

Rodrigo Muniz da Silva

Experimentação Animal: Objeção ao Sacrifício do Outro

Trabalho de Projeto a apresentar para a obtenção de grau de Mestre em Bioética, sob a orientação da Mestre Ivone Duarte, e a co-orientação do Mestre Miguel Ricou.

7º Curso de Mestrado em Bioética
Faculdade de Medicina da Universidade do Porto

2010

AGRADECIMENTOS

À Mestra Ivone Duarte, minha orientadora e ao Mestre Miguel Ricou, meu co-orientador, pelas valiosas orientações e colocações, que durante esse intenso processo de criação e revisão se esforçaram a contribuir com esse trilhar.

Ao Prof. Doutor Rui Nunes e a toda equipe do Serviço de Bioética e Ética Médica da Faculdade de Medicina da Universidade do Porto pela oportunidade, pelas lições e ensinamentos, e pela sempre atenciosa disposição em auxiliar.

Aos meus pais, Rogério e Maria, pela amorosa educação, pelo apoio incondicional e pelo incentivo constante ao conhecimento.

Às minhas irmãs Roberta e Marcela e aos meus demais entes queridos que me acompanham nesta estrada da vida e que certamente, aliados à minha história, estão sempre presentes mesmo que distantes.

Ao Diogo, da Ecopy, pela atenção, disposição e gentileza com que ajudou no processo de entrega deste trabalho.

A todas e todos autores consultados para o desenvolvimento deste trabalho, assim como aos que apóiam causa dos animais.

Pelas suas preciosas revisões, reflexões e conselhos, por sempre estar ao meu lado, à Ana, minha companheira, minha amada.

“Se considero com atenção a vida que os homens vivem, nada encontro nela que a diferencie da vida que vivem os animais. Uns e outros são lançados inconscientemente através das coisas e do mundo; uns e outros se entretêm com intervalos; uns e outros percorrem diariamente o mesmo percurso orgânico; uns e outros não pensam para além do que pensam, nem vivem para além do que vivem. O gato espoja-se ao Sol e dorme ali. O homem espoja-se à vida, com todas as suas complexidades, e dorme ali. Nem um nem outro se liberta da lei fatal de ser como é”.

Fernando Pessoa, por Bernardo Soares

RESUMO

Introdução: A relação entre os seres humanos e animais não-humanos é assunto cada vez mais discutido nas sociedades e cada vez mais frequentemente abordado na agenda bioética. Este trabalho versa, sobretudo, a respeito desta relação, nomeadamente, na esfera da experimentação animal, que dentre as práticas que afrontam a integridade dos animais, é a mais expressiva manifestação da violência. Prática seriamente questionada, em especial no ensino, entra em conflito com os princípios de muitos educandos, ferindo-lhes a dignidade quando impostos a compactuar com tal prática, sabendo-se existentes alternativas. Neste sentido a objeção de consciência surge, enquanto recurso formal, constitucionalmente assegurado, de maneira que estes educandos vejam preservadas sua integridade e dignidade.

Objetivo: O intuito deste trabalho é estimular uma reflexão sobre o tratamento que dispensa o ser humano aos animais não-humanos, explorando o universo da objeção de consciência à experimentação animal, fundamentalmente, no ensino superior científico; sensibilizar para uma outra perspectiva, a incentivar um respeito mais pleno, no sentido de abolir a instrumentalização do animal.

Materiais e Métodos: A objeção de consciência no contexto da experimentação animal é fundamentada pela análise teórica das principais perspectivas da Ética Animal, margeando as possibilidades do alargamento da fronteira moral contemplando os animais não-humanos, e da Liberdade de Consciência, valorizando a autonomia do educando em preservar sua dignidade e de participar de um processo de construção de uma educação científica, pedagógica e moralmente mais coerente e adequada, perspectivada pela transdisciplinaridade proposta pela bioética. Um projeto de investigação é elaborado, nomeadamente, um inquérito a ser realizado nas universidades públicas portuguesas, direcionado tanto para o educando quanto para o educador nas áreas das ciências da vida e correlatas.

Resultados e Conclusões: A objeção de consciência à prática da experimentação animal, a qual este trabalho busca fundamentar, é um exemplo de que a humanidade sensibiliza-se, paulatinamente, à condição dos animais, revelando não só a sensibilidade dos educandos e sua repugnância em retirar vidas, especialmente daqueles portadores de interesses e sujeitos de suas vidas, mas igualmente a crítica consciente de um modelo questionado pela sua incoerência moral, pedagógica e científica. Esta proposta incentiva uma reflexão acerca de uma perspectiva alternativa à tradicional e o estudo sobre o tema não deve se encerrar nestas linhas.

ABSTRACT

Introduction: The relationship between humans and nonhuman animals is an issue increasingly discussed in societies and each day more frequently approached in the bioethics agenda. This work deals mainly with regard to this relationship, particularly in the matter of animal experimentation, that among the practices that violate the integrity of animals is the most expressive manifestation of violence. Practice seriously questioned, especially in education, comes into conflict with the principles of many students, wounding their dignity when imposed to pact with such practice, knowing existing alternatives. Therefore the conscientious objection arises, while formal appeal constitutionally guaranteed, so that these students may have preserved their integrity and dignity.

Objectives: The intention of this dissertation is to stimulate a reflection on the way that humans treat nonhuman animals, exploring the universe of conscientious objection to animal experimentation, fundamentally, in scientific higher education; to mobilize awareness towards an another perspective encouraging a respectful relationship in the sense of abolish the animal instrumentalization.

Materials and Methods: The conscientious objection in the context of animal experimentation is fundamented by theoretical analysis of the main perspectives of Animal Ethics, bordering the possibilities of enlargement of moral frontiers contemplating the nonhuman animals, and the Freedom of Conscience valuing the autonomy of the students to preserve their dignity and to participate in a process of building an education scientific, pedagogical and morally coherent and properly viewed by transdisciplinarity proposed by bioethics. A research project is developed, namely an inquiry to be conducted in portuguese public universities, directed both to the student as to the educator in the areas of life sciences and related.

Results and Conclusion: The conscientious objection to the practice of animal experimentation which this work intends to support is an example that humankind gradually gets sensitized about the condition of animals, revealing not only the sensitivity of students and their repugnance to withdraw their lives, especially those who are holders of interests and subjects of their lives, but likewise, the conscious critique of a questioned model by its moral, pedagogical and scientific inconsistency. This is a proposal that encourages a reflection of an alternative perspective to traditional and the study about the theme should not end in these lines.

ABREVIATURAS

3R's	<i>Replacement, Reduction, Refinement</i>
ABGB	<i>Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch</i> – Código Civil Austríaco
ADPIC	Acordo sobre os Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados com o Comércio
ALOC	Associação Livre dos Objectores e Objectoras de Consciência
AMA	<i>American Medical Association</i>
art.	artigo
BGB	<i>Bürgerliches Gesetzbuch</i> – Código Civil Alemão
CEE	Comunidade Económica Europeia
CEUA's	Comissões de Ética no Uso de Animais
CIB	Comitê Internacional de Bioética
CIGB	Comitê Intergovernamental de Bioética
CONCEA	Conselho Nacional de Controle de Experimentação Animal
Coord.	Coordenação
CRAE	<i>Committee for the Reform of Animal Experimentation</i>
ed.	edição
EEC	<i>European Economic Community</i> - Comunidade Económica Europeia
FAO	Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura
FDA	<i>Food and Drug Administration</i>
FRAME	<i>Fund for Replacement of Animals in Medical Experiments</i>
LD ⁵⁰	Lethal Dosis ⁵⁰
n.º	número
OIT	Organização Internacional do Trabalho
OMS	Organização Mundial de Saúde
Org.	Organização

p.	página
PCRM	<i>Physicians Committee for Responsible Medicine</i>
PETA	<i>People for the Ethical Treatment of Animals</i>
pp.	páginas
Prof.	Professor (a)
Q.	Questão
R.	Resposta
RSPCA	<i>Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals</i>
SPCA	<i>Society for the Prevention of Cruelty to Animals</i>
UFAW	<i>Universities Federation for Animal Welfare</i>
UFRGS	Universidade Federal de Rio Grande do Sul
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
UNESCO	<i>United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization</i>
Vol.	Volume

ÍNDICE DE QUADROS E TABELAS

Quadro 1 – Relação comparativa entre as distintas e diversas reações corporais, comportamentais e fisiológicas observadas em animais de diferentes espécies sob estímulos dolorosos.....125

Quadro 2 – Relação das universidades públicas portuguesas e seus respectivos cursos das ciências da vida, de educação e de filosofia a serem investigadas pelo presente projeto 202

Tabela 1 – Comparação esquemática relativamente aos animais sobre a presença de sistema nervoso central, nociceptores e opiáceos endógenos; bem como a resposta aos analgésicos e a estímulos nocivos análogos aos humanos.....123

Tabela 2 – Comparação entre as indicações e os resultados da administração de drogas aprovadas para administração em seres humanos testadas em animais.....138

ÍNDICE

1. INTRODUÇÃO	1
2. ÉTICA	8
2.1. Origens, Acepções, Relativismo e Universalidade	8
2.2. As Teorias Éticas	11
2.2.1. A teoria Ética Utilitarista	11
2.2.2. A teoria Ética Deontológica	14
2.3. Pluralidade Moral e Ética Mínima	18
2.4. Ética Aplicada	20
3. BIOÉTICA	21
3.1. As Origens da Bioética por Van Ransselaer Potter	21
3.2. O Instituto Kennedy e a Institucionalização da Bioética	26
3.2.1. A Principiologia de Beauchamp e Childress	27
3.3. A Bioética de Fritz Jahr e o Imperativo Bioético	32
3.3.1. Imperativo Bioético	34
4. TRADICIONALISMO ÉTICO: UMA APRECIACÃO DOS FUNDAMENTOS ANTROPOCÊNTRICOS	37
4.1. Críticas ao Tradicionalismo Ético: uma introdução	37
4.2. Antropocentrismo	41
4.2.1. Raízes e fundamentos da tradição antropocêntrica	41
4.2.2. A perspectiva judaico-cristã: do tradicionalismo a uma nova compreensão da criação	45
4.2.3. Antropocentrismo contemporâneo e suas tendências	48
4.3. Ética Animal – Uma Perspectiva Ética Não Antropocêntrica	50

4.3.1.	A Ética Animal é uma Ética Ambiental?	50
4.3.2.	Ética Animal – uma perspectiva ética individualista.....	52
5.	ÉTICA ANIMAL.....	54
5.1.	A Ética da Libertação Animal.....	54
5.1.1.	Igual consideração de interesses	55
5.1.2.	Igualdade de tratamento para os animais não-humanos: Especismo e Senciência.....	59
5.1.3.	O valor da vida animal: dos humanos aos não-humanos.....	65
5.2.	A Ética do Direito Animal	75
5.2.1.	Deveres diretos e indiretos	76
5.2.2.	Agentes e pacientes morais.....	77
5.2.3.	Críticas aos deveres indiretos	80
5.2.3.1	Críticas ao Contratualismo	80
5.2.3.1.1.	Críticas ao egoísmo Racional de Narveson.....	82
5.2.3.1.2.	Críticas ao Igualitarismo de Rawls.....	84
5.2.3.2.	Críticas ao Kantismo.....	87
5.2.4.	Críticas aos deveres diretos.....	89
5.2.4.1.	Crítica à teoria da “Crueldade-Bondade” (<i>Cruelty-kindness view</i>).....	89
5.2.4.1.	Críticas ao Utilitarismo	91
5.2.5.	A perspectiva dos Direitos.....	94
6.	EXPERIMENTAÇÃO ANIMAL	99
6.1.	A Vivissecção, a Antivivissecção e os 3R's: concepções e um breve histórico	99
6.2.	Consciência X (In)consciência Animal	109
6.2.1.	A influência do modelo cartesiano: a (in)consciência animal	109
6.2.2.	A consciência animal e a teoria evolucionista: uma crítica ao modelo cartesiano.....	111
6.2.3.	A sensibilidade psicológica e emocional dos animais	114

6.2.4.	O argumento da potencialidade	116
6.2.5.	Autonomia preferencial e interesses.....	120
6.2.6.	Dor e sofrimento.....	121
6.2.7.	Danos e benefícios para além da dor e sofrimento: inflição e privação.....	126
6.2.8.	A morte e sua implicação no tratamento dos animais.....	131
6.3.	O Modelo Animal em Questão	133
6.3.1.	Pela experimentação animal.....	133
6.3.2.	Pela antivivisseção	136
6.4.	Controle da Experimentação Animal	142
6.4.1.	Legislação	142
6.5.	A Experimentação Animal no Ensino Superior.....	150
6.6.	Repercussão Histórica da Experimentação Animal na Contemporaneidade	159
7.	OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA	162
7.1.	Objetando ao Sacrifício: autonomia e sensibilidade	162
7.2.	Liberdade de Consciência.....	164
7.3.	Objecção de Consciência: conceitos e aplicabilidade	168
7.3.1.	Objecção de Consciência nas Constituições Portuguesa e Brasileira e Documentos Internacionais	169
7.3.2.	A aplicabilidade da objecção de consciência à experimentação animal	174
7.3.3.	Objecção de consciência e suas implicações no ensino	178
7.4.	Desobediência Civil.....	188
7.5.	Pedagogia da Autonomia.....	194
8.	PROJETO DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA: INQUÉRITO	197
8.1.	Introdução	197
8.2.	Métodos.....	199
9.	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	205

10. REFERÊNCIAS	214
11. ANEXOS	221
11.1. Inquérito de Investigação.....	221
11.2. Modelo de Formulário de Solicitação à Objeção de Consciência.....	233
11.3. Modelo de Orientações Sobre a Objeção de Consciência da Universidade de Murdoch – Austrália.....	236
11.4. Declaração Universal dos Direitos Humanos	238
11.5. Declaração Universal dos Direitos dos Animais.....	243
11.6. Proclamação dos Direitos dos Animais	245
11.7. Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos.....	247
11.8. O Uso Prejudicial do Animal – alguns exemplos	255
11.9. Métodos Alternativos na Educação.....	259
11.10. Tabela demonstrativa de efeitos distintos de drogas em humanos e animais não-humanos.....	263

1. INTRODUÇÃO

Terceiro dia de aula. A professora é um amor. Na sala, estampas coloridas mostram animais de todos os feitiços. É preciso querer bem a eles, diz a professora, com um sorriso que envolve toda a fauna, protegendo-a. Eles têm direito à vida, como nós, e além disso são muito úteis. Quem não sabe que o cachorro é o maior amigo da gente? Cachorro faz muita falta. Mas não é só ele não. A galinha, o peixe, a vaca... Todos ajudam.

- Aquele cabeludo ali, professora, também ajuda?

- Aquele? É o iaque, um boi da Ásia Central. Aquele serve de montaria e de burro de carga. Do pêlo se fazem perucas bacaninhas. E a carne, dizem que é gostosa.

- Mas se serve de montaria, como é que a gente vai comer ele?

- Bem, primeiro serve para uma coisa, depois para outra. Vamos adiante. Este é o texugo. Se vocês quiserem pintar a parede do quarto, escolham pincel de texugo. Parece que é ótimo.

- Ele faz pincel, professora?

- Quem, o texugo? Não, só fornece o pêlo. Para pincel de barba também, que o Arturzinho vai usar quando crescer.

Arturzinho objetou que pretende usar barbeador elétrico. Além do mais, não gostaria de pelar o texugo, uma vez que devemos gostar dele, mas a professora já explicava a utilidade do canguru:

- Bolsas, malas, malas, tudo isso o couro do canguru dá pra gente. Não falando da carne. Canguru é utilíssimo.

- Vivo, fessora?

- A vicunha, que vocês estão vendo aí, produz... produz é maneira de dizer, ela fornece, ou por outra, com o pêlo dela nós preparamos ponchos, mantas, cobertores, etc.

- Depois a gente come a vicunha, né fessora?

- Daniel, não é preciso comer todos os animais. Basta retirar a lã da vicunha, que torna a crescer...

- A gente torna a cortar? Ela não tem sossego, tadinha.

- Vejam agora como a zebra é camarada. Trabalha no circo, e seu couro listrado serve para forro de cadeira, de almofada e para tapete. Também se aproveita a carne, sabem?

- A carne também é listrada?- pergunta que desencadeia riso geral.

- Não riem da Betty, ela é uma garota que quer saber direito as coisas. Querida, eu nunca vi carne de zebra no açougue, mas posso garantir que não é listrada. Se fosse, não deixaria de ser comestível por causa disto. Ah, o pinguim? Este vocês já conhecem da praia do Leblon, onde costuma aparecer, trazido pela correnteza. Pensam que só serve para brincar? Estão enganados. Vocês devem respeitar o bichinho. O excremento – não sabem o que é? O cocô do pinguim é um adubo maravilhoso: guano, rico em nitrato. O óleo feito da gordura do pinguim...

- A senhora disse que a gente deve respeitar.

- *Claro. Mas o óleo é bom.*
- *Do javali, professora, duvido que a gente lucre alguma coisa.*
- *Pois lucra. O pêlo dá escovas de ótima qualidade.*
- *E o castor?*
- *Pois quando voltar a moda do chapéu para os homens, o castor vai prestar muito serviço. Aliás, já presta, com a pele usada para agasalhos. É o que se pode chamar de um bom exemplo.*
- *Eu, hem?*
- *Dos chifres do rinoceronte, Belá, você pode encomendar um vaso raro para o living de sua casa.*
- Do couro da girafa, Luís Gabriel pode tirar um escudo de verdade, deixando os pêlos da cauda para Tereza fazer um bracelete genial. A tartaruga-marinha, meu Deus, é de uma utilidade que vocês não calculam. Comem-se os ovos e toma-se a sopa: uma de-lí-cia. O casco serve para fabricar pentes, cigarreiras, tanta coisa. O biguá é engraçado.*
- *Engraçado, como?*
- *Apanha peixe pra gente.*
- *Apanha e entrega, professora?*
- *Não é bem assim. Você bota um anel no pescoço dele, e o biguá pega o peixe mas não pode engolir. Então você tira o peixe da goela do biguá.*
- *Bobo que ele é.*
- *Não. É útil. Ai de nós se não fossem os animais que nos ajudam de todas as maneiras. Por isso que eu digo: devemos amar os animais, e não maltratá-los de jeito nenhum. Entendeu, Ricardo?*
- *Entendi, a gente deve amar, respeitar, pelar e comer os animais, e aproveitar bem o pêlo, o couro e os ossos.*

Carlos Drummond de Andrade (Crônicas 4 – série Para Gostar de Ler)

A secularização e pluralização das sociedades – referindo-se às democráticas – e o surgimento, ao longo das décadas, de novas maneiras de entender o mundo refletem a busca do ser humano por sua própria concepção de bem, a seu próprio modo. No entanto, levando em conta a diversidade dos povos, cada qual revestido de seus modos de vida, é de fundamental importância que exista um mínimo ético comum entre aqueles que compartilham o mesmo planeta, a mesma terra, de forma a respeitar certos limites para que a raça humana não se enverede pelos caminhos da barbárie.

Deve esse respeito limitar-se à espécie humana? Serão os animais também dignos de consideração, visto que estes também buscam seu próprio bem a seu próprio modo, compartilhando o mesmo planeta, a mesma terra, e por vezes, um mesmo interesse?

Seja por compaixão, por princípios de consciência, ou religiosos, tem-se acompanhado nos últimos tempos uma emergente preocupação da sociedade atual com o tratamento que é dispensado aos animais não-humanos, uma vez que se vê sensibilizada com a matança e sofrimento, desenfreados e lastimáveis, que causa a espécie humana aos animais. ‘Da utilidade dos animais’, crônica de Carlos Drummond de Andrade, coloca criticamente o ‘respeito e o amor’ que nutrem os seres humanos relativamente aos animais, em função de suas utilidades, consequentemente sua instrumentalização.

Neste contexto a Ética Animal se apresenta discursando sobre a relação entre humanos e animais, a revelar, e a relevar, que as ações humanas não estão isentas de consequências e responsabilidades, e por isso, é imprescindível que se leve em conta o dever de refletir sobre as decisões e ações humanas, e no que podem estas resultar.

Os seres humanos têm a incontestada capacidade “[...] de intervir no mundo, de comparar, de ajuizar, de decidir, de romper, de escolher, capazes de grandes ações, de dignificantes testemunhos, mas capazes também de impensáveis exemplos de baixeza e de indignidade”. Somente os seres humanos podem romper com a ética. “Não se sabe de tigres africanos que tenham jogado bombas altamente destruidoras em ‘cidades’ de tigres asiáticos” ¹ (Freire P, 2004, p. 30).

Quando infligidos por outrem, a dor e o sofrimento são condições consideradas inaceitáveis entre humanos. Os animais não-humanos também experimentam essas condições, vivenciam-nas, mesmo naturalmente. Mas quando são infligidas pelos humanos, em relação de descaso e crueldade, também deveriam ser consideradas inaceitáveis.

Em tempos em que a humanidade se vê tão fragilizada, vulnerável e destrutada pelos seus próprios, há razão para se falar em consideração dos animais? Pensa-se que sim. A Ética Animal

¹ “O genocídio é tão humano como a arte ou a oração. Isso não se deve ao fato de os seres humanos serem uma espécie que se destaca sobre as outras pela sua agressividade. A taxa de mortes violentas entre certos símios excede a que se registra entre os seres humanos – desde que as guerras sejam excluídas do cálculo; mas, como E.O. Wilson observa: ‘Se os babuínos da Guiné dispusessem de armas nucleares, destruiriam o mundo no prazo de uma semana.’ O assassinio em massa é um efeito secundário do progresso tecnológico. Do machado de pedra em diante, os seres humanos têm-se servido dos seus diversos instrumentos para se exterminarem uns aos outros. O seres humanos são animais fabricantes de armas com uma incansável propensão para matar.” In Gray, John. (2007). ‘Sobre Humanos e Outros Animais’. Porto: Lua de Papel.

Considera-se importante essa nota no sentido de destacar que a propensão humana para matar os seus próprios só revela ainda mais claramente sua propensão em desconsiderar outras espécies. Sem querer certamente minimizar qualidades humanas dignas de realce, como a oração, a benfeitoria, altruísmo e assim por diante, o ser humano é o único capaz de romper e criar barreiras morais para suas ações de maneira distingui-las e limitá-las em suas disposições dignas e indignas.

visa discutir não tão só a relação que o humano tem com o animal, mas também a condição humana, tanto de vulnerabilidade e poder, que são expressos em suas relações.

O que quer que seja o entendimento sobre ser humano, está-se obscurecendo. A larga instrumentalização dos animais parece ser incompatível com a ‘reputação’ que se deseja que tenha o ser humano, quando se diz ‘ele é bondoso, um benfeitor, um verdadeiro ser humano’, pois se tornou normal a violência praticada contra animais, desde que justificado o bem a ser promovido aos seres humanos.

Estabelecer consensos nesse âmbito não é nada fácil, mas não impossível. E muito embora haja tantos conflitos e desafios a serem superados dentro do universo humano, é bom que haja, concomitantemente, quem se levante pela consideração dos animais não-humanos. Obviamente, a luta pela consideração dos animais não anula a luta pelos direitos humanos, ao invés, a fortalece, uma vez que fomenta a sensibilidade e compaixão. Aquele que é violento com um outro ser vivo, tem o forte potencial de ser violento com os da sua espécie.

A verdade é que se os defensores dos animais parassem hoje de lutar nessa ‘ordem das coisas’, considerada por Timberlake² um desvio na prioridade moral, ainda assim, a fome das crianças e a poluição que envenena o corpo das pessoas não seriam erradicadas do mundo. A fome das crianças e a poluição que envenena o corpo dos humanos, é bom que fique claro, não são, definitivamente, o subproduto da luta em defesa dos animais. Eles resultam, sim, da indiferença política que anestesia a todos e vitimiza, igualmente, todos os seres vulneráveis: crianças, adultos fragilizados e animais indefesos. Jogar os interesses dos animais contra os interesses das crianças e dos pobres contribui imensamente para cristalizar a frieza humana, claramente manifesta na omissão de todos em relação a tais injustiças (Felipe S, 2007, pp. 154-155).

Visto desta maneira não é tão difícil visualizar a conexão entre a luta pelos direitos humanos e a luta em defesa dos animais.

² “[William] Timberlake joga os defensores de direitos legais para os animais contra os que lutam em defesa dos direitos humanos. O autor expressa, desse modo, uma das críticas mais comumente feitas contra os *animalistas*, sustentada injustamente até mesmo pela *Enciclopédia da Igreja Católica*, qual seja, a de que, ao defenderem os animais, os *abolicionistas* e *bem-estaristas* atestariam seu desprezo ou negligência em relação aos seres humanos. Timberlake não percebe, a exemplo do que ocorre com a doutrina oficial da Igreja Católica, que os animalistas estão exatamente a lutar pela superação da indiferença glacial, típica ‘daqueles que nada sentem’ (para usar sua própria expressão), mesmo sabendo que ‘crianças morrem de fome e muitas pessoas são envenenadas com poluentes’, conforme o denuncia” (Felipe S, 2007, p. 154).

A experimentação animal é, dentre as diversas manifestações da instrumentalização do animal, a que sobremaneira interessa a esta proposta de trabalho, especialmente, no ensino superior. Porém pode ser vislumbrada nos mais diversos setores da sociedade, nas investigações médicas, farmacêuticas, cosméticas, bélicas, alimentícias, didáticas, entre outras tantas. Ademais, a ‘Proclamação dos Direitos Animais’ em seu artigo 14º destaca a experimentação animal como a “[...] extrema expressão da violência contra os animais e uma parte da ciência que se baseia em um modelo de violência, que infringe os direitos tanto dos seres humanos quanto dos animais”.³

É sabido que a utilização de animais para fins experimentais é questionável, principalmente, no que diz respeito ao ensino. Sobre a relevância e necessidade, as opiniões e discussões estão divididas, e aos poucos, com o desenrolar da dissertação, espera-se que os discursos fiquem mais claros.

Os conflitos existem e ignorá-los pode não ser uma sábia decisão, sobretudo quando estão envolvidas a educação e formação. Enquanto ainda se argumenta pela importância da experimentação animal no ensino, esta prática é tida invariavelmente como arcaica no sentido pedagógico e científico.

No ensino superior, por exemplo, muitos alunos se recusam a serem adeptos da instrumentalização de animais com finalidade didática, prática esta que contravém à liberdade de consciência de muitos dos educandos, seja manifestada por princípios morais, religiosos, ou mesmo pela ciência⁴ destes educandos da inadequabilidade da experimentação animal, enquanto recurso didático-científico. A prática é ainda imposta por muitas instituições de ensino, sabendo-se que há alternativas à modelagem animal, e os educandos se vêem em uma situação de vulnerabilidade quando estes se recusam a utilizar animais nos experimentos didáticos, e são frequentemente coagidos pelas instituições e pelo docente. E precisamente neste momento cabe ao educando o exercício do direito à objeção de consciência, e à instituição e ao docente reconhecê-la. Esta, por sua vez, é um recurso que garante ao estudante seu direito à liberdade de pensamento e consciência, consagrado pela Declaração Universal dos Direitos Humanos⁵ e na maioria das constituições federais. Portanto, a objeção de consciência faz parte de um conjunto

³ Proclamação dos Direitos dos Animais, Partido Verde da Alemanha, 1989. Ver Anexo 11.6

⁴ De estar ciente.

⁵ “Todo homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião”. UNESCO. Declaração Universal dos Direitos Humanos. Disponível em: <http://www.unesco.org.br/publicacoes/copy_of_pdf/decunivdireitoshumanos.pdf> Acesso em 19 de Junho 2008. Ver Anexo 11.4.

de recursos que tem por finalidade garantir que o indivíduo tenha sua dignidade e seus direitos preservados numa sociedade democrática e plural.

O recurso à objeção de consciência é uma maneira que tais estudantes têm de preservar sua liberdade de pensamento e consciência numa sociedade democrática. Portanto, analisar os fundamentos da objeção de consciência à experimentação animal no ensino superior, contribui para uma melhor compreensão das teorias que permeiam tais fundamentos além de proporcionar bases reflexivas para o incentivo a alternativas não instrumentalizadoras dos animais para que seja respeitado o direito à liberdade de pensamento e consciência do animal humano que reconhece o direito do animal não-humano de não ser submetido ao sofrimento e à morte, o direito de viver a seu próprio modo.

Pretende-se, assim, com o presente trabalho explorar o universo da objeção de consciência na experimentação animal, especialmente no ensino científico superior, contemplando a historicidade e possíveis projeções futuras; os aspectos éticos – aos quais se dará maior ênfase – e legais. Conquanto, analisados por uma perspectiva transdisciplinar proposta pela Bioética.

