

ABOLICIONISMO E DIREITO ANIMAL – DESCONSTRUINDO PARADIGMAS: UMA ABORDAGEM SOB O PRISMA DOS MOVIMENTOS EM PROL DOS DIREITOS ANIMAIS E DA ÉTICA DO CUIDADO.

“Una vez más debemos sentirnos sobre la tierra en nuestra casa y entre nosotros. Necesitamos uno nuevo paradigma que nos permita movernos de una cultura dominada por la violencia, a una cultura de pacificación, creatividad y paz” (Vandana Shiva).

Carolina Grant*

RESUMO: O presente estudo tem por escopo traçar um breve panorama acerca do tema *abolicionismo e direito animal*, mediante a compreensão e delineamento da ideologia/paradigma especista; o estudo, ainda que breve, dos principais movimentos em prol dos interesses e direitos animais, tais como Libertação Animal (Peter Singer) e Abolicionismo Animal (Tom Regan); a discussão em torno das categorias *sujeito de direitos e personalidade jurídica* relativamente à tutela jurídica dos direitos animais; e a identificação dos contributos da ética do cuidado para a conformação de um novo paradigma moral/ideológico/filosófico capaz de atender às novas demandas sociais, globais, humanísticas e animais. A abordagem se dará através da proposta de desconstrução paradigmática, reflexão filosófica, revisão de pré-

* 10º Semestre do Curso de Graduação da Faculdade de Direito da UFBA; atual Diretora de Projetos e Ex-Presidente do Centro de Estudos e Pesquisas Jurídicas da FDUFBA (CEPEJ); pesquisadora nas áreas de Hermenêutica, Bioética e Direito Penal vinculada ao PIBIC-UFBA (2008-2012) e ao Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito (CONPEDI). Atua junto ao Ministério Público do Trabalho (estagiária) e à Justiça Federal (voluntária). E-mail: carolinagratt@hotmail.com. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4779950361011799>.

compreensões e conclusões gradualmente propositivas, de ordem sobretudo ideológica, filosófica e moral mas também, evidentemente, jurídica.

PALAVRAS-CHAVE: Direito Animal; Especismo; Abolicionismo; Ética do Cuidado.

ABSTRACT: The present study aims to make: a brief overview on the subject *abolitionism* and *animal rights*, through an understanding and delineation of ideology / paradigm speciesist; a study, albeit briefly, of the main movements in the interests and rights of animals, such as Animal Liberation (Peter Singer) and Animal Abolitionism (Tom Regan); the discussion of the categories subject of rights and legal personality on the legal protection of animal rights, and the identification of contributions from the ethics of care to the establishment of a new moral paradigm / ideological / philosophical able to meet new social demands – global, humanistic and animal's. The approach will be developed through the proposed paradigm deconstruction, philosophical reflection, revision of pre-understandings and conclusions gradually propositional, in order mainly ideological, philosophical and moral but also, of course, juridical.

KEYWORDS: Animal Rights; Speciesism; Abolitionism; Ethics Of Care.

SUMÁRIO: 1. Introdução: como se forma um paradigma?; 2. Do *especismo* ao *abolicionismo*: a luta pelos direitos dos animais e a (re) construção (ou releitura) de categorias como “sujeito de direitos” e “personalidade jurídica”; 3. Conclusão: a ética do cuidado como uma alternativa possível, desejável e compatível com a proposta de paradigma filosófico e moral discutida.

1. Introdução: como se forma um paradigma?¹

“O segredo da Verdade é o seguinte: não existem fatos, só existem histórias”
(João Ubaldo Ribeiro).

A célebre frase de João Ubaldo Ribeiro, em epígrafe à obra “Viva o Povo Brasileiro”, tem sido recorrentemente utilizada como a metáfora mais expressiva de uma das maiores discussões teóricas no âmbito da compreensão crítico-reflexiva da História

e da Sociedade: como se constrói a História, a “verdade”, um paradigma que regerá uma época (ou muitas épocas).

Por trás desta assertiva, encontram-se relações de poder e alienação; a partir dela, desvela-se o processo de *naturalização/essencialização* dos fenômenos histórico-culturais, dos conceitos, das concepções de mundo.

Ao longo da história da humanidade, em cada época, aqueles que assumiam, por fatores conjunturais, o poder – seja ele o de gênero (o homem, no mundo primitivo, que institucionalizou a primeira forma de divisão do trabalho, entre homens e mulheres / machos e fêmeas), o religioso (Igreja Católica, na Idade Média, p.ex.), o político (o Estado – aqueles que o dominavam), o econômico (capitalismo/liberalismo), ou, inclusive, o “científico/racional” (racionalismo), dentre outras formas mais sutis (ou não) de poder – instituíam e reproduziam a sua versão dos fatos, tornando-a verdade absoluta e incontestável.

Com o tempo, esta “verdade” passava a ser repetida pelos demais, de forma acrítica, e tornava-se algo “natural”, “normal”, repudiando-se, excluindo-se ou ridicularizando-se, deslegitimando-se, aqueles que com ela não concordavam ou que nela não se enquadravam. Foi assim com as mulheres (sexismo), com os pagãos/ mouros/árabes (caça às bruxas, cruzadas, guerras santas), com os negros (através dos muitos discursos que pretendiam legitimar a escravidão, através da “constatação” da “inferioridade” de uma raça perante outra), com os povos africanos, latinos, orientais (imperialismo(s)) e é assim, até hoje, com os animais (especismo), uma vez que, desde tempos imemoriais, tem sido o “homem/branco/ocidental/católico/heterossexual/animal racional” que tem contado a *sua versão da história*, servindo, portanto, como padrão, modelo, fator primordial de consideração.

O processo de formação de um paradigma perpassa, ainda, pela compressão das ideologias presentes ou em confronto em cada momento histórico, a fim de que se possa perceber e analisar qual delas “assumiu o controle”, qual a ideologia dos “ven-

cedores” – daqueles que acabam *contando a História* e procurando assegurar o *establishment* e o *status quo* que lhes favorece.

O conceito de ideologia foi primeiramente desenvolvido por Feuerbach, com o intuito de criticar a alienação religiosa, passando a ser utilizado relativamente a outras formas de alienação social somente com o advento da obra do economista e filósofo alemão Karl Marx, de acordo com o qual a consciência humana seria sempre *social, histórica e contextualizada*.

Com efeito, ideologia corresponde a um conjunto de idéias e representações capazes de orientar o agir de um homem ou de um determinado grupo social, localizados no tempo e no espaço. A crítica que se faz é que se estaria operando por *inversão*, isto é, colocando-se os “efeitos sociais no lugar das causas” e, sob o ilusório propósito de explicar a realidade, reafirmar-se-iam, no plano teórico, relações sociais já consolidadas; tal mecanismo levaria a crer que idéias, instituições, correlações de força, “verdades” foram criadas de forma natural, lógica ou simplesmente pelo uso da razão, ocultando-se o fato de que foram os próprios homens, em determinadas circunstâncias conjunturais, que as criaram e reproduziram/fizeram reproduzir-se (GORDILHO, 2008, p. 18).²

O paradigma cartesiano (ou “paradigma dominante”) foi a expressão mais bem acaba do racionalismo científico, inclusive quanto à sua pretensa eficiência em manter o saber que se propõe, de fato, dotado de cientificidade e, portanto, validade, longe das ideologias (ledo engano). Nesse contexto também se encontra incluída a “Ciência do Direito”. Somente com a virada lingüístico-filosófica, portanto, em que se questiona a dicotomia entre sujeito e objeto, trazendo o intérprete para o próprio âmbito da interpretação, é que se passou a revisar, em círculo hermenêutico, as pré-compreensões que conformavam, de forma subrepitícia, cômoda e extremamente danosa, o chamado *sentido comum teórico dos juristas*.³

O *sentido comum teórico* dos juristas (conceito formulado por Luís Alberto Warat), por sua vez, consiste no conjunto de sabe-

res acumulados, convenções acerca do Direito e da Sociedade, elaborados e estabelecidos pelos juristas e capazes de propiciar a emergência, velada, de ideologias tradicionalistas e retrógradas no processo de interpretação, que se dá de forma acrítica e a-reflexiva. Trata-se de um “conhecimento que se encontra na base de todos os discursos científicos e epistemológicos do Direito” (STRECK, 2007, p. 67). Segundo Bourdieu, cita Lenio Luiz Streck:

...há, na verdade, um conjunto de crenças e práticas que, mascaradas e ocultadas pela *communis opinio doctorum*, propiciam que os juristas conheçam de modo confortável e acrítico o significado das palavras, das categorias e das próprias atividades jurídicas, o que faz do exercício do operador jurídico um mero *habitus*, ou seja, um modo rotinizado, banalizado e trivializado de compreender, julgar e agir com relação aos problemas jurídicos, e converte o seu saber profissional em uma espécie de ‘capital simbólico’, isto é, numa riqueza reprodutiva a partir de uma integração combinatória entre conhecimento, prestígio, reputação, autoridade e graus acadêmicos. (STRECK, 2007, pp. 67-68 – grifo nosso).

Enfim, o que se pretende afirmar, neste tópico, é que, como afirma Heron José de Santana Gordilho em sua obra “Abolicionismo Animal”, “a forma com que a maioria das pessoas trata os animais está relacionada a bloqueios psicológicos e conceituais inculcados através de uma longa tradição religiosa e filosófica, partindo do pressuposto de que os animais, destituídos de alma intelectual ou qualquer espiritualidade, existem apenas para o benefício da espécie humana” (GORDILHO, 2008, p. 17). Ou seja, o modo com que o homem se relaciona com os animais e como estes são compreendidos e tratados pelo Direito não é algo óbvio, natural ou evidente, mas historicamente construído e passível de reinterpretções, sobretudo de ordem moral, o que implica uma verdadeira revolução copernicana do pensamento. É o que se passará a tratar a seguir.

2. Do *especismo* ao *abolicionismo*: a luta pelos Direitos dos animais e a (re)construção (ou releitura) de categorias como “Sujeito de Direitos” e “Personalidade Jurídica”

“Todos os animais são iguais, mas alguns são mais iguais do que outros” (George Orwell).

2.1. Especismo

O termo “especismo” foi criado e utilizado, pela primeira vez, na década de 1970, em um panfleto contra a experimentação animal escrito por Richard Ryder, psicólogo britânico e professor de Psicologia da Universidade de Oxford, tendo sido apresentado ao universo acadêmico, posteriormente, através da obra “*Victims of science*” deste professor.

Conforme preleciona R. Ryder.⁴

Especismo significa ofender os outros porque eles são membros de outra espécie. Em 1970, eu inventei a palavra em parte para desenhar um paralelo com o racismo e o sexismo. Todas essas formas de discriminação, baseadas como elas são na aparência física, são irracionais. Elas dissimulam a grande similaridade entre todas as raças, sexos e espécies. (RYDER, 1997 apud GORDILHO, 2008, p. 17 – grifo nosso).

Tal qual o sexismo e o racismo, posturas excludentes e preconceituosas que tomam por base critérios parciais, arbitrários, de diferenciação entre os seres, o especismo representa “um comportamento parcial que favorece os interesses dos membros de uma ou algumas espécies em detrimento das demais” (GORDILHO, 2008, p. 17). É possível falar-se, ainda, em duas formas distintas de especismo: o *elitista* e o *seletista*. A primeira refere-se à posição do homem relativamente às demais espécies de animais não-humanos; a segunda, por sua vez, trata do pre-

conceito e discriminação existentes para com *determinadas* espécies animais apenas.

O norte-americano Gary Lawrence Francione – professor da University of Pennsylvania Law School e autor de obras como: *Animals as Persons: Essays on the Abolition of Animal Exploitation* (2008); *Introduction to Animal Rights: Your Child or the Dog?* (2000); *Rain Without Thunder: The Ideology of the Animal Rights Movement* (1996), dentre outras – identifica uma verdadeira “esquizofrenia moral” no que concerne ao especismo seletista, em razão do fato de algumas pessoas considerarem determinadas espécies animais, sobretudo domésticos, como membros da família, enquanto estas mesmas pessoas não demonstram a menor preocupação ou constrangimento em adquirir e consumir produtos fabricados a partir da dor, sofrimento e morte de outros animais, como bois e porcos.

O especismo, por fim, pode ser compreendido como “um conjunto de idéias, pensamentos, doutrinas e visões de mundo, que têm como ponto de partida a crença de que os animais não-humanos, sendo destituídos de atributos espirituais, não possuem nenhuma dignidade moral” (GORDILHO, 2008, p. 17). Ou seja, o especismo veicula uma ideologia reiterada através dos tempos e reproduzida cegamente, a qual, conforme já se mencionou supra, da mesma forma como se deu com outras ideologias propagadas ao longo da História, pode ser revisada, crítica e reflexivamente, para que venha ser refutada ou confirmada, mas ao menos refletida, de modo que aqueles que a defendam possam compreender o porquê de o fazerem e não mais acreditem que se trata de algo natural, decorrente da mera *natureza das coisas ou da ordem do mundo*.

A origem desta ideologia remonta à *antiguidade clássica*, tendo sido formada e consolidada, sobretudo, sob a influência das idéias aristotélicas, na medida em que já no séc. IV a.C., Aristóteles será o responsável por criar as bases do sistema ético que regerá as relações entre humanos e animais não-humanos

até hoje, através da sua teologia universal da natureza consubstanciada na construção da “grande cadeia dos seres” (*scala naturae*).

De acordo com Aristóteles:

...os homens compartilham com as formas inferiores de vida algumas funções anímicas, uma vez que a alma é constituída de pelo menos cinco faculdades: (1) a vegetativa (*threptikón*), comum a todos os seres vivos; (2) a locomotiva (*kinesis*), comum a todos os animais; (3) a sensitiva (*aisthetikós*); e (4) a imaginativa (*phantasia*), comum apenas ao homem e a alguns animais superiores. Não obstante, ao lado das inúmeras faculdades da alma, comuns aos homens e aos animais, apenas os primeiros seriam dotados de um espírito ou alma intelectual (*nous*): um espírito passivo, relacionado à alma sensitiva, e um espírito ativo, que é ao mesmo tempo forma e pensamento. Nesse sentido, a operação com inteligíveis se constitui numa operação autônoma da alma em si, não existindo inteligência nos sentidos (*aisthésis*), uma vez que o operar intelectual do espírito permanece em potência até que ele receba as impressões provenientes do real. Como existe um intelecto passivo onde se imprimem as formas do real, é através de uma interação que ocorre o ato da gnósis, onde a inteligência – até então potência – torna-se ato. Assim, enquanto os sentidos capturam o real e o intelecto passivo registra, o intelecto ativo constrói o pensamento, através de um processo de formalização, abstração e generalização do que foi apreendido. (GORDILHO, 2008, pp. 20-21).

A partir deste raciocínio, a função intelectual da alma/espírito (racionalidade/inteligência) passa a ser adotada pela tradição ocidental como a diferença fundamental, mais significativa, entre homens e demais animais, situando-o numa posição hierarquicamente superior aos outros seres, tidos taxativamente como inferiores. Dessa forma, ainda que tenham em comum o nascimento/vida, a locomoção e sensações como dor e prazer, quando se trata da distinção apresentada entre corpo e alma, instinto e razão, homens e animais não-humanos passariam a ser ontologicamente diferentes. Em sendo teleológica a moral aristotélica, portanto, os animais situados nos degraus abaixo no contexto da “Grande Cadeia dos Seres” assim formada existiriam *para*

servir os que se encontram nos degraus acima. Com efeito, não apenas os animais não-humanos, mas as mulheres, escravos e estrangeiros, seres (ainda que racionais) inferiores, teriam a sua existência destinada a servir o homem racional e cidadão.

O *estoicismo*, escola filosófica helenística que exerceu grande influência na formação do pensamento ocidental, também irá diferenciar o homem (“animal racional” – *zoon logikon* – dotado, portanto, da faculdade de raciocinar, de articular uma fala – *logos* – e de recusar emoções e desejos, controlando-os por intermédio da razão) dos demais animais, subjugados pelo instinto e desprovidos da capacidade de fala (tratam-se dos *alagoa zoa*). O *cristianismo*, ao seu turno, tendo herdado as construções teóricas tanto aristotélicas quanto estóicas, manteve os animais não-humanos excluídos de qualquer consideração moral; ressalta-se, inclusive, a alegoria cristã de que o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, estaria mais próximo deste e acima dos demais seres, tendo sido este o argumento que também respaldava a idéia de que a Terra, morada do homem, seria o centro do Universo (e não o Sol, como defendeu Copérnico). Com o advento da *modernidade* e o resgate do humanismo renascentista, o antropocentrismo, em oposição ao teocentrismo da Idade Média, torna-se o paradigma regente e o homem retorna ao centro axiológico do universo moral, embora tal não constitua nenhuma mudança significativa em relação às posições anteriormente tratadas.

O que interessa, para nós, com o advento da Modernidade, da Revolução Científica (afora o que já foi discutido) e, posteriormente, do Iluminismo são algumas novas nuances da diferenciação entre homens e animais não-humanos/irracionais que repercutirão no modelo do *contratualismo* e, por conseguinte, também no Direito. Senão, vejamos.

A Revolução Científica do séc. XVI e os filósofos modernos que a vivenciaram teoricamente estabeleceram a própria ciência (e a razão, sobretudo após o Iluminismo) como base e fundamento do humanismo, não mais a religião ou a filosofia. Francis

Bacon criticava a “vida contemplativa” de Aristóteles, sendo que o saber, para este filósofo, representaria o meio seguro de dominação da natureza e a consecução de resultados práticos, sua grande preocupação. Este novo modelo de *racionalidade instrumental*, a partir dos avanços obtidos nas Ciências Naturais, será o marco inicial da construção do Paradigma Cartesiano, já mencionado *supra*. Nesse contexto, o mundo, em geral, e a natureza, em específico, passam a ser vistos e compreendidos como uma grande máquina, regida por leis universais (causas formais, materiais e eficientes) ainda ocultas, mas que o homem, por intermédio da razão e do conhecimento cientificamente obtido (objeto bem delineado, método de verificação rígido e preciso, conclusões formuladas sob a forma de leis universais), poderia aos poucos descobrir para dominar todas as forças que regem o universo, inclusive os animais, abarcados pela visão de natureza passível de subjugação e dominação pelo conhecimento das fórmulas que regem as engrenagens da “grande máquina”.

René Descartes chega a tratar especificamente dos animais, afirmando que estes seriam destituídos de qualquer dimensão espiritual, além de, mesmo dotados de sentidos como visão, audição e tato, serem insensíveis à dor e incapazes de pensamento, bem como de consciência de si. Com efeito, a prova cabal desta ausência de espiritualidade seria a própria ausência de linguagem, argumento que será largamente utilizado posteriormente, por outros teóricos.

Seja como for, a Era Moderna instrumentalizou o sentido das coisas, orientando-se por uma relação funcional meio/fim, e ao colocar o homem no centro do mundo acabou por desvalorizar tudo que não serve aos seus interesses. (GORDILHO, 2008, p. 25).

No âmbito do *Iluminismo*, contudo, os animais passam a ser tidos como seres sensíveis e alvo da compaixão humana. Uma das possíveis causas para esta mudança de tratamento decorre do forte sentimento anticlerical da época, passível de influir sobre as bases desta ética mais condescendente.

O *contratualismo*, ao fim desta breve abordagem histórica e retrospectiva de formação e consolidação do paradigma/ideologia especista, enquanto uma das principais correntes iluministas que representa, na verdade, um conjunto de teorias de pressuposto similar, fundamenta o poder político, sobretudo, mas também o Direito, no *contrato*, isto é, em um acordo tácito ou expresso firmado em condições ideais e apriorísticas pelos indivíduos que compõem uma dada comunidade. Por intermédio deste pacto assim estabelecido, estes indivíduos saem do estado de natureza em que se encontram a princípio para ingressar no estado social e político, abrindo mão de parcela da própria liberdade em favor dos governantes.

O fundamento filosófico das teorias contratualistas encontra-se nas premissas estabelecidas por autores como Jean Jacques Rousseau e Immanuel Kant, para os quais a liberdade, necessária para garantir a legitimidade do contrato, corresponde à “capacidade de afastar-se dos próprios interesses e agir altruisticamente, uma característica exclusiva da espécie humana e fundamento último de toda dignidade moral e personalidade jurídica” (GORDILHO, 2008, p. 26). Dessa forma, como apenas os seres racionais, dotados de razão e vontade, podem ser livres de modo a não curvarem-se perante os interesses alheios, somente o homem encontrar-se-ia apto a adquirir o *status* moral de pessoa, enquanto os animais, destituídos dos referidos atributos, não passariam de coisas (*res corporalis*).

Nesse sentido, só existem relações jurídicas entre homens; nunca entre um homem e um ser que só tenha direitos (Deus); um ser que só tenha deveres (servos e escravos); ou um ser que não tenha direitos nem deveres (animais). (GORDILHO, 2008, p. 28).

Ainda no contexto do contratualismo, uma versão contemporânea foi elaborada pelo filósofo político norte-americano John Rawls, em sua obra “Uma teoria da justiça”. Seguindo, mais uma vez, os pressupostos lançados por Rousseau e Kant, Rawls defende que os membros fundadores do Estado social, os

indivíduos que firmarão o contrato, devem assumir uma posição original, em condições ideais, inteiramente livre, consciente e isenta de influências de uns sobre os outros ou de interesses meramente individuais, tal posição corresponderia à noção do “véu da ignorância” deste autor.

Também a moralidade seria concebida como uma das formas de contrato, celebrado voluntariamente. Nada seria, portanto, essencialmente certo ou errado, justo ou injusto; as condutas seriam julgadas apenas em razão da sua correspondência ou não com aquilo que fora estabelecido no contrato firmado entre seres racionais e interessados.

Uma das exigências para a celebração do contrato social, por fim, seria a consciência obrigatória da condição de integrantes da espécie humana, encontrando-se excluídos, desde já, os animais por serem incapazes de expressar os seus interesses por intermédio de uma linguagem articulada. Os animais não-humanos, conseqüentemente, só poderiam ser objeto de proteção quanto tal fosse interessante para os contratantes, sendo as obrigações assim assumidas perante estes seres apenas de forma indireta.

Nesse sentido, conclui Heron José de Santana Gordilho – promotor público, professor da Universidade Federal da Bahia, presidente do Instituto Abolicionista Animal e autor da obra que integra o marco teórico deste trabalho “Abolicionismo Animal” (2008), dentre outras:

Mesmo que Rawls estivesse certo ao afirmar que apenas os seres racionais estão capacitados a participar na elaboração do contrato social, isso não significa que eles devam estabelecer regras sociais apenas para si próprios. *Muito pelo contrário, o contrato social deve reconhecer direitos aos seres “irracionais”, pois nada impede que sejam representados por procuradores “racionais”.* (GORDILHO, 2008, p. 29 – grifo nosso).

Com esta última afirmação acima mencionada, o referido autor lança as bases para a possibilidade de defesa dos interes-

ses dos animais, individual e particularmente considerados, em juízo, mediante a teoria da capacidade processual (capacidade de ser parte, independentemente da capacidade de exercício de um direito), desenvolvida através dos institutos da representação ou substituição processual. A defesa dos interesses dos animais não-humanos em juízo, contudo, não será objeto de estudo do presente trabalho, que se restringirá à defesa dos *direitos dos animais*, sua aptidão para figurar enquanto sujeitos de direitos, dotados de personalidade jurídica.

Em caráter conclusivo deste tópico, ressalta-se que, mesmo com o abalo que a teoria evolutiva do naturalista e cientista britânico Charles Darwin, veiculada através da obra “A Origem das Espécies” em 1871, à rígida diferenciação entre homens e animais não-humanos baseada na presença/ausência de uma alma intelectual, muitos autores insistem em distinguir o homem dos demais animais com base na razão, habilidades lingüísticas, consciência de si, autonomia, autodeterminação, habilidade para escolher, capacidade de praticar ações e assumir obrigações morais. Darwin, em sua teoria, provou que as diferenças existentes entre homens e animais são pontuais, apenas de grau e não de categoria, de modo que o ser humano não ocuparia nenhuma posição privilegiada com relação às demais espécies capaz de legitimar o seu domínio absoluto e hierarquia superior. Não obstante, de acordo com a moralidade e o paradigma vigente, os animais não-humanos continuam excluídos da esfera de consideração tanto moral, quanto jurídica.

É este quadro que pretende ser combatido e desconstruído por correntes em prol da defesa dos animais, dos seus interesses e direitos, tais como os movimentos de “Libertação Animal”, “Abolicionismo Animal” e “Ecofeminismo” – este último como desenvolvimento, também, do modelo da “ética do cuidado”.

2.2. Libertação animal (Peter Singer).

Entre o final da década de 1960 e o início dos anos 1970, novos movimentos sociais – anti-racistas, pacifistas, feministas e ecologistas – opositores ao regime capitalista, embora não mais sob o fundamento marxista, surgem para reivindicar uma profunda reformulação nas relações simbólico-culturais (políticas, econômicas, sociais, culturais e morais) dominantes e o abandono do *ethos* civilizacional da modernidade: o paradigma da racionalidade instrumental, fundado em dicotomias ultrapassadas entre feminino/masculino, emocional/racional, sujeito/objeto, cultura/natureza, etc.

Nesse contexto, também os animais não-humanos tornaram-se alvo de reivindicações. No início, estas se limitavam a perquirir um tratamento “humanitário” para os animais, evitando-se, com isso, sofrimentos “desnecessários”. A partir dos anos 1970, contudo, alguns ativistas passam a reivindicar mais do que uma melhoria de condições de vida – que não assegurava real proteção aos interesses animais –, fazendo com que a situação mude consideravelmente em prol destas criaturas. A publicação da obra “Libertação animal”, do filósofo e professor australiano Peter Singer, representou o marco substancial desta virada. Além de denunciar os abusos sofridos por animais em laboratórios e fazendas industriais, Singer desvela de forma contumaz o quanto essas atividades violam o primado da justiça.

...se antes o movimento de proteção animal visava impedir a crueldade e assegurar um melhor tratamento aos animais domésticos, agora ele elabora *uma teoria da justiça que concede um status moral privilegiado para os animais, no lugar de uma vaga obrigação de “agir humanitariamente”, como a defendida pelo movimento do bem-estar animal.* (GORDILHO, 2008, p. 65 – grifo nosso).

Peter Singer, fundamentando-se no *utilitarismo de Jeremy Bentham*, afirma que só há justiça em uma ação ou decisão se esta resultar em um elevado benefício social – ainda que importe

em prejuízo para determinada minoria, mas que seja capaz de suplantá-lo. Para o utilitarismo, de caráter nitidamente hedonista, só existe um único valor intrínseco, o prazer, bem como um único desvalor também intrínseco, a dor. Dessa forma, a relação de custo/benefício de cada ação ou julgamento deve sempre concluir pela obtenção da maior quantidade de prazer possível, relativamente a eventuais dores ou prejuízos considerados.

Existem, ainda, dois tipos de utilitarismo: o *utilitarismo de ação* e o *utilitarismo de regra*. As formulações teóricas de Peter Singer partem do *utilitarismo de ação*, na medida em que avalia as consequências de um ato independentemente deste decorrer da obediência a uma regra geral; entretanto, Singer promove algumas adaptações na idéia original quando *estabelece que a capacidade sensitiva (sofrimento ou bem estar) figuraria como condição necessária e suficiente para que um ser possua interesses*. Assim origina-se uma das principais formulações deste autor: o **princípio da igual consideração dos interesses**, que corresponde a um novo pressuposto teórico moral a ser assumido: o de que o ingresso na comunidade moral independe das características ou aptidões de cada ser (raciocínio, autonomia ou linguagem articulada), mas da sua capacidade sensiente (de experimentar a dor e o prazer) e da necessidade de haver uma *igual consideração de interesses*. Frise-se que aqui se está a tratar de *interesses* e não de igual forma de *tratamento*, afinal, a depender das circunstâncias, o tratamento diferenciado entre espécies será inclusive subsídio para uma igualdade material dos seus interesses (GORDILHO, 2008, pp. 66-67).

[...] para o neo-utilitarismo de Singer, se os interesses dos animais sencientes forem levados em consideração em igualdade de condições com os interesses humanos, chegaremos à conclusão de que a experimentação animal e o consumo de carne, por exemplo, trazem mais malefícios do que benefícios para a sociedade, uma vez que o sofrimento a eles infringido é tão grande que se sobrepõe a qualquer consequência benéfica produzida. (GORDILHO, 2008, p. 66).

Após ter sido questionado sobre a tentativa de “igualar” os homens e os demais animais a ponto de considerar a morte de um animal menos importante do que a de um ser humano, Singer nega tal consideração, na medida em que a vida/existência humana seria mais valorosa, não necessariamente os seus interesses. Este autor chega a admitir que, se a morte de um animal se der de forma respeitosa quanto ao seu interesse em não sentir dor, não haveria problema/erro moral em matar animais para o consumo ou quando fosse necessário. Diante destas ponderações, outros teóricos irão afirmar que Peter Singer ainda está inserido no paradigma do bem-estar animal, sendo, inclusive, o líder contemporâneo do referido movimento. No entanto, há também quem retifique esta análise (Gary Francione, p.ex.), ao asseverar que Singer reivindica muito mais para os animais não-humanos do que uma melhoria em suas condições de vida ou um tratamento humanitário, mas *status* moral autônomo, fundado em igualdade de condições quanto aos seus interesses básicos.

2.3. Abolicionismo (Tom Regan)

Outro movimento ou corrente que tem como objetivo precípua a defesa dos interesses e direitos dos animais não-humanos é o *abolicionismo animal*. Este movimento vai além, a ponto de muitos autores afirmarem que tais movimentos chegam a contrapor-se no plano teórico, do que pretendem os libertários. Aqui se reivindica o fim (a *abolição*) completo e imediato da exploração animal, independentemente das conseqüências que esta atitude radical venha a originar; afinal, os interesses vitais destes seres sobrepõem-se a qualquer relação de custo-benefício.

O filósofo norte-americano e professor da Universidade Estadual da Carolina do Norte, Tom Regan, representa o principal teórico, expositor e defensor do abolicionismo, clamando pela cessação total da utilização/morte de animais pela ciência, agropecuária comercial, caça esportiva ou comercial.

Nessa concepção, a justiça ou injustiça de uma ação não deve ser julgada apenas pelos efeitos benéficos que ela possa produzir para a comunidade, pois nesse caso, aquele que sofre diretamente a ação passa a ser um mero instrumento a serviço dos demais. Mesmo que uma ação seja benéfica para os outros, se ela atinge a esfera dos direitos fundamentais de um indivíduo, ela não pode ser justificada. Fazendo uso da tradicional distinção dos filósofos morais entre deveres diretos e indiretos, Regan reivindica a extensão aos animais do princípio ético de respeito ao valor inerente dos indivíduos, pois assim como nós, eles desejam uma vida boa, consubstanciada: 1) na perseguição e obtenção de suas preferências; 2) na satisfação em perseguir e obter aquilo que preferem; e 3) na certeza de que aquilo que perseguem é do seu interesse. (GORDILHO, 2008, p. 71).

Além de pleitear o respeito ao valor inerente a cada animal, inclusive os tidos como irracionais, Tom Regan estabelece outro importante pressuposto a ser considerado, a noção de *sujeito-de-uma-vida*, em substituição ao conceito de *pessoa* estabelecido por Kant e utilizado desde então como um dos referenciais pilares da moralidade – o fundamento deste conceito encontra-se no fato de que muitas espécies, para além da consciência primária dos sentidos, são capazes de desenvolver “crenças, desejos, percepções, memórias, senso de futuro, vida emocional, sentimentos de prazer e dor, preferências, interesses de bem-estar, habilidades para iniciar ações na busca da realização dos seus desejos e metas, identidade psíquico-física no decorrer do tempo e bem estar individual” (GORDILHO, 2008, p. 72).

Para os sujeitos-de-uma-vida haveria, ainda, direitos inatos à sua condição (“direitos morais”, na cultura anglo-saxônica, e “direitos personalíssimos”, no sistema brasileiro) e insuscetíveis de serem relativizados em face de eventuais ponderações ou cálculos utilitaristas. Tais *direitos morais* seriam marcados pelos seguintes traços: universalidade; igualdade; inalienabilidade; naturalidade.

Diante do que foi exposto, é possível inferir-se que Tom Regan e o movimento abolicionista em geral vão muito além do pleito por melhores condições nos laboratórios ou agroindús-

trias, como gaiolas amplas e limpas. O que desejam Regan e os adeptos do movimento são “jaulas vazias” – título de uma das obras deste filósofo –, não acreditando na efetiva e real modificação de uma situação visivelmente injusta mediante apenas a sua flexibilização.

Para Heron Santana, contudo, embora tenha havido significativa fragmentação no movimento em prol da defesa dos direitos animais, que passaram a adotar premissas filosóficas e objetivos finais específicos e distintos, a motivação e o objetivo geral é uno, as idéias defendidas são complementares, visando à: “extinção de toda e qualquer prática que submeta os animais à violência e crueldade” (GORDILHO, 2008, p. 77), ainda que para os “libertários” os interesses dos animais devam levar à maximização do bem, após uma ponderação utilitarista, e, para os abolicionistas, esses mesmos interesses só se encontrem realmente protegidos se lhes forem outorgados direitos em razão da sua condição, não indiretamente.

Aqueles que argumentam em favor da posição libertária, gradualista ou restricionista, asseveram que “as jaulas limpas de hoje serão as jaulas vazias de amanhã”. É preciso agir estrategicamente, conjugando-se o discurso retórico pelos direitos animais e abolição das condições de exploração com a adoção de práticas que resultem em mudanças concretas, significativas no que toca à qualidade de vida destes seres. Reformas singelas agora garantem melhorias e preparam, gradativamente, o terreno moral e jurídico, a opinião pública, para uma abolição posterior; afinal, o abolicionismo tal qual vem sendo defendido é utópico, irreal e, ao menos aparentemente, inalcançável.

Eles [os libertários ou restricionistas] ponderam que devemos, antes de tudo, nos colocar no lugar dos animais e pensar: se eu fosse uma galinha, preferiria ser transferido para uma gaiola maior – onde pudesse ao menos ter melhores condições de vida – ou continuar espremida num espaço degradante à espera do abolicionismo final? (GORDILHO, 2008, p. 80).

O próprio Peter Singer segue nesse sentido, ao julgar que a falha dos abolicionistas reside justamente em não perceberem a relevância inegável, enquanto fator imprescindível, de se ter e poder contar com uma opinião pública favorável anterior a qualquer eventual reforma jurídica. Deve-se lutar por metas realistas e, no caminho destas conquistas, convencer o corpo social.

Em contrapartida, os adeptos do movimento abolicionista re-trucam – de forma contundente, e, admita-se, coerente – que não se pode combater o mal com o próprio mal, mas sim extingui-lo de pronto; só assim se estaria a agir em conformidade com postulados morais. Os restricionistas, afirma o abolicionista Heron Santana, partem de uma premissa falsa, na medida em que pretendem implementar direitos de segunda geração, ações positivas do Estado, sem que estejam assegurados direitos fundamentais de primeira geração, pressupostos basilares para toda e qualquer dignidade moral (GORDILHO, 2008, p. 81).

É válido destacar, por fim, que juristas como Steven Wise, Gary Francione e Jean-Pierre Marguenaud preocupam-se não apenas com a defesa/instituição de direitos animais, mas, sobretudo, com a atribuição de *personalidade jurídica* a estes seres não-humanos, o que lhes assegurará a capacidade de titularizar direitos e defendê-los em juízo por intermédio de representantes processuais.

Steven Wise pleiteia o reconhecimento da titularidade de direitos subjetivos a todos os animais, proporcionalmente ao grau de autonomia e capacidade mental, sobretudo para os chimpanzés e bonobos (chimpanzés pigmeus), cujo desenvolvimento mental está bem próximo da espécie humana (no caso destes primatas, poder-se-ia falar em direitos individuais negativos relativamente à liberdade corporal e à integridade física). Para Gary Francione, ao seu turno, o maior obstáculo ao reconhecimento da dignidade moral dos animais reside no fato destes remanescerem considerados e tratados como propriedade humana, sendo pensados somente a partir deste prisma, sobretu-

do no Direito. Enquanto o paradigma da propriedade privada sobre os animais não-humanos permanecer incontestado, e, conseqüentemente, os interesses dos proprietários forem tidos como superiores/prevalentes, não será possível cogitar-se uma efetiva abolição da forma institucionalizada como estes animais vêm sendo explorados.

No direito positivo brasileiro, os animais, ainda que não de forma expressa, mas tácita, decorrente de uma interpretação sistemática do ordenamento jurídico pátrio, sobretudo do Direito Civil, sempre foi tratado como “coisa”, bem privado ou público (este último relativamente ao Estado e, posteriormente, ao “povo”), a depender das circunstâncias específicas, com destaque para a distinção entre animais domésticos (direito privado) e silvestres (direito público). Somente com o advento da recente legislação extravagante (com destaque, mas não somente, para a Lei 9.605/98), que trata especificamente da tutela jurídica da fauna e da flora brasileiras e a partir da Constituição Federal de 1988 (art. 225, CF), é que se pode tentar identificar, hermeneuticamente, direitos titularizados pelos próprios animais, enquanto sujeitos de direitos, conforme se verá em seguida.

2.4. Animais como *sujeitos de direitos* e dotados de *personalidade jurídica*

Após longo debate em torno das correntes que lutam em prol dos interesses animais, é frustrante constatar que, mesmo no rol de autores que as discutem e filiam-se a um ou outro movimento, existe relativa descrença quanto aos avanços a serem alcançados, principalmente no que concerne às pretensões abolicionistas e em face do atual paradigma de justiça/moral, do processo de coisificação, do império da propriedade e dos interesses humanos sobre os dos outros animais (razão instrumental especista). Não obstante, estes mesmos autores insistem em ultrapassar as esferas da moral e da filosofia para o campo da dogmática

jurídica, defendendo que para além de uma obrigação de ordem moral, existe um dever jurídico de não maltratar os animais, ferindo os seus interesses primordiais.

No âmbito do ordenamento jurídico brasileiro, conforme já mencionado, o tratamento dispensado aos animais era o referente ao *status* de bem público ou privado, em se tratando de animais silvestres ou domésticos, respectivamente. Não obstante, com o advento da legislação especial, destacando-se a Lei nº. 9.605/98 (Crimes Ambientais), ao menos os animais silvestres podem ser considerados como titulares de direitos, ainda que restritos, como à vida, liberdade e integridade física. Os art. 29 e 32 desta lei são bem elucidativos neste sentido, senão vejamos *in verbis*:

Art. 29. Matar, perseguir, caçar, apanhar, utilizar espécimes da fauna silvestre, nativos ou em rota migratória, sem a devida permissão, licença ou autorização da autoridade competente, ou em desacordo com a obtida.

Pena - detenção de seis meses a um ano, e multa.

Art. 32. Praticar ato de abuso, maus-tratos, ferir ou mutilar animais silvestres, domésticos ou domesticados, nativos ou exóticos:

Pena - detenção, de três meses a um ano, e multa.

Quanto aos animais em geral, é o art. 225, §1º, VII, da Constituição Federal de 1988 que dá guarida aos seus direitos primordiais:

Art. 225. Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

§1º - Para assegurar a efetividade desse direito, incumbe ao Poder Público: [...]

VII - proteger a fauna e a flora, *vedadas*, na forma da lei, *as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção de espécies ou submetam os animais a crueldade*. [...].

De acordo com Hans Kelsen, cujas construções teóricas acerca dos institutos jurídicos exercem grande influência na Teoria Geral do Direito até hoje, mesmo sob as mais diversas críticas à sua Teoria Pura, a relação jurídica ocorreria entre um dever jurídico e o direito reflexo, dele decorrente, não entre um sujeito de dever e um sujeito de direito, na medida em que esta relação se dá sempre entre normas, uma norma que obriga e outra que faculta ao seu titular o poder de exigir o cumprimento daquela obrigação. Em sendo assim, animais podem, sim, figurar como *sujeitos de direito*.

Seja como for, conclui Heron Santana, se considerarmos que o direito é um interesse protegido por lei, uma faculdade do julgador de exigir determinada conduta de outrem ou uma garantia conferida pelo Estado, que pode ser invocada sempre que um dever for violado, imperioso se faz reconhecer que os animais são sujeitos de direito. (GORDILHO, 2008, p. 112).

Ao instituírem-se direitos titularizados por animais não-humanos, muitos autores defendem a necessidade de atribuir-lhes *personalidade jurídica*.

Esta categoria, contudo, nem sempre foi uma prerrogativa do ser humano em razão desta sua condição, mas veio sendo moldada ao longo da História ao alvedrio das conjunturas sociais, políticas e culturais, sendo fruto, inclusive, de diversas lutas e conquistas tanto sociais, quanto políticas, sobretudo.

Na Roma Antiga, somente os indivíduos nascidos com vida, forma humana e *status* de cidadão livre e capaz gozavam de plena personalidade jurídica e figuravam como titulares da maior parte dos direitos. Os escravos, os estrangeiros, os que se encontravam sujeitos à tutela ou curatela (*sui juri* e *aliena juri*), tinham seus direitos restringidos e nem chegavam a ser dotados de (plena) personalidade jurídica.

Este conceito, portanto, foi moldando-se gradativamente para incluir os negros, as mulheres e, inclusive, determinadas ficções jurídicas incorporadas ao Direito mais recentemente. Ou seja,

nem sempre personalidade jurídica correspondeu ao conceito biológico de *homo sapiens*, nem ao conceito filosófico de seres dotados de raciocínio e consciência de si, nem, por fim, à idéia moral e kantiana de *pessoa*. Para o Direito, portanto, pessoa, ser dotado de personalidade jurídica, é, com efeito, um ente que, de acordo com a legislação em vigor, possa estabelecer-se em uma relação jurídica como titular de direitos e obrigações. Em última análise, pessoa é o que a lei diz que é; personalidade jurídica se atribui àqueles a quem seja interessante, valoroso, para o legislador pátrio, em cada sociedade e momento/conjuntura histórica, atribuir.

A teoria da pessoa jurídica representa um exemplo deste panorama, em virtude de ter se originado de uma situação de fato reconhecida e tutelada pelo Direito, mediante um processo ficcional, técnico, de atribuição de personalidade, fazendo-se com que uma norma jurídica incidisse sobre o organismo encontrado no mundo da vida e lhe conferisse tal *status*.

...Assim, é preciso destacar que o processo de personificação de entes não humanos foi muito mais uma construção técnica, uma ficção desenvolvida pelos juristas para permitir ao legislador outorgar a determinados grupos sociais ou conjunto de bens, direitos até então exclusivos dos seres humanos. (GORDILHO, 2008, p. 114).

Com efeito, o problema da compreensão de animais não-humanos como sujeitos titulares de direitos e dotados de personalidade jurídica decorre muito mais de fatores morais, políticos e ideológicos, do que necessariamente jurídicos, posto que estes podem ser vencidos através da hermenêutica ou mediante o recurso às próprias construções teóricas da dogmática e do positivismo jurídico. A doutrina do Direito Ambiental e Animal já se encontram, há muito, aptas a dar respaldo jurídico, filosófico e hermenêutico para as incipientes, e talvez longínquas, mudanças conjunturais, em termos sociais, morais, políticos e ideológicos, aguardadas em benefício dos animais.

3. Conclusão: a ética do cuidado como uma alternativa possível, desejável e compatível com a proposta de paradigma filosófico e moral discutida

Marti Kheel, atual professora visitante no Departamento de Ciências Ambientais, Política e Gestão (ESPM) da Universidade da Califórnia (Berkeley) e autora do livro *“Nathure Ethics: an ecofeminist perspective”*, analisa, em sua obra, o que se poderia chamar de uma “ética holística” desenvolvida por autores como Aldo Leopold, Warwick Fox e Holmes III Rolston. A partir desta análise, M. Kheel identifica abordagens completamente distintas, em termos paradigmáticos, entre uma *ética holística masculina*, fundada em abstrações e generalizações, e uma *ética holística feminina*, particular e individualizada, próxima a uma *ética do cuidado*, conforme fora teorizado por Carol Gilligan e, hoje, tem sido discutido por Leonardo Boff.

Em determinado momento da obra, ao introduzir o estudo da perspectiva ecofeminista (filosofia holística ecofeminista), Kheel promove as seguintes indagações:

In the preceding chapters I argued that the form of holism endorsed by Roosevelt, Leopold, Rolston, and Fox **presents a vision of ethical maturity defined by abstract constructs or “wholes” that transcend empathy and care for individual beings**. I postulated that this focus on larger abstract constructs represents a **masculinist perspective, which reinforces traditional dualisms between nature/culture, unconscious/conscious, emotional/rational, female/male**. What, then, is the nature of a feminist, and in particular, ecofeminist philosophy? What role do empathy and care play in it? What is the moral status of individual other-than-human animals? And finally, is there a place for holism in an ecofeminist ethical toward nature? (KHEEL, 2008, p. 207 – grifos nossos).

A ética holística fundada em uma perspectiva masculina coaduna-se com o paradigma da racionalidade instrumental da modernidade, ainda que sob uma nova roupagem, sendo, portanto, capaz de reafirmar tradicionais dicotomias entre cultura/

natureza; feminino/masculino; emoção/razão; homem/natureza/demais animais, dentre outras. Ou seja, ainda que se pretenda compreender a natureza como um organismo complexo, tal se dará sob o paradigma da filosofia da consciência, tendente a não revisar pré-compreensões e manter o primado da perspectiva humana, do homem e dos seus interesses, como ponto de partida para toda e qualquer análise ou reflexão.

A ética que incorpora a perspectiva (eco)feminista, ao seu turno, modifica completamente a abordagem, uma vez que parte para a consideração individual dos interesses de cada ser não-humano, sob o ponto de vista destes seres e não mais do próprio homem (interesses próprios do intérprete). Dessa forma, os sentimentos, desejos, necessidades dos demais animais, não-humanos, passam a ser considerados e levados a sério não como decorrência de uma preocupação com determinada espécie ou com o ecossistema, meio ambiente ou outro bem jurídico, categoria abstrata, mas como fruto de uma real e concreta preocupação, como um cuidado, porque não dizer *maternal*, relativamente a cada um dos animais em questão.

Ecofeminist philosophy, as I conceive it, propose an alternative understanding of caring that affirms the integrity of individual other-than-human animals, both domestic and wild. It begins with the simple observation that other animals are individual beings with feelings, needs, and desires. Nature philosophies can then be evaluated for their capacity to incorporate this **awareness**. When nature ethicists underline the importance of caring for nature, it is helpful to ask, who is the recipient of care? Are individual beings included in their concept of “nature”, or only larger wholes? Similarly, when people call for “saving tigers and lions”, do they mean individual beings, or only species? The philosopher Margaret Urban Walker also suggests that we evaluate moral values by asking “Who’s kept quiet?” and “What’s left out?” in the telling of lives. These are important questions for assessing our interactions with nature. (KHEEL, 2008, p. 227 – grifo nosso).

A forma como esta preocupação ou cuidado se manifesta é através de um conjunto de pequenos atos de atenção individual-

lizada para com os animais não-humanos, considerados em sua individualidade e como sendo dotados de identidades subjetivas próprias, não mais, como já dito, enquanto mais um organismo integrante de determinada categoria, um número ou uma espécie ameaçada de extinção, por exemplo.

Caring for other-than-human animals can only flourish with the aid of empathy. Empathy, in turn, can be seen as the culmination of many small acts of attention. Cumulatively, these acts of attending can help us to appreciate other-than-human animals as individual beings with subjective identities, rather than merely part of a larger backdrop called “the biotic community”, “the ecosystem”, or “the land”. [...]. (KHEEL, 2008, p. 227).

Em síntese, a filosofia holística ecofeminista, para Marti Kheel, não é tanto uma ética ou novo *ethos*, mas um “estilo de vida” ou nova proposta de conscientização, compreensão da relação entre seres humanos e outros seres, com base no desenvolvimento da idéia de *responsabilidade*, não como fruto de uma imposição, um dever ou obrigação jurídica, por exemplo, mas como uma atitude natural, espontânea, que ultrapasse as barreiras do preconceito fundado em dualismos como: cultura/natureza (dominação); masculino/feminino (sexismo); emoção/razão (racionalismo); homem/animais não humanos (especismo); ciência/senso comum (cientificismo cego); etc.. Nesse contexto, as conquistas e o conhecimento obtidos no âmbito da ciência e da ecologia não serão desprezados, jamais, mas estarão a serviço desta nova proposta do ecofeminismo e da ética do cuidado, em prol dos interesses particulares de cada ser e do aperfeiçoamento da íntima relação, conexão, do homem com o mundo natural, em termos de coexistência e não mais de exploração/dominação/utilização instrumental.

A holist ecofeminist philosophy, as I conceive it, is not so much an ethic as consciousness or ethos. It is a “way of life” or a mode of consciousness that invites us to be “responsible”, not in the sense of conforming to obligations and rights, but in the literal sense of

developing the ability for response. It is an invitation to dissolve the dualistic thinking that separates reason from emotion, the conscious from the unconscious, the “domestic” from the “wild”, and the animal advocacy from nature ethics. It welcomes the larger scientific stories of evolutionary and ecological processes, but never loses sight of the individual beings who exist within these larger narratives. Ecofeminist philosophy never transcends or denies our capacity for empathy and care, our most important human connection with the natural world. (KHEEL, 2008, p. 251).

Sônia T. Felipe, por sua vez, em artigo virtual intitulado “Ética holística”, afirma que, nesta perspectiva, os agrupamentos (“totalidades organizadas”) são tidos como dotados de valor, valerosos, em razão da capacidade de manterem sua ordem a partir de fins próprios, de existirem por si mesmos, independentemente de servirem, ou não, a fins externos ou alheios. No plano da ética ambiental, Aldo Leopold (*The Sand County Almanac*, 1949) foi o primeiro teórico a declarar que o valor da natureza decorreria da inter-relação de todas as formas de vida; a perda de tal valor, pela destruição ou dano ao todo. A partir desta concepção, surge a chamada *ecologia profunda* (*deep ecology*), fundamentada na aludida concepção e bem representada através da teoria de *Baird Callicott*, na opinião de Sônia Felipe.

A ética holística, ainda, parte do respeito ao valor da vida de todas as espécies, vegetais, animais e de outros tipos, normalmente considerados pela ética antropocêntrica sem qualquer dignidade moral. Aqui, nesta seara, o que importa é estabelecer princípios morais que possam guiar as ações humanas com o escopo de assegurar a preservação do todo da vida, animal e vegetal.

A questão, no entanto, conforme pontuada por Marti Kheel (*Nature Ethics: An Ecofeminist Perspective*, 2008), é que julgar o valor moral de algo vivo por sua capacidade de tramar-se com outras coisas, de gerar dependência, de criar vínculo, pode nos levar a erros morais. [...] *O valor da vida, humana, animal, vegetal e de qualquer outro tipo, não pode ser calculado pela capacidade que cada uma delas tem de ajudar a manter o todo. Poder enredar tudo não é sinônimo de preciosidade, muito menos de*

moralidade. Quando animais são fabricados num sistema de produção e abate que causa danos totais à vida deles, considerando-se que, no sistema de confinamento, são forçados a nascerem mesmo que para eles não esteja prevista a liberdade de viver a vida que sua espécie lhe propiciaria, essa produção está vinculada ao sistema de mercado que os consumidores dessas mercadorias (carne, leite, ovos, lã, seda, mel, couro, peles, graxas etc.) fomentam. O sistema que produz animais como se fossem objetos para uso e consumo humano é um sistema capaz de enredar todas as iniciativas individuais (ethos) de consumo.⁵

Não obstante, no bojo das discussões travadas acerca da ética holística, Sônia Felipe ressalta as contribuições de Marti Kheel para a crítica, pertinente e extraordinariamente sensível, incisiva, quando ao risco de se recair em uma *ética holística totalitária*, em que, na visão do todo, se perde o valor próprio da individualidade, o que ocasiona a sujeição de um indivíduo ou grupo aos interesses de outro(s) em prol do “bom funcionamento” do todo, um bom funcionamento equivocado, distorcido, com base em domínio, servidão e exploração, mas possível e praticável – inclusive o tendo sido em inúmeros momentos históricos.

Com efeito, o *holismo* tem se mostrado um paradigma bem próximo das atuais demandas de uma sociedade a cada dia mais complexa, plural e dinâmica, em um ambiente em que se pretende a inserção do homem na compreensão do próprio meio ambiente/ecossistema, como parte deste (*biocentrismo*). Todavia, é preciso haver cuidado e atenção para o tipo de holismo que se almeja; jamais a sobrevivência do todo poderá suplantará o bem e as necessidades dos indivíduos que o compõe, sobretudo dando vazão à formas institucionalizadas de exploração e dominação de uns sobre os outros. Nesse contexto, a ética holística fundada em bases ecofeministas, da ética do cuidado, estão ainda mais próximas e aptas a mais bem compreender e traduzir os anseios deste novo paradigma social/filosófico emergente.⁶

Uma das bases teóricas de Marti Kheel são as construções teóricas de Carol Gilligan acerca da ética do cuidado (*care and empathy*), as quais foram bem sintetizadas e examinadas por Elma

Lourdes Campos Pavone Zoboli, em artigo intitulado “A redescoberta da ética do cuidado: o foco e a ênfase nas relações”.

Em sua obra, considerada como um marco significativo e inquestionável da noção contemporânea de cuidado, informa Zoboli, Carol Gilligan *contrasta a orientação moral primária de meninos e homens com a de meninas e mulheres, assinalando que há tendências de empregar estratégias diferentes de raciocínio e de aplicar temas e conceitos morais distintos na formulação e resolução de problemas éticos* (ZOBOLI, 2004, p. 25).

No livro “Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta” (1982), Gilligan indica três estudos que refletem a hipótese central trabalhada, qual seja: *o modo como as pessoas falam de suas vidas é significativo; a linguagem que utilizam e as conexões que fazem revelam o mundo que elas vêem e no qual atuam*. Isto é, através da análise da linguagem performática de homens e mulheres, Gilligan percebe os horizontes em que se encontram inseridos os indivíduos do gênero masculino e feminino – o qual constitui pressuposto do seu agir e através do qual percebem o mundo –, sinalizando traços distintivos significativos.⁷

O imperativo moral para as mulheres configura-se na obrigação de cuidar, já para os homens, aparece como o dever de respeitar as pessoas protegendo-as de qualquer interferência em sua autonomia ou nos direitos à vida e à auto-realização. A esta perspectiva que define os problemas éticos com base em valores hierárquicos e nas disputas impessoais de direitos Gilligan chama “ética da justiça”, contrapondo-a à “ética do cuidado”, prevalente na visão feminina. A integração das dimensões dos direitos e da responsabilidade, devido a sua complementaridade, proporciona para as mulheres o entendimento da lógica psicológica dos relacionamentos, moderando o potencial destrutivo de uma ética autocrítica decorrente da compreensão de que todas as pessoas necessitam de cuidados e, para os homens, corrige a indiferença potencial de uma ética de não-interferência, chamando a atenção para as conseqüências das escolhas. (ZOBOLI, 2004, p. 25 – grifo nosso).

De acordo com Zoboli, os conceitos-chave para que se possa compreender a ética do cuidado, sob a perspectiva desenvolvida por Carol Gilligan, correspondem: à consciência da conexão entre as pessoas, capaz de levar ao reconhecimento da responsabilidade de uns para com os outros; o entendimento de moralidade como consequência da consideração deste relacionamento; a convicção de que a comunicação é o modo de solucionar conflitos.

No âmbito desta noção de cuidado, encontra-se a necessária e imperiosa *solução não-violenta de conflitos*. Esta visão implica em considerarem-se as pessoas envolvidas em uma relação litigiosa, conturbada, não enquanto adversários, mas como agentes interdependentes, no contexto de uma *rede* maior e complexa de relacionamentos, cuja continuidade resta imprescindível para a manutenção da vida de todos os seres. A solução a ser empregada nestas situações deve encaminhar-se para o resgate, fortalecimento e ativação desta rede, mediante a comunicação fundada em bases cooperativa e não na lógica (masculina, tradicional, cartesiana e instrumental) da competitividade. Ao final, é preciso que restem fortalecidas ou restabelecidas as conexões, e não se permita ocasionar o rompimento das mesmas intensificando ainda mais o individualismo existencial pós-moderno.

Os conflitos éticos são problemas que envolvem as relações humanas e ao traçar uma ética do cuidado a autora explora os fundamentos psicológicos dos relacionamentos não violentos. A violência é destrutiva para todos e somente o cuidado torna possível robustecer o eu e os outros. *O julgamento moral não pode ter por base regras, mas deve ser nutrido por uma vida vivida de forma suficientemente intensa para criar simpatia por tudo que é humano.* (ZOBOLI, 2004, p. 26).

Por fim, os traços distintivos, indicados por Carol Gilligan, entre a *ética da justiça* (masculina) e a *ética do cuidado* (feminina) foram bem sintetizados, esquemática e comparativamente, no quadro abaixo, elaborado por Elma Zoboli.

Ética do cuidado	Ética da justiça
Abordagem contextual	Abordagem abstrata
Conexão humana	Separação humana
Relacionamentos comunitários	Direitos individuais
Âmbito privado	Âmbito público
Reforça o papel das emoções (sentimentos)	Reforça o papel da razão
É relativa ao gênero feminino (female/feminine/feminist)	É relativa ao gênero masculino (male/masculine/masculinist)

Mesmo a um exame superficial, é possível perceber o quanto a ética da justiça se aproxima do paradigma dominante (Boaventura de Sousa Santos) ou da filosofia da consciência, por nós já mencionados supra, e a ética do cuidado corresponde, aproxima-se dos anseios e demandas oriundos da transição para o paradigma comunicacional da filosofia da linguagem.

A ética do cuidado, tal qual sugerido e se adotada, poderá provocar uma profunda reformulação no paradigma ético da contemporaneidade e nas relações tanto humanas quanto entre os homens e os demais seres vivos. Tal panorama repercute, direta e consideravelmente, na atribuição de um *status moral* próprio aos animais não-humanos (alvo deste trabalho), que, resgatados em sua individualidade e moralidade próprias, passam a contar com uma dignidade reconhecida, valorizada e respeitada, tendo os seus interesses e direitos mais próximos de serem efetivamente concretizados.

O ser humano, afirma Leonardo Boff, *é fundamentalmente um ser de cuidado mais que um ser de razão e de vontade. Cuidado é uma relação amorosa para com a realidade, com o objetivo de garantir-lhe a subsistência e criar-lhe espaço para o seu desenvolvimento. Em tudo os humanos põem e deve pôr cuidado: na vida, no corpo, no espírito, na natureza, na saúde, na pessoa amada, em quem sofre e na casa. Sem cuidado, a vida perece.* (BOFF, 2009, p. 84).

Ou seja, o que Boff pretende nos fazer constatar é que o *cuidado pertence à essência do ser humano*, mais do que à mulher (por sua natureza) ou a determinados adeptos de movimentos particulares como a libertação animal, abolicionismo ou ecofemi-

nismo. Aqui, frise-se, não se estar a falar em essência no sentido decorrente do paradigma da filosofia da consciência, mas como algo mais próximo da atual compreensão humanística, complexa, holística das relações entre os seres vivos, relativamente a tudo o quanto ora já se discutiu.

Afirmamos anteriormente que o cuidado pertence à essência do ser humano. É o seu modo de ser concreto no mundo e com os outros, ontologicamente anterior à ação da razão e da liberdade [...]. *O cuidado expressa a importância da razão cordial, que respeita e venera o mistério que se vela e re-vela em cada ser do universo e da Terra. Por isso, a vida e o jogo das relações só sobrevivem se forem cercados de cuidado, desvelo e de atenção. A pessoa se sente envolvida afetivamente e ligada estreitamente ao destino do outro e de tudo o que for objeto de cuidado. Por isso, o cuidado provoca preocupação e faz surgir o sentimento de responsabilidade.* [...]. (BOFF, 2009, p. 87 – grifo nosso).

A noção de cuidado desenvolvido por este teólogo e importante teórico contemporâneo, aproxima-se em grande medida daquela defendida por Carol Gilligan e pelo movimento ecofeminista, capaz de levar ao sentimento, natural e espontâneo, de responsabilidade para com o outro, de respeito, de cordialidade, enfim de manifestações de *cuidado*. Manifestações do sentimento anteriores à razão no sentido, por nós defendidos, de não ser passível de sujeição ao paradigma da racionalidade instrumental, utilitarista ou cartesiana, mas mediada, sim, pela circularidade comunicacional do pensamento.

Em face do exposto, é possível inferir, resgatando-se a linha inicial do trabalho, que o grande problema ou entrave à consideração dos animais não-humanos como sujeitos de direitos ou dotados de personalidade jurídica é muito mais de *ordem moral* (negação, de base aristotélica, a uma dignidade ou *status moral* próprio e individual a seres não-humanos), *política* (na medida em que a atribuição de personalidade jurídica decorre, em grande medida, de um aspecto jurídico-positivo, qual seja: a atribuição através da lei, que, ao seu turno, não é editada por que aparentemente não seria interessante na atual conjuntura

sócio-histórico-cultural) e *ideológica* (alienação → especismo), do que propriamente jurídica, conforme se demonstrou *supra*.

Nesse sentido, a ética do cuidado clama por uma reformulação de base, da própria moralidade, em sentido amplo e de modo a corresponder a muitas das expectativas e demandas de movimentos como a libertação e, sobretudo, o abolicionismo animal, mas capaz de transcendê-los para abarcar outras questões e repercussões.

A adoção da ética do cuidado, conjugada com a consideração das discussões travadas pelos movimentos em prol dos interesses e direitos animais evidenciados, representa a nossa proposta, nos moldes supra-indicados, de desconstrução paradigmática. Afinal, *“una vez más debemos sentirnos sobre la tierra en nuestra casa y entre nosotros. Necesitamos uno nuevo paradigma que nos permita movernos de una cultura dominada por la violencia, a una cultura de pacificación, creatividad y paz”* (Vandana Shiva).

REFERÊNCIAS

ANGELIN, Rosângela. Gênero e meio ambiente: a atualidade do ecofeminismo. In: *Revista Espaço Acadêmico*. Ano V, N. 58 (mar. 2006). Disponível em: <<http://www.espacoacademico.com.br/058/58angelin.htm>>. Acesso em: 23 jun. 2010.

BOFF, Leonardo. *Ethos mundial: um consenso mínimo entre os humanos*. Rio de Janeiro: Record, 2009.

CHAUÍ, Marilena de Sousa. *O que é ideologia*. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1984.

DIAS, Edna Cardozo. *Ecofeminismo*. Disponível em: <http://oocities.com/sos_animal/artigos/ecofeminismo.htm>. Acesso em: 23 jun. 2010.

DIAS, Tamaya Luna Publio. A defesa dos direitos dos animais sob uma ótica ecofeminista. In: *Revista Brasileira de Direito Animal*. Ano 03, N. 04 (jan./dez. 2008). Salvador: Evolução, 2008, pp. 265-277.

FELIPE, Sonia T.. *Ética holística*. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/?p=1479>>. Acesso em: 20 jun. 2010. Grifo nosso.

GORDILHO, Heron José de Santana. *Abolicionismo animal*. Salvador: Evolução, 2008.

_____. *Direito ambiental pós-moderno*. Curitiba: Juruá, 2009.

GRANT, Carolina. Hermenêutica jurídica e construção do *sujeito* na pós-modernidade: Direito, Ética e Complexidade na formação de uma hermenêutica jurídica contextual. In: *Anais do XVII Congresso Nacional do CONPEDI – Brasília*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2008.

KHEEL, Marti. *Nature Ethics: an ecofeminist perspective*. Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

LEVAI, Tamara Bauab. *Sexismo e Especismo*. Disponível em: <<http://feminismoevegetarianismo.blogspot.com/2007/07/feminismo-e-abolicionismo-animal.html>>. Acesso em: 23 jun. 2010.

SILVA, Tagore Trajano de Almeida. Direito animal e hermenêutica jurídica da mudança: a inserção da linguagem dos movimentos sociais em um novo significado jurídico. In: *Revista Brasileira de Direito Animal*. Ano 03, N. 04 (jan./dez. 2008). Salvador: Evolução, 2008, pp. 247-264.

SINGER, Peter. *Libertação animal*. Porto Alegre, São Paulo: Lugano, 2004.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica Jurídica e(m) Crise: Uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 7ª ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

URBIM, Luciana P.. *O resgate do feminino: um olhar sobre o ecofeminismo e a mudança de paradigma*. Disponível em: <<http://www.artigos.com/artigos/sociedade/o-resgate-do-feminino:-um-olhar-sobre-o-ecofeminismo-e-a-mudanca-de-paradigma-486/artigo/>>. Acesso em: 23 jun. 2010.

ZOBOLI, Elma Lourdes Campos Pavone. *A redescoberta da ética do cuidado: o foco e a ênfase nas relações*. Revista da Escola de

Enfermagem da USP, 2004, pp. 21-27. Disponível em: <http://www.uff.br/pgs2/textos/zoboli_2004.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2010.

NOTAS

- ¹ Existe uma breve e famosa alegoria que explica *como se forma um paradigma*, esta que apresentamos a seguir; contudo, até ela, que se pretende questionadora, constrói-se sobre e reafirma, subliminarmente, um paradigma que nós pretendemos questionar, você consegue identificá-lo? Eis a alegoria: “Um grupo de cientistas colocou cinco macacos em uma jaula e, no meio desta, uma escada com bananas em cima. Toda vez que um macaco começava a subir na escada para pegar as bananas, um dispositivo automático fazia jorrar água gelada sobre os demais macacos. Passado certo tempo, toda vez que qualquer um dos macacos esboçava indício de subir na escada, os demais o ‘espancavam’, evitando assim a água gelada. Obviamente, depois disso, nenhum dos macacos se ariscava a subir na escada, apesar da tentação. Os cientistas decidiram, então, substituir um dos macacos. A primeira coisa que o novato do grupo tentou fazer foi subir na escada. Imediatamente, os demais começaram a ‘espancá-lo’. Após várias surras, o novo membro da comunidade aprendeu a não subir na escada, embora jamais soubesse por que. Um segundo macaco foi substituído e ocorreu o mesmo que com o primeiro. Inclusive o novato participou do ‘espancamento’. Um terceiro macaco foi substituído e o mesmo ‘espancamento’ foi se repetindo. O quarto e o quinto macacos foram trocados, um de cada vez, com intervalos adequados para adaptação, repetindo-se os ‘espancamentos’ dos novatos quando de suas tentativas de subir na escada. **O mais interessante foi que sobrou um grupo de cinco macacos que, embora nunca tenham recebido uma chuva de água fria, continuavam a espancar todo macaco que tentasse subir na escada. Se fosse possível conversar com os macacos e perguntar-lhes por que espancavam os que tentavam subir na escada... provavelmente a resposta seria: ‘Eu não sei. Só sei que essa é a forma como as coisas são feitas por aqui.’** Parece familiar?”.
Eu não sei. Só sei que essa é a forma como as coisas são feitas por aqui.’. Parece familiar?’.
- ² Nesse sentido, conclui Heron José de Santana Gordilho: “Toda ideologia tem um efeito positivo, por representar uma uniformidade pressuposta, posta ou imposta, e um efeito negativo de encobrimento, ao substituir fórmulas valorativas por fórmulas aparentemente neutras”. (GORDI-

LHO, 2008, p. 18). E, nas palavras de Marilena Chauí: “[as idéias] são, na verdade, expressões dessas condições reais, porém de modo invertido e dissimulado. Com tais idéias pretende-se explicar a realidade, sem se perceber que são elas que precisam ser explicadas pela realidade”. (CHAUÍ, 1984, p. 16). A ideologia “é um ‘fato’ social justamente porque é produzida pelas relações sociais, possui razões muito determinadas para surgir e se conservar, não sendo um amontoado de idéias falsas que prejudicam a ciência, mas uma certa maneira da produção das idéias pela sociedade, ou melhor, por formas históricas determinadas das relações sociais”. (CHAUÍ, 1984, p. 31).

- ³ O Paradigma Dominante, segundo Boaventura (SANTOS, 2005), tem origem com a Revolução Científica – nos séc. XVI/XVII, promovida principalmente pelo filósofo René Descartes (considerado “pai” da Filosofia Moderna) – e se desenvolve ao longo dos séculos seguintes, atingindo o ápice, para as Ciências Sociais, no séc. XIX.

O referido paradigma representa um modelo de pensamento que se caracteriza **pelo** racionalismo científico (cientificista) – pretensão de cientificidade almejada pelos diversos campos do conhecimento, através da delimitação de um objeto de estudo, desenvolvimento de um método (rígido/seguro) e estabelecimento de leis gerais ou dogmas; pela aplicação às Ciências Sociais (gerais) dos mesmos métodos empregados nas Ciências Naturais (empírico-indutivo); **pela pretensão de objetividade e neutralidade, que se dá mediante a separação entre Sujeito e Objeto, como pressuposto do processo de análise e aplicação do método;** pela lógica determinista/mecanicista, representada pela busca por leis gerais e universais (que regem as relações do homem com a natureza e os mecanismos desta) e verdades absolutas (incontestáveis, comprováveis através da evidência ou dogmas e axiomas); pela epistemologia monocultural (que nega a diversidade); pela fragmentação e compartimentação do saber em ramos específicos e isolados entre si, cada vez mais especializados; e **pelo método técnico-jurídico ou lógico-abstrato/lógico-formal** aplicado, especificamente, ao Direito.

Sob esta última ótica – racionalista-cartesiana, lógico-abstrata e dedutiva –, construiu-se um modo de compreensão da interpretação jurídica (do texto legal e da norma jurídica) em consonância com a **filosofia da consciência**, em que o sentido – o “alcance” da norma – é procurado dentro de uma “moldura normativa” (Kelsen), no próprio texto (que seria dotado de alteridade – E. Betti ¹⁾), através de uma antecipação do

sentido (reprodução *inautêntica* dos pré-juízos, no sentido de Gadamer, porque não revisados em um círculo hermenêutico); isto é, o **sentido da norma** é pensado enquanto algo que uma consciência individual produz para si, independentemente de um processo de comunicação (diálogo, dialética, inclusive com a realidade social circundante). O processo interpretativo se dá, portanto e na realidade, inteiramente dependente da subjetividade humana e de suas capacidades lógico-cognitivas (subsunção do fato, premissa menor, à norma, premissa maior – “**idealismo jurídico**”, Michel Miaille ¹⁾), permitindo e dando vazão justamente ao que se pretendia evitar com a aplicação do método “científico-objetivo” (pretensão ilusória de “**neutralidade científica**” – “falsa transparência do Direito” indicada por Michel Miaille ¹⁾): o preenchimento das lacunas normativas pelas pré-compreensões do intérprete (ainda que justificadas pela aplicação do método lógico, gramatical, histórico ou outro destes), dando margem a arbitrariedades e a interpretações comodistas (impregnadas de *sentido comum teórico* dos juristas – L. A. Warat).

Na tentativa de objetivar, reificar, a norma, tornando-a objeto de análise independente do sujeito que a interpreta, o que ocorre, de fato, é que o sujeito-intérprete é ignorado, mas os seus pré-juízos continuam atuando durante a análise interpretativa. É neste ponto, dentre outros, que a hermenêutica filosófica, pós virada lingüística, pretende atuar, trazendo as pré-compreensões do sujeito para o bojo do processo interpretativo e rompendo com a separação “pseudo-científica” entre sujeito e objeto. Com a virada lingüística, a linguagem deixa de ser compreendida enquanto mediadora na relação sujeito e objeto, na interpretação, e passa a ser o *locus* preferencial de construção, dialógica e dialética, de ambos. (In: GRANT, Carolina. **Para uma Hermenêutica Contextual do Direito**: o papel das construções hermenêuticas filosófica, de Martin Heidegger e Hans-Georg Gadamer, e literária, de Umberto Eco, na formação desse paradigma. Relatório parcial relativo a projeto de pesquisa homônimo desenvolvido no âmbito do PIBIC/UFBA 2008-2009).

⁴ Ryder, Richard. *Speciesism and "painism"*. The Animal's Agenda, 1997, p. 45 apud GORDILHO, Heron José de Santana. **Abolicionismo animal**. Salvador: Evolução, 2008, p. 17.

⁵ FELIPE, Sonia T. **Ética holística**. Disponível em: <<http://www.anda.jor.br/?p=1479>>. Acesso em: 20 jun. 2010. Grifo nosso.

- ⁶ [...] É preciso ter cuidado quando se dá ênfase à capacidade de alguma coisa de tramar-se num todo, pois essa capacidade pode não ser moralmente boa. Há relações humanas de dependência emocional, sexual, econômica, por exemplo, que retratam a natureza do vínculo amoroso como um vínculo que abarca todas as esferas da vida, na parceria. Relações totalitárias também podem ser cultivadas com a pressuposição de que tem valor apenas aquilo que é capaz de agregar-se a um todo, diluir-se nesse todo, fomentar o todo. **Éticos não holistas temem que a diluição do valor de um indivíduo no valor da totalidade da relação na qual está tramado seja o melhor caminho para o estabelecimento do domínio e da servidão.** Conforme bem o lembra Marti Kheel, o senhor e o escravo também estão tão interligados que a quebra de um dos elos representa o fim da relação. O caso é que uma relação de domínio humano sobre todas as formas de vida é uma relação de senhorio sobre elas. Os humanos conseguiram enredar a natureza inteira em sua forma de vida, estabelecendo uma relação holista totalitária com ela. Mas esse tipo de capacidade não traduz o sentido moral de igualdade que a ética visa preservar. **Há, portanto, um holismo totalitário e outro igualitário ou libertário, algo a ser considerado quando se defendem direitos animais e ambientais na perspectiva abolicionista.** (FELIPE, s/d, s/p.).
- ⁷ Cf. Gilligan, Carol. Uma voz diferente: psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1982.

Recebido em 20 de setembro de 2011.

Aprovado em 09 de outubro de 2011.