trata alguns como meros meios para fins de outros. O hedonismo e o utilitarismo de preferência negligenciam a heterogeneidade e a multiplicidade do bem, ignoram o bem que não reside na senciência e falham ao criticar preferências e prazeres que se dão sob condições de fundo injustas (NUSSBAUM, 2006, p. 363-64 tradução nossa).

Diante dessas questões, Nussbaum afirma que a abordagem das capacidades representa um avanço teórico nesta área, já que é capaz de fornecer um fundamento para princípios básicos da justiça mais coerente do que os oferecidos por teorias contratualistas e utilitaristas, no âmbito das questões referentes ao tratamento destinado aos animais não-humanos.

Esta abordagem “alternativa” compartilha de certas ideias do contratualismo rawlsiano, como a ideia de “liberalismo político” e de “consenso sobreposto”, sendo entendida pela autora como um “complemento ou uma extensão” da teoria de Rawls, convergindo também com “um tipo diferente de contratualismo baseado somente nas ideias éticas de Kant [nenhum indivíduo deve ser considerado um meio para fins de outrem] e sem a ideia de vantagens mútuas” (NUSSBAUM, 2006, p. 23 tradução nossa).

Amplamente influenciada por Aristóteles e por sua ideia de “florescimento”, a abordagem das capacidades tem como foco as capacidades que os indivíduos possuem (ou são capazes de possuir) e que permitem que estes tenham uma vida digna. Assim, tem-se inicialmente uma concepção de “dignidade humana” (que posteriormente é ampliada para outros seres) e de uma vida coerente com essa dignidade. A partir disso, Nussbaum identifica uma lista com as principais capacidades humanas necessárias para suprir as demandas de uma existência digna e afirma, também, que essas capacidades devem ser entendidas como necessárias para cada indivíduo, tendo um foco individualista – contrastando com a ideia de uma maximização do bem-estar social enfatizada pelos utilitaristas. Percebe-se, então, a proximidade com as ideias kantianas, que prescrevem que cada indivíduo deve ser tratado como um fim e nunca como um meio para interesses alheios.

Tal como a teoria da justiça de Rawls, a abordagem das capacidades prioriza e enfatiza um número restrito de direitos básicos e, para isso, indica uma lista com dez capacidades fundamentais e estabelece um “nível mínimo” para cada uma dessas capacidades. O objetivo

de cada sociedade pode ser entendido, assim, como uma tentativa de ascender todos os cidadãos para além deste nível mínimo. Dessa forma, todas as capacidades são consideradas “parte de uma justiça social mínima: uma sociedade que não garanta essas capacidades para todos os seus cidadãos, em um nível mínimo apropriado, não pode ser considerada uma sociedade plenamente justa” (NUSSBAUM, 2006, p. 75 tradução nossa).

Nussbaum não tem a pretensão de elaborar uma teoria da justiça completa e sim um nível mínimo exigido de cada direito social fundamental para que determinada sociedade seja considerada minimamente justa. E, com isso, não pretende que a lista com as dez capacidades propostas seja fechada e exaustiva, podendo ser entendida mais como uma lista de “objetivos gerais” que podem ser modificados e especificados por cada sociedade. Devido a esses fatores, a autora reconhece certas limitações da teoria como o fato de não conseguir lidar com possíveis injustiças e desigualdades acima do limite mínimo exigido.

Por fim, a lista ordenada tal como proposto por Nussbaum: Vida; Saúde Corporal; Integridade Corporal; Sentidos, imaginação e pensamentos; Emoções; Razão Prática; Afiliação; Outras espécies; Jogar; Controle do ambiente alheio¹².

Uma noção de fundamental importância para o entendimento da justificativa de Nussbaum para o estabelecimento desses direitos políticos básicos é a de que “os seres humanos deveriam ter a chance de florescer cada um a sua maneira, desde que não façam mal aos outros” (NUSSBAUM, 2006, p. 347 tradução nossa). Essa mesma ideia é aplicada aos animais, a partir do momento em que a autora expande sua teoria. Para a abordagem das capacidades há, em todas as formas complexas de vida da natureza, algo de “maravilhoso e inspirador”, se motivando nas ideias de Aristóteles e se contrapondo à noção kantiana de que só os humanos são dignos de respeito, devido a sua racionalidade.

A abordagem das capacidades pode ser considerada um avanço nesta área visto que quando um conceito tal como o de “justiça global” é pensado, geralmente é tido como um esforço de ampliar a teoria da justiça a fim de que mais seres humanos sejam incluídos. Outros seres que coexistem no mundo e que se relacionam direta ou indiretamente com os humanos são, tipicamente, deixados de lado. É exatamente esse o ponto de argumentação de Nussbaum. Na

¹² Para um resumo da importância de cada capacidade, no caso humano, ver: NUSSBAUM, 2006, p. 76. Neste ponto não será feito um detalhamento maior desta parte já que a retomaremos, só que de maneira ampliada aos animais não humanos.

medida em que há interações e relações entre os seres humanos e outros animais, que vão desde simpatia e preocupação até indiferença e crueldade, parece razoável que se pense uma forma pela qual estas relações sejam reguladas dentro de um escopo da justiça (NUSSBAUM, 2006, p. 326). Visto que teorias contratualistas e utilitaristas não conseguem oferecer uma solução plena para a questão, Nussbaum propõe uma ampliação da abordagem das capacidades em que o foco recaia sobre a “dignidade dos seres”, humanos ou não-humanos, visto que a concepção aristotélica que serve de inspiração para esta ampliação situa a dignidade humana não na racionalidade exclusiva do humano, mas sim na “animalidade humana” (NUSSBAUM, 2006).

Assim, a partir do reconhecimento de que animais não-humanos também possuem uma dignidade intrínseca, a “abordagem das capacidades estendida” é capaz de fornecer bases de uma justiça interespecie na qual cada tipo de ser teria certos direitos fundamentais. Devido à influência aristotélica, a necessidade de florescimento de cada ser através da possibilidade de desenvolvimento de determinadas capacidades constitui um requisito para uma existência digna, na qual estaria incluso:

Oportunidades adequadas para a nutrição e a atividade física; liberdade em relação à dor, à miséria [squalor] e à crueldade; liberdade para agir de maneiras que são características das espécies (...); a não imposição do medo e oportunidades de interagir com outros seres da mesma espécie e de espécies diferentes; a chance de aproveitar o ambiente com tranquilidade. O fato de que os humanos agem de forma a negar uma existência digna aos animais mostra-se uma urgente questão de justiça (NUSSBAUM, 2006, p. 326, tradução nossa).

A abordagem das capacidades se afasta, assim, de perspectivas que tratam os deveres humanos para com os animais apenas como questões de “humanidade e compaixão” para uma concepção que os concebe como “sujeitos primários de justiça”. Cabe aqui, então, uma breve elucidação de quais seriam as diferenças implícitas nesta mudança de foco.

A compaixão é um sentimento direcionado àqueles que sofrem de uma forma significativa, mesmo não tendo culpa por isso, e acaba por omitir a ideia de que alguém é responsável por esse sofrimento devido a um comportamento inadequado. Tratar a relação entre humanos e não-humanos apenas em termos de deveres de compaixão implicaria igualar a compaixão por animais que padecem devido a doenças naturais àquela pelos que sofrem devido ao tratamento cruel infligido por humanos para seus próprios fins (NUSSBAUM, 2006, p. 336). Desse modo, quando Nussbaum alega que os maus-tratos de animais deveriam ser abordados como questão de justiça, já que se trata de um tratamento *injusto*, é dizer que:

A criatura prejudicada por esse ato tem o direito de não ser tratada dessa maneira, um direito particularmente urgente ou básico (uma vez que nós não acreditamos que todos os casos de indelicadeza [unkindness], negligência, e assim por diante são exemplos de injustiça, mesmo acreditando que as pessoas têm o direito de ser tratadas com carinho, e assim por diante). A esfera da justiça é a esfera dos direitos básicos. Quando afirmo que os maus-tratos de animais são injustos, digo com isso não apenas que é errado de *nossa parte* tratá-los dessa maneira, mas também que eles têm um direito, um direito moral, de não serem tratados de tal modo. É injusto *para com eles*. (NUSSBAUM, 2006, p. 337 tradução nossa).

Isso se dá devido à concepção de que todos os seres deveriam ter a oportunidade de florescer naturalmente, cada um à sua maneira, o que leva à ideia de que um bloqueio ou uma interrupção forçada desse florescimento é injusto. Essa concepção tem como ideia norteadora a pluralidade das formas de vida presentes no mundo, que utilizam seus recursos, tentam sobreviver diariamente e que possuem uma dignidade própria. A partir dessa ampliação da teoria, a perspectiva de viver em um mundo plural no qual várias espécies buscam florescer é que seria o propósito da cooperação social.

Há, porém, distinções morais entre as formas de vida em quase todas as visões éticas que tratam sobre direito dos animais e isso não é diferente na abordagem das capacidades. Essas distinções implicam em dizer que mosquitos e a maioria dos insetos são, quanto à questão moral, diferentes de chimpanzés, vacas e galinhas, por exemplo. Em vista disto, é necessário que se explicita aqui quais são os seres abarcados pela teoria da justiça nussbaumiana. Para a teoria utilitarista o que importa é a *senciência*, de modo que causar sofrimento a seres *sencientes* é sempre ruim, mas uma morte indolor de seres que não tem um interesse consciente na continuação desta vida é plenamente concebível. Já para a abordagem das capacidades, a *senciência* não é o único fator importante para questões de justiça básica, porém é o limite mínimo para que um ser possa pertencer ao grupo em questão. Outro fator é que as formas de vida mais complexas possuem mais capacidades que permitem o florescimento e, por consequência, o impedimento dessas capacidades resultaria em danos maiores. Assim, tanto a *senciência* quanto a posse de capacidades complexas que permitam o florescimento são fatores importantes¹³. Matar um ser não *senciente* não é algo significativamente ruim do ponto de vista moral, assim como uma morte indolor é preferível

¹³ A forma pela qual a abordagem das capacidades estabelece a distinção moral entre os seres é influenciada pela visão do filósofo moral James Rachels (1990). A partir de seus estudos sobre o darwinismo, o autor nos mostra algo que, em certa medida parece óbvio, mas que devido ao “domínio do humano” já tratado no texto foi tirado da obviedade e colocado no âmbito do absurdo, ou seja, que os humanos não estão separados do resto da natureza, já que as capacidades dos seres podem se cruzar e até se sobrepor, em certos casos. Consta, assim, que capacidades tidas pelos humanos como suas por direito também são encontradas na natureza, como por exemplo, a “capacidade de empatia e pensamentos perspicazes” que podem ser mais desenvolvidas em chimpanzés do que em crianças humanas.

no caso de uma vida com dor¹⁴. Um dos casos mais delicados para os defensores moderados dos direitos dos animais é o que concerne aos animais destinados ao consumo, já que eles são sencientes e são mortos, na sua maioria, com relativamente pouco tempo de vida, além de terem uma vida de privações e tratamentos cruéis.

Depois de explicitar quais são os animais não-humanos abarcados pela abordagem das capacidades, faz-se importante um esclarecimento sobre quais são os deveres que os humanos têm para com esses animais. Nussbaum critica a distinção entre deveres “positivos” (ativos) e “negativos” (passivos) para tratar de questões humanas, porém reconhece que no caso dos animais, essa distinção parece plausível.

Deveres positivos seriam aqueles que exigiriam um engajamento ativo dos humanos, como por exemplo, fornecimento de abrigo, alimentação e carinho para os animais. Já os negativos se caracterizariam apenas pela abstenção de tratamentos cruéis. Parece coerente, para Nussbaum, que os humanos tenham a obrigação de não causar danos significativos à vida dos animais, mas nada estabeleceria que advogar em prol do bem-estar animal e fornecer alimentação e abrigo – a não ser para os animais que vivem sobre o controle direto do humano, como animais de estimação – seja considerado uma obrigação.

Em relação aos animais selvagens, Nussbaum também reconhece certa responsabilidade humana já que há uma interferência constante no habitat natural desses animais – o que faz com que haja uma interferência também na capacidade de florescimento destes –, mas ainda assim, a responsabilidade maior é com aqueles que vivem e se relacionam (ou, são forçosamente relacionados) *diretamente* com os humanos. Dessa forma, a única coisa moralmente exigida, de uma perspectiva nussbaumiana, é o cumprimento dos deveres negativos.

Como já foi dito, a abordagem desenvolvida por Nussbaum apresenta certos pontos de convergência com a teoria de Rawls. A ideia de um “consenso sobreposto” entre doutrinas razoáveis que surge e serve de sustentação aos princípios políticos é evocada pela autora também para tratar de questões de defesa dos animais.

¹⁴ A autora defende a eutanásia em casos de sofrimento irreversível para animais, mas não tira as mesmas conclusões em relação aos humanos.

Esse “holismo ético” – expressão usada pela autora para se referir a essa concepção de consenso sobreposto para questões de justiça ampliada aos animais – pode ser criticado por herdeiros da doutrina benthamiana, uma vez que para eles a justificção para mudanças de comportamento na relação entre os seres não é um consenso entre teorias e doutrinas humanas, mas sim a constatação do sofrimento animal – que é algo externo ao ponto de vista exclusivo do humano, ou seja, da relação humano-humano. Mas, apesar dessas possíveis críticas, Nussbaum argumenta que essa questão pode sim ser tratada a partir de um consenso sobreposto a partir do momento em que as pessoas começarem a obter informações a respeito e tomarem atitudes com base nessas informações.

*

Depois dessa passagem pelos fundamentos da abordagem das capacidades, pelos seus pontos de concordância e divergência com outras teorias da justiça e pela maneira pela qual ela é estendida aos animais não-humanos, veremos quais os elementos que compõem a lista de capacidades centrais, formulada por Nussbaum, a partir da ampliação da teoria. A perspectiva de animais como sujeitos de direito é uma ideia relativamente nova no pensamento contemporâneo, logo Nussbaum não pretende estabelecer princípios definitivos nessa área. A autora utiliza a lista formulada na abordagem das capacidades voltada para os humanos, como uma tentativa de mapear alguns princípios políticos básicos que poderiam auxiliar na formulação de políticas públicas voltadas para animais não-humanos. A lista¹⁵:

(1) **Vida:** os animais sencientes têm direito a uma vida continuada – mesmo aqueles que não têm um interesse consciente –, livres de “mortes gratuitas” como as causadas por esportes (como a caça) e àquelas advindas da indústria de peles e cosméticos. Em contraposição, a autora apoia a eutanásia em casos de velhice e/ou doenças intratáveis que causam uma vida com dor. Nussbaum coloca a questão da criação para fins de alimentação como algo delicado e apresenta uma solução semelhante a utilitarista, ou seja, o melhor a se fazer é proporcionar um bom tratamento durante a vida e uma morte indolor.

(2) **Saúde corporal:** os animais sencientes têm o direito a uma vida saudável. Políticas para animais que estão sob controle direto do humano envolvem proibição de tratamentos cruéis e negligências às suas necessidades, alimentação e espaços adequados, regulação de zoológicos,

¹⁵ Esta lista e a justificativa detalhada de cada item que a compõe pode ser encontrada em NUSSBAUM, 2006, p. 410.

aquários e também as condições de tratamento nas indústrias de carne, entre outras. Essas exigências estão presentes em leis de muitos países, no entanto muitas delas não são cumpridas. Há também uma diferença significativa quanto à importância dada aos animais domésticos e àqueles criados para a alimentação, o que não deveria acontecer já que todos os animais possuem uma ‘dignidade’ intrínseca, o que faz com que todos tenham certos direitos fundamentais.

(3) **Integridade corporal:** refere-se ao direito contra violações à integridade corporal, como mutilações e debicagem. A castração é um caso a parte, já que, se feita de maneira indolor, não vai contra o florescimento dos animais. Além do que, a castração é a maneira mais eficaz de evitar superpopulação e negligências com os animais.

(4) **Sentidos, imaginação e pensamento:** no que diz respeito ao âmbito dos humanos, essas capacidades estão ligadas à liberdade religiosa, artística e de expressão assim como ao estímulo de atividades prazerosas e à ausência de sofrimento gratuito. Já no caso dos animais não-humanos, essas capacidades se referem à garantia de acesso a fontes de prazer, tal como a livre movimentação em um ambiente adequado – o que inclui espaço, luz e sombra – para suas atividades características.

(5) **Emoções:** animais não-humanos também tem uma ampla gama de emoções, muitos são capazes de sentir medo, raiva, alegria, tristeza. Logo, eles têm direito de viver aonde possam ter ‘relações saudáveis’ com outros seres e não no isolamento forçado.

(6) **Razão prática:** no caso dos humanos, essa é uma das capacidades centrais, não havendo uma equivalência para o caso dos animais não-humanos. É preciso que se faça uma análise de cada caso e que se perceba quais são as capacidades que um ser possui para florescer.

(7) **Afiliação:** há duas partes, no caso dos humanos: uma interpessoal – ser capaz de viver com outras pessoas –, e uma parte pública focada no autorrespeito. Para os animais essas duas partes também estão presentes: eles devem ter a oportunidade de formar grupos e se relacionar intra e interespécie. Ao mesmo tempo em que devem ser respeitados e tratados como seres dignos.

(8) **Outras espécies:** ser capaz de interagir e se relacionar com outros animais, plantas e a natureza como um todo, assim como estabelecer relações saudáveis com os humanos.

(9) **Jogar**: capacidade central para animais sencientes. Envolve a capacidade de se relacionar com outros animais em um ambiente propício.

(10) **Controle sobre o ambiente alheio**: para os humanos se relaciona com o direito a uma cidadania ativa e participação política. Para os animais tem relação com a importância de uma concepção política que os respeita e os trata com justiça. Envolve também a preocupação com a conservação do meio ambiente e dos habitats naturais.

Por não se tratar de uma lista exaustiva e fechada, Nussbaum reitera a importância da cooperação internacional para a proteção dos habitats naturais e a erradicação de práticas cruéis e acredita que a abordagem das capacidades pode servir de base para que cada país estabeleça, nas próprias constituições nacionais, o comprometimento com o bem-estar de animais não-humanos a partir de um tratamento que lhes veja como sujeitos de justiça.

As modernas constituições caracterizam-se fundamentalmente pelo seu antropocentrismo. Do contrato social hobbesiano à recente dignificação da “pessoa humana”, as filosofias políticas modernas e o constitucionalismo baseiam-se na idealização do humano como fonte exclusiva de direitos. Sujeitos de direito, nesse contexto, são apenas humanos; aos seres não-humanos – dos outros animais à natureza como um todo (um “todo”, claro, à exceção do humano) – resta a condição de entidades passivas e passíveis de apropriação e exploração. No máximo, ouviu-se uma parcela de pensadores modernos criticando a crueldade e o sofrimento desnecessário causado aos animais não-humanos, mas nada parecido a um movimento jurídico-político-social capaz de mover os povos a repensar a questão da subjetividade para além dos limites do “mundo humano”. Ou pelo menos até recentemente, quando as constituições do Equador (2008) e da Bolívia (2009) estabeleceram os horizontes para uma mudança de concepção¹⁶.

A Constituição de Montecristi da República do Equador enuncia em seu preâmbulo: “Celebramos a natureza, a Pacha [Terra] Mama [Mãe], da qual somos parte e que é vital para nossa existência”. No artigo 71º do capítulo VII dispõe:

A natureza ou a Pachamama, donde se reproduz e se realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente sua existência, a manutenção e regeneração de seus ciclos

¹⁶ Apesar dessa movimentação ser bastante recente, a questão da cidadania dos seres não-humanos não é nova. Nas palavras de Eugénio Raul Zaffaroni, “O debate sobre esta questão pode ser retomado desde a antiguidade. Desde a tradição grega até o presente, temos duas posições: ou o ser humano é um integrante entre outros na natureza ou esta foi criada para o nosso habitat e, por isso, temos direitos sobre ela (administradores, proprietários com uma intensidade diferente de direitos)”. ZAFFARONI, Eugénio Raul. Disponível em: << <http://www.elcomahueonline.com.ar/wp-content/uploads/2012/03/La-Pachamama-y-el-humano.pdf> >>, tradução nossa.

vitais, estrutura, funções e processos evolutivos; toda a pessoa, comunidade, povo ou nacionalidade poderá exigir da autoridade pública o cumprimento dos direitos da natureza... o Estado incentivará as pessoas naturais e jurídicas, e aos coletivos para que protejam a natureza, e promoverá o respeito a todos os elementos que formam um ecossistema.

A Constituição Política do Estado Boliviano, em seu preâmbulo, anota a inclusão da perspectiva da Terra juntamente à dos humanos: "Cumprindo o mandato de nossos povos, com a fortaleza de nossa Pachamama e graças a Deus, refundamos a Bolívia." Mais recentemente, em 2012, a Bolívia promulga a *Lei da Mãe Terra* e do desenvolvimento integral para viver bem (ou bem viver), que elenca entre os direitos da natureza figuras jurídicas que antes eram exclusivamente destinadas aos humanos, como o direito à vida, além de direitos próprios a particularidades existenciais do mundo não-humano, como o direito da continuação de ciclos e processos vitais livres de alteração humana, o direito ao equilíbrio, o direito a água e ar limpos, o direito de não ter estruturas celulares modificadas ou alteradas geneticamente, entre mais. Tal guinada no pensamento jurídico, político e social certamente ganhará cada vez mais importância na medida em que os resultados degradantes da moderna relação humano-mundo forem ganhando evidência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do trabalho, pôde-se perceber como as teorias do contrato social abordam a questão dos animais não-humanos; as contribuições dos utilitaristas no que concerne à igual consideração de interesses de animais não-humanos – pelo fato destes compartilharem a consciência com os seres humanos –, ampliando, assim, o campo da *ética* para relações interespecies; e, por fim, como a filósofa política Martha Nussbaum busca se *contrapor aos contratualistas*, afirmando que os deveres dos humanos para com outras espécies não são apenas de “compaixão e humanidade”, mas “deveres de justiça” e, *ir além das conclusões utilitaristas*, não focando apenas na consciência, mas em todas as capacidades dos animais que os permitem ter uma vida digna.

Os principais pontos que diferenciam a perspectiva nussbaumiana de outras perspectivas na teoria política sobre a questão dos animais se encontram em fundamentações da autora no que diz respeito a duas questões-chave: o reconhecimento de que as atitudes humanas afetam a vida de outras espécies, de uma forma direta ou indireta – a ideia de que os humanos coexistem com diversas espécies em um mundo plural é de fundamental importância para a compreensão de que as relações estabelecidas entre humanos e outros animais deveriam ser

tratadas como um problema de justiça básica – e, além disso, no fato de que as relações entre humanos e outros animais são permeadas por assimetrias de poder e capacidade.

A assimetria de poder fica explícita quando “muitos pensadores afirmam que os interesses humanos sempre têm precedência sobre os interesses dos animais em caso de conflito” (NUSSBAUM, 2006, p. 383 tradução nossa), o que parece negar a possibilidade de uma “igual dignidade entre espécies”. Neste ponto, Nussbaum afirma que apesar de “não haver uma maneira respeitável de negar a igual dignidade dos seres interespecies” (NUSSBAUM, 2006, p. 383 tradução nossa), seria muito difícil conseguir um consenso sobreposto quanto às capacidades básicas que devem ser garantidas aos animais se tivéssemos como base uma fundação de igualdade. A proposta da autora é de que esta questão da igualdade seja tratada – e, no limite, evitada – como uma “questão metafísica”, uma vez que indivíduos com credos diferentes possuem opiniões distintas quanto à “dignidade” de animais, posto que esta questão envolve considerações sobre a alma e outros pontos que não devem ser tratados pela política, mas pela metafísica. Isso não ocorre no caso dos humanos já que um dos fundamentos das concepções políticas democráticas é a afirmação de que todos os indivíduos são igualmente dignos (NUSSBAUM, 2006, p. 383).

Nussbaum afirma que a ideia a ser defendida é a de que todos os seres devem ter oportunidades adequadas de florescer, cada um da sua maneira, e que, para isso, não há a necessidade de se contrapor a “compromissos metafísicos fundamentais das religiões” – não trata, aqui, de religiões orientais, tais como o hinduísmo e budismo, e sim, principalmente, do cristianismo, judaísmo e islamismo.

É interessante observar, para concluir, que o apontamento para o problema metafísico pode ser uma via de problematização dos limites da abordagem nussbaumiana, uma vez que, com isto, as controvérsias próprias ao pensamento humano terminam por fixar a impossibilidade de uma posição teórica que, de início, compreenda animais humanos e não-humanos sob um pano de fundo de planificação ontológica, ou seja, enquanto seres fundamentalmente simétricos, independentemente das especulações humanas. Em outras palavras, a indisposição para tocar no âmago dos conflitos do pensamento (no que diz respeito à relação humano-humano) culmina na perpetuação de um *background* antropocêntrico e hierarquizado (no que diz respeito à relação humano-animal ou humano-mundo). Todavia, não foi e não é nosso objetivo aqui adentrar diretamente em tal problematização. Pois apesar destas questões, a

abordagem das capacidades tem o mérito de apresentar um marco teórico para o avanço das análises sobre a relação entre humanos e animais não-humanos na teoria política, considerando que leva em conta a *coexistência* e a complexidade de todos os seres (humanos ou não) – o que permite que perspectivas que priorizam o antropocentrismo sejam cada vez mais postas em questão.

BIBLIOGRAFIA

BENTHAM, Jeremy. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. São Paulo: Abril Cultural, 1984. Coleção “Os pensadores”.

BOLÍVIA. Congresso Nacional. Constituição Política Do Estado Da Bolívia. Disponível em: <<<http://web.archive.org/web/20110126075935/http://www.presidencia.gob.bo/download/constitucion.pdf>>>. Acesso em outubro de 2013.

CASTRO, Luiz Fernando Damaceno Moura e. Nova Constituição Boliviana. Disponível em: <<http://www.pucminas.br/imagedb/conjuntura/CNO_ARQ_NOTIC20071205112142.pdf?PHPSESSID=268fdb5336b2dd4705a8d8924e61a5fe>>. Acesso em: novembro de 2013.

DESCARTES, René. Discurso do método. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DUMONT, Louis. Homo Hierarquicus: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: Edusp, 1997.

HOBBS, Thomas. Leviatã; ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Ícone, 2003.

HORKHEIMER, Max. Eclipse da razão. São Paulo: Centauro Editora, 2002.

JAPIASSU, Hilton. Francis Bacon: O profeta da ciência moderna. São Paulo: Editoras Letras & Letras, 1995.

LOCKE, John. Segundo Tratado sobre o Governo Civil. Coleção “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

NUSSBAUM, Martha C. Frontiers of justice: disability, nationality, species membership. Massachusetts: Harvard University Press, 2006.

RAWLS, John. A theory of justice. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1971.

RAWLS, John. Uma teoria da justiça. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RAWLS, John. O liberalismo político. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

ROUSSEAU, Jean Jacques. O contrato social e outros escritos. São Paulo: Cultrix, 1965.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. Rio de Janeiro: Rio, 1977.

SINGER, Peter. Ética prática. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SINGER, Peter. Libertação animal. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

SEN, Amartya. Desenvolvimento como liberdade. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

THOMAS, Keith. O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais (1500 – 1800). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Transformação” na antropologia, transformação da “antropologia”. Disponível em: <<<http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/transformacoes.html>>>. Acesso em: Junho de 2012.

ZAFFARONI, Eugenio Raul. La Pachamama y el humano. Asociación de Madres de Plaza de Mayo y Colihue, Buenos Aires, 2011.