Em meio a tantos desafios na esfera das relações humanas, pensa-se que não se deve ignorar a autonomia, a liberdade de consciência do educando, sobretudo sua sensibilidade.

O intuito desta dissertação é explorar fundamentos da objeção de consciência à experimentação animal no ensino superior científico. Porém, para uma ampla apreciação, outros temas serão abordados no sentido de fundamentar mais apropriadamente a temática central.

A Ética é introduzida no capítulo 2, e são abordadas, junto a outros conceitos fundamentais, as teorias éticas Utilitarista e Deontológica, o que possibilitará uma melhor compreensão dos capítulos que se seguem.

A Bioética, enquanto nicho transdisciplinar de saberes, atrela o trabalho como um todo, mas é especificamente tratada no capítulo 3, no qual poderá ser vislumbrada sua história e evolução através do estudo de suas origens, conceitos e perspectivas.

O capítulo 4 faz uma análise crítica, contudo não pormenorizada, da perspectiva ética antropocentrada, de maneira a estabelecer os principais pontos críticos e introduzir a Ética Animal, enquanto perspectiva ética individualista não antropocêntrica.

São reconstituídas no capítulo 5, duas das principais teorias da Ética Animal, a defendida por Peter Singer – Liberação Animal e a defendida por Thomas Regan – Direitos dos Animais,

de maneira a compreender o entendimento desses autores sobre a capacidade e as possibilidades de se estender a consideração ética aos animais.

No capítulo 6, o foco se dá na experimentação animal e em seus vieses diversos, bem como sua evolução histórica e legislações, atentando-se: às implicações desta prática no ensino superior; às peculiaridades animais – como dor, sofrimento, morte, entre outros; à influência desta prática na contemporaneidade.

Depois de percorrer este eixo intentando-se fundamentar a Ética Animal, o capítulo 7 versa sobre a objeção de consciência, objetivo final desta proposta. Neste capítulo, são abordados: a liberdade de consciência; a objeção de consciência, sua aplicabilidade à experimentação animal e suas implicações no ensino; a desobediência civil; e por fim a pedagogia da autonomia perspectivada pelo educador Paulo Freire.

No sentido de proporcionar um vislumbre sobre a situação temática proposta, é introduzido no capítulo 8 um esboço de projeto de pesquisa que intenta avaliar, analisar e caracterizar a experimentação animal no ensino superior em Portugal.

2. ÉTICA

2.1. *Origens, Acepções, Relativismo e Universalidade*

Ao longo da história da humanidade e suas diversas culturas podem-se apreender muitas definições para a palavra ética, entretanto, com acepções sempre muito consensuais. A palavra surge na Grécia antiga a partir da expressão *êthos* que sugere duas acepções: a primeira e mais antiga representa um habitat, um lugar onde se habita, onde humanos e animais procuram refúgio; a segunda refere-se à estrutura que o ser humano encontra interiormente, que o designa e o referencia perante si mesmo e o mundo, isto é, um arrimo para suas decisões e ações no mundo (Aranguren J, 1994). Contudo, Moore (1975, p. 4) explica que a palavra *êthos* (propriedade do caráter), que se apreende mediante os hábitos, adveio de outra, *éthos* (costumes), maneira exterior de agir que influencia na transformação que ocorre no caráter do sujeito frente aos hábitos. É interessante assinalar que ambas acepções encontradas nas palavras gregas referidas acima acabam posteriormente representadas em uma única palavra latina, *mos* – a atual moral concebida nos países de língua portuguesa. Entretanto, também se diz que a moral originou-se do significado da palavra grega *éthos*, enquanto que a palavra *êthos* acabou por definir o significado que atualmente se dá à ética.

Etimologicamente, ética e moral são semelhantes, mas atualmente são comumente apontadas diferenças relevantes entre ambas. A ética é associada ao âmbito da interioridade, e aborda outros assuntos que ficam fora da dimensão da moral, que é associada ao campo das ações (Rosas V, 2002). Todavia, o debate que se debruça sobre as diferenças que, porventura, possam existir entre ética e moral, por vezes traduz discursos não consensuais.

Mas o que cabe fundamentalmente colocar é que todas as decisões e ações humanas, sejam elas boas e corretas ou não, têm invariavelmente consequências para os afetados dessas decisões e ações. Beckert (2004, p. 40) alerta que para que as decisões e ações sejam coesas e coerentes, o processo reflexivo racional se faz de forma imprescindível. Quando se intenta fazer valer uma argumentação adequada para agir deste ou daquele jeito, é a ética a componente responsável (Beckert C, 2004, p. 40). Desta maneira, Beckert (2004, p. 40) define a ética entre variáveis definições: “a Ética é uma disciplina filosófica que analisa o processo racional conducente à tomada de decisões acerca do que é bom ou mau”.

Todavia, como Beckert (2004, p. 40) mesmo interpõe, se a ética é considerada deliberação racional, as ações humanas poderão estar todas respaldadas na ética subjugada às inúmeras perspectivas que, por vezes, podem conduzir a um entrevero. Tais visões são designadas como subjetivismo psicológico e relativismo cultural que compõem o relativismo ético.

A impossibilidade de universalização é uma característica marcante do relativismo ético. A julgar uma situação, o subjetivismo psicológico, por exemplo, não recorre à razão para uma avaliação coerente e fundada, mas é a emoção que determina o que é a boa ação e a má, resultando daí a falha deste tipo de visão (Beckert C, 2004, p. 40). Compreende-se, então, como impraticável erguer acordos morais através da mera opinião pessoal e emocional e, certamente, os conflitos seriam mais frequentemente observáveis na tentativa de se universalizar uma resposta aos fatos, principalmente quando em situações dilemáticas (Beckert C, 2004, p. 41). Para ilustrar: enquanto um sujeito é a favor da clonagem, constata-se a partir da sua impressão pessoal, que a clonagem é algo bom; o outro é contra a clonagem implicando na designação dessa prática biotecnológica como algo mau⁶. Para não falar no preconceito que pode-se originar das impressões pessoais.

Ainda mais grave é o relativismo cultural que para além da inabilidade de universalização, sugere a ética dependente da cultura que se está apreciando, isto é, a moral depende da construção antropológica que se instaurou naquela comunidade (Beckert C, 2004, p. 41). Práticas como o canibalismo e a mutilação são tidas como causalidades, tradições e perfeitamente compatíveis e aceitáveis para algumas culturas humanas, entretanto severamente condenáveis na maior parte da civilização ocidental. Portanto, dizer que a moralidade é variável de acordo com a cultura e que cada cultura impõe o que deve ou não ser considerado como certo ou não, é reduzir a moral e legitimar práticas que foram contestadas e repreendidas na contemporaneidade, como a própria escravidão (Beckert C, 2004, p. 42).

É nessa medida que a universalidade da ética se mostra como resposta para solucionar o problema da autonomia extremista promovida pelo relativismo ético. Essa universalidade é básica e primariamente entendida pela regra moral considerada um primeiro passo para a universalidade: “não faça aos outros o que não quer que façam a si mesmo”. Não curiosa, mas consequentemente, tal regra moral é incorporada na maioria das culturas, como reforça Beckert (2004, p. 43), é “[...] expressão da ética [não somente] cristã, mas da judaica, da chinesa, da indiana e da islâmica, adquirindo uma dimensão tal que ultrapassa a esfera de cada uma das religiões” onde se evidencia tal formulação. A importância de tal entendimento moral é, de fato,

⁶ In: Beckert C, 2004 p. 40-41.

por extrapolar a condição egoísta e passar a reportar-se não apenas a si mesmo, sobretudo, aos outros, “[...] seres humanos, outros seres vivos e [...] ao próprio planeta como um todo” o que proporciona para a ética tradicional possibilidades de alargamento de seu âmbito (Beckert C, 2004, p. 43).

2.2. As Teorias Éticas

A ética se desenvolveu através dos tempos de maneira a argumentar e fundamentar as variadas formas de ação e oferecer critérios que auxiliem e orientem as decisões (Beckert C, 2004, p. 46). Dentre as teorias que fundamentam as ações aqui serão tratadas essencialmente duas, distintas entre si e por vezes antagônicas: a teoria utilitarista caracterizada pelos resultados que se deseja obter⁷ levando-se em conta em uma situação futura que haja uma quantidade de bem maior que mal; e a teoria deontológica, caracterizada pela noção do agir por dever, independente dos resultados que seguirão à ação (Valls A, 2004, pp. 21-22).

2.2.1. A teoria Ética Utilitarista

A ética utilitarista teve seu início consignado no século XVIII a partir do filósofo inglês Jeremy Bentham (1748-1832) que em sua obra *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* introduz o princípio da utilidade, e esclarece que deve ser entendido como o princípio que rege, aprovando ou desaprovando, toda e qualquer decisão ou ação do sujeito moral que resulte na experiência de prazer ou sofrimento daquele cujo interesse estiver em questão⁸ (Bentham J, 1823a, pp.2-3). Ora, sendo um princípio que orienta e conduz as ações, aprovando-as ou não, este é, em essência, um princípio ético, e assim pretendeu Bentham.

Pode-se observar, no entanto, que o utilitarismo é constituído, basicamente, de duas teorias que o caracterizam, teorias que se complementam entre si, a saber, o hedonismo – do grego *hêdonê*, traduzido como prazer – e o consequencialismo, que tem os efeitos da ação como elemento orientador (Beckert C, 2004 p. 46).

Enquanto teoria hedonista, o utilitarismo, de fato, contesta certos fundamentos da ética tradicional que limita a moralidade aos argumentos respaldados pela vontade divina e pela razão, traduzindo-se em uma teoria mais abrangente, apesar de suas contrariedades (Beckert C, 2004, p.

⁷ O que a caracteriza como uma teoria consequencialista.

⁸ “By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question : or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness.” Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Vol. I. London: Printed for W. Pickering, 1823, cap I, seção II, pp. 2-3.

46). Sendo proposta como sinônimo de prazer, bem-estar e felicidade, a utilidade leva a todos os seres humanos e ainda outros seres não-humanos – como animais, que até aqui eram desconstituídos de consideração pelas mais diversas razões – a chance de contemplação ética (Beckert C, 2004, p. 46).

Nesse sentido, todas e quaisquer decisões são tomadas de acordo com o prazer e o desprazer – ou dor e sofrimento – que podem resultar das ações que serão empreendidas. A ação será prontamente aprovada se o resultado matemático que se obtém do prazer menos sofrimento constituir-se em um saldo positivo e desaprovada se o contrário, isto é, qualquer alternativa imaginável que provoque uma quantidade de mal superior à quantidade de bem promovido, será censurada (Valls A, 2004, p. 24). Segundo o utilitarismo, o que deve ser procurado na vida são experiências intrinsecamente boas, portanto, conveniente que se considere que para o utilitarismo hedonista, o prazer e a felicidade, são em si experiências intrinsecamente boas, ou seja, eles que bem caracterizam a perspectiva hedonista do utilitarismo (Nunes C, 2004, pp. 42-43).

Tendo como parâmetros objetivos, à primeira vista, o utilitarismo critica a abstração da ética tradicional e promove decisões contextualizadas, sempre aliadas à realidade, a um fato concreto com elementos diversos que o caracterizam, como o prazer e o sofrimento (Beckert C, 2004, p. 47). Nesta perspectiva hedonista deve-se medir e traçar comparativos entre o bem – prazer e contentamento e o mal – sofrimento e descontentamento – para que sejam tomadas decisões, ou seja, medindo-se os estados de prazer e sofrimento, tem-se o principal critério para as decisões e ações (Nunes C, 2004, p. 43).

Se por um lado, a compreensão quantitativa do bem, ou seja, uma amostra de prazer e felicidade sobrepondo-se à de dor e sofrimento, traz objetivismo para uma decisão, a idéia de utilidade entendida como um bem quantificado traz objeções, principalmente por colocar em pé de igualdade distintas manifestações de prazer e sofrimento, ignorando os variados níveis que estes últimos possam apresentar (Beckert C, 2004, p. 47). De forma a solver esta objeção, o filósofo também utilitarista, John Stuart Mill (1806-1873) introduziu critérios qualitativos integrados aos quantitativos já propostos por Bentham (Valls A, 2004, p. 26). Mill considerou então que os prazeres poderiam ser diferenciados entre superiores ou intelectuais e inferiores ou sensíveis (Beckert C, 2004, p. 47). O primeiro é superior simplesmente por se reportar, claramente, apenas àqueles seres que podem apreciar e comparar prazeres, enquanto outros seres destituídos do elemento intelectual apenas podem sentir e não hierarquizar os prazeres que sentem. A proposta de Mill assinala a idéia de que existem outros bens intrinsecamente valiosos, que ultrapassam o estado de prazer, a saber, a amizade, o amor, a coragem, a saúde dentre outros tantos (Nunes C, 2004, p.43). No entanto, as propriedades qualitativas no utilitarismo resultam

em uma nova objeção: o risco da hierarquização não somente entre seres humanos e não-humanos, outrossim, entre os próprios seres humanos, situação que, acrescenta Beckert (2004, p. 47), “[...] contraria os objetivos prioritários do utilitarismo, enquanto projeto filosófico e de reforma social”.

Enquanto teoria consequencialista, o utilitarismo preza apenas pelos resultados ou consequências que advirão das ações, mas assim ignora as motivações ou intenções com que os atos foram empregados. Por exemplo, dois indivíduos adotam uma alimentação vegetariana, um por questões de princípios e outro pela sua própria saúde; para o utilitarismo, não importam as causas que os motivaram para se tornarem vegetarianos, sobretudo, se ambos se tornaram vegetarianos. Se o desejado for reduzir a quantidade de animais mortos, o resultado terá sido alcançado, isto é, muitos animais não serão mortos em razão das escolhas de ambos os indivíduos. Em uma situação como esta, desde que os resultados sejam alcançados através de ações idênticas, importam pouco as intenções ou motivações que levaram os indivíduos a deixar de comer carne.

As mais consideráveis críticas que se impõem ao consequencialismo se dão justamente por este contrair aos preceitos de justiça somando-se à quantificação contínua das consequências de toda ação empregada (Beckert C, 2004, p. 49). Os próprios utilitaristas reconhecem a limitação do tempo e conhecimento para recorrerem a um exame minucioso dos bens em pauta (Nunes C, 2004, p. 45). Este ‘utilitarismo dos atos’, isto é, no qual está implicada a ação que origina um significativo bem para um grande número de indivíduos, se necessário, poderá vir a violar certos preceitos morais, ou mesmo interesses da minoria, para garantir um grande bem para um grande número de pessoas, isso justifica-se pela prioridade que tem um importante bem. E nessa conjuntura, para mitigar e possivelmente substituir tal utilitarismo surge o ‘utilitarismo das normas’ ou ‘das regras’, como uma possibilidade que instituiria normas como “[...] as da equidade, imparcialidade, da extensão social da utilidade [...]” que buscam a felicidade individual, mas também a coletiva, entre outras normas que visaria potenciar os bons resultados (Valls A, 2004, p. 29).

Apesar do utilitarismo das normas atenuar os atos meramente consequencialistas, as boas ações prosseguidas das boas consequências que visam alcançar o bem estar coletivo, por exemplo, podem ultrapassar as barreiras dos direitos individuais, reduzindo a responsabilidade e a autonomia do indivíduo e também violar os pressupostos de justiça (Beckert C, 2004, p. 49). Tal extensão social da utilidade é assinalada por Mill que afirma que a felicidade do todo deve ser assegurada em detrimento da felicidade individual, o que de fato reduz o indivíduo a um sujeito a

ser considerado como um agregado, isto é, pelo conjunto que forma com os outros e não por si mesmo (Beckert C, 2004, p. 50).

Algumas controvérsias foram por consequência apontadas criticamente. Cada indivíduo busca o objeto que lhe cabe para alcançar a sua felicidade, mas não para que a felicidade do todo seja alcançada, mas a sua própria felicidade e a alheia tende a ser sacrificada para que os desejos do coletivo sejam garantidos (Beckert C, 2004, p. 51). Para além do auto-sacrifício, até onde o analista utilitário poderá sacrificar os interesses alheios? Essa questão é tratada pelo filósofo utilitarista contemporâneo Peter Singer que propõe um 'utilitarismo de preferências' que sugere que tanto o bem estar individual quanto as preferências do indivíduo devem ser relevadas, resguardando até certo ponto a autonomia individual, mas de forma a promover o bem (Beckert C, 2004, p. 51). A este propósito é interessante adiantar que para Singer (2006) não somente seres humanos são contemplados pelo critério preferencial, mas todos aqueles constituídos de um universo cognitivo que lhes permita manifestar preferências de estar em vida, seres vivos com provável consciência de si com passado, presente e futuro são incluídos na esfera de consideração moral. Assim cabe assinalar que alguns animais – mamíferos em sua maioria – têm a partir da proposta de Singer (2006) seus interesses e preferências considerados.

2.2.2. A teoria Ética Deontológica

Enquanto no utilitarismo a moralidade é compreendida como a promoção da felicidade, do bem tão superior à quantidade de mal, a teoria deontológica não preza pela felicidade enquanto finalidade, mas a forma como a ação é empreendida é o que distingue uma ação moralmente aceitável ou condenável (Valls A, 2004, p. 25). A deontologia é uma reação às possíveis arbitrariedades éticas até o momento e ocupa-se com o esclarecimento; preocupa-se com a forma das ações, com os princípios, com o dever de agir corretamente, não com os resultados das ações nem com a quantidade de bem ou felicidade promovida (Valls A, 2004, p. 23). Valls (2004, p. 23) complementa afirmando que o utilitarismo pecaria ao crer poder controlar de forma eficaz os resultados, por não definir clara e suficientemente o que é um bem e embora proponha um sistema ético pragmático é isento de uma fundamentação sólida.

A ética deontológica tem origem no século XVIII fundada pelo filósofo Immanuel Kant (1724-1804) que fundamenta toda sua teoria ética na razão, que se exprime no cumprimento de um dever longe dos desejos e inclinações que sugerem argumentos subjetivos e duvidosos (Beckert C, 2004, p. 54). Kant argumenta que a busca da felicidade se dá mais pelo instinto que

pela razão, ao passo que cada indivíduo tem suas preferências, impossibilitando racionalmente a universalização de um bem que represente a felicidade. Se a busca da felicidade não é a tarefa da razão, é a moralidade que a razão intenta promover (Beckert C, 2004, p. 54). Entretanto, o afastamento da felicidade da esfera da moral é encarado como um ponto crítico, uma vez que o idealismo racional é que rege leis a serem cumpridas, livre de sensibilidade e emoções, remetendo a um contexto humano de extremismo racional, visto que o dever é a única motivação. Ora, se é o dever, motivado pela razão e não por qualquer outra inclinação e vontades contingentes, uma ação moral, esta por sua vez torna-se desprovida de sentimentos e emoções se não pelo próprio amor à regra do agir por dever (Kant I, 1992).

Isto explica que as consequências ou os resultados das ações não dizem nada para Kant (1992) sobre o agir moralmente, mas que o valor moral da ação encontra-se precisamente na forma do agir. Nesse sentido Beckert (2004, p. 55) explica que Kant faz clara distinção entre a ‘vertente interior da ação’ e a ‘vertente exterior da ação’, mesmo que uma ação esteja de acordo com a lei moral é importante averiguar qual a motivação que levou tal ação a acontecer. Portanto, para Kant (1992, p. 21), não basta somente agir “conforme ao dever”, mas é imprescindível agir “por dever”. Ilustrando: supondo que seja um dever do ser humano não se alimentar de animais para que não sejam mortos, aquele indivíduo que adota a dieta vegetariana por princípios, assim o faz ‘por dever’, e aquele que adota o vegetarianismo em função de sua própria saúde, age ‘conforme ao dever’. Ambos agem ‘conforme ao dever’, isto é, alcançando mesmos resultados: animais não serão mortos para que estes sejam alimentados, mas apenas o primeiro age ‘por dever’, no intuito de que os animais não sejam mortos e não somente para preservar sua própria saúde.

Das principais críticas que se tece sobre o dever kantiano, a ausência de pragmatismo e o excesso de rigor são as que cabe destacar por hora, uma vez que o purismo das intenções é elevado ao extremo para que uma ação seja validada moralmente, irrelevando, também moralmente, mesmo as ações cujas consequências estão de acordo com os pressupostos morais (Beckert C. 2004, p. 56).

Contudo, o agir por dever identificado como a ação moral não diz respeito ao critério que se deva adotar para que a intenção seja de fato moralmente aceitável. Kant (1992) lembra que na Natureza⁹ tudo ocorre de acordo com leis e o ser humano é unicamente capaz de agir conscientemente dessas. Por isso, Kant cria uma fórmula sobre a qual o ser humano é capaz de

⁹ Quando surgir ao longo do texto a palavra ‘Natureza’ com inicial maiúscula, representa a entidade sistêmica constituída de todos os seus processos físico-químicos, biológicos e geológicos, mesma conotação de ‘ambiente natural’ e ‘mundo natural’.

deliberar e agir conforme a mesma, o imperativo. O imperativo pode ser hipotético quando se refere à ação necessária que se empreende para atingir um fim; ou categórico quando se refere à ação necessária por si mesma, independente de qualquer finalidade (Kant I. 1992, pp. 46-47). Nesse sentido, os imperativos são fórmulas que ordenam e determinam a ação. Todavia, o imperativo categórico é o imperativo que determina a ação de maneira absoluta como um mandamento, uma lei objetiva, imperativo que Kant (1992, p. 56), assim determina: “Age apenas segundo uma máxima¹⁰ tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”. Este sim é o critério para o agir moralmente de Kant, o imperativo da moralidade. Imperativo este, que é caracterizado pela sua universalidade e necessidade.

Uma vez que se para agir segundo o imperativo categórico se reconhece a necessidade de deliberação racional, é de se frisar que o ser humano é o fundamento de tal imperativo em função de sua racionalidade. Para Kant, por exemplo, o que distingue o Homem¹¹ do restante reino animal e que o constitui como pessoa é estritamente sua natureza humana, que por assim ser, é, considerada por Kant (1992), uma natureza racional e, por si só, um fim; que por sua vez determina que o Homem capaz de racionalização seja considerado como um fim em si mesmo e não como alvo de vontades contingentes. A vontade empreendida por Kant (1992), deve acontecer por dever, e não arbitrariamente; é, outrossim, autônoma, pois acontece somente condicionada às suas próprias regras de condução em pleno exercício da razão; razão esta que é o fundamento do agir por dever, assim sendo, da moralidade. Kant (1992) fundamenta seu tratado a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* – que explica sua idéia de moralidade – na idéia de liberdade que é idealizada e exercida apenas sob posse de razão e vontade (Kant I, 1992).

Conclui-se daí que a moralidade restringe-se à comunidade racional e assim só existe consideração moral para com aqueles que são constituídos autônomos, ou seja, que manifestam livremente a vontade humana. Enquanto que para aqueles que não são pessoas, portanto, seres desprovidos de razão e vontade e, por conseguinte, de liberdade, não há deveres morais diretos.

Essa conceitualização de pessoa descrita por Kant é a base da teoria dos direitos individuais, que confere a cada indivíduo de posse de tais direitos, a preservação de sua

¹⁰ No entender de Kant, máxima é o princípio subjetivo da ação, princípio segundo o qual todo ser racional age e deve agir. Kant I. 1992, p. 56.

¹¹ A palavra ‘Homem’ – com inicial maiúscula – se reportará ao longo do texto à espécie humana. Muito embora seja compreensível que, de fato, o gênero masculino empreendeu majoritariamente o fenômeno da revolução científica, processo que converge com um caráter machista. E assim ‘Homem’ ao invés de ‘mulheres e homens’, utilizado neste sentido, não encobre o caráter machista da ciência moderna. Sugestão de Grün (1996) que será acatada no presente trabalho. Ainda assim, é preferida, ao longo da dissertação, a utilização do termo ser humano para designar-se à espécie *Homo sapiens*. Nas citações diretas, preservou-se a inicial minúscula.

integridade e liberdade. Ora, a preservação individual é a essência da ética deontológica, e partindo daí, o bem estar geral não pode ser favorecido pelo sacrifício individual, mas o “[...] caráter formal da noção de pessoa, bem como as de respeito e dignidade, a ela adscritas, deixam na ambiguidade os contornos destes conceitos e a que entidade são aplicáveis” (Beckert C. 2004, p. 58).

2.3 Pluralidade Moral e Ética Mínima

A ética teve sempre forte identificação com pressupostos religiosos, tanto na cultura ocidental quanto na oriental, para a formação da consciência moral das sociedades. É nessa medida que, segundo Cortina (2000, p. 89), a ética foi reduzida a justificar as ações já concebidas pelas cosmovisões religiosas que legitimavam normas morais e jurídicas.

A moralidade coligada aos mandamentos religiosos entrou em decadência no século passado e a ética retomou sua insubordinação filosófica, e a partir daí cada qual em sua comunidade passa a buscar sua própria concepção de bem, desabrochando o pluralismo moral. Fato este que exige novas estratégias para a ética de forma a regulamentar um mínimo ético aceitável. Se a ética for identificada a pressupostos religiosos, a perda de um referencial religioso provoca, conseqüentemente, a perda do referencial ético correspondente (Cortina A, 2000, p. 89). Contudo, a secularização, ou seja, a perda dos referenciais religiosos, proporcionou autonomia aos indivíduos na busca de sua concepção de vida e convicções (Etxeberria X, 2003, p. 17).

Cortina (2000, p. 81) define o pluralismo moral como “[...] a convivência – e não mera coexistência – de distintas concepções acerca do que faz felizes os homens e acerca do que deve fazer; distintas concepções acerca do bem (aquilo que os faz felizes) e do justo”. Partindo deste contexto de emergência da pluralidade moral, em que o sujeito é livre para buscar sua própria concepção de bem, recai sobre os sujeitos a necessidade de refletir sobre suas decisões – que resultarão nas suas ações – de forma a comprometer-se com a humanização de seus atos.

O esforço de humanizar os comportamentos advém da própria sociedade: dos grupos religiosos, dos movimentos sócio-contraculturais – feminismo, ambientalismo, homossexualismo, entre outros – que de fato reivindicam medidas práticas de maior concretude para a solução das arbitrariedades éticas (Cortina A, 2000, p. 82).

Visto que existe o pluralismo moral em uma sociedade que é plural, é um imperativo a partilha de mínimos morais para que exista um consenso social sobre aquilo que é devido ou não, de maneira a incentivar a paz, a justiça e o respeito às liberdades (Nunes C, 2001, p. 20). Naturalmente, em uma sociedade plural, em determinadas situações, podem ocorrer desacordos morais baseados nas individualidades, pois os julgamentos morais variam entre os indivíduos e mesmo entre sociedades. Mas veja que é importante que seja preservado o relativismo cultural, em certa medida, de maneira que seja a sociodiversidade também preservada (Nunes C, 2001, pp. 21-23). É preciso atenção, pois nem todas as práticas tradicionais e culturais devem ser

universalizadas. A mutilação genital feminina, por exemplo, é uma prática tradicional em muitas culturas do continente africano, mas rejeitada pela civilização ocidental. Obviamente, não se pode achar que todas as práticas tradicionais relativamente a uma cultura devem ser preservadas com o falso intuito de preservar a sociodiversidade. Deve-se expressar conscientemente o apoio a práticas culturais e tradicionais na medida em que elas rebuscam um bom senso de humanidade. Apesar da importância de se preservar identidades culturais, a ética não deve submeter-se somente às normas culturais. É preciso um mínimo ético comum, senão desta maneira, sequer existiriam direitos humanos que prevêem um mínimo necessário para a preservação da dignidade da pessoa humana. Os direitos humanos, por exemplo, são uma expressão da universalidade da ética, que por sua vez se mostra como uma resposta para solucionar a violação de dignidade.

O direito é revestido de princípios ético-morais, e portanto, os ordenamentos jurídicos também são alicerçados por pressupostos morais, verificando-se a relação dialética entre direito e moral. O mínimo ético comum é verificado claramente no direito, que sem dúvida não satisfaz igualmente a todos, e de fato, cumpre-se respeitando a perspectiva de uma maioria (Nunes C, 2001, pp. 20-21). Porém, é interessante notar que o ordenamento jurídico procura resguardar o direito da minoria de manifestar suas liberdades desde que compatível com o tolerável, salvaguardando assim as liberdades individuais.

Embora seja o direito uma expressão de um mínimo ético, ele se dá de forma coercitiva, de maneira que o não cumprimento de uma norma jurídica pode resultar em repreensões, por vezes punitivas, considerado assim uma espécie de sanção; enquanto que as sanções legais não recaem sobre o indivíduo face ao descumprimento de uma norma moral. Mas é preciso reconhecer o peso das regras morais. A 'obrigação' ao seu cumprimento é intrínseca ao indivíduo, ou seja, se ele não cumpre a norma moral, um sentimento de culpa pode atormentar-lhe a consciência (Nunes C, 2001, p. 21). Não custa observar que o indivíduo pode também não ter escrúpulos morais, daí salienta-se a importância do direito.

Todavia, face à secularização e pluralização das sociedades, uma ética de mínimos se faz peremptoriamente imprescindível. Se o bem se busca individualmente, ou mesmo coletivamente, certas contingências poderão surgir mediante a acepção do 'bem' que tem cada um, seja pessoalmente ou em determinada comunidade. Portanto, não faz sentido podar as liberdades individuais, mas indispensável estabelecer limites, um mínimo ético comum, para que as diversas manifestações de liberdades possam conviver.

2.4. Ética Aplicada

A ética tradicional ou fundamental enquanto orientadora da conduta humana vista até o momento nos permite constatar que é um saber plural de diversas faces e fundamentações, embora possamos também contemplar um mínimo ético comum.

E tendo em vista tal pluralidade manifestada pelas diversas orientações de liberdades individuais bem como a convivência entre estas variadas liberdades e concepções e a exigência de uma ética mínima, a ética aplicada ou ética prática debruça-se sobre aspectos mais específicos e práticos da ética (Etxeberria X, 2003, p. 189).

A ética filosófica evidencia-se não somente como um saber teórico, mas, outrossim, como um saber para a prática, razão pela qual muitos filósofos discordam da necessidade de uma ética aplicada, ou prática. Entretanto, socialmente o campo da ética foi e é consequentemente remetido ao âmbito teórico e, contrapondo tal idealização, a ética aplicada retomou, e vem retomando, o caráter prático da ética com maior evidência e ratificando sua função de “[...] aplicar os princípios éticos direcionados aos distintos âmbitos da vida” (Etxeberria X, 2003, p. 192).

Nesse sentido, a ética aplicada proporciona uma ligação com o contexto social e suas conseqüentes exigências apresentando medidas teórico-práticas específicas a cada âmbito. É precisamente nestes moldes que surgem nas décadas de 60 e 70, a ética ambiental; a ética animal; as éticas relacionadas aos desafios da multiculturalidade, da diversidade e de gênero; a ética profissional; mesmo a bioética, que embora tenha surgido de maneira específica, hoje interliga esses saberes todos; e muitas outras vertentes éticas resultantes frequentemente dos movimentos de contracultura que emergiam com toda força neste mesmo período (Etxeberria X, 2003, p. 192).

Portanto, socialmente, a ética tradicional é questionada e posta como insuficiente para solver os complexos problemas de moralidade e os aspectos específicos e concretos que se apresentam na contemporaneidade, cabendo à ética prática – ou aplicada – versar sobre as especificidades de cada âmbito, na medida em que pousam nessas especificidades os desafios a serem superados.

3. A BIOÉTICA

3.1. ***As Origens da Bioética por Van Ransselaer Potter***

A ciência revelou-se como conhecimento próspero, sobretudo, confiável, através do seu incomensurável avanço que se mostrou evidente, especialmente, a partir dos anos sessenta. Tamanha foi a repercussão desse avanço que a ciência acabou por libertar-se do escrutínio ético e inclusive ameaçou substituir o sistema ético-filosófico, alegando-se auto-reguladora. Mas ao mesmo tempo em que a ciência proporcionava as incríveis transformações ao mundo, deparou-se com questões onde o limiar do permissível e questionável era obscurecido por seu próprio avanço. A ética, mais uma vez, era requisitada, mesmo diante de sua debilidade perante o avanço tecnocientífico. O próprio avanço da ciência possibilitou o declínio de sua libertação da ética.

Em razão do modelo feroz de progresso que se acentuava na década de sessenta, o avanço da tecnociência e suas aplicações, ao invés de trazer benefícios para a humanidade e para o Planeta, trouxe dúvidas e preocupações, uma vez que passou a ameaçar o futuro da raça humana, da biodiversidade no Planeta e a integridade dos sistemas biológicos (Garrafa V, 2006).

Mas é, precisamente, neste contexto que emerge a bioética, enquanto ética aplicada diante da fragilidade da ética tradicional para resolução das condutas contingentes em relação às diversas manifestações de vida, incluindo a vida humana. Os variados movimentos sociais daquele período estavam a exigir critérios éticos adequados frente às muitas possibilidades da tecnologia e às atrocidades que a espécie humana vinha a cometer e a permitir acontecer: a guerra, a fome, a violência, a violação da integridade de grupos vulneráveis, a depreciação feminina e a violência contra a mulher, o abuso dos animais, a discriminação racial, discriminação homossexual (homofobia), a destruição do ambiente natural, entre tantos outros, isso para dar alguns exemplos.

A bioética surge efetivamente no início dos anos setenta quando o neologismo ficou internacionalmente reconhecido através de Van Ransselaer Potter¹² (1911 – 2001). No entender de Potter (1971)¹³,

¹² Em 1970 Van Ransselaer Potter publicou um artigo intitulado *Bioethics: Science of Survival*. Artigo este que é adaptado para o primeiro capítulo do livro que seria publicado posteriormente em 1971: *Bioethics: A Bridge to the Future*, que marcou a introdução da bioética na literatura internacional.

[...] a ética constitui-se como um estudo dos valores humanos, de um ideal humano de caráter, moral, comportamento e metas [...], sobretudo, a ética implica ações de acordo com padrões morais. [...] A ética humana não pode ser separada da realística compreensão da ecologia em um senso mais amplo. Valores éticos não podem ser separados dos fatores biológicos.

Desta maneira, Potter (1971) cunha o neologismo bioética a partir das palavras gregas *bio* e *ethike* – o primeiro referente aos sistemas vivos e o segundo referente ao sistema de valores humanos – e ao consagrar a união dessas palavras tentou instituir uma só como indispensável no cotidiano da vida humana.

A bioética é um campo transdisciplinar que implica perpassar por diversos saberes que suscitam a atenção dos meios acadêmicos, filosóficos, jurídicos, científicos, profissionais e da sociedade em geral. Entretanto, devido ao impacto social advindo das ciências naturais e da vida, especialmente, as ligadas à saúde e à reprodução humana, foi nesses parâmetros que a bioética se assentou mais firmemente, até mesmo pela necessidade de manter as práticas relacionadas à biomedicina reguladas por certos limites morais (Rosa H & Comstock G, 2004, p. 22).

Mas é importante clarificar que a íntima relação que a bioética tem com os problemas éticos peculiares suscitados pela biomedicina, não deve restringir a bioética à ética deontológica dos profissionais da saúde, fato frequentemente observado. Os aspectos biomédicos são pertinentes ao âmbito da bioética, mas esta não deve ser identificada como apenas esse saber. Com isso não se pretende afirmar que os dilemas da biomedicina – como a eutanásia e distanásia, clonagem, transplantes, interrupção de gravidez, reprodução assistida, experimentação humana, entre outros tantos – não sejam fundamentais, mas importa saber que a bioética não deve ser reduzida a tal problemática, pelo contrário, o domínio da bioética se estende a outras áreas de forte significância social e ambiental – como liberdade, “[...] demografia, controle de natalidade, planejamento familiar, sexualidade, pena de morte, igualdade ou direitos humanos”; “desenvolvimento sustentável, recursos naturais, biodiversidade e conservação da Natureza” – e as situações emergentes – biotecnologia, engenharia genética, cultura, alimentos e organismos geneticamente modificados; agricultura e segurança alimentar; pecuária, veterinária, experimentação e bem estar animal – que sem dúvida alguma levantam questões éticas pertinentes (Rosa H & Comstock G, 2004, pp. 22-23).

¹³ Potter VR, 1971, prefácio, p. vii.

Potter tinha imenso interesse, de fato, nas pesquisas genéticas intencionadas em melhorar a qualidade de vida humana e na responsabilidade humana para com a melhor conduta possível (Rosa H & Comstock G, 2004, p. 23). Contudo, a biologia para Potter é mais que o estudo da botânica, da zoologia, da genética, entre outros, ela está presente na fundação da ecologia no seu sentido mais amplo (Potter VR, 1971, pp. 2-3). Por isso, a bioética, no seu entender, deve ser compreendida num âmbito mais abrangente.

Claramente influenciado pelas obras de Aldo Leopold¹⁴ (1886–1948), Potter, sensibilizado pelo movimento ambientalista da época, preocupava-se com os (des)caminhos que a civilização humana estava a seguir, descuidados em relação à própria raça humana e ao ambiente natural – incluindo aí os animais e as plantas. Leopold cujas obras tiveram grande repercussão apenas a partir dos anos sessenta, principalmente em seu ensaio *The Land Ethics*¹⁵, discute a insuficiência da ética tradicional voltada estritamente ao campo das relações humanas, e deste modo propõe uma ampliação ética da comunidade: não tão somente seres humanos, mas animais não-humanos, plantas, e ainda, rios, mares, solos, fenômenos bio-geoquímicos e ecossistemas em sua plenitude, são todos, em sua perspectiva, dignos de consideração moral.

O intuito de Potter (1971), originalmente preconizado, foi formular uma ética que versava não somente sobre as relações humanas, mas também, sobre a relação que os seres humanos têm com os animais e com as plantas, e com o Planeta de uma forma geral, e conseqüentemente, chamar a atenção para a importância ética do papel do ser humano, enquanto agente moral, nas suas deliberações relativamente aos animais e ao ambiente natural, assim toda a biosfera deve ser preservada não somente pela sua importância para os seres humanos, mas por sua representatividade intrínseca (Potter VR, 1971, pp. 2-3).

Mas é interessante adiantar que a corrente bioética que avançou predominante e mais amplamente conhecida, foi a descrita como bioética clínica, a encalçar o legado de André Hellegers, um dos fundadores do atual Instituto Kennedy de Ética, que entendia sua missão bioética como “uma pessoa ponte entre a medicina, a filosofia e a ética”, motivo pelo qual Reich acredita que tal corrente bioética foi mais amplamente difundida o que fez da bioética um “estudo revitalizador da ética médica” (Reich W.T, 1995 apud Pessini L, 2005a, p. 151).

¹⁴ Aldo Leopold foi um dos precursores do movimento ambientalista, propondo a ‘A Ética da Terra’ que pretendeu ampliar as fronteiras da comunidade para incluir água, solo, plantas e animais, ou coletivamente: a Terra (Jungues JR, 2004, p. 32).

¹⁵ “A Ética da Terra”, é um dos ensaios integrantes de sua obra *A Sand County Almanac*, esta que foi publicada em 1949, um ano após sua morte.

Entretanto, Potter não deixou de manifestar seu descontentamento com o rumo que a bioética havia tomado (Pessini L, 2005a, p. 152). Ora, Potter reconhecia a importância da bioética clínica, mas propôs um diálogo amplo e não reducionista entre a áreas científica e filosófica. Para tanto intentou que a bioética fosse encarada de forma inter/multi/transdisciplinar, expressando interculturalidade e competência de áreas diversas. Não obstante, sua concepção foi mais bem reconhecida somente a partir do fim da década de noventa (Potter VR, 1998).

Tendo em vista sua decepção relativamente ao conceito de bioética acolhido institucionalmente, com o propósito de reiterar suas idéias originais, Potter publica em 1988 *Global bioethics: building on the Leopold Legacy*, enfatizando o caráter interdisciplinar e a abrangência do conceito, e segundo Goldim (2006, p. 86), “incluindo, mas não restringindo, as discussões e reflexões das questões da medicina e da saúde”. Mas seus esforços de rebuscar sua proposta inicial não tiveram muita relevância para os estudiosos da bioética na altura. A bioética global não foi reconhecida como um sistema ético que se preocupava com a saúde do ambiente e sua concernente reflexão na saúde humana, reforçando o caráter pluralista, mas foi entendida como a bioética lançada nos parâmetros da globalização.

Mais tarde, em 1998, no IV Congresso Mundial de Bioética em Tóquio, Potter (1998) redefine a bioética, ampliando o conceito para uma bioética profunda¹⁶, fundamentada nas idéias da ecologia profunda¹⁷ proposta pelo filósofo norueguês Arne Naess¹⁸, na tentativa de retomar a preocupação com o aspecto ambiental. Nesta fase reconhece-se a interligação de seres humanos e sistemas vivos a partir de uma perspectiva mais sistêmica e holista (Potter V.R, 1998).

Portanto, conclui-se que a acepção de Potter da bioética evoluiu através dos anos, entretanto, a essência de sua proposta primeira, a ‘bioética ponte’, manteve-se de forma a reforçar a humildade e a responsabilidade enquanto condição de aceitação de que as atitudes humanas têm consequências para a própria espécie humana e demais sistemas vivos e conclui dizendo que a bioética deve ser pensada “[...] como uma nova ética científica que combina a humildade,

¹⁶ Prof. Peter J. Whitehouse da Universidade estadunidense de Cleveland foi o primeiro a utilizar tal denominação.

¹⁷ A Ecologia Profunda busca uma mudança completa de percepção de mundo, e na forma de entender o lugar do ser humano no mundo. Não se trata de pressupostos normativos, mas de uma “reestruturação dos universos cognitivos, afetivos e comportamentais” [...] “buscando uma mutação da sensibilidade humana” e uma “excelência moral” (Junges JR, 2004, pp. 21–22).

¹⁸ Arne Naess é autor de diversos trabalhos em direção à teoria da não-violência de Ghandi. Empenhou-se também num vasto reexame da teoria da Liberdade de Spinoza. Traçou, todavia, um paralelo entre certos aspectos do pensamento budista e da filosofia de Spinoza. Da reflexão sobre esta integração e sua relação com a montanha norueguesa nasceram as primeiras idéias acerca da Ecologia Profunda ou Ecosofia. Ver mais a respeito em Devall, B; Sessions, G. Ecologia Profunda, dar prioridade à natureza na nossa vida. Águas Santas, Edições Sempre em Pé, 2004.

responsabilidade e competência, numa perspectiva interdisciplinar e intercultural e que potencializa o sentido de humanidade” (Potter VR, 1998, p. 4).

Muito embora a bioética hoje se assente com maior frequência na perspectiva microbioética¹⁹, ela não perdeu seu sentido mais macro²⁰, ao invés, o elo entre a ética e as ciências da vida reforçou-se em virtude da exigência das próprias questões éticas que vieram sendo acesas no decorrer dos anos. As novas possibilidades que a ciência cria dia após dia, que viabilizam distintas intervenções nos seres vivos – humanos ou não – remetem as discussões, direta e mediatamente, à dimensão ética (Rosa H & Comstock G, 2004, pp. 23-24).

Potter (1971, p. 3), enquanto oncologista²¹, a partir da analogia de que o comportamento dos seres humanos em relação ao ambiente natural se identifica com a forma com que as células cancerosas se comportam no próprio organismo humano²², questiona qual será o destino da espécie humana se a degradação ambiental continuar nos moldes que está.

Segundo Westphal (2006, p. 85) a saúde do ser humano está diretamente relacionada com a saúde dos animais, das plantas e do ambiente natural em geral. Ora, muitas doenças surgem e outras são propagadas em razão do desequilíbrio ambiental que é causado pelo próprio ser humano que abusa desmesuradamente dos bens naturais que permitem sua própria sobrevivência para além de outros seres vivos.

Nesse sentido, fica o alerta de que o futuro da própria humanidade está em causa, e constata-se como

[...] imperioso que a sociedade tome consciência das consequências [do poder sobre a vida que a ciência dá ao ser humano...] e num diálogo transdisciplinar e pluralista, aberto a um público cada vez mais informado, tome as decisões necessárias para evitar a degradação da vida na terra (Nunes R, 2002, p. 7).

¹⁹ Entende-se por microbioética, o espectro da bioética mais restrito aos cuidados na saúde e ética biomédica, ou a bioética clínica. Conceito utilizado por Pessini (2005a, p. 152).

²⁰ Entende-se aqui por macrobioética, o espectro mais abrangente da bioética, aquele proposto por Potter ao longo do desenvolvimento de seus estudos. Conceito utilizado por Pessini (2005a, p. 152).

²¹ Biólogo, doutorado em bioquímica, e oncologista, com mais de 350 publicações nesta área, contribuindo imensamente para o entendimento do metabolismo de células cancerosas. Dedicou maior parte de sua carreira científica como professor de oncologia por cerca de 60 anos ininterruptos em *McArdle Laboratory of Cancer Research* da *University of Wisconsin* em *Madison*, Estados Unidos da América. Ver mais a respeito em Schmidt, L.: Van Rensselaer Potter: Um Paradigma de Vida. Revista Bioética Latinoamericana. vol 1, n.1, Abril - Outubro de 2008.

²² Norman Berril em sua publicação *Man's Emerging Mind* (1955).

3.2. O Instituto Kennedy e a Institucionalização da Bioética

A paternidade do termo bioética não está relacionada somente a Potter. Há estudiosos que afirmam ser um exagero nomear Potter pai da bioética, porém não seria sensato ignorar suas obras e sua fundamentação a respeito da bioética, bem como sua própria história de vida.

Assim, na mesma altura das publicações de Potter (1970; 1971) que cunharam o termo bioética, uma outra origem da terminologia surgiu paralelamente à sua concepção original. O pesquisador, obstetra e demógrafo holandês André Hellegers da Universidade de Georgetown, nos Estados Unidos da América, no mesmo ano de 1971, cerca de seis meses depois da publicação de Potter, funda com o apoio de Sargent Shriver e da família Kennedy, um centro de estudos com o nome de *Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*, hoje conhecido por *Kennedy Institute of Ethics* (Instituto Kennedy de Ética). A presença do neologismo bioética na denominação do instituto se fez notar e reclamar a sua paternidade, mesmo que institucionalmente (Pessini L, 2005a, p. 151).

Hellegers reuniu médicos e teólogos e dirigiu grupos de discussões sobre os avanços biomédicos que vinham levantando sérios conflitos de ordem ético-filosófica (Pessini L, 2005a, p. 151). Goldim (2006, p. 86) confirma que o termo bioética foi inicialmente utilizado pelo Instituto Kennedy referindo-se especialmente aos estudos que vinham se desenvolvendo na área da reprodução humana.

Sendo assim, a bioética confronta-se com uma dupla paternidade que, de acordo com seus 'fundadores', desenvolveu-se a partir de duas alas principais de discussões. Na bioética potteriana, o foco é a urgente necessidade de integração nas relações do ser humano para com outras formas de vida, sobretudo, numa visão ecologicamente integradora, de forma a respeitar a biosfera expressando o compromisso moral perante o mundo natural, e também a expressar o compromisso moral perante o ser humano que pode ser louvável e tornar possível a sobrevivência humana nesse planeta; a responsabilidade social também está presente nas metas da bioética potteriana bem como o âmbito da saúde pública, onde a bioética clínica está incluída. Já na bioética kennediana, o foco é a bioética clínica em si, ou seja, os cuidados de saúde e a ética médica tendo em vista os avanços da biomedicina e suas implicações para o futuro da espécie humana. (Pessini L, 2005b).

Pode-se afirmar que o Instituto Kennedy é em grande medida, responsável por difundir a perspectiva bioética mais voltada para a esfera da biomedicina e da saúde e as implicações sociais

deste domínio. A produção da monumental obra 'Enciclopédia de Bioética'²³ coligada ao Instituto Kennedy e o fato de por lá terem passado muitos dos grandes e reconhecidos estudiosos da bioética, ajudou na difusão da corrente kennediana.

Em 1978 foi publicada a primeira das três edições da Enciclopédia de Bioética em busca de uma melhor compreensão e sistematização dos conceitos da bioética, uma vez que esses conceitos naquela altura ainda não estavam bem delimitados, ou não tão bem compreendidos. Esta obra é considerada como fundamental no campo e suas edições foram revisadas e atualizadas em diferentes momentos históricos e evolutivos da bioética (Pessini L & Barchifontaine C. P, 2002; Pessini L, 2005b).

A recordar, a bioética surgiu tendo em vista duas grandes necessidades reflexivas. A primeira delas relativamente à responsabilidade de manter a integridade da biosfera, como fator imprescindível de sustentação da vida no planeta; e a segunda trata-se dos avanços tecnológicos nas ciências da vida e suas implicações futuras para a humanidade (Pessini L, 2005b).

A Enciclopédia de Bioética procurou apreciar, contudo, as duas vertentes da bioética: a solidariedade e compromisso moral à biosfera e os avanços da biomedicina, trabalhando os conceitos a partir daí. Entretanto, a macrobioética proposta por Potter, foi marginalizada na medida em que o sentido do termo em sua perspectiva estava muito distante do termo mais amplamente difundido, a microbioética.

Ainda assim, a enciclopédia buscou revisar suas edições e incluir as situações emergentes acompanhando a acelerada mudança do âmbito bioético.

3.2.1. A Principiologia de Beauchamp e Childress

O cariz biomédico da bioética de Georgetown – do Instituto Kennedy – alavancado pelo intenso interesse nos cuidados de saúde e suas respectivas intervenções fomentou a razão prática da bioética através do recurso metodológico baseado na aplicação de princípios incentivados pela própria mobilização da revitalização da ética médica. Tal recurso é conhecido pela principiologia

²³ A *Encyclopedia of Bioethics* (Enciclopédia de Bioética) possui três edições revisadas e atualizadas em diferentes momentos evolutivos e históricos da bioética. Nas duas primeiras edições em 1978 e 1995, o editor-chefe foi Warren Tomas Reich da universidade estadunidense de *Georgetown*. e na terceira em 2004 foi Stephen Garrard Post. Ver mais a respeito em Pessini L; Barchifontaine C. P.(2002). *Problemas Atuais de Bioética*. São Paulo: Edições Loyola. Post, SG (Editor-in-Chief). (2004). *Encyclopedia of Bioethics*. Macmillan, Dalle. 3rd ed.

ou teoria principialista apresentada na obra 'Princípios de Ética Biomédica' de Tom Beauchamp e James Childress em 1979.

Beauchamp e Childress, ambos filósofos com participação ativa no Instituto Kennedy, preocuparam-se intensamente com a conduta biomédica em sua teoria principialista que consiste essencialmente em propor princípios orientadores de tal conduta (Valls A, 2004, p. 145). Antecedidos pelo Relatório de Belmont, elaborado em 1978 que já propunha princípios orientadores de conduta, e debruçados sobre os valores e interesses presentes nos debates concernentes à vida moral, Beauchamp e Childress sugerem em sua obra quatro princípios a serem identificados como deveres *prima facie*²⁴ que fundamentam o agir moral na ética biomédica: o respeito à autonomia, a justiça, a beneficência e a não-maleficência (Figueiredo AR, 2006, p. 75).

Respeito à Autonomia

O princípio do respeito à autonomia na teoria de Beauchamp e Childress realça uma característica interessante que é sua fundamentação tanto na teoria utilitarista quanto na deontológica, isto é, é fundamentada tanto na idéia de John Stuart Mill que sugere um sujeito que deve buscar a realização de seus objetivos desde que os interesses alheios não sejam prejudicados, quanto na concepção de autonomia presente em Kant: cada ser humano respeitado como um fim em si mesmo, o que reflete a dignidade humana (Petry F, 2004) Tal princípio questiona o paternalismo dos profissionais da saúde, clarificando que o profissional é de fato o detentor dos conhecimentos técnicos, mas compete ao paciente saber o que melhor se apresenta para sua própria qualidade de vida já que o maior interessado em sua saúde é ele próprio. É nesse sentido que se deu origem ao instrumento que melhor possibilita a realização deste princípio e de garantir que a integridade moral do sujeito seja preservada, o consentimento informado livre e esclarecido (Valls A, 2004, p. 143). Uma intervenção que não vislumbra o consentimento do paciente é considerada uma violação de sua autonomia e, por conseguinte, de sua dignidade e integridade moral.

²⁴ Segundo Beauchamp existem três categorias de deveres *prima facie*: “1 – deveres para com os outros, devidos a atos prévios do próprio, como fidelidade, reparação e gratidão; 2 – deveres para com os outros, não baseados em ações prévias como beneficências, não-maleficência e justiça; e 3 – deveres para com o próprio, como aprimorar-se física, intelectual e moralmente para alcançar o seu pleno potencial” (Figueiredo AR, 2006, p. 75).

Não-Maleficência

O princípio da não-maleficência tem suas origens no Juramento Hipocrático, seguido pelos médicos já há muito. Nesse princípio, está presente a necessidade e obrigatoriedade de primeiro não causar danos – *primum non nocere* – como orientação da conduta nos cuidados de saúde. Repousam nesse princípio regras como ‘não matar’ e ‘não ofender’, já que o ato de causar danos pode ser identificado como causar a dor, a morte ou incapacidade, embora outros tipos de danos, como sofrimento emocional infligido por outrem, ou atos que dificultam ou impossibilitam a realização dos interesses do indivíduo sejam também relevados, possuindo neste sentido, um caráter proibitivo (Petry F, 2004).

Beneficência

Também de origem hipocrática o princípio da beneficência – *bonum facere* – tem implicações práticas, uma obrigatoriedade de fazer o bem, sendo assim, é um princípio que reflete uma filosofia de ação. Embora o princípio seja de caráter obrigatório, o ato benéfico é de caráter facultativo e não cabem a ele sanções legais, contrariamente ao princípio da não-maleficência sobre o qual podem recair sanções se não cumprido (Figueiredo AR, 2006, pp. 88-89; Petry F, 2004). Pode-se dizer que o princípio da beneficência é o principal objeto do paternalismo médico, e por isso, não raramente em conflito com o princípio da autonomia. Num contexto em que a autonomia do indivíduo é cada vez mais protegida, o princípio da beneficência implica fazer o bem, o que por vezes, está distante das vontades do paciente, podendo violar sua autonomia. Outra questão interessante a se pontuar que ilustra o conflito desses princípios: é o detentor dos conhecimentos técnicos quem verdadeiramente sabe o que deve representar o bem do paciente ou o próprio paciente? Contudo, cabe realçar que o respeito à autonomia não é ilimitada, pois não faz sentido um paciente, por exemplo, exigir quaisquer tipos de tratamentos que podem ser incompatíveis com a situação concreta.

Embora considerados como deveres fundamentais *prima facie*, e assim sendo, não se estabelece uma hierarquia entre os princípios, David Ross²⁵, bem como outros autores, defende

²⁵ Autor da obra *The Right and The Good*, obra que influenciou, em grande medida, Beauchamp e Childress. In Petry, Franciele Bete. Resenha Beauchamp, T.L. & Childress, J.F. Princípios de Ética Biomédica. (4ed.) São Paulo: Edições Loyola, 2002. Florianópolis, v.3, n.1, pp. 87-92, Jun 2004.

que o princípio da não-maleficência assuma uma norma de conduta em relação à beneficência, ao menos na teoria hipocrática (Figueiredo AR, 2006, p. 84).

Justiça

O princípio da justiça versa, sobretudo, sobre as implicações sociais em uma sociedade pluralista e democrática sem perder da questão o paciente fragilizado. A distribuição de recursos da saúde e sua justificação devem ocorrer segundo o princípio da justiça, por exemplo. A justiça, na principiologia, é entendida na sua dimensão distributiva imbuída de igualdade e equidade adequada às sociedades. Porém alguns conceitos da justiça, enquanto princípio, são elaborados segundo duas vertentes complementares. A primeira delas é arrimada na idéia aristotélica na qual iguais são tratados de forma igual e desiguais de forma desigual, prestigiando a elaboração formal. A segunda, a material, acontece perante os critérios da necessidade, mérito, esforço e trocas de mercado (Petry F, 2004).

Todavia resta questionar se tais princípios, apesar de sua elaboração mais atrelada ao contexto biomédico, havendo consideração moral apenas à dignidade humana, não seriam aplicáveis também ao âmbito global da bioética, levando em consideração não somente seres humanos, mas animais não-humanos, plantas e toda a Natureza em sua complexidade.

Com efeito, a frequente referência à dignidade humana na bioética e sua emergência advém das experimentações em seres humanos nos campos de concentração nazistas. Após o julgamento dos médicos e cientistas nazistas em Nuremberg, Alemanha, a sociedade se viu na urgente necessidade de regulamentar as experimentações humanas, de modo que a dignidade humana não fosse mais assaltada e de forma tão violenta (Nunes R, 2002, p. 9). Surgiu então, após o Julgamento de Nuremberg, proclamada pela Terceira Assembléia Geral das Nações Unidas, em 1948, a Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Cabe destacar que as experimentações humanas não se limitaram aos campos de concentração nazistas, mas em muitos institutos e hospitais dos Estados Unidos puderam-se observar práticas como essas, por exemplo, o caso de Tuksgee, onde seiscentos negros foram utilizados como cobaias para o estudo da sífilis.

Em casos como o de Tuksgee, foram violados os princípios do respeito à autonomia, da beneficência, da não-maleficência e da justiça, assinalando uma completa afronta aos princípios

éticos. No entanto, os princípios expostos por Beauchamp e Childress entram em conflitos em alguns casos, que por sua vez precisam ser analisados individualmente, para que sejam tomadas as decisões e ações. A ponderação entre os princípios em conflito é envolvida por uma complexa rede de análises para sua aplicação.

As especificidades da Principiologia de Beauchamp e Childress não a tornam menos importante, mas ao invés, a tornam significativa para o contexto em que será aplicada, revelando o pluralismo bioético. E por isso concorda-se com Melo (2007, p.40), quando diz que:

A profunda interligação existente entre o método e teoria bioética adotados, bem como a realidade que é o pluralismo ético das sociedades contemporâneas, conduzem necessariamente à existência de uma multiplicidade de métodos em Bioética que são complementares na medida em que cada um deles capta uma parcela importante do universo ético sem a qual a perspectiva seria fragmentária e possivelmente incompleta (Melo H, 2007, p. 40).

3.3 A Bioética de Fritz Jahr e o Imperativo Bioético

Em 1927, foi publicado um artigo no influente periódico alemão *Kosmos* intitulado *Bio=Ethik Eine Umschau über die ethischen Beziehung des Menschen zu Tier und Pflanze*²⁶ [‘Bioética: uma revisão do relacionamento ético entre humanos, animais e plantas’]. O autor do referido artigo, Fritz Jahr (1927), pastor protestante, filósofo e educador²⁷, definiria a bioética hoje como “o estudo sistemático do comportamento do ser humano na área das ciências da vida, de seu compromisso moral pessoal, profissional e público e de sua conduta em relação a todas as formas de vida, na medida em que essa conduta é examinada à luz dos valores morais e princípios” (Sass HM, 2007a, p. 282).

Mas foi recentemente que o artigo de Jahr foi (re)descoberto. Em 1997 pelo Prof. Rolf Löther, da Universidade de Humboldt, Alemanha, em uma de suas palestras. Mas foi a Prof^a. Eve Marie Engel da Universidade de Tübingen, também na Alemanha, quem fez a divulgação e citação do referido artigo.

Jahr, até então, foi o primeiro a utilizar a palavra bioética. Interessa ainda salientar o sentido amplo com que Jahr empreende o termo na época, ressaltando a obrigação ética não somente para com seres humanos, porém em relação a todos os seres vivos (Goldim JR, 2006).

De fato, os estudos comparativos zoológicos, anatômicos e fisiológicos que realçam as semelhanças fundamentais entre os humanos e outros animais influenciaram em grande medida a inserção dos animais no âmbito da pesquisa humana bem como estudos comparativos referentes às almas dos animais humanos e não-humanos evidenciados pela psicologia moderna. Já é possível vislumbrar até mesmo uma psicologia das plantas, embora seja assunto ainda ofuscado. Mesmo assim, as plantas são objetos de estudos comparados, revelando uma extensão das ciências na esfera das pesquisas (Jahr, 1927).

A respeito, o filósofo Rudolf Eisler usou o termo Bio-Psicologia (*Bio-Psychics*) para caracterizar o âmbito científico que estuda a alma²⁸ dos seres vivos, sua vontade de viver (Sass HM, 2007b). Jahr (1927, p. 3) faz alusão a essa terminologia que, com efeito, o influenciou, uma

²⁶ “Bioética: uma revisão do relacionamento ético entre humanos, animais e plantas” Jahr, F. (1927). *Bio=Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehung des Menschen zu Tier und Pflanze*. *Kosmos* 24, pp. 2-4.

²⁷ Sass HM. (2007a). Fritz Jahr’s concept of bioethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 17, pp. 279-295.

²⁸ Entende-se por alma neste contexto, a vontade de viver que há em tudo que está vivo, aquilo que faz pulsar a vida nos seres diversos.

vez que para ele as pesquisas da bio-psicologia reforçam ainda mais a proximidade entre todos os seres vivos, razão pela qual afirma que da “Bio-Psicologia (*Bio-Psychik*) se está a um pequeno passo da Bioética (*Bio-Ethik*)”, isto é, da aceitação das semelhanças fundamentais à aceitação das obrigações morais perante todos os seres vivos e não somente perante o ser humano.

No entanto, apesar de ser a primeira vez que se usava a palavra bioética com o sentido de respeitar todos os seres vivos e não somente seres humanos, o precursor desse pensamento bioético, na cultura ocidental moderna, foi o missionário Albert Schweitzer (1875–1965), quando publicou *Ethics of Reverence for Life* [Ética da Reverência pela vida] em 1923, que além de influenciar Potter e Leopold, possivelmente tenha influenciado Jahr.

Entretanto, Jahr (1927) faz notar que esse tipo de ideário que se manifesta pela vida em todas as suas formas é tão antigo quanto a própria idéia de espiritualidade humana. Veja que em tradições milenares da cultura indiana, é possível constatar vertentes tão rigorosas que até mesmo microrganismos, junto a plantas e animais, devem ter suas vidas consideradas com relevância não inferior às dos humanos. Entre muitas das implicações desse ideário, uma alimentação vegetariana isenta de subprodutos animais é indispensável.

Não é preciso ir tão longe para compreender tal ideário, pois está presente mesmo na tradição judaico-cristã através de São Francisco de Assis (1182-1226) que manifestava seu profundo amor perante todas as criaturas vivas.

Desde o Romantismo, também na vida intelectual da cultura européia, surgiram pensamentos que também endossam essa ideologia, reafirmando que todo ser vivo merece certa consideração moral, e suas vidas não devem ser estilhaçadas inutilmente. Jahr (1927) coloca que pautando a igualdade de direitos, os seres humanos, os animais e as plantas deveriam ser respaldados igualmente, mesmo que esses direitos fossem limitados aos seus interesses. Ora, não faz sentido dar direito ao casamento para um chimpanzé, se o casamento não tem qualquer importância para ele. Portanto, Jahr já apontava a diferença entre os direitos que poderia ter um ser humano e um animal. O direito à vida, por exemplo, parece ser compartilhado por todos os seres vivos, uma vez que a vida que têm é o maior bem que possuem. Enquanto que o direito ao casamento, ou à propriedade não fazem sentido para outros seres vivos senão para seres humanos. Embora Jahr remetesse a espécie humana ao topo da consideração moral, não parece ter abarcado profundamente em sua teoria quando os direitos fundamentais de igual relevância – como a vida, por exemplo – entravam em conflito. Autores da contemporaneidade se debruçam mais acentuadamente sobre o tema, tantas são as respostas como diversas são as teorias, tendo em vista cada autor e sua vertente ética.

3.3.1 *Imperativo Bioético*

A visão diferenciada de Jahr considerava importante respeitar os animais. Ainda que sensível, sua visão não nega a instrumentalização dos animais tendo em conta sua utilidade. No seu tempo acreditava que a experimentação animal era fundamental, e unicamente responsável pelo avanço da ciência humana. Mas ele acreditava que com o tempo a educação viria a ser aprimorada de forma que o respeito pelos outros seres vivos tivesse maior relevância moral. Nesse sentido, ele almejava que um dia o comportamento humano poderia ser norteado por um imperativo que ele chama de bioético: “Respeita toda forma de vida fundamentalmente como um fim em si mesmo e trata-a, se possível, como tal” (Jahr F, 1927, p. 4).

É interessante reparar que Jahr estende o imperativo categórico ético proposto por Kant a outras formas de vida e, deste modo, não limita mais somente aos seres humanos, uma vez que estes últimos compartilham essencialmente, com animais e plantas, aquilo que os mantém vivos, a vontade de viver.

Não obstante, a visão de Jahr sobre a bioética enquanto disciplina, princípio e virtude, pode ser acompanhada junto ao desenvolvimento do imperativo bioético, ao longo de suas obras. O Prof. Hans-Martin Sass sistematizou esse desenvolvimento de forma a facilitar a compreensão das projeções e intenções de Jahr e será revisto abaixo.

1 – “O imperativo bioético guia as atitudes éticas e culturais e as responsabilidades das ciências da vida em relação a todas as formas de vida” ²⁹ (Sass HM, 2008, p. 283). Os estudos empíricos da fisiologia e psicologia revelaram, segundo Jahr (1927), a inquestionável proximidade entre humanos, animais e plantas. Nessa medida realça a necessidade da educação afirmar valores morais, tanto individuais quanto culturais, no sentido de promover a noção essencial de respeitar todas as formas de vida (Sass HM, 2008, p. 283).

2 – “O imperativo bioético é baseado na historicidade e outras evidências de que a compaixão é um fenômeno empiricamente demonstrado da alma humana” ³⁰ (Sass HM, 2008, p. 283). Para Jahr (1928a), aquele em que a compaixão rompe a fronteira da espécie humana e reconhece a santidade nas mais miseráveis criaturas, tendencialmente terá respeito por aqueles que são diferentes de si mesmo e pelos mais desfavorecidos da espécie humana; de igual modo, se

²⁹ Jahr F. Bio=Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehung des Menschen zu Tier und Pflanze. Kosmos 1927; 24:2-4, 1927.

³⁰ Jahr F. Tierschutz und Ethik in ihren Beziehungen zueinander. Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik: Organ des “Ethikbundes” 4 (6/7): 100–102, 1928a.

um ser humano se mostra cruel com os animais e plantas, as possibilidades de ser cruel com os membros de sua própria espécie são maiores. Entretanto, salienta que não deve haver conflitos na compaixão demonstrada aos seres humanos e a outras formas de vida. (Jahr F, 1928a, p. 100).

3 – “O imperativo bioético fortalece e complementa o reconhecimento moral e os deveres em relação aos membros da espécie humana no contexto kantiano e deveria ser seguido com respeito à cultura humana e pela obrigação moral mútua entre humanos” ³¹ (Sass HM, 2008, p. 284). No imperativo bioético de Jahr subjaz o pressuposto de que todas as formas de vida venham a ser respeitadas como um fim em si mesmo, mas aqueles que não se afeiçoam a tal definição e não pretendem respeitar animais e plantas como um fim em si mesmo que ao menos respeitem a comunidade da vida, pela espécie humana e sua civilização que está inserida nesta mesma comunidade. Ora, uma vez que o comportamento humano perante outras criaturas influencia no comportamento humano diante dos membros da comunidade humana, deve existir uma obrigação moral pela sociedade em geral (Jahr F, 1928a, p. 102).

4 – “O imperativo bioético deve reconhecer, cuidar e cultivar a luta pela vida entre as diversas formas de vida e os ambientes natural e cultural” ³² (Sass HM, 2008, p. 284). Jahr (1928a, p. 101) coloca que no ambiente humano as atividades cotidianas das mulheres e homens acontecem muitas vezes não motivadas pelo amor, e deste modo, deve-se acrescentar, a vida é substituída pela luta constante pela sobrevivência. Assim, os próprios seres humanos lutam por suas vidas entre si, e nesse sentido é inevitável que lutem por suas vidas mesmo que indiretamente com outras formas de vida, entretanto nunca se deve perder de vista a responsabilidade fundamentalmente necessária. Sass (2008, pp. 284-285) faz uma observação importante de que Jahr já no seu tempo reconhecia os ambientes culturais como entidades com funcionamento próprio e auto-reguláveis. Cabe acrescentar outra interpretação desse imperativo bioético, onde a vontade de viver e permanecer vivo é fulgente e deve ser, indubitavelmente, para lá da competitividade, reconhecida, cuidada e cultivada.

5 – “O imperativo bioético implementa compaixão, amor e solidariedade para com todas as formas de vida enquanto conteúdo básico o princípio e virtude, em contraste com a ‘regra de ouro’ e o imperativo categórico de Kant, os quais são dotados de caráter apenas recíproco e formal” ³³ (Sass HM, 2008, p. 285). A formalidade e a reciprocidade, como é o caso do imperativo categórico kantiano e da regra de ouro, acabam revelando ações não motivadas pela

³¹ Jahr F. 1928a.

³² Jahr F. 1928a.

³³ Jahr F. Drei Studien zum 5. Gebot. Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik 11, p. 183–87. 1934.

compaixão ou amor, ao invés, pelo egoísmo e racionalidade. Jahr (1934, p. 134) acrescenta que Schopenhauer compreendeu o 5º Mandamento ‘Não Matarás’ num sentido amplo que beneficia a santidade da vida e suas manifestações, enquanto imperativo; isto é, o 5º Mandamento implica não somente em não matar, não obstante, não causar danos, desde verbalizações às atitudes, o que de fato tem grande relevância no respeito à vida, enquanto imperativo, para as deliberações morais (Sass HM, 2008, p. 285).

6 – “O imperativo bioético inclui obrigações em relação ao seu próprio corpo e alma enquanto seres vivos” ³⁴ (Sass HM, 2008, p. 285). Para Jahr, é um dever que cada ser proteja sua própria vida. Ele diz que “[...] de acordo com o entendimento cristão a vida de cada ser humano é eticamente sagrada – de igual modo a vida própria de cada um” (Jahr F, 1934, p. 184). O sentido fundamental dessa aferição de Jahr tem inquestionavelmente sua importância, entretanto, possui uma compreensão mais abrangente que estabelece uma ligação com a ética nos cuidados de saúde, de forma coletiva. Portanto, ele inclui que a obrigação se dá não somente para com sua própria vida, mas também para com toda a comunidade, pois na medida em que se protege sua própria vida e saúde é a própria comunidade que se vê preservada. Ora, imagine um dependente do álcool, este acaba se tornando um fardo para toda a comunidade, uma vez que as complicações de seus exageros podem custar recursos para a sociedade, para além dos custos emocionais. O alcoolismo não apenas fere a si mesmo, mas sua família, seus descendentes, sua nacionalidade, sua espécie (Jahr F, 1934, p. 185).

Pode-se, portanto, apreender, segundo Jahr, que é o ser humano quem deve clamar pela obrigação de respeitar não somente a si mesmo, mas sua própria espécie e todas as outras manifestações de vida. E segundo ele “[...] reescrevendo o 5º Mandamento [Não Matarás] resulta no Imperativo Bioético: Respeita toda forma de vida fundamentalmente como um fim em si mesmo e trata-a, se possível, como tal” (Jahr F, 1934, p. 187).

³⁴ Jahr F. 1934.

4. TRADICIONALISMO ÉTICO: UMA APRECIÇÃO DOS FUNDAMENTOS ANTROPOCÊNTRICOS

4.1. *Críticas ao Tradicionalismo Ético: uma introdução*

O tradicionalismo ético é voltado estritamente às relações humanas, e esse é seu principal ponto crítico. Uma vez que se restringe a ética às relações humanas, não existem razões diretas para que sejam considerados tanto o ambiente natural quanto os animais. Consequentemente, a crítica ao modelo ético antropocêntrico se dá não apenas no contexto da ética animal, mas também no âmbito da ética ambiental. Nesse sentido, a crítica que permeia a relação dos seres humanos para com o animais, também se instala na relação dos seres humanos com a Natureza. É o que se verá neste capítulo³⁵.

Varandas (2004, p. 15) explica que é o pensamento racional grego, uma evidente racionalidade matemática, que marca o início da civilização ocidental, pensamento este que faz principiar o processo de dessacralização da Natureza que se torna objeto da racionalidade humana. A este processo, outro se faz agregado não por coincidência, entretanto, por convergência lógica, no século V a.C: o processo da democracia abrolhava da razão grega que, antes de mais, se configurava como uma razão política, razão que se espelha e se funda em função da oposição, uma vez que a própria palavra política “[...] é em si, antilógica, e pressupõe o sim e o não, a tese e a antítese” (Varandas M.J, 2004, p. 15). Desta maneira as dicotomias constituíram, em grande medida, o pensamento que é vigente ainda hoje, isto é, a tradição ocidental desde seu nascimento é tendenciosa em estabelecer dicotomias. Veja o exemplo bem comum e adequado para esta discussão: o mundo racional referindo-se à inteligibilidade – instituída – superior humana e o mundo irracional relacionado a tudo que não seja humano – e incluem-se aí animais não-humanos, plantas e a Natureza como um todo (Beckert C, 2004, p. 38). O mito, que mantinha o humano unido ao mundo natural, sucumbiu. Ora, o *logos* (palavra/razão) se sobrepôs ao mito. Por outra ótica, o racional desbancou o irracional e da *physis* (Natureza) o Homem se distanciou e ocupou um lugar próprio que ele mesmo instituiu incontestavelmente

³⁵ Serão pontuadas, para além deste capítulo, outras importantes críticas à corrente ética antropocêntrica, entretanto mais especificamente direcionadas ao contexto da ética animal ao longo do trabalho.

superior, subjugou a Natureza e demais seres vivos aos seus próprios interesses (Varandas M.J, 2004, p. 15).

O Iluminismo e a revolução científica são, segundo Varandas (2004, p. 16), historicamente, momentos decisivos no que respeita a sobrevalorização da racionalidade humana. E é verdade que com o desenvolvimento tecnocientífico o ser humano foi capaz de alterar a natureza dos seus atos e com isso acentuar o dualismo ser humano e Natureza. Sobretudo, os valores que respaldam essa dicotomia acentuam a gravidade da sobrevalorização da racionalidade humana que é, em si mesma, segundo o pensamento grego tradicional, intrinsecamente valiosa e resguarda os seres humanos em sua sublime existência enquanto remete ao recôncavo da instrumentalidade toda a Natureza e os demais seres vivos, ambos objetos de satisfação dos interesses humanos, e que na ótica do Homem não passam de recursos e máquinas biológicas desconstituídas de consideração e respeito (Varandas M.J, 2004, p. 16).

Uma afirmação de Gusdorf³⁶ (1977, p. 80) prediz a emergência da racionalidade no Iluminismo e incorpora o Homem ao Reino *Animalia*, mas que ao mesmo tempo confirma as atribuições peculiares do ser humano, onde se encontra sua história cultural. Não há, pois, espécie, senão o ser humano, capaz de observar peculiaridades de outra espécie qualquer e agrupá-las de forma coerente, consciente e sistemática. Contudo, o fato do ser humano incluir-se em uma comunidade da qual ele próprio se considera distante em função de sua racionalidade, por si só, já revela uma certa discrepância entre o estatuto que ele se julga no direito possuir e a versão deturpada com que julga o estatuto do ambiente natural e espécies não humanas.

O ambiente natural tem sido vorazmente agredido pela ação do próprio ser humano que ainda se considera desmembrado da Natureza e são suas ações cada vez mais desmedidas. E até onde se confirma, o Homem usufrui os bens naturais de forma fugaz, irresponsável e cruel, como se estes bens lhe fossem exclusivos e inesgotáveis quando já se prova o contrário. Vítima de si mesmo, o ser humano vive uma crise ambiental, condicionada, em grande parte, pelo crescimento econômico exacerbado e insensato, recheada de desflorestamentos, biodiversidade dizimada, poluição multifacetada e avançada nos diversos ecossistemas, problemas de saúde pública, isto apenas para mencionar algumas situações. Desta forma a relação descomprometida do ser humano para com a Natureza que suscitou toda a problemática ambiental é questionada, bem como sua filiação à ética tradicional ocidental, quando surge uma sensibilidade maior no que tange à saúde do Planeta e à considerabilidade moral de organismos não-humanos – inclusive

³⁶ “O século das luzes inscreve o homem no quadro das espécies animais, mas descobre no mesmo momento que a história natural da espécie humana é, ao mesmo tempo, uma história cultural” (Gusdorf G, 1977 p. 80).

sistemas vitais mais complexos como os ecossistemas – e com isso germina a idéia de uma ética com novos caminhos.

A ética ambiental surge deste enredo e no contexto filosófico formal no intuito de compreender e estabelecer novos parâmetros na relação destrutiva que o ser humano tem para com a Natureza e outras formas de vida em geral, diante da insuficiência da ética tradicional ocidental estritamente voltada para as relações humanas. Há, pois, muito que faça os ambientalistas e simpatizantes da causa acreditarem que esse centramento da ética no ser humano seja uma das principais razões da crise ambiental, o que reflete, consecutivamente, em uma revisão da comunidade moral que vigora atualmente (Varner G, 2004).

No início da década de setenta o movimento ambientalista foi impulsionado por importantes publicações³⁷ que marcaram a introdução dessa nova ética na sociedade, sobretudo, na comunidade acadêmica (Callicott JB, 2005, p. 7). E muito embora tais publicações tenham exercido conjuntamente forte impacto, sugerindo preceitos indispensavelmente não antropocêntricos, desafiando as prescrições da ética tradicional ocidental, cada qual endossava fundamentações distintas entre si proporcionando grande diversidade de argumentos.

Rolston III (1989), por exemplo, considera que para que uma ética seja verdadeiramente ambiental a Natureza não deve ser considerada um instrumento porque isso faz dela um mero recurso para os seres humanos e tendencialmente manipulável, podendo-se dizer o mesmo dos animais não-humanos. Por isso dizer que o antropocentrismo não deve ser considerado sequer uma perspectiva ambientalista, na visão de autores como Rolston III, como reafirma Almeida (2007, p. 30).

Ainda assim, o antropocentrismo será revisto, a fim de expor uma crítica a este modelo no qual estão inseridos importantes autores e idéias considerados marcantes na instituição da desconsideração moral da Natureza e organismos não-humanos na contemporaneidade. Nessa medida, o antropocentrismo será considerado a partir de seus fundamentos tradicionais e da perspectiva judaico-cristã.

³⁷ *The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary*, publicado pelo filósofo e montanhista Arne Naes no *Inquiry*, marcando a introdução da “Ecologia Profunda”, num jornal internacional de filosofia, termo cunhado em 1972, por ele próprio.

Is There a Need for a New, an Environmental Ethic publicado pelo filósofo Rychard Sylvan, (anteriormente chamado Rychard Routley) que marcou a visão de uma necessidade e a introdução na civilização ocidental de uma nova ética, uma ética ambiental não antropocêntrica, na esteira da obra do conservacionista Aldo Leopold.

Is There an Ecological Ethic? publicado pelo norte-americano Holmes Rolston III na revista filosófica *Ethics*. Varner G, 2004. Callicott, J.B. 2005.

Portanto, o antropocentrismo é uma perspectiva que justifica a instrumentalização da Natureza e dos animais em função das necessidades tanto básicas quanto supérfluas, atendendo desde o conforto ao sentimento transcendental dos seres humanos a quaisquer que sejam seus interesses, de posições mais radicais que expressam o domínio da Natureza pelo ser humano a outras que tentam conciliar a utilização do meio natural de forma sustentável com sua preservação e ainda idéias de uma relação sentimental e romântica diante dela.

4.2. O Antropocentrismo

4.2.1. Raízes e fundamentos da tradição antropocêntrica

A ética tradicional centrada no ser humano é consensualmente vista como principal componente das causas do grave desequilíbrio ambiental que se tem acompanhado, e da grande insensibilidade perante os animais não-humanos. O Homem, como centro de todas as coisas ao longo da história da racionalidade humana, reduz a existência do mundo natural e criaturas não humanas a uma existência em função das suas necessidades e preferências; este Homem que julga ter sua supremacia respaldada nas palavras de Deus³⁸.

A filosofia tradicional ocidental desde seus primórdios promulga uma ética exclusivamente humana. Contudo, é inicialmente com Aristóteles (384-322 a.C.) e adiante com Francis Bacon (1561-1626) e Descartes (1596-1650) que se vê o ser humano como senhor do mundo (Almeida A, 2007, p. 31).

A influência do pensamento aristotélico é duradoura e está claramente presente na idéia que se tem hoje de que a Natureza e os animais não-humanos são concebidos para usufruto humano. Veja que para Aristóteles (1989, p. 4) é natural e conveniente que o superior se sobreponha ao inferior, e errado e prejudicial se não desta maneira. Como argumentos para essa lógica as dicotomias de Aristóteles (1989, p. 4) rondam a idéia do domínio do que ele julga superior sobre o que ele julga inferior. Daí que ele assuma que de igual modo a alma (superior) está para o corpo (inferior), ou seja, alma dominando o corpo; o homem (gênero masculino, nativo, livre e possuidor de bens³⁹) sobrepõe-se sobre outros homens (estrangeiros, escravos, sem posses), mulheres, animais e todas outras criaturas e entidades naturais, que naturalmente são escravos do primeiro. Assim, a racionalidade rege o impulso ou o que quer que seja selvagem e desta forma a superioridade do Homem se estabelece sobre a Natureza. Aristóteles (1989, p. 5) ainda fundamenta a dominação do ser humano sobre a Natureza e outros seres vivos, pela a similaridade com que se revestem seus meios de vida. Por exemplo, as plantas e outros animais inferiores servirão de alimento para os animais que acabam de nascer (para além do leite materno, no caso de mamíferos), pois uns – plantas e outros animais inferiores – existem para servir os

³⁸ A discussão da influência da doutrina judaico-cristã no pensamento antropocêntrico será discutida adiante.

³⁹ “[...]macho, nativo, livre e proprietário[...]” In Felipe, S (2003, p. 73).

animais superiores. No caso dos humanos não é diferente, quando para sua subsistência se utilizarem de outros animais – tanto domésticos quanto selvagens – e plantas para alimento e para proverem-se de roupas e outros instrumentos. Nesse sentido, na visão de Aristóteles, o ser humano faz com que outras entidades cumpram suas funções de servi-lo. Aristóteles (1989, p. 5) conclui dizendo que “[...] se a Natureza nada faz de forma incompleta e em vão, a inferência deve ser de que ela [a Natureza] criou todos os seres vivos em função do homem”.

Entretanto, é somente com Bacon e Descartes que a racionalidade humana assume proporções decisórias no desenvolvimento do cientificismo moderno (Almeida A, 2007, p. 34). A revolução científica não se resume obviamente a poucos nomes, mas é certo que se pode citar aqueles que representam maior importância para o movimento. Grün (1996, p. 28), como outros autores, menciona dois desencadeadores da revolução científica: Galileu (1564-1642) e Newton (1642-1727). Conforme Almeida (2007, p. 34), a ciência, até então, limitava-se a uma abordagem naturalista, quase descritiva, e daqui para frente, a ciência se torna “[...] libertadora dos constrangimentos da natureza humana (doenças, sofrimento, morte prematura, pobreza etc) [...]” e que só a partir da razão se deu como possível. Segundo Grün (1996, p. 28), Galileu lança um novo olhar sobre a ciência no qual postula que esta deve se restringir ao estudo da mecânica de maneira matemática e assim implicando em uma “perda da sensibilidade estética, dos valores e da ética”.

Bacon, cientista, filósofo e político, em sua obra ‘Nova Atlântida’ (1627) cria uma sociedade onde a ciência é o primado de todo o conhecimento e as investigações, sem limites, buscam um “[...] alargamento das fronteiras do império humano para realizar tudo que é possível” (Bacon F, [1627] 1976, p. 60 apud Almeida A, 2007, p. 33). É impossível não relacionar sua obra com as polêmicas descobertas científicas que se empreendem hoje – como a manipulação genética, a vivissecção, fabricação de químicos antinaturais, a produção animal industrial (Almeida A, 2007, p. 33). Contudo, o projeto de Bacon não legitima tais práticas, e ele se manteve omissos em sua obra quanto ao fracasso decorrente de eventuais consequências negativas dos empreendimentos dessa nova sociedade (Almeida A, 2007, p. 33). A humanidade, na ótica de Bacon, seria privilegiada através do trabalho dos cientistas, mas é interessante reparar que o discernimento do bem e mal não cabe senão à iluminação divina (Almeida A, 2007, p. 33). Ora, Bacon apesar da obra em prol da ciência não esconde sua filiação judaico-cristã (Grün M, 1996, pp. 31-32). Assim, a ‘Nova Atlântida’ cinde seres humanos e Natureza, quando esta é claramente objeto de instrumentalização humana, torturada e violentada, forçada a ceder conhecimento aos Homens.

É, contudo, com Descartes, em sua principal obra, 'O Discurso do Método' (1637) que surge a visão fragmentadora cientificista que impera nos moldes das sociedades contemporâneas. Pelizzoli (2003, pp. 18-19) explica que para Descartes o todo é a soma de partes justapostas, os fenômenos naturais são reduzidos a fórmulas matemáticas, fundamento de toda base científica atual. Grün (1996, p. 35) complementa que, assim, a Natureza é transformada em objