

# À ESQUIZOFRENIA MORAL E O DEVER FUNDAMENTAL DE PROTEÇÃO AO ANIMAL NÃO-HUMANO

(Moral schizophrenia and the fundamental duty of  
non-human animal protection)

*Fernanda Luiza Fontoura de Medeiros\*, Werner Grau Neto\*\**

**RESUMO:** O presente artigo aborda o desafio da proteção constitucional ao animal não-humano, buscando enfrentar a questão como um passo além do sentimento de compaixão. A análise perpassa uma reflexão acerca da existência de cultura e da inclusão do animal não-humano em uma comunidade moral. Defendemos que a proteção ao animal não-humano é um dever fundamental alicerçado no princípio da dignidade da vida e, em razão disso, um repensar da estrutura jurídica vigente.

**PALAVRAS-CHAVE:** animal não-humano, proteção, compaixão, dignidade, dever fundamental

**ABSTRACT:** This paper develops the challenge of constitutional protection to non-human animal, seeking to address the issue as a step beyond the feeling of compassion. This proposal is supported by the reflection on the existence of culture and the inclusion of non-human animal in a moral community. This article argues that protection of

---

\* Doutora em Direito (UFSC); Mestre em Direito (PUCRS); Presidente do Instituto Piracema – Direitos Fundamentais, Ambiente e Biotecnologias; Professora da Faculdade de Direito da UNILASALLE; Professora da Faculdade de Direito da PUCRS; Advogada.

\*\* Doutor em Direito (USP); Mestre em Direito (USP); Especialista em Direito Ambiental (USP); Presidente do Conselho Consultivo da The Nature Conservancy no Brasil; Advogado.

non-human animal is a fundamental duty founded on the principle of dignity of life. This article sets out why a rethinking of the current legal system is necessary.

**KEYWORDS:** nonhuman animal, protection, compassion, dignity, fundamental duty

**SUMÁRIO:** Introdução; 1. Para além da compaixão e da humanidade; 1.1 Apenas troca de experiências?; 1.2 Cultura ou imitação?; 1.3 O uso da linguagem; 2 A dupla face da proteção; 2.1 A fundação de um novo edifício jurídico; 2.2 As teorias do bem-estar animal e dos direitos dos animais; 3 O dever fundamental de proteção da fauna; 3.1 Inclusão dos animais não-humanos em uma comunidade moral; Conclusão: enfim dignidade e fundamentalidade; Notas.

## Introdução

Quais são nossas obrigações morais quando alguns seres humanos incapazes de se defenderem são utilizados como meio? Creio que a resposta a esta pergunta é, ao mesmo tempo, clara e difícil. Temos o dever de intervir, de tomar posição em sua defesa. Devemos-lhes, a estas vítimas, nossa assistência; nossa ajuda é algo a que têm direito, não algo ‘extremamente bonito’ que nós ofertamos. Sensatamente, quanto menos os humanos sejam capazes de defender seus próprios direitos, maior é o nosso dever de fazer por eles. O mesmo não é menos verdadeiro quando as vítimas são animais não-humanos. Temos o dever de intervir em seu nome, o dever de assumir a sua defesa. Nós devemos-lhes assistência, a estas vítimas animais; nossa ajuda é algo a que eles têm direito, não algo ‘extremamente bonito’ que nós ofertamos. Sua total incapacidade de defender seus próprios direitos não diminui e, sim aumenta nosso dever de prover-lhes assistência.<sup>1</sup>

Pompeu, o líder romano, em 55 a.C., encenou um combate entre homens e elefantes.<sup>2</sup> Durante o episódio, os animais, cercados na arena, perceberam que não tinham esperança de fuga e então suplicaram à multidão, tentaram conquistar a compaixão do público, enfatizando sua súplica, com uma espécie de lamento. A platéia comovida pôs-se a amaldiçoar Pompeu, porque

sentiram uma relação de atributos comuns entre os elefantes e a raça humana.

Dois terços dos americanos pesquisados pela Associated Press<sup>3</sup> concordam com a tese de que o direito de um animal a viver livre de sofrimento deveria ser tão importante quanto o direito de uma pessoa a viver livre de sofrimento. Na mesma pesquisa, mais de 50% dos americanos declararam acreditar que é errado matar animais para fazer casacos de pele ou caçá-los por esporte. Contudo, esses mesmos americanos comem hambúrgueres, levam seus filhos a circos ou a rodeios, e usam produtos desenvolvidos por meio de testes em animais não-humanos. Como justificar nossa incoerência?

O planeta em que se vive é compartilhado por todas as criaturas e, entre essas, encontram-se criaturas inteligentes em suas múltiplas facetas, sejam linguísticas, matemáticas, espaciais, musicais, entre outras. São criaturas que sentem, que fazem uso da fala, ou da linguagem. Ou seja, vivemos em um mundo não de animais humanos; vivemos em um mundo de seres vivos, um mundo que se partilha junto, um mundo que se compartilha. O questionamento mais óbvio seria por que, então, somente as criaturas humanas têm direito a uma vida digna? Em um famoso trecho de um julgamento no Tribunal de Kerala, defendeu-se que:

[os animais], apesar de não serem *homo sapiens*, também são seres com direito a uma existência digna e tratamento humano sem crueldade ou tortura (...) Dessa forma, não é apenas nosso dever fundamental demonstrar compaixão para com nossos amigos animais, mas também de reconhecer e proteger seus direitos (...) se os humanos são titulares de direitos fundamentais, por que não os animais?"<sup>4</sup>

Defende-se, neste artigo, que todos os animais, sejam eles humanos ou não humanos, possuem o direito a uma existência digna. Um questionamento pertinente seria no que precisamente consiste esse direito a uma existência digna. Nesse sentido, tomamos emprestada a reflexão de Nussbaum,<sup>5</sup> que se manifesta sustentando o fato que os homens negam aos demais animais

uma existência digna. E o que poderíamos sustentar como existência digna seria, ao menos, garantir: oportunidade de nutrição adequada; atividades físicas compatíveis com a espécie; estar livre da dor e da crueldade; não ser obrigado a agir de forma contrária às características de sua espécie; estar livre do medo; poder interagir com membros de sua própria espécie e de outras espécies; ter a chance de aproveitar o sol e o ar com tranquilidade.<sup>6</sup> É mister advertir, já desde o início desse nosso pensar, que a situação que se apresenta é uma questão de urgência e de justiça, e não apenas um embate de simpatia e compaixão.

Entende-se que não há motivo evidente e justificável para que noções de justiça básica, titularidade e Direito não possam ser estendidas sobre a barreira da espécie. Contudo, esse pensar<sup>7</sup> não é pacífico, muito pelo contrário, analisando a Teoria da Justiça de Rawls, por exemplo, observamos que o autor defende que os seres humanos possuem obrigações morais diretas para com os animais, obrigações essas denominadas de “deveres de compaixão e humanidade”.<sup>8</sup> No entanto, entendemos que as questões por ele denominadas deveres de compaixão e humanidade, não são questões de justiça, pois o autor é específico ao afirmar que a teoria do contrato não pode ser ampliada para abarcar essa proteção, uma vez que, segundo Rawls, falta aos animais não humanos aquelas propriedades dos seres humanos, propriedades essas que lhes garantem o tratamento de acordo com princípios de justiça. As linhas que traçamos a partir das provocações já suscitadas serão o fio condutor das reflexões desse texto.

## 1. Para além da compaixão e da humanidade

Não é de hoje que um dos grandes argumentos para se realizar a diferenciação entre os animais humanos e os animais não-humanos, vem simplesmente dar força às ideias platônicas<sup>9</sup> ou aristotélicas, à doutrina judaico-cristã e às doutrinas derivadas

da concepção de pessoa de Kant, que impõe ênfase na racionalidade e na capacidade de escolha moral ao deter-se na pessoa humana. No entanto, esse entendimento de humanidade como um processo, segue como um tema ainda controverso, naquilo que permite tornar-se humano, especialmente entre antropólogos, cientistas sociais, biólogos, juristas, pesquisadores que trabalham com fronteiras comportamentais e com situações marginais em suas áreas do conhecimento.

Nessa linha, Levai<sup>10</sup> propõe mais de que respeito aos animais não-humanos, ao enfatizar que:

(...) o discurso ético em favor dos animais decorre não apenas da dogmática inserida neste ou naquele dispositivo legal protetor, mas dos princípios morais que devem nortear as ações humanas. O direito dos animais envolve, a um só tempo, as teorias da natureza e os mesmos princípios de Justiça que se aplicam aos homens em sociedade, porque cada ser vivo possui singularidades que deveriam ser respeitadas.

Ou seja, o desafio é ir além do direito posto, o desafio é ir além do cumprimento da lei, o desafio é, voluntariamente, ir mais longe.

### 1.1. Comunicação? Troca de experiências?

Forattini<sup>11</sup> provoca, para fazer avançar o raciocínio e defender, de outra sorte, apropriadamente, que nenhum entendimento de humanidade seria adequado sem levar em conta a maneira pela qual os indivíduos se comunicam. E, no entendimento de humanidade, como os homens trocam suas experiências, como preparam as gerações futuras, como planejam a sobrevivência e como se adaptam ao meio. Nesse sentido, se questiona da defensabilidade, ainda na cotidianidade da modernidade, de somente encontrar tal tipo de comportamento na espécie humana.

Defende-se que não é somente o animal humano que apresenta comportamento dessa ordem e, portanto, torna-se evidente a necessidade de um entendimento acerca do sentido de “cul-

tura”, para que se possa manifestar a possibilidade de existência cultural nos animais não-humanos. Até que ponto, mesmo que de forma rudimentar, outras espécies podem ou não apresentar uma feição cultural em seu comportamento?

Em uma analogia com os animais não-humanos, pesquisadores têm empregado o termo “transmissão de informações” no lugar de “culturas”,<sup>12</sup> embora, ao longo do tempo, esses mesmos pesquisadores venham admitindo a cultura em grandes primatas e cetáceos<sup>13</sup>, assumindo alguma forma de aprendizagem social no uso de instrumentos e ferramentas, altamente associada ao meio e à estrutura social, aos padrões de transmissão, sejam inter ou intrageracionais, assim como aos mecanismos que revelam estabilidade, persistência, e adaptabilidade.<sup>14</sup>

Rapchan<sup>15</sup> rastreia, sem ser linear e muito menos reducionista, uma história de séculos, evidenciando como antropólogos e cientistas sociais estão se envolvendo na problemática da cultura para além dos animais humanos, enfrentando-a, principalmente, entre primatas e cetáceos. Lestel<sup>16</sup>, em estudos desenvolvidos com chimpanzés, peixes e abelhas, em diferentes períodos e tempos, pontua a construção de um espaço na área da cultura no que concerne aos animais não-humanos. A suposta oposição irreduzível entre natureza e cultura, propiciando o entendimento do humano como homem da cultura e do animal não-humano como uma espécie de robô autômato, está se modificando. Essa ação denominada como “revolução etológica”,<sup>17</sup> “ocorrida nos últimos trinta anos” certamente “não considera animais como parte da espécie humana”, mas convida a visualizar uma perspectiva pluralista, “sem pensar a cultura em oposição à natureza”, consciente da pluralidade das culturas das criaturas com espécies muito diferentes.

Estudos de Laland & Janik<sup>18</sup>, acerca da cultura em cetáceos, lidando com o domínio de vocalizações<sup>19</sup>, têm permitido determinar uma variação cultural após a exclusão de variáveis, como aprendizagem social, ecológica ou fatores genéticos, evi-

denciando que esses cetáceos têm comportamento determinado culturalmente.

Apesar da tendência de se atribuir ao ser humano a exclusividade da cultura, nem todas as opiniões seguem o mesmo rumo. Há pesquisas<sup>20</sup> que comprovam comportamentos adquiridos por animais não-humanos e que se espriam por indivíduos que compõem a suas respectivas populações. Rapchan<sup>21</sup> assinala um número significativo de pesquisadores envolvidos em trabalhos sobre culturas não-humanas, ampliando, com isso, as fronteiras dos conceitos de cultura humana e não-humana. Deixa, assim, a cultura, em princípio, de ser uma característica eminentemente pertencente à espécie *Homo sapiens*, passando a manifestar-se nas próprias singularidades de outras espécies.<sup>22</sup>

Como bem assinala Rapchan,<sup>23</sup> “tais abordagens têm, por assim dizer, ‘provocado’ os cientistas sociais em seu exercício intelectual e no tratamento de fenômenos consensualmente considerados, até há pouco, exclusivamente humanos”. É na contramão desse aporte que o antropólogo Titiev<sup>24</sup> segue a corrente majoritária na área, ao reafirmar a cultura como “aspectos não biológicos da humanidade no seu conjunto”. De qualquer sorte, Titiev salienta a interpenetrabilidade de dimensões de cultura e da biologia na produção de processos que serão determinados como culturais, seja, por exemplo, “uma comichão (...) aliviada ao coçarmo-nos” ou, ainda, “um indivíduo fica tão zangado por [...] ter sido chamado um nome depreciativo [...] sua adrenalina aumenta”, como uma característica humana.<sup>25</sup> Observando o que outros animais não-humanos fazem a título comportamental com o intuito de gerar cultura, Forattini<sup>26</sup> defende, da mesma maneira que Titiev, que os animais não-humanos o fazem de forma inespecífica, incipiente, diferente daquela levada a efeito pelos seres humanos, e assevera que, por definição, a *cultura evolutiva* representaria adaptação específica, ainda assim como prerrogativa dos homens. As conclusões, tanto de Titiev quanto de Forattini, indicam uma forma antropocêntrica de se ver e sentir o mundo. Importa, entretanto, que as pesquisas seguem

sendo efetivadas e que, a cada dia, mais e mais pesquisadores se associam ao número dos que antes defendiam a geração de cultura por parte de animais não-humanos.

Talvez seja prudente que a problemática antropocêntrica, ainda predominante nas pesquisas, com matriz kantiana, promova dúvidas entre pesquisadores e ativistas em suas ações cotidianas. Deste modo, intensifica-se a busca por outros paradigmas de pesquisa, uma vez que não há um campo amplo de certezas quanto à aceitação do paradigma para inserção dos animais não-humanos, tendo em vista não haver consenso na área do ponto de vista da reprodutibilidade de alguns resultados de pesquisas, da possível reprodução, especialmente entre gerações. No entanto, a reflexão sobre o tema e suas possibilidades, essa ação de aceitar ou sequer pensar culturas, ou algo semelhante, para os animais não-humanos, se constitui para além de uma simples inserção. Significa uma mudança de sentido; uma reviravolta paradigmática, sendo que, para alguns, o modo atualmente vigente não responde mais às questões do mundo contemporâneo. Não obstante, isso implica lidar com a desconstrução de crenças e modos de ser de cada um e de todos nós.

Nesse ponto, o mundo passa a ser desafiado por outras lógicas, nas quais se incluem questionamentos acerca do que é realmente cultura, por exemplo. Se cultura é propriedade do animal humano. E, nessa linha, a identidade única, imutável, inflexível se transmuta por processos de individuação<sup>27</sup> e os estudos de Pelizzoli<sup>28</sup> se constituem, provavelmente, em um dos caminhos para poder melhor entender as especificidades e diferenças de cada um, que abrirão caminhos para se chegar a “ser o que se é”, encontrar-se consigo mesmo, entre [as espécies].<sup>29</sup>

As fronteiras a que as áreas da cultura se referem e que, hodiernamente, o direito acolhe na questão do animal não-humano, diz respeito a uma problemática que evidencia a necessidade de uma intercomplementaridade na cadeia sistêmica de seres vivos do universo, na configuração da humanidade dos humanos, assim como dos animais não-humanos. Todos partem



da mesma teia e, paradoxalmente, múltiplo rizoma, a-centrado e intercomplementar na constituição de um aparelho de estado que apóie a constituição da vida.

Por derradeiro, ampliando o debate para outras searas, a cultura é um dos temas mais impactantes para explicar comportamentos de seres não-humanos.<sup>30</sup> Por sua vez, Ottoni & Mannu<sup>31</sup> e Ottoni & Izar<sup>32</sup> destacam a proximidade de repertório comportamental de macacos ao dos humanos, rompendo uma falácia que se instituiu por mais de 6 milhões de anos em relação à produção cultural de animais não-humanos. O macaco prego (*Cebus apella*), por exemplo, é capaz de utilizar ferramentas na natureza, ao apresentar uma habilidade vista anteriormente apenas entre os humanos. Além de quebrar frutos secos com pedras, cada membro do grupo observa e imita o outro, garantindo outro critério para existência de cultura, ao fazer com que exista um tipo de transmissão de conhecimento via gerações.

Whiten<sup>33</sup> e McGrew<sup>34</sup> desenvolveram estudos sobre culturas em chimpanzés em seu *habitat* natural, reafirmando-a como um conjunto de determinados comportamentos característicos de grupos de animais não-humanos, que são passados socialmente entre gerações por meio da aprendizagem e imitação.<sup>35</sup> Os autores definiram 65 tipos de comportamento dentre os estudos desenvolvidos, que poderiam ser considerados como fenômenos culturais, tais como o uso de ferramentas (por exemplo, paus e pedras).

À título exemplificativo, para além dos chimpanzés, pode-se relatar uma pesquisa desenvolvida na região de Shark Bay, na costa oeste da Austrália, em que pesquisadores das Universidades de Zurique (Suíça), Georgetown (Estados Unidos) e Nova Gales do Sul (Austrália), acompanharam o comportamento de uma espécie de golfinho denominada “nariz-de-garrafa” pelo período de 1984 a 2000. Essa espécie de cetáceo desenvolveu uma maneira incomum de obter alimentos: os animais arrancam um pedaço de esponja do leito marinho, colocam no rostro<sup>36</sup> e, posteriormente, com esse instrumento, reviram o fundo do mar a procura

de peixes e pequenos crustáceos. A pesquisa demonstrou que, após a análise de DNA dos golfinhos, a origem da utilização da ferramenta para a busca de alimentos (esponja), não era genética, e sim de aprendizado, uma evidência de transmissão cultural entre mamíferos aquáticos.<sup>37</sup>

O que tornou a pesquisa surpreendente não foi somente o fato do ineditismo do método aplicado, haja vista ser considerado extremamente raro um mamífero marinho utilizar uma ferramenta, mas sim o fato de que a transmissão desse conhecimento, desse comportamento cultural, ter sido passado de mãe para filha<sup>38</sup> e, portanto, não ter fundamento ecológico. A pesquisa demonstra, para além da transmissão de cultura no aspecto social, a utilização de ferramentas por mamíferos marinhos.<sup>39</sup>

Nessa linha, abordando a inteligência dos golfinhos e toda a sua capacidade de comunicação, ressalta-se que:

[...] ainda, todavia, que não se compreendam muito bem as seqüências de sons e chiados que emitem, não há dúvida de sua aprendizagem verbal é notável e se comunicam entre si de maneiras muito distintas. Criam diferentes tipos de vínculos sociais e demonstram afeto e paixão; podem sentir medo e padecer de estresse; retém intenções, são brincalhões e participam deliberadamente dos jogos, assim como da caça e de outras atividades. Apesar de não serem tão semelhantes aos seres humanos como os chimpanzés e os gorilas, com quem compartilhamos muito mais devido a sua herança evolutiva, são capazes de se relacionar muito bem com o ser humano e inclusive, às vezes, são eles mesmos quem iniciam a interação”.<sup>40</sup>

O estudo australiano é considerado um grande passo para evidenciar a transmissão de cultura entre cetáceos e, segundo os pesquisadores, a origem de um bom momento para rediscutir o que pode ser entendido como cultura numa modalidade de aprendizado, um conceito de “cultura” em seu sentido amplo. E, nessa medida, os conceitos de instinto e cultura se misturam, uma vez que as dimensões entre inato e adquirido se mesclam, passando as questões de aprendizagem a serem interpoladas por fatores que tem fronteiras mais fugidias e nebulosas aos

conceitos até então instituídos pela ciência.<sup>41</sup> As próprias pesquisas de cunho darwinista, em suas abordagens mais estratégicas, conduzidas por seu idealizador, traziam a defesa do animal não-humano como capaz de expressar reações nessa área.

## 1.2. Cultura ou imitação?

A transmissão cultural pode ser abordada como uma forma de troca de informações que garante a sobrevivência:

[...] os animais superiores acumulam informações transmitidas por dois canais: o genético e o de aprendizagem. A informação transmitida geneticamente se armazena no genoma; a aprendida, no cérebro. O genoma e o cérebro são dois processadores de informação, capazes de receber, armazenar, modificar e transmitir informações. [...] Algumas linhas gênicas tem resultado no problema 'inventando' no cérebro, capaz de registrar e processar instantaneamente a informação sobre as trocas do meio. Tal informação se transmite de cérebro a cérebro, criando-se, assim, a rede informacional em que consiste a cultura. A cultura é a informação que se transmite entre os cérebros, ou seja, a informação processada por aprendizagem social.<sup>42</sup>

Mosterín sustenta que existe em animais superiores, a transmissão de cultura através da aprendizagem social. Isso se dá pela capacidade do cérebro registrar e processar a informação e trocá-la com o meio, criando uma rede de informação com o seu nicho social. Afinal, como se encaixam os golfinhos nariz-de-garrafa nessa situação de transmissão cultural e definição de cultura? A definição de cultura sobressai seu caráter social e adquirido quando se opõe ao caráter congênito, inato, aquele com o qual já se nasce. Tanto os aspectos naturais (aqueles geneticamente programados), como os culturais, são informações recebidas de outros, mas a cultura se opõe à natureza como o adquirido ou o aprendido dos outros se opõe ao que foi geneticamente herdado.

E como se diferencia uma característica da outra? Por natureza, por exemplo, se tem o cabelo e esse cabelo é de determinada

cor. Por cultura, cortam-se os cabelos, pinta-se ou tingem-se os mesmos. Aquele que nasce sem cabelos, assim o é naturalmente; agora, por outro lado, o monge budista, o *punk*, ou o *skinhead* raspam a cabeça por uma opção cultural ou, no melhor dos casos, cultural-religiosa. Mosterín defende que

Por natureza, geneticamente, somos capazes de falar (em regra geral), e por cultura somos capazes de falar (precisamente) em francês. Por natureza, geneticamente, sabemos fazer as coisas mais difíceis e imprescindíveis para a nossa sobrevivência: sabemos respirar e bombear o sangue ao ritmo adequado para o nosso organismo, sabemos manter em nosso sangue um nível relativamente constante de temperatura, de pressão, de concentração de açúcares e de íons de hidrogênio, e sabemos fazer isso inclusive enquanto dormimos. [...]. Por cultura, de aprendizado, sabemos andar de bicicleta, somar os números inteiros, ler, cultivar tomates [...]<sup>43</sup>

O que difere o homem dos demais animais é a capacidade de interação social, é capacidade racional, é a capacidade de transmissão cultural? Poderíamos ainda, defender o entendimento de que se compõe de um conjunto de características, como as arroladas anteriormente, e mais a capacidade de ação política na esfera pública e privada, do uso da fala, da escrita, da arte.

De que o pensar e racionalizar humano são únicos, não há dúvida. De que o animal humano possui uma capacidade de comunicação e argumentação lógico-racional, tampouco é indubitável. De que a espécie humana é dotada de características muito peculiares que lhe diferenciam das outras espécies de seres vivos, também não se discute. De que os modos de comunicação dos animais não-humanos ainda é uma grande incógnita para muitos pesquisadores, são questões a preocupar diferentes investigadores em suas múltiplas áreas.

Contudo, será que isso é o bastante para se defender que outros seres não se comunicam, não utilizam meios de linguagem próprios, não empregam alguma forma de transmissão cultural? Será que as distinções postas e o poder que elas concedem ao animal humano justificam a expressão de domínio sobre as

demais espécies? Será que são justificativas plausíveis para que uma vida digna somente seja juridicamente concedida àquele ser que nascer humano?

Nessa seara, importa registrar uma pesquisa relatada por Chauvin, quando o pesquisador depara-se com o seguinte fato: “um chimpanzé, ao qual se pede que faça a triagem de fotografias que representam homens, chimpanzés e outros animais, faz duas pilhas, uma para os homens e os símios e outra para todos os outros animais”.<sup>44</sup>

Na mesma linha, Waal<sup>45</sup> observou um grupo de chimpanzés formado por quatro machos adultos, dez fêmeas adultas e um número incessantemente crescente de adolescentes, crianças e bebês. Os adultos eram provenientes de diversos zoológicos da Europa e tinham entre quinze e trinta (o que não os caracterizava como particularmente velhos para um chimpanzé). Para conseguir atender a pesquisa, os cientistas se armaram de exércitos acostumados a estudar o comportamento do animal humano: psicólogos, psiquiatras, sociólogos, antropólogos. Portanto, não é surpreendente que um chimpanzé, ao analisar inúmeras fotografias de vários animais (incluindo a sua própria espécie e o homem) tenha estabelecido, ele próprio, categorias diferenciadas no reino animal.

Dentre os membros da ordem dos primatas enfatiza-se, ainda, o estudo realizado no território brasileiro junto à família dos *Callithrichidae*, a que pertencem às espécies de saguis.<sup>46</sup> As características comportamentais desses animais destacam-se pela existência de uma noção de sociedade, família, hierarquia social, asseio, corte, passagem de conhecimento, nas quais salienta-se, por exemplo, a questão da caça, que é “ensinada aos jovens saguis pelos adultos experientes, tornando-se fator importante para a espécie, pois sua alimentação tem de ser constituída de 16% a 20% de proteína de origem animal. O deslocamento dos saguis se faz na parte mediana das copas das árvores. Eles experimentam a resistência dos galhos antes de usá-los”.<sup>47</sup> Na mesma linha destacamos a seguinte passagem:

(...) observemos uma lula em face de um predador: movimento de recuo, agitação dos tentáculos, jacto de tinta, aproveitamento de alguns segundos conseguidos pela obstinação por uma fuga perdida e a procura de um esconderijo. Muito francamente, não diríamos que ela pensa? (...) É evidente, sabemos que este comportamento não resulta de uma reflexão desencadeada pela visão do sinal do inimigo, e que o animal não tem uma consciência do que faz, que não reflete, ou, se preferir, que tem uma consciência de lula, bastante afastada do que nós, humanos, designamos de consciência.<sup>48</sup>

A forma dos circuitos neuronais que permite o reconhecimento de um programa comportamental é “essencialmente genética, marcada pela dependência da espécie; mas continua a ser uma forma de conhecimento, de inteligência animal”.<sup>49</sup> Dentro da construção de seu pensamento científico, Prochiantz<sup>50</sup> constrói a tese de que não se “pensa somente com o seu cérebro, mas com o seu corpo”,<sup>51</sup> à semelhança dos estudos desenvolvidos por Nietzsche,<sup>52</sup> Espinosa,<sup>53</sup> Bérghson<sup>54</sup> e Deleuze,<sup>55</sup> para citar alguns filósofos e pesquisadores ligados ao tema ou não, com relação ao humano, nos séculos XIX e XX e retomados com muita força no século XXI.

Consoante já anunciado, a questão do reconhecimento da existência da consciência de si nos animais não-humanos não é tema palatável de toda a literatura, seja ela jurídica, filosófica ou biológica. Contudo, os racionalistas perderam a possibilidade de condenar ao desprezo público a menção de consciência no animal não-humano, haja vista existir probabilidade avançada de que não sejam nem mesmo somente os primatas os únicos a apresentar o fenômeno.<sup>56</sup> Tudo começou com o teste do espelho e a interpretação proveniente dele: as crianças aprendem muito depressa a reconhecer-se nesse objeto; os símios antropóides também. O processo clássico<sup>57</sup> é o desenvolvido por Gallup nos antropóides, nos anos 70:

[...] consiste em adormecer o indivíduo, pintar-lhe uma mancha vermelha na testa, de maneira a que não consiga vê-la, e, depois, anotar-lhe as reações após o fim da anestesia. Mal acorda, o chimpanzé acostumado

ao espelho toca na testa, onde está a mancha, e de modo algum tenta apanhar o 'símio escondido por trás do espelho'(...). O chimpanzé até se servirá do espelho para descobrir partes inacessíveis do seu corpo. Conclui-se, por conseguinte, que, tal como o bebê, apresenta sinais indubitáveis de consciência de si mesmo.<sup>58</sup>

Não se pode ignorar que cada espécie animal possui um conjunto hereditário de predisposições de aprendizagem. Até algumas décadas, o uso de ferramentas era algo especificamente humano e em função disso, chegou-se a caracterizar o humano como *Homo faber*. Contudo, tal como as fêmeas dos golfinhos nariz-de-garrafa, que passam o conhecimento de forma tradicional, outros animais não-humanos também usam ferramentas.

Mamíferos, como os macacos, há muito são pesquisados no que concerne ao seu comportamento social e cultural. Um estudo realizado por Visalberghi, do Instituto de Ciências Cognitivas e Tecnologias do Conselho Nacional de Pesquisa em Roma, analisou o comportamento de um grupo de macacos capuchinhos, no Brasil, no ano de 2003. Os pesquisadores descobriram que macacos capuchinhos na selva selecionam a pedra mais eficaz para quebrar nozes, rejeitando aquelas que são leves demais ou facilmente quebráveis. Eles fazem a escolha observando as pedras, mas também levantando-as e batendo nas mesmas, se necessário para fragmentá-las.<sup>59</sup>

Na costa da Califórnia, no conhecido Big Sur, as lontras se dirigem ao fundo do mar com uma pedra plana, que colocam sob o seu ventre, contra a qual golpeiam e rompem as conchas dos mexilhões e dos ouriços do mar, às vezes utilizando outra pedra como martelo, quando retornam à superfície, enquanto boiam de barriga para cima, e também utilizam as algas como apoios e "bóias" extras.<sup>60</sup>

No entanto, nem todo emprego de ferramentas se faz por transmissão cultural. Mosterín<sup>61</sup> exemplifica por meio do caso do orangotango chamado Abang, que aprendeu no zoológico em que vivia a utilizar lascas afiadas de madeira para cortar as

cordas que fechavam as caixas de comida. Em seguida, Abang desenvolveu a técnica, e passou ele mesmo a produzir as lascas cortantes, golpeando as caixas de comida. A primeira técnica e a utilização da ferramenta lhe foram ensinadas por seu tratador; o desenvolvimento e o aprimoramento foram feitos por ele próprio, através do método de ensaio e erro. Então, por que não se pode considerar transmissão cultural? Porque para se considere transmissão cultural requer que a informação seja repassada entre os membros da mesma espécie, o que não foi o caso, pois a relação estabelecida foi interespecie, Abang-tratador.

Observa-se, dessa forma, que os animais não-humanos são capazes de aprender, de sentir, de se comunicar, de transmitir cultura, de se relacionar, seja com seres de sua própria espécie, seja com seres de espécies distintas (com outros animais não-humanos e com o próprio animal humano). Essa interação e essa empatia motivaram uma movimentação filosófica em torna da proteção dos seres não humanos.

### 1.3. O uso da linguagem

Há controvérsias quanto a considerar a linguagem um instinto ou um módulo mental e se isso implica automatismo ou independência da aprendizagem. Pinker<sup>62</sup> afirma que instintos não são impulsos que nos compelem a desenvolver ações apenas em situações extremas; eles também incluem predisposições inatas para aprender comportamentos relevantes para o organismo, como por exemplo, para adquirir a linguagem. A aprendizagem não é uma alternativa ao inato; Pinker<sup>63</sup> defende que o indivíduo sem um mecanismo inato para aprender, a linguagem simplesmente não ocorreria. Pinker vai, ainda, mais além e sustenta a lição de que a capacidade de comunicação não é exclusiva dos seres humanos.<sup>64</sup>

Os golfinhos, por exemplo, são capazes de se localizar, caçar e se comunicar por meio de um tipo de sonar. As abelhas,



em sua percepção, possuem uma dança em que um membro do grupo indica aos demais a localização exata de uma fonte de alimento encontrada; já os elefantes conseguem se comunicar a quilômetros de distância por infra-som. Além disso, o animal humano compartilha com os outros primatas o desenvolvimento de múltiplos processos gestuais, faciais e sonoro-verbais. Nesses termos, polêmicas sobre que faculdades seriam necessárias para a existência de linguagem como exclusivamente humanas divergem estudiosos.<sup>65</sup>

Psicolinguistas<sup>66</sup> debatem a questão da hereditariedade e ambiente, instinto e cultura, desenvolvimento da linguagem e a arte. Interessante relatar a experiência do pássaro-caramancheiro, encontrado na Austrália e na Nova Guiné. O macho dessa espécie constrói um ninho elaborado, e o ornamenta meticulosamente com objetos coloridos, como orquídeas, cascas de caramujos, frutinhas silvestres e cortiça. Alguns chegam a pintar seus caramanchões com resíduos de frutas regurgitados usando folhas ou cascas de árvores como pincel. As fêmeas avaliam os caramanchões e se acasalam com quem criou os mais simétricos e bem ornamentados.<sup>67</sup>

A controvérsia acerca de uma aprendizagem cultural ou de um processo instintivo, como eminentemente dicotômico, perde seu papel e importância, uma vez que essa premissa cede espaço para questões que estão sendo objeto por parte de estudos como de Chomski<sup>68</sup> e de Pinker,<sup>69</sup> autores ancorados nos ombros de antropólogo como Strauss,<sup>70</sup> que compartilha da relação com a cultura nos animais não-humanos.

Segue sendo predominantemente afirmado que a linguagem faz parte do que é ser humano, porque ela só existe em tamanha complexidade no *Homo sapiens*. Mas a postura ereta, as mãos livres não ocupadas com a locomoção e a mente humana também. A razão pela qual a linguagem nos atrai tanto é que ela é a parte mais acessível da mente. Saber sobre a linguagem ajuda a compreender a natureza humana, da mesma maneira, a entender a linguagem. E para entender a linguagem é necessário

conhecer sua origem, seu funcionamento e os mecanismos pelos quais se adquire essa capacidade.

A linguagem não é uma invenção cultural, assim como tampouco a postura ereta o é.<sup>71</sup> Ela é uma adaptação biológica para transmitir informação, é parte de uma herança inata. O mundo dispõe de um instinto para aprender, falar e compreender a linguagem. Pinker<sup>72</sup> é um dos autores que estuda o porquê de popularmente e nas ciências humanas a palavra inato jamais ser colocada em mesmo contexto que o da linguagem.<sup>73</sup>

O dimensionamento da cultura animal, da senciência e da própria consciência, prepara o terreno tanto para a questão dos movimentos de direitos e deveres dos animais não-humanos, da mesma forma que a constituição basilar de comunidades morais que as antecedem.

## 2. A dupla face da proteção

Urge refletir acerca da evolução do movimento de proteção do animal não-humano nas últimas décadas com o escopo de desenhar os contornos do quadro no qual adveio e se desenvolve, lenta e gradualmente, o direito à proteção dos animais.<sup>74</sup> A simpatia e a empatia entre homens e animais e a relação mutualística que se desenvolve entre as espécies não é, absolutamente, nova, tanto nas civilizações do mundo ocidental quanto nas civilizações do mundo oriental. Contudo, em que pese a relação entre as espécies ser pré-histórica, a preocupação em massa, se é que existe, com o futuro dispensado aos animais não-humanos e com o futuro em si dos referidos animais só se alastrou como movimento filosófico, jurídico e social a partir do meio do século passado. Defendemos que a mudança, ou melhor, as mudanças sociais e culturais que ocorreram globalmente no último século, propiciaram um maior desrespeito a todos os seres vivos, ocasionando um desgaste nas relações entre as espécies e tornando cada vez mais injusta e menos “humana”<sup>75</sup> a forma de tratamen-

to para com aqueles seres que não possuem a condição de ser humano.

Arendt<sup>76</sup> apresenta três atividades humanas fundamentais: o labor, o trabalho e a ação. Essas atividades são consideradas fundamentais, porque a cada uma delas irá corresponder uma das condições básicas para o desenvolvimento da vida que foi dada ao homem, na Terra. Arendt aquiesce que a pluralidade é a própria condição da ação humana, uma vez que todos são humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que já existiu, que existe ou que venha a existir.

O grande problema envolvendo o animal humano como centro de todas as relações (e aqui se destaca a relação jurídica) é o fato de que o homem acaba por não ter ponto de referência; ele mesmo acaba por ter de determinar seu lugar no mundo. Diante da defesa de uma teoria de antropocentrismo radical, a crítica que fazemos centra-se no fato do animal humano querer determinar o que é propriamente humano. E aqui surge, portanto, a proposta necessária de se fazer transcender o homem como centro e reconhecer o homem como parte dessa grande teia da vida.

De uma maneira ou de outra, o reconhecimento da condição de ser humano, ou seja, o que delimita a questão da humanidade de cada um e de todos nós, a vincula com a capacidade de aparecer na esfera pública e ter habilidade à ação e ao discurso.<sup>77</sup> Hespanha<sup>78</sup> sintetiza que a natureza humana está intimamente ligada à capacidade comunicativa, ressaltando que aquele que não tem capacidade de se comunicar perde um pouco de sua humanidade.<sup>79</sup>

Refletindo acerca da condição humana enquanto espécie, os homens têm sido os maiores e mais eficazes predadores do nosso planeta e inclusive dos próprios homens. Contudo, seria terrível concluir que isso faz parte da condição de ser humano e justificar todo o agir para o futuro.<sup>80</sup> Cremos que não. Assumimos, portanto, a possibilidade de motivação da espécie humana de se reestruturar, inclusive das atrocidades cometidas contra a própria espécie humana, ou seja, vislumbrando que a condição

humana se encontra para além do tratamento desigual e meramente servil dos animais para com o homem, e do homem para com o próprio homem, que se desenvolve um movimento de proteção.

Relacionar a questão da proteção do animal não-humano (ou a falta dela) às questões como a presença de “humanidade ou animalidade” nos animais humanos e não-humanos, enseja uma série de questionamentos.<sup>81</sup> Poderíamos afirmar que o tratamento dispensado aos animais não-humanos se efetiva na forma que se conhece no ordenamento, em razão dos animais serem bens, coisas, propriedades em conformidade com o direito civilista.<sup>82</sup> Ou em razão das diferenças marcantes entre animais humanos e não-humanos, como na capacidade de comunicação, associação, raciocínio e consciência. Ou ainda, no modo antropocentrismo ou biocentrismo com que se estabelece a gestão desse estado de direito em suas múltiplas facetas.

Convém destacar, uma vez mais, que não buscamos uma identidade simplista e reducionista entre animais humanos e não-humanos. Buscamos, sim, por meio de análises de diversas pesquisas realizadas por instituições reconhecidas mundialmente com várias espécies de animais não-humanos suas capacidades para estabelecer redes de comunicação, laços culturais, dentre outras situações que poderiam lhes atribuir condição próxima a do humano sobre determinado ponto de vista, e levando em consideração determinadas categorias bem objetivas. Entretanto, é evidente a procura por uma nova maneira de se estabelecer uma diferenciação entre esses dois grandes grupos. O que se objetiva é estabelecer a singularidade na diferença entre animais humanos e animais não-humanos no que concerne aos deveres de uma vida digna, função com a qual o edifício jurídico e o legislador podem contribuir.<sup>83</sup>

Nem mesmo entre os defensores dos animais encontra-se uma única trilha a seguir, um caminho pacífico e tranquilo,<sup>84</sup> o que é de se esperar tratando-se de uma temática tão polêmica.<sup>85</sup> O desafio dessa época é saber qual a leitura que a ciência jurídica

fará da questão acerca da proteção dos animais não-humanos. Será que se conseguirá ultrapassar o radicalismo antropocêntrico? Ou se terá a condição de viver um antropocentrismo alargado? Ou mais do que isso? Será que é possível verificar valor inerente aos seres não-humanos? Ou os animais não-humanos só possuem valor até o ponto em que trazem algum tipo de benefício/utilidade ao humano? Certo é que o jurista não precisa adotar uma atitude protecionista radical, mas apenas imparcial a ponto de evitar as práticas de exploração, opressão e violência sobre não-humanos. E alcançará imparcialidade na parcialidade da própria escolha, da tomada de decisão, escolha argumentativa-racional fundamentada, embora não universal.

## 2.1. A fundação de um novo edifício jurídico

Em conformidade com a pesquisa realizada por Francione,<sup>86</sup> pelo menos durante os últimos 100 anos, o consenso em torno do tratamento dispensado aos animais estava limitado ao entendimento de que deveriam ser tratados com humanidade, sem desnecessário sofrimento. Cumpre ressaltar que a literatura não identifica quais os conceitos de tratamento humanitário aos animais e nem mesmo o que seria o sofrimento necessário.

A posição apresentada no exemplo anteriormente retratado é uma representação clássica do movimento do “bem-estar animal”.<sup>87</sup> Os defensores dessa corrente aceitam e advogam pela regulamentação da exploração animal, ou seja, pela possibilidade, por exemplo, da utilização de animais em pesquisas biomédicas, desde que essas sejam conduzidas com humanidade.<sup>88</sup> Sunstein<sup>89</sup> assevera que os defensores dessa linha de defesa animal lutam por leis que previnam crueldade e exijam tratamento humano no uso desses seres. Isso porque em relação aos animais não-humanos, os animais humanos exibem o que o autor denomina de uma “esquizofrenia moral”.<sup>90</sup> Apesar de reivindicarem um tratamento melhor e sério aos animais não-humanos,

considerando-os como seres com interesse moral relevante e significativo, rotineiramente ignora-se tal posicionamento, sempre que o contrário os beneficiar. Por outro lado, cabe questionar do ponto de vista moral o sentido do sofrimento? A escolha e a validade desse sofrimento em função da resolubilidade das pesquisas sustenta, por sua vez, o seu amplo uso?

Singer<sup>91</sup>, pesquisador vinculado a esse grupo, justifica a ampliação dos direitos morais dos animais não-humanos, com base em cinco pontos: (a) a preocupação com o outro não depende do modo como esse outro é, o que significa igual consideração de interesses; b) animais não-humanos possuem capacidades semelhantes ou equivalentes tanto a bebês, como a deficientes; c) animais não-humanos apresentam sofrimento moral e físico; d) todas as espécies sofrem de modo equivalente; e) toda a forma de vida tem o mesmo valor.

A teoria dos direitos dos animais, de outra feita, não aceita a ideia de utilização dos animais apenas requerendo a proteção de seu bem-estar. De modo simplificado, os defensores dos direitos dos animais pretendem abolir o uso dos animais para qualquer benefício humano, haja vista entenderem que esses seres possuem valor inerente e como tal necessitam ser respeitados.<sup>92</sup>

A grande discussão envolvendo os dois grupos aparentemente opostos se encontra na forma de atuação política na defesa dos animais não-humanos. Teoricamente, os defensores dos Direitos dos Animais comporiam um grupo mais “radical”, e os advogados do grupo do bem-estar animal comporiam a vertente dos moderados. Contudo, a vida não se mostra maniqueísta a ponto de dividir-se em bem-mal como na máscara de Janus.

A princípio poderíamos encarar a teoria do bem-estar animal como um estágio para se alcançar o benefício abolicionista dos direitos dos animais. A ideia, a princípio, seria de que aqueles que advogam pelos direitos dos animais devessem proceder a um passo de cada vez, progredindo para ultrapassar os obstáculos físicos, econômicos, políticos, religiosos, históricos, legais e psicológicos na luta da proteção dos animais não-humanos.<sup>93</sup>

Diante de tais questionamentos se está diante da necessidade de estabelecer um pressuposto a priori, ou seja, a exigência de:

[...] reconhecer a possibilidade, ou porventura, até a necessidade, de colocar o Direito ao serviço da solução de genuínos conflitos de deveres emergentes da inserção dos agentes morais em diferentes comunidades éticas – dadas as plúrimas solicitações valorativas que se multiplicam e disputam em sociedades livres –, facultando a conciliação de alguns desses deveres através dos veículos da comunidade e da simpatia, da solidariedade e do reconhecimento da partilha de interesses”.<sup>94</sup>

É momento do Direito se colocar a serviço da solução de conflito de deveres morais, através dos veículos da comunidade e da simpatia e da solidariedade. No entanto, os deveres fundamentais de proteção aos animais não-humanos que aqui se propõe, ultrapassam a noção da simpatia, e em que pese possuam uma dimensão solidária, buscam alcançar a efetivação de justiça.<sup>95</sup> Verifica-se a introdução de um princípio estranho ao direito, um princípio que irá movimentar para muito além do jurídico: o princípio da compaixão.<sup>96</sup> Uma simples aplicação de regras jurídicas ao caso concreto poderia levar à complexidade do tema ao prejuízo da avaliação.

Inexiste um princípio único para o reconhecimento dos direitos dos animais não-humanos, embora se creia que o princípio da dignidade da vida seja o que mais se aproxime de uma justa solução jurídica. Araújo<sup>97</sup> opta por denominar de princípio da compaixão aquilo que denomina de uma ética de respeito, um sentir com o outro. Crê-se que o que se necessita para a proteção dos animais não-humanos vai para além de uma ética de respeito: se busca um princípio de justiça, uma vida digna.

Hodiernamente, ao se abordar a relação entre os animais humanos e não-humanos e os limites e os fundamentos da utilização que o homem faz dos animais, pode-se destacar Singer<sup>98</sup> e Regan.<sup>99</sup> As ideias defendidas por esses dois filósofos, defensores dos animais não-humanos, orientam de modo quase ex-

clusivo as discussões sobre o tema, percebendo como resultado reflexo, não desejado, a obstrução do debate em numerosas ocasiões, visto que impedem a consideração de outras variáveis de discussão, variáveis que estejam de fora de seus paradigmas discursivos.<sup>100</sup> Crítica pertinente, pois sem retirar a relevância e atualidade das discussões e reflexões trazidas por ambos, outras variáveis nascem no discurso de proteção que não estão, necessariamente, albergadas pelo manto de um ou outro e nem mesmo por isso, não merecem atenção.

Mosterin<sup>101</sup> assinala, lançando outro olhar sobre a questão, que as máquinas, como os automóveis, podem sofrer processos nocivos, agressões do entorno que os danificam, avariam, lesionam ou que os maltratam, mas somente aos animais tem a correspondência da dor e do sofrimento quando há uma mesma lesão, dano ou são maltratados. São problemas de ordem ética, em particular na relação do humano com os animais não-humanos nas sociedades industrializadas, cuja importância não se pode abstrair em pleno século XXI. Outros sofrimentos tem a ver com a fome, o frio, a ansiedade, o medo, a solidão, a frustração, a depressão.

Entre o final da década de 70 e a partir do início dos anos 80 do século XX ocorre uma transição gradual, ou, pelo menos, passa a existir uma corrente paralela a do bem-estar animal, que é a corrente dos direitos dos animais. Extremamente controversa, a corrente que defende os direitos dos animais parte do pressuposto que esses seres são sujeitos de uma vida e que, portanto, são possuidores de valor inerente que precisam ser respeitados.

Historicamente, portanto, duas correntes<sup>102</sup> lutam pela proteção jurídica dos animais não-humanos: a corrente daqueles que visam o bem-estar animal e a corrente daqueles que defendem os direitos dos animais.<sup>103</sup> Aqueles que buscam indefensavelmente o bem-estar dos animais, procuram obter uma regulação da exploração desses seres com um mínimo de dor e sofrimento; já aqueles que lutam pelos direitos dos animais pretendem



alcançar a abolição de qualquer benefício que o homem possa tirar dos animais e que impeça o malefício a esses.<sup>104</sup>

## 2.2. As teorias do bem-estar animal e dos direitos dos animais

A teoria do bem-estar animal diz respeito a uma ética acerca de uma possível qualidade de vida para os animais não-humanos. Todavia, não é pacífico o entendimento, dentre os estudiosos do tema, do que é importante ou não, quando se trata da qualidade de vida dos animais não-humanos.<sup>105</sup>

A corrente, denominada como Bem-Estarista, defende que, embora os animais possam ter seu uso concedido para certos fins, como pesquisa, alimentos, divertimento, devem ter assegurado direitos de não sofrimento. Críticos dos direitos animais argumentam que animais não têm a capacidade de entrar em contrato social, fazer escolhas morais,<sup>106</sup> e que não podem respeitar o direito de outros, ou não entendem o conceito de direitos. Sendo assim não podem ser colocados como possuidores de direitos morais, posição contrária a defendida por Regan e contrária ao direcionamento dessa investigação.

Scruton<sup>107</sup> argumenta que somente os seres humanos têm capacidades. Críticos que defendem essa posição também afirmam que não há nada inerentemente errado com o uso de animais para comida, entretenimento e pesquisa, embora os seres humanos não obstante tenham a obrigação de assegurar que animais não sofram desnecessariamente.<sup>108</sup>

A expressão bem-estar animal não se constitui em um termo que surgiu nas ciências para expressar um conceito científico preciso. O termo emerge como expressão de preocupação ética acerca do tratamento concedido aos animais não-humanos pelos animais humanos. O bem-estar animal refere-se a questões como a de qualidade de vida, e envolve dimensões diferentes

como saúde, alegria e longevidade, que cada pessoa observa sob um viés e concede um grau diferenciado de importância.<sup>109</sup>

Pode-se aludir, a título exemplificativo, ao caso da elefanta “Rose”, um elefante africano de 36 (trinta e seis) anos de idade que nasceu nas livres áreas nas savanas africanas e hoje “vive” no zoológico da cidade de Barcelona, na Espanha.<sup>110</sup> Rose está sofrendo de depressão severa, com risco de vida, desde que sua companheira Alicia, com 6 (seis) anos de idade, faleceu prematuramente. Defensores dos animais, em Barcelona, apontam que Rose está manifestando nítido comportamento de depressão, demonstrando infelicidade e monotonia (tédio) através de comportamentos não naturais da espécie, como comer seus próprios excrementos e balançar o tronco e a cabeça de um lado para o outro repetidas vezes, sem parar.<sup>111</sup>

Constatações, como a ocorrida com Rose, dirigem o pensar à questão de como, efetivamente, relacionar-se com o animal não-humano. Francione chama atenção para o fato de que

(...) a maioria daqueles que tem buscado excluir os animais da comunidade moral tem tratado de justificar essa exclusão com o fundamento de que os animais carecem de alguma característica peculiar, tal como a racionalidade (Aristóteles), a capacidade de comunicação (Descartes), a autoconsciência (Kant) e o pensamento abstrato (Locke).<sup>112</sup>

Assim o bem-estar animal pode ser definido como a responsabilidade humana para com os outros seres. A Associação Americana de Medicina Veterinária elenca três tópicos de bem-estar: o primeiro busca melhorar o tratamento e o bem-estar dos animais; o segundo acredita que os seres humanos podem interagir com os animais no entretenimento, na indústria, no esporte e na recreação, desde que provendo o cuidado apropriado e o manejo adequado; e o terceiro propõe autorregulação para os esportes envolvendo animais, incluindo o rodeio, o polo, as corridas de cavalo etc.

Contudo, a argumentação da teoria do bem-estar animal é refutada pelos defensores dos Direitos Animais como uma análise especista e que, na verdade, só implica no uso mais eficiente e lucrativo da exploração animal. Há nessa perspectiva, a reivindicação de que os animais não sejam propriedade ou “recursos naturais”, nem legalmente, nem moralmente justificáveis; pelo contrário, deveriam ser considerados “pessoas”.

A visão crítica já delineada evidencia movimentos de proteção, assim como de luta pelos direitos dos animais, deixando de se constituir somente uma exposição extensiva de experimentações. Trazem em si mesmo ações decorrentes de modos diferenciados de tratar o animal não-humano; essas perspectivas delineiam lutas para que essas tendências se instituem no respeito com o animal não-humano. Da mesma forma, traçam modos de operar e evidenciam o olhar com o qual se analisa e se constrói as bases desse artigo.

A teoria que se contrapõe à teoria do *animal welfare* é a dos direitos dos animais. A teoria dos direitos dos animais aponta uma perspectiva diferenciada, para uma:

[...] visão dos “direitos”, por sua vez, por rejeitar a premissa de que animais sejam coisa ou uma mera forma de propriedade, e por entender que ao menos alguns deles possuam interesses efetivamente protegíveis por “direitos”, proclama que não podem ser submetidos a qualquer forma de exploração, ainda que cercada de todas as pretensas “salvaguardas” para se evitar o paradoxal sofrimento desnecessário.<sup>113</sup>

A transição do modelo proposto pela teoria do bem-estar animal para a teoria do direito dos animais não é tranquila, muito pelo contrário. O receio daqueles que lutam pela proteção dos animais não-humanos é que se perpetue no meio do caminho e jamais se alcance uma meta mais ousada. O modelo de transição, hodiernamente, tem apresentado um grupo que sustenta uma meta de “direitos” a longo prazo. O grupo que aceita uma visão híbrida – a longo prazo, os direitos dos animais, e a curto

prazo o bem-estar – pode ser denominado de “os novos bem-estaristas” (*new welfarists*).<sup>114</sup> O grupo que aceita uma visão híbrida parece acreditar que há alguma conexão causal em gaiolas mais limpas hoje e gaiolas vazias amanhã. Bentham defendeu, à sua época, que “os franceses já descobriram que o escuro da pele não é razão para que um ser humano seja irremediavelmente abandonado aos caprichos de um torturador”.<sup>115</sup>

Podemos afirmar que a luta pelo reconhecimento positivo de certos direitos legítimos e alienáveis não tem sido obra fácil à luz da história recente, haja vista que a proteção aos animais faz parte da moral e da cultura dos povos.<sup>116</sup> Regan<sup>117</sup> postula, portanto, o respeito pelos indivíduos que tenham valor inerente numa proposta inclusiva, considerando-os como seres vivos com fins em si mesmos. Feijó salienta que só tem direitos os titulares de uma vida, pois tem valor inerente, e, nesse sentido:

[...] são titulares de uma vida os seres que apresentam consciência do mundo e de si, apresentam crenças e desejos, podem conceber o futuro e ter metas. O valor inerente no qual Regan acredita, portanto, depende sempre da experiência mental experimentada pelo indivíduo e/ou por um grupo de indivíduos, porém, independe de o indivíduo viver sua vida de uma maneira virtuosa ou perversa, pois o valor inerente não pode ser diminuído ou aumentado em função do tipo de vida que o indivíduo leva ou das obras que ele realiza.<sup>118</sup>

Os direitos defendidos por Regan<sup>119</sup> são os direitos morais básicos que englobam todas as raças, todas as nacionalidades, os sexos e as espécies. Para o autor, os animais não-humanos detêm direitos básicos como a vida, a liberdade e a integridade física. Portanto, jamais deveriam ser sacrificados em benefício de outrem.

Interessante, nesse sentido, refletir acerca de um postulado de Kant quanto à similaridade entre homens e animais:

Se um cão servir por muito tempo fielmente a seu amo, temos que considerar esses serviços como análogos ao dos humanos e devemos

retribuir e procurar sustentá-lo até o final de seus dias, quando já não pode mais servir-lhe (...). Quando alguém manda sacrificar seu cachorro porque esse não pode mais ser-lhe útil, não está indo contra o dever para com o cão, pois esse não é capaz de julgar, mas está indo contra a afabilidade e o caráter humanitário, coisas que devem praticar em atenção aos deveres humanos.<sup>120</sup>

O cão presta um serviço ao homem e em troca o homem deve sustentá-lo até o final de seus dias. Se o homem sacrifica seu cão antes de sua morte natural, porque este não pode mais servir-lhe, não está indo contra o cão, mas sim contra o seu caráter humano, seu dever humanitário, contra as coisas que deve praticar em atenção aos deveres humanos. O que significa outorgar aos animais humanos uma série de deveres de tratamento para com os animais não-humanos, pelo menos a princípio.

Wise<sup>121</sup> defende, por sua vez, que advogar pelos direitos dos animais não-humanos deve prosseguir um passo de cada vez, pois o progresso é impedido por obstáculos físicos, econômicos, políticos, religiosos, históricos, legais e psicológicos. O autor salienta que:

[...] os obstáculos físicos não são pequenos, apenas nos Estados Unidos, mais de dez bilhões de animais não-humanos são abatidos anualmente, somente para alimentação. O número triplica o resto do mundo. Dez milhões são, anualmente, consumidos na pesquisa biomédica; mais de centenas de milhões são caçados e usados para o entretenimento; para vestuário, pele, e couro; e através de numerosas outras atividades humanas. Mais de 300 mamíferos e pássaros morrem a batida de um coração.<sup>122</sup>

Não nos propomos a exaurir as teorias a respeito, e nem tampouco nos direcionarmos a respeito de uma delas. O que se faz necessário, seguindo nessa trilha de um Estado Socioambiental, é o dever de proteger e promover o ambiente como bem fundamental e, para fins desse pensar, essencialmente a fauna.

### 3. O dever fundamental de proteção da fauna

A proposta de bem-estar animal ou de direitos dos animais, e mesmo esta terceira via, estão atreladas a uma teoria de dever fundamental, ou seja, independentemente da teoria que se adote com relação aos animais, o homem tem deveres para com eles, e cumpre analisarmos como o princípio da dignidade se manifesta para além da vida humana.

#### 3.1. Inclusão dos animais não-humanos em uma comunidade moral

Ao enfrentarmos a questão ética dos animais não-humanos, urge a discussão entre as correntes antropocêntricas e biocêntricas. Embora assumirmos que os animais devam compor comunidades morais, cabe questionar se há deveres morais diretos para com os animais, ou somente deveres indiretos que se derivam de deveres para com os humanos? Uma vertente compreende que somente seres humanos pertencem ao universo moral e encastela-se em um antropocentrismo, o que, de um ponto de vista ético, representaria uma visão parcial da questão. Por outro lado, na perspectiva traçada por Riechmann<sup>123</sup>, essa comunidade moral se engrandeceria se incluíssem pelo menos alguns animais, mesmo não sendo agentes morais, como objeto de deveres morais diretos, abrindo-se à perspectiva de avançar para um outro patamar. Uma ética que manteria uma posição zoocêntrica ou sensocêntrica.<sup>124</sup>

Questionando essa visão antropocêntrica, afinal, quem constitui essa comunidade moral, ou seja, qual a classe de seres que importa moralmente, seres que merecem uma tutela moral ou pertencem a essa comunidade moral? Qual o critério de inclusão na comunidade moral? Uma análise conceitual torna-se, então, necessária, a fim de explicitar os conceitos e as principais ideias envolvidas em torno da comunidade moral, assim como do con-

ceito de moralidade, mas primordialmente, cabe questionar no que se constitui uma comunidade moral ou o que significa ter um *status* moral. Uma comunidade moral envolve todos os indivíduos que merecem uma consideração moral direta, isto é, os indivíduos para os quais se tem obrigação direta.<sup>125</sup>

As dimensões da consciência, da percepção para o exame da aplicação de uma ética para os animais não-humanos, admitem como a capacidade de um animal não-humano se localizar ou se reconhecer como indivíduo no tempo ou no espaço público.<sup>126</sup> Em decorrência desse nível de consciência perceptiva, têm condições de identificar os outros como indivíduos, e de saber com quem estão lidando.

Kant,<sup>127</sup> Habermas<sup>128</sup> e Engelhardt<sup>129</sup> reafirmam critérios de comunidades autoconscientes, racionais, livres para decidir e possuidoras de sentido de preocupação moral, ou como defende Tugendhat<sup>130</sup>, uma comunidade moral constituída por seres capazes de cooperação. Com isso, se pretende não utilizar a racionalidade, sugerindo que cada comunidade, com base no biológico e cultural, a partir de um gradual crescimento e de uma aculturação dos descendentes, estabeleça a capacidade de cooperação e de compreensão como membro da comunidade, com responsabilidade própria.

Excluir os animais não-humanos da comunidade moral é admitir que a espécie humana (que os animais humanos) continuam agindo de forma arbitrária e moralmente inaceitável, tão prejudicial quanto são o racismo ou sexismo. Urge ressaltar que os critérios utilizados para aplicar capacidade sensitiva aos animais humanos são também aplicáveis aos demais seres vivos, portanto têm direito à boa vida todos os seres capazes de terem sensações.

Resta a questão da capacidade de experimentar satisfação ou frustração, a sciência, que se faz presente pelo menos em mamíferos e aves, acreditando-se que exista uma “vida mental”, de modo a conferir-lhes a característica de seres sencientes.<sup>131</sup> Também existem evidências de que todos os vertebrados tenham

a habilidade de experimentar dor de alguma forma.<sup>132</sup> Nesse caso, ideia da dor experimentada é o que confere relevância ao ser senciente dentro de uma abordagem ética, isto é, a experiência negativa que deve ser evitada de acordo com o interesse individual. Embora seja possível admitir que a discussão sobre sentiência encontra-se em aberto, interessa mais no momento destacar as repercussões morais desse debate, rompendo com a visão antropocêntrica como único critério de esfera moral.

Os seres humanos que não apresentam características constitutivas da autonomia compõem os pacientes morais. Nesse caso, pacientes morais referem-se àqueles seres em que faltam os pré-requisitos que os capacitem a controlar seu próprio comportamento, de modo que possam ser moralmente responsáveis pelo que fazem. Os pacientes morais não podem avaliar o que é certo e nem o que é errado. Nesse grupo se encontram os bebês, crianças, seres humanos com problemas mentais (o que pode ocorrer também devido à idade avançada), enfim, todos aqueles que não têm ainda, ou não têm mais, a capacidade de deliberar entre várias atitudes possíveis, o que seria certo ou próprio de ser feito.<sup>133</sup> E, embora eles não apresentem autonomia no senso kantiano, eles podem apresentar a chamada “autonomia de preferência”. De acordo com essa proposta, os indivíduos são autônomos se têm preferências e liberdade de iniciar uma ação a fim de satisfazê-la.

Nesse sentido, os animais, seres sencientes, também podem ser vistos como pacientes morais, pois, embora seja improvável que animais sejam autônomos no senso kantiano, eles têm a chamada “autonomia de preferência”. Embora não possam distinguir o que é certo ou errado, eles podem ser afetados por uma ação certa ou incorreta dos agentes morais.

Conclui-se que não é possível negar que os animais não podem compartilhar integralmente da comunidade que os humanos desfrutam entre si. No entanto, Sapontzis não acredita que essa incapacidade seja uma boa forma de justificar o tratamento



para com eles (negar direitos morais e consumi-los). “Isso não é evidente e nem estabelecido pelos argumentos oferecidos.”<sup>134</sup>

#### 4. Conclusão: enfim dignidade e fundamentalidade

A dimensão subjetiva de uma obrigação, de um direito a algo, seja na base de um contratualismo, mesmo que indireto, numa interpretação da teoria de Rawls<sup>135</sup> ou ainda, na aplicação da proposta de Alexy,<sup>136</sup> indica uma responsabilidade moral do animal humano que não pode mais ser postergada quando se vive casos de possível infração de direitos dos animais não-humanos, atingindo-os em sua dignidade, e promovendo, com isso, de uma maneira ou outra, ao atingir dimensões mundiais, a indignidade humana em vários patamares. Ciente desse fato, está o disposto em ir em busca de paradigmas que se abram para estabelecer outras verdades acerca da matéria da defesa da dignidade da vida do animal, seja ele humano ou não.<sup>137</sup>

Problematizando a questão da natureza jurídica do direito fundamental ao ambiente, Silva salienta que, a situação é não apenas “complexa, do ponto de vista dogmático, como também polêmico, uma vez que a concepção que se adote tem subjacentes perspectivas filosófico-jurídicas, ou concepções globais do mundo e da vida ou ainda ‘pré-compreensões’ determinadas”.<sup>138</sup> E afirma, enfaticamente, que não fugirá ao debate:

[...] por mais discutível que seja a questão, até porque aprendi, [...] que tudo aquilo que não for refutável não é de domínio científico. E, se me é permitido o reparo, é isso mesmo que faz as ‘delícias’ das ciências humanas em geral, e do direito, em particular, pois não há nada como uma ‘boa discussão’ para fazer avançar o conhecimento científico.<sup>139</sup>

E é nessa linha da boa discussão no desafio proposto por Silva, que se aproxima a busca que aqui se sustenta a respeito da existência de um direito e de um dever fundamental da proteção do ambiente<sup>140</sup> à questão da existência para além de

um dever estatal de proteção dos animais não-humanos, para além dos deveres fundamentais dos animais humanos para com os animais não-humanos, de uma dimensão subjetiva do direito fundamental de proteção dos mesmos. Dessa forma, a partir de uma construção alicerçada na dupla dimensão dos direitos fundamentais (subjetiva e objetiva), defende-se algumas posições jurídicas fundamentais com relação aos animais não-humanos.

Para tanto, necessário se faz aludir que justamente, nesse particular, tem relevância o sentido que se assume da dignidade e a importância de se constatar o reconhecimento do seu alcance para os animais não-humanos. A dignidade, desse modo, é “simultaneamente limite e tarefa dos poderes estatais e, no nosso sentir, da comunidade em geral, de todos e de cada um, condição dúplce esta que também aponta para uma paralela e conexas dimensão defensiva e prestacional da dignidade [...]”.<sup>141</sup>

Portanto, apresentamos uma dimensão subjetiva dos direitos fundamentais (direitos subjetivos individuais), caracterizando a defesa do indivíduo contra o Estado.<sup>142</sup> Abrindo-se, assim, ao titular de um direito fundamental, a possibilidade de, judicialmente, exigir seus interesses tutelados perante o destinatário (obrigado – titular passivo). Desde logo, fica translúcida a ideia de que o “direito subjetivo consagrado por uma norma de direito fundamental se manifesta por meio de uma relação trilateral formada entre o titular, o objeto e o destinatário do direito”.<sup>143</sup>

No entanto, se apresenta ainda, uma dimensão objetiva, coletiva, comunitária, conexas à perspectiva dos deveres.<sup>144</sup> Trata-se, como já delineamos, de uma estrutura de efeitos jurídicos que complementa a dimensão subjetiva. Nesse sentido, a dimensão objetiva dos direitos fundamentais apresenta algumas projeções, dentre outras: as garantias institucionais, a eficácia horizontal dos direitos, o efeito de irradiação para toda a ordem jurídica, os deveres de proteção do Estado contra terceiros e as normas de direito procedimental.<sup>145</sup>

Os direitos fundamentais na sua função de defesa (dimensão negativa) buscam proteger a esfera de autonomia pessoal, seja

para evitar ou para eliminar interferências por parte do poder estatal ou mesmo dos particulares, no âmbito dos direitos fundamentais. Em suma, os direitos de defesa exigem uma posição de respeito e de abstenção por parte do Estado e dos particulares, já que não se reduzem a direitos subjetivos públicos.<sup>146</sup>

Na função prestacional dos direitos fundamentais (dimensão positiva) exige-se uma postura ativa dos poderes públicos, que devem alcançar aos indivíduos determinadas prestações, seja no plano fático ou no plano jurídico. No que tange aos deveres estatais de proteção dos direitos fundamentais, impõe-se aos poderes públicos a efetiva proteção dos bens jurídicos fundamentais, com o intuito que não sejam violados por particulares. A partir da perspectiva da existência de uma dimensão objetiva e de uma dimensão subjetiva traçada para o direito fundamental de proteção ao meio ambiente, assume-se o desafio de uma busca necessária do reconhecimento de uma dupla dimensão do direito fundamental da proteção do animal não-humano.

Exige-se a introdução de um princípio que movimentaria para muito além do jurídico: o da compaixão. Uma simples aplicação de regras jurídicas ao caso concreto poderia levar a complexidade do tema, uma vez que excluiria dimensões preciosas à exegese da temática aos fatos. Inexiste um princípio único para o reconhecimento dos direitos dos animais não-humanos, embora se ultime que o princípio da dignidade da vida seja o que mais se aproxime de uma justa solução jurídica.

Conclui-se que a compaixão é apenas um degrau nesse trajeto, é apenas um início de caminhada e, em que pese ser necessário para o despertar do respeito, do cuidado e da consciência, não é o bastante. O que inferimos, enfim, é aplicação de justiça para os animais não-humanos em face de um reconhecimento de deveres fundamentais dos animais humanos para com eles e da necessidade da aplicação de um princípio da dignidade da vida como reflexo da dignidade do humano. Urge reordenar, na prática, o princípio da dignidade, e sua relação com o princípio da dignidade para além da vida humana, propondo uma digni-

dade da vida e para além de qualquer direito dos animais, um dever fundamental de proteção dos animais não-humanos.

## NOTAS

- <sup>1</sup> REGAN, Tom. *Jaulas Vacías: el desafío de los derechos de los animales*. Barcelona: Fundación Altarriba, 2006, p. 72, tradução nossa.
- <sup>2</sup> NUSSBAUM, Marths C. *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006, p. 325. NUSSBAUM, Martha C. Para além de ‘compaixão e humanidade’ – justiça para animais não-humanos. In *A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos: uma discussão necessária*. MOLINARO, Carlos Alberto; MEDEIROS, Fernanda Luiza Fontoura de.; SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago (orgs.). Belo Horizonte: Fórum, 2008.
- <sup>3</sup> FRANZIONE, Gary L. *Introduction to animal rights: your child or the dog?* Philadelphia: Temple University Press, 2000.
- <sup>4</sup> NUSSBAUM, Marths C. *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006, p. 325.
- <sup>5</sup> NUSSBAUM, Martha C. Para além de ‘compaixão e humanidade’ – justiça para animais não-humanos. In *A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos: uma discussão necessária*. MOLINARO, Carlos Alberto; MEDEIROS, Fernanda Luiza Fontoura de.; SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTERSEIFER, Tiago (orgs.). Belo Horizonte: Fórum, 2008.
- <sup>6</sup> NUSSBAUM, Marths C. *Frontiers of Justice: disability, nationality, species membership*. Cambridge: Harvard University Press, 2006, p. 326.
- <sup>7</sup> Salienta-se, ainda, a própria Constituição indiana que, em seus arts. 48 e 48A, expressamente protegem a vida dos animais não-humanos.
- <sup>8</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 49.
- <sup>9</sup> O mundo platônico (PLATÃO, 1956), do mito da caverna, de um mundo que canta o conhecimento e a racionalidade, enfatizando um sistema de representação como uma lógica identitária, não tem respostas suficien-

tes às perguntas do mundo contemporâneo (DELEUZE, 2000). Nesse ponto, o ambiente passa a ser desafiado por outras lógicas, nas quais se incluem questionamentos acerca do que é realmente, cultura, por exemplo. Se cultura é propriedade do humano, do animal humano. E, nessa linha, a identidade única, imutável, inflexível, estritamente racional, não está mais presente no horizonte, sendo, provavelmente, um dos caminhos, um dos caminhantes para melhor poder entender as singularidades, as especificidades e diferenças de cada um (DELEUZE, 2000).

- <sup>10</sup> LEVAI, Laerte Fernando. *Direito dos Animais*. Campos do Jordão: Editora Mantiqueira, 2004, p. 137.
- <sup>11</sup> FORATTINI, Oswaldo Paulo. *O Ser e o Ser Humano*. São Paulo: Edusp, 2000.
- <sup>12</sup> WAAL, F. B. M de. *Chimpanzee politics: power and sex among apes*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000; WHITEN, A.; GOODALL, J.; MCGREW, W.C.; NISHIDA, T.; REYNOLDS, V.; SUGIYAMA, Y.; TUTIN, E.G.; WRANGHAM, R.W.; BOESCH, C. Cultures in chimpanzees. *Nature*. 399, 682-685, 1999.
- <sup>13</sup> LALAND, K. N.; JANIK, V. M. The animal cultures debate. *Trends Ecol. Evol.* 21, 2006, P. 542-547.
- <sup>14</sup> Wall, F.B.M. de; Tyack, P.L. *Animal social complexity: intelligence, culture, and individualized societies*. Harvard University Press. London. England, 2003.
- <sup>15</sup> RAPCHAN, Eliane, Sebeika. Chimpanzés possuem cultura? Questões para a antropologia sobre um tema “bom para pensar”. *Revista Antropologia*. vol. 48, no.1, São Paulo: Jan./June, 2005. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034.77012005000100006&script=sci\\_arttext#nt01](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034.77012005000100006&script=sci_arttext#nt01). Acessado em 20/04/2009.
- <sup>16</sup> LESTEL, Dominique. *Les Origines animales de la culture*. Paris : Flammarion, 2001.
- <sup>17</sup> LESTEL, Dominique. *Les Origines animales de la culture*. Paris : Flammarion, 2001, p. 8.
- <sup>18</sup> LALAND, K. N.; JANIK, V. M. The animal cultures debate. *Trends Ecol. Evol.* 21, 2006.

- <sup>19</sup> Chamamentos e canções são mais facilmente reconhecidos como uma forma de aprendizagem social.
- <sup>20</sup> Ver McGrew, W. C. Culture in Nonhuman Primates? *Annual Review of Anthropology*, 27, 1998, pp. 301-328; WHITEN, A. et al. Cultures in chimpanzees. *Nature*. 399: 682-85, 1999; WHITEN, A. et al. Charting cultural variation in chimpanzees. *Behaviour*. 138: 1.481-516, 2001; WRANGHAM, R. et al. (eds.). *Chimpanzee cultures*. Cambridge: Harvard University Press/The Chicago Academy of Sciences: 2001.
- <sup>21</sup> RAPCHAN, Eliane, Sebeika. Chimpanzés possuem cultura? Questões para a antropologia sobre um tema “bom para pensar”. *Revista Antropologia*. vol. 48, no.1, São Paulo: Jan./June, 2005. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034.77012005000100006&script=sci\\_arttext#nt01](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034.77012005000100006&script=sci_arttext#nt01). Acessado em 20/04/2009.
- <sup>22</sup> RAPCHAN, Eliane, Sebeika. Chimpanzés possuem cultura? Questões para a antropologia sobre um tema “bom para pensar”. *Revista Antropologia*. vol. 48, no.1, São Paulo: Jan./June, 2005. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034.77012005000100006&script=sci\\_arttext#nt01](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034.77012005000100006&script=sci_arttext#nt01). Acessado em 20/04/2009.
- <sup>23</sup> RAPCHAN, Eliane, Sebeika. Chimpanzés possuem cultura? Questões para a antropologia sobre um tema “bom para pensar”. *Revista Antropologia*. vol. 48, no.1, São Paulo: Jan./June, 2005. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034.77012005000100006&script=sci\\_arttext#nt01](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034.77012005000100006&script=sci_arttext#nt01). Acessado em 20/04/2009.
- <sup>24</sup> TITIEV, Mischa. *Introdução à Antropologia Cultural*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969, p. 13.
- <sup>25</sup> TITIEV, Mischa. *Introdução à Antropologia Cultural*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1969, p. 17.
- <sup>26</sup> FORATTINI, Oswaldo Paulo. *O Ser e o Ser Humano*. São Paulo: Edusp, 2000.
- <sup>27</sup> DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O que é Filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- <sup>28</sup> PELIZZOLI, Marcelo L. *Correntes da ética ambiental*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2004.

- <sup>29</sup> DELEUZE, Gilles. *Diferença e Repetição*. Lisboa: Relógio D'Água, 2000. Inserida pela autora do trabalho, uma vez que Deleuze, embora se manifeste frequentemente pela via das intensidades animais na política do desejo, pouco teve de manifestação direta acerca dessa questão interespecíes. São linhas de fuga, decorrentes das imersões em seus trabalhos e leituras.
- <sup>30</sup> RAPCHAN, Eliane, Sebeika. Chimpanzés possuem cultura? Questões para a antropologia sobre um tema “bom para pensar”. *Revista Antropologia*. vol. 48, no.1, São Paulo: Jan./June, 2005. Disponível em [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034.77012005000100006&script=sci\\_arttext#nt01](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0034.77012005000100006&script=sci_arttext#nt01) Acessado em 20/04/2009.
- <sup>31</sup> OTTONI, E. B. & MANNU, Massimo. Semi-free ranging tufted capuchin monkeys (*Cebus apella*) spontaneously use tools to crack open nuts. *International Journal of Primatology*, v. 22, n. 3, p. 347-358, 2001.
- <sup>32</sup> OTTONI, Eduardo B.; IZAR, Patrícia. Capuchin monkey tool use: Overview and implications. *Evolutionary Anthropology*, v. 17, p. 171-178, 2008.
- <sup>33</sup> WHITEN, A. *et al.* Cultures in chimpanzees. *Nature*. 399: 682-85.
- <sup>34</sup> MCGREW, W. C. *Chimpanzee material culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- <sup>35</sup> WHITEN, A. *et al.* Cultures in chimpanzees. *Nature*. 399: 682-85.
- <sup>36</sup> Rostro é a denominação dos ‘focinhos’ de animais aquáticos.
- <sup>37</sup> KRÜTZEN, Michael *et al.* Cultural transmission of tool use in bottlenose dolphins. In *PNAS* June 21, 2005 vol. 102 no. 25) Disponível: <http://www.pnas.org/content/102/25/8939.full?sid=7866a6ec-5da7-46a4-909e-91deb642a365> Acesso em: 20/02/2006. Edited by Peter Marler, University of California, Davis, CA, and approved April 29, 2005 (received for review January 12, 2005).
- <sup>38</sup> Conforme o principal autor do estudo, o pesquisador MICHAEL KRÜTZEN, da Universidade de Zurique, as análises genéticas realizadas a partir do material genético de amostras de DNA dos golfinhos nariz-de-garrafa, revelaram que as fêmeas esponjas eram parentes próximas. Segundo o pesquisador, “todas descendiam de uma esponjeira original, uma Eva que teria vivido recentemente e teria dado origem à prática, transmitindo-a para suas filhas, que a passaram adiante”.

- <sup>39</sup> O principal autor do estudo é o pesquisador Michael Kruetzen da Universidade de Zurique, que conduziu a pesquisa conjuntamente com pesquisadores da Universidade de Georgetown (EUA) e da Universidade de Nova Gales do Sul (Austrália), no período de 1984 a 2002. A pesquisa foi originalmente publicada na Revista Científica da Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos (PNAS June 21, 2005 vol. 102 no. 25) e encontra-se a disposição, na íntegra, no meio virtual: <http://www.pnas.org/content/102/25/8939.full?sid=7866a6ec-5da7-46a4-909e-91deb642a365>. Acesso em: 20/02/2006.
- <sup>40</sup> MACINTYRE, Alasdair. *Animales racionales y dependientes*. Barcelona: Paidós, 2001, p. 36.
- <sup>41</sup> PINKER, Steven. *O Instinto da Linguagem: Como a mente cria a linguagem*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1994.
- <sup>42</sup> MOSTERÍN, Jesús. *¡Vivan los Animales!* Barcelona: Debols!llo, 2003, p. 126.
- <sup>43</sup> MOSTERÍN, Jesús. *¡Vivan los Animales!* Barcelona: Debols!llo, 2003, p.127.
- <sup>44</sup> CHAUVIN, Rémy. *O homem, o símio e a ave*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 98.
- <sup>45</sup> WAAL, Franz de. *De la réconciliation chez les primates*. Paris: Flammarion, 2002.
- <sup>46</sup> DEUTSCH, Ladislau A. & PUGLIA, Lázaro Ronaldo R. *Os Animais Silvestres: proteção, doenças e manejo*. São Paulo: Globo, 1990, p. 137.
- <sup>47</sup> DEUTSCH, Ladislau A. & PUGLIA, Lázaro Ronaldo R. *Os Animais Silvestres: proteção, doenças e manejo*. São Paulo: Globo, 1990, p. 137.
- <sup>48</sup> PROCHIANTZ, Alain. *As anatomias do pensamento: em que pensam as lulas?* Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 157.
- <sup>49</sup> PROCHIANTZ, Alain. *As anatomias do pensamento: em que pensam as lulas?* Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 172.
- <sup>50</sup> Cumpre ressaltar que, o autor é diretor do Laboratório de Desenvolvimento e Evolução do Sistema Nervoso no CNRS e é professor no Collège de France.



- <sup>51</sup> PROCHIANTZ, Alain. As anatomias do pensamento: em que pensam as lulas? Lisboa: Instituto Piaget, 1997, p. 171.
- <sup>52</sup> NIETZSCHE, Friedrich. Gaia Ciência. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- <sup>53</sup> ESPINOSA, Baruch. Coleção Os Pensadores. São. Paulo: Ed. Abril, 1983; ESPINOSA, Baruch. Ética. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- <sup>54</sup> BÉRGSON, Henri. Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- <sup>55</sup> DELEUZE, Gilles. Espinosa Filosofia Prática. São Paulo: Escuta, 2002.
- <sup>56</sup> CHAUVIN, Rémy. O homem, o símio e a ave. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- <sup>57</sup> Outros processos, para além desse, foram descritos como técnicas para identificação da consciência do animal não-humano. Pode-se exemplificar, a técnica da sombra chinesa: se projeta acima da sua sombra, a sombra de um chapéu, rapidamente o chimpanzé vai levar a mão a cabeça para tentar tirar o chapéu. Outra manifestação utilizada como exemplo pelos especialistas é a identificação com os seus pares, por exemplo: quando um chimpanzé grita porque lhe bateram, outra aparece correndo, o abraça, geme com ele, surgindo aí, um comportamento de consolação. CHAUVIN, Rémy. O homem, o símio e a ave. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 104.
- <sup>58</sup> CHAUVIN, Rémy. O homem, o símio e a ave. Lisboa: Instituto Piaget, 2000, p. 103.
- <sup>59</sup> VISALBERGHI, Elisabeta et al. Selection of effective stone tools by wild capuchin monkeys. In *Current Biology*, 2009, 10.1016/j.cub.2008.11.064.
- <sup>60</sup> MOSTERÍN, Jesús. ¡Vivan los Animales! Barcelona: Debols!llo, 2003.
- <sup>61</sup> MOSTERÍN, Jesús. ¡Vivan los Animales! Barcelona: Debols!llo, 2003.
- <sup>62</sup> PINKER, Steven. O Instinto da Linguagem: Como a mente cria a linguagem. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1994.
- <sup>63</sup> PINKER, Steven. O Instinto da Linguagem: Como a mente cria a linguagem. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1994.
- <sup>64</sup> PINKER, Steven. O Instinto da Linguagem: Como a mente cria a linguagem. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1994.
- <sup>65</sup> MOSTERÍN, Jesús. ¡Vivan los Animales! Barcelona: Debols!llo, 2003.

- <sup>66</sup> PINKER, Steven. *Tábula Rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- <sup>67</sup> PINKER, Steven. *Tábula Rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 550.
- <sup>68</sup> CHOMSKI, Noam. *A Lingüística Hoje*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973.
- <sup>69</sup> PINKER, Steven. *O Instinto da Linguagem: Como a mente cria a linguagem*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1994; PINKER, Steven. *Tábula Rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- <sup>70</sup> LEVI STRAUSS, Claude. *Olhar, Escutar, Ler*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1997.
- <sup>71</sup> CHOMSKI, Noam. *A Lingüística Hoje*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1973; PINKER, Steven. *O Instinto da Linguagem: Como a mente cria a linguagem*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1994.
- <sup>72</sup> PINKER, Steven. *O Instinto da Linguagem: Como a mente cria a linguagem*. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 1994; PINKER, Steven. *Tábula Rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- <sup>73</sup> De acordo com Pinker, tem-se que reconhecer que a cultura, apesar de toda sua importância, não é um miasma que penetra nas pessoas através da pele. A cultura depende de um conjunto de circuitos neurais responsáveis pela proeza que se denomina aprendizado. Por isso, o enfoque sobre as faculdades inatas da mente não é alternativa a um enfoque sobre aprendizado, cultura e socialização, e sim uma tentativa de explicar como essas faculdades funcionam. No caso da língua nativa de uma pessoa, é uma habilidade cultural aprendida por excelência. Um papagaio e uma criança aprendem *alguma coisa* quando são expostos à fala, mas só a criança possui um algoritmo mental que extrai palavras e regras das ondas sonoras e as usa para emitir e entender um número ilimitado de novas sentenças. O dom inato da linguagem é, de fato, um mecanismo inato para *aprender* a língua. PINKER, p.92-93.
- <sup>74</sup> Interessante ressaltar que, *Direito dos Animais* leva a refletir inclusive acerca dos próprios direitos enquanto animais humanos e enquanto tão pouco se tem assegurado e o quanto ainda se tem por garantir. *Ab initio*,

quando se fala em *Direito dos Animais* e se refere a respeito, não crueldade, liberdade, dignidade, humanidade (?), vida boa, vida... Pode-se, facilmente, referir aos animais humanos também.

- <sup>75</sup> Merece destaque o conceito de humanidade, como adjetivo, que os próprios animais humanos se impõem. Quando alguém age de maneira nobre, com compaixão, amor, fraternidade, solidariamente, rapidamente fala-se que se trata de uma ação humana. *Contrario sensu*, quando outro alguém age cruelmente, friamente, violentamente, sem dúvida nenhuma que se trata de um comportamento animalesco. Por quê? Ao longo dessa pesquisa deparou-se com inúmeros casos relatados por cientistas de comportamentos “humanitários” em animais. E, para encontrar comportamentos “animalescos” nos homens, basta a realização da leitura dos jornais diários.
- <sup>76</sup> ARENDT, Hanna. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- <sup>77</sup> ARENDT, Hanna. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001.
- <sup>78</sup> HESPANHA, Antônio Manuel. Aula ministrada no Curso de Doutorado em Direito do Programa de Pós-Graduação em Direito da UFSC. Florianópolis: UFSC, 2004; HESPANHA, Antônio Manuel. *O caleidoscópio do direito: o direito e a justiça nos dias e no mundo de hoje*. Coimbra: Almedina, 2007.
- <sup>79</sup> Caberia uma reflexão para uma posterior análise ou estudo. A comunicação está atrelada ou diretamente vinculada a condição de humanidade, como se a mesma o elevasse a um patamar superior, enquanto a falta da da comunicação pode gerar a desumanização. Somente para permanecer na área do animal humano, aquele que tem comprometido esse campo, por exemplo, se desumaniza como humano? E o bom falante que assassina de modo cruel e doloroso é mais humano, pois faz uso de todas as ferramentas da comunicação? Que humanidade seria essa? Outro sentido, ainda nessa direção, aponta para a contraposição, também numa linha antropocêntrica, entre a natureza humana e a natureza animal, separando animal humano de animal não-humano, por pressupostas humanização e animalizações, respectivas, inclusive, de um ponto de vista moral e ético.

- <sup>80</sup> REGAN, Tom. *Jaulas Vacías: el desafío de los derechos de los animales*. Barcelona: Fundación Altarriba, 2006.
- <sup>81</sup> Alguns desses questionamentos esbarram na história sociopolítica. Será que os homens que chacinaram trinta pessoas inocentes na noite carioca do dia 02 para 03 de abril de 2005, noticiados pelos principais jornais do país, como é o caso do jornal *A Folha de São Paulo*, nas edições de 02, 03 e 04 de abril de 2005, constataam a presença de uma animalidade intrínseca no ser humano, ou apresenta uma completa falta de humanidade nos atores dessa atrocidade, haja vista esse tipo de comportamento ser característico dos humanos e não dos animais.
- <sup>82</sup> No caso, a condição de proteção, como é criticado por Wise (1995), corresponde a um antropocentrismo teleológico em cujo domínio tudo existe para uso e benefício do animal humano. Tom Regan (2006) também tem se pronunciado acerca do emprego dessa expressão associada como equivalente à corrente do bem-estar e proteção dos animais não-humanos, manifestando que essas idéias, vinculadas à atos de abuso e “sofrimento desnecessário” (tal como prega a corrente de bem-estar) em animais e, que termos como esses são, muitas vezes, interpretados, em um entendimento ‘protecionista’ como ‘coisas’, meras ‘propriedades’. A regulamentação da norma se faz, em geral, na direção de uma exploração socioeconômica mais benéfica aos humanos. Ao final ao cabo, as ações de proteção são, em sua grande maioria, exceto, pelos grupos fora do aparelho estatal, verdadeiras máquinas de guerra, à moda guattariana e deleuziana( DELEUZE & GUATTARI, 1996) e os grupos inseridos no aparelho de estado, como MP, deixando de ser uma posição privada, restrita do direito civil, parte do direito e interesse do proprietário a ser protegido e representado. É mais do que um direito à propriedade e à proteção!
- <sup>83</sup> Esse estudo não busca a aproximação entre os animais humanos e não-humanos como forma de garantir direitos e deveres. A presente pesquisa parte da observação do que os aproxima e do que os distancia como forma de sinalizar os seus valores e poder reconhecer o animal não-humano como detentor de valor em si mesmo, sem nenhuma necessidade de comparação imediata com o ser humano. Mais do que isso, para além da igualdade, esse estudo está instituído em um princípio de respeito às diferenças, à singularidade, à igualdade nessa diferença.

- <sup>84</sup> Frederick Douglass escreveu um poema que diz: “If there is no struggle, there is no progress. Those who profess to favor freedom, and yet deprecate agitation... want rain without thunder and lightning.”
- <sup>85</sup> E, a título de provocação, cabe instigar e questionar que, talvez, a polêmica seja ainda mais complexa, ou seja, por que é tão polêmico querer proteger os outros seres vivos?
- <sup>86</sup> FRANCIONE, Gary L. *Rain without Thunder: the ideology of the animal rights movement*. Philadelphia: Temple University Press, 2004, p. 1.
- <sup>87</sup> Em inglês conhecido como the animal welfare view e os seus defensores denominados de welfarists.
- <sup>88</sup> FRANCIONE, Gary L. *Animals – property or person? - Paper 21*. In Rutgers Law School. Newark: Bepress, 2004.
- <sup>89</sup> SUNSTEIN, Cass R. & NUSSBAUM, Martha C. *Animal Rights: current debates and new directions*. New York: Oxford, 2004.
- <sup>90</sup> FRANCIONE, Gary L. *Rain without Thunder: the ideology of the animal rights movement*. Philadelphia: Temple University Press, 2004.
- <sup>91</sup> SINGER, Peter. *Vida Ética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- <sup>92</sup> FRANCIONE, Gary L. *Rain without Thunder: the ideology of the animal rights movement*. Philadelphia: Temple University Press, 2004.
- <sup>93</sup> WISE, Steven M. *Animal Rights, one step at a time*. In SUNSTEIN, Cass R. & NUSSBAUM, Martha C. *Animal Rights: current debates and new directions*. New York: Oxford, 2004.
- <sup>94</sup> ARAÚJO, Fernando. *A Hora dos Direitos dos Animais*. Coimbra: Almedina, 2003, p. 29.
- <sup>95</sup> ARAÚJO, Fernando. *A Hora dos Direitos dos Animais*. Coimbra: Almedina, 2003.
- <sup>96</sup> Compaixão, entendida como a capacidade de sentir com o outro, colocando-se no lugar do outro. Uma ética de alteridade,
- <sup>97</sup> ARAÚJO, Fernando. *A Hora dos Direitos dos Animais*. Coimbra: Almedina, 2003.
- <sup>98</sup> Filósofo utilitarista que teve como obra primeira de grande destaque a obra intitulada *Libertação Animal*.

- <sup>99</sup> Filósofo deontologista, expoente defensor da doutrina dos direitos dos animais e que possui como uma das grandes obras de referência a obra *Animal Sacrifices: religious perspectives on the use of animals in science*.
- <sup>100</sup> FEIJÓ, Anamaria. Utilização de animais na investigação e na docência: uma reflexão ética necessária. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- <sup>101</sup> MOSTERÍN, Jesús. EL dolor de los animales. In. MOSTERÍN, Jesús & RIECHMANN, Jorge. Animales y Ciudadanos. Indagación sobre el lugar de los animals y el derecho de las sociedades industrializadas. Madrid: Ediciones TALASA, 1995.
- <sup>102</sup> Em que pese essa pesquisa não objetivar analisar, com profundidade, uma e outra corrente do movimento ideológico da proteção dos animais não-humanos, conhecer a existência delas é essencial para a compreensão do atual estado da questão na modernidade, assim como a discussão e análise crítica do movimento de proteção dos animais.
- <sup>103</sup> Como se percebe, o presente estudo não comunga da idéia de proteção tal como defendida na teoria do bem-estar.
- <sup>104</sup> FRANCIONE, Gary L. Animals – property or person? – Paper 21. In Rutgers Law School. Newark: Bepress, 2004. Nessa seara acompanha-se os questionamentos de ARAÚJO, Fernando. A Hora dos Direitos dos Animais. Coimbra: Almedina, 2003, p. 114, quando ele questiona: “Se algum bem for discernível num utilitarismo antropocêntrico e hedonista, que dá prioridade à obtenção e manutenção de níveis de bem-estar agregado entre os humanos, poderá ser o de que ele, se não pactuar com a total insensibilização ao sofrimento provocado nos não-humanos, permite concluir que o espetáculo desse sofrimento constitui por sua vez um factor de perda bem-estar humano”. Nessa hora, pensa-se nas touzadas espanholas, na farra do boi de Santa Catarina, dentre outros. Via de regra os animais não-humanos estão a serviço da Indústria pecuária ou da pesquisa científica.
- <sup>105</sup> DUNCAN, Ian J.H. & FRASER, David. Understanding animal welfare. In APPLEBY, Michael C. & HUGHES, Barry O. Animal Welfare. Cambridge: CABI Publishing, 1999. Duncan & Fraser afirmam que esse desacordo de entendimento acaba por tornar forçoso um estudo mais contextualizado e científico da temática do bem-estar do animal não-humano e da qualidade de sua vida. Segundo o entendimento de Duncan & Fraser. DUNCAN, Ian J.H. & FRASER, David. Understanding animal

- welfare. In APPLEBY, Michael C. & HUGHES, Barry O. *Animal Welfare*. Cambridge: CABI Publishing, 1999, p. 19.
- <sup>106</sup> REGAN, Tom. *Human Rights*. North Carolina: North Carolina University Press, 1983.
- <sup>107</sup> SCRUTON, Roger. *Animal Rights and Wrongs*, Metro, 2000.
- <sup>108</sup> FREY, R.G. *Interests and Rights: The Case against Animals*. Clarendon Press, 1980.
- <sup>109</sup> DUNCAN, Ian J.H. & FRASER, David. *Understanding animal welfare*. In APPLEBY, Michael C. & HUGHES, Barry O. *Animal Welfare*. Cambridge: CABI Publishing, 1999.
- <sup>110</sup> A expectativa de vida de um elefante da espécie de Rose é de 70 anos em cativeiro.
- <sup>111</sup> Disponível em: <http://www.animalconcerns.org/external.html?www=http%3A//www.telegraph.co.uk/news/worldnews/europe/spain/4538984/Lonely-elephant-could-die-of-sadness.html&itemid=200902061241230.755696>. Acesso em: 10/02/2009.
- <sup>112</sup> FRANCIONE, Gary L. El error de Bentham (y el de Singer). In *Teorema – Revista Internacional de Filosofia*. Vol. XVIII/3, 1999, p. 39.
- <sup>113</sup> LOURENÇO, Daniel Braga. *Direito dos Animais: fundamentação e novas perspectivas*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2008, p. 390.
- <sup>114</sup> FRANCIONE, Gary L. *Rain without Thunder: the ideology of the animal rights moviment*. Philadelphia: Temple University Press, 2004.
- <sup>115</sup> BENTHAM (1781), capitulo XII, seccion IV, p. 310-311 apud FRANCIONE, Gary L. El error de Bentham (y el de Singer). In *Teorema – Revista Internacional de Filosofia*. Vol. XVIII/3, 1999, p. 34.
- <sup>116</sup> ACKEL FILHO, Diomar. *Fundamentos dos Direitos dos Animais*. São Paulo: Themis Livraria e Editora, 2001.
- <sup>117</sup> REGAN, Tom. *Jaulas Vacías: el desafío de los derechos de los animales*. Barcelona: Fundación Altarriba, 2006; *The case for animal rights*. Berkeley: University of California Press, 1983. “The Case for Animal Rights”, Acessado em 20 de Abril, 2006.
- <sup>118</sup> FEIJÓ, Anamaria Gonçalves dos Santos. A dignidade e o animal não-humano. In MOLINARO, Carlos Alberto; MEDEIROS, Fernanda Luiza

- Fontoura de; SARLET, Ingo Wolfgang; FENSTENSEIFER, Tiago (Org.). A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos: uma discussão necessária. Belo Horizonte: Fórum, 2008, p. 138.
- <sup>119</sup> REGAN, Tom. Jaulas Vacías: el desafío de los derechos de los animales. Barcelona: Fundación Altarriba, 2006; The case for animal rights. Berkeley: University of California Press, 1983. "The Case for Animal Rights", Acessado em 20 de Abril, 2006.
- <sup>120</sup> KANT, Immanuel. Lecciones de etica. Barcelona: Critica, 1988, p. 8.
- <sup>121</sup> WISE, Steven M. Animal Rights, one step at a time. In SUNSTEIN, Cass R. & NUSSBAUM, Martha C. Animal Rights: current debates and new directions. New York: Oxford, 2004.
- <sup>122</sup> WISE, Steven M. Animal Rights, one step at a time. In SUNSTEIN, Cass R. & NUSSBAUM, Martha C. Animal Rights: current debates and new directions. New York: Oxford, 2004, p. 19.
- <sup>123</sup> RIECHMANN, Jorge. Razones para incluir a los animales em la comunidad moral. In. MOSTERÍN, Jesús & RIECHMANN, Jorge. Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de loa animales em la moral y el derecho de las sociedades industrializadas. Madrid: TALASA, 1995.
- <sup>124</sup> RIECHMANN, Jorge. Razones para incluir a los animales em la comunidad moral. In. MOSTERÍN, Jesús & RIECHMANN, Jorge. Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de loa animales em la moral y el derecho de las sociedades industrializadas. Madrid: TALASA, 1995.
- <sup>125</sup> REGAN, Tom. Human Rights. North Caroline: North Caroline University Press, 1983.
- <sup>126</sup> NACONECY, Carlos M. Ética & Animais: um guia de argumentação filosófica. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.
- <sup>127</sup> KANT, Immanuel. Lecciones de etica. Barcelona: Critica, 1988.
- <sup>128</sup> HABERMAS, Jürgen. Aclaraciones a la ética del discurso. Madrid, Editorial Trotta, 2000.
- <sup>129</sup> ENGELHARDT, TRISTAM H. Fundamentos de Bioética. São Paulo: Loyola, 1998.
- <sup>130</sup> TUGENDHAT, Ernst. Lições sobre Ética. Petrópolis: Vozes, 1997.



- <sup>131</sup> REGAN, Tom. *Human Rights*. North Caroline: North Caroline University Press, 1983.
- <sup>132</sup> MOSTERÍN, Jesús & RIECHMANN, Jorge. *Animales y Ciudadanos. Investigación sobre el lugar de los animals y el derecho de las sociedades industrializadas*. Madrid: Ediciones TALASA, 1995.
- <sup>133</sup> REGAN, Tom. *Human Rights*. North Caroline: North Caroline University Press, 1983.
- <sup>134</sup> SAPONTZIS, Steve. *Vegetarianism and vegan in American Today*. Ed Food for Thought. New York: Amherst, 2004, p. 48.
- <sup>135</sup> RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- <sup>136</sup> ALEXY, Robert. *A teoria dos direitos fundamentais*. São Paulo: Malheiros, 2008.
- <sup>137</sup> FRANCIONE, Gary L. *Rain without Thunder: the ideology of the animal rights moviment*. Philadelphia: Temple University Press, 2004, p. 3 destaca que para além do uso na ciência e na educação, existem outras inúmeras utilizações dos animais que perpassam o tratamento de ser vivo, para um sujeito sem direito a vida digna. O autor chama a atenção para os milhões de animais que são usados no entretenimento, em filmes e na televisão. Aponta os milhares de zoológicos, circos, corridas, rodeios e exibições com animais, forçando os animais a viver uma vida sofrida de encarceramento e de maus tratos.
- <sup>138</sup> SILVA, Vasco Pereira da. *Verde Cor de Direito: lições de Direito do Ambiente*. Coimbra: Almedina, 2002, p. 84.
- <sup>139</sup> SILVA, Vasco Pereira da. *Verde Cor de Direito: lições de Direito do Ambiente*. Coimbra: Almedina, 2002, p. 84.
- <sup>140</sup> Nesse sentido, destaca-se a idéia de dupla natureza do direito ao ambiente, tanto como direito subjetivo como estrutura objetiva da coletividade (SILVA, V., 2002, p. 84). Na mesma linha, ver FENSTENSEIFER, 2008; GAVIÃO, 2005; MEDEIROS, 2004; TEIXEIRA, 2006.
- <sup>141</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. *Dignidade da Pessoa Humana e Direitos Fundamentais na Constituição Federal de 1988*. 6ª ed. rev e atua. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2008, p. 49.
- <sup>142</sup> ANDRADE, José Carlos Vieira de. *Os Direitos Fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976*. Coimbra: Almedina, 2006.

- <sup>143</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. *A Eficácia dos Direitos Fundamentais*. 10ª ed. rev. atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado: 2009, p. 152.
- <sup>144</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. *A Eficácia dos Direitos Fundamentais*. 10ª ed. rev. atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado: 2009.
- <sup>145</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. *A Eficácia dos Direitos Fundamentais*. 10ª ed. rev. atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado: 2009; ANDRADE, José Carlos Vieira de. *Os Direitos Fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976*. Coimbra: Almedina, 2006.
- <sup>146</sup> Canotilho (2004, p. 408) defende: “Os direitos fundamentais cumprem a função de direitos de defesa dos cidadãos sob uma dupla perspectiva: (1) constituem, num plano jurídico-objectivo, normas de competência negativa para os poderes públicos, proibindo fundamentalmente as ingerências destes na esfera jurídica individual; (2) implicam, num plano jurídico-subjectivo, o poder de exercer positivamente direitos fundamentais (liberdade positiva) e de exigir omissões dos poderes públicos, de forma a evitar agressões lesivas por parte dos mesmos (liberdade negativa)”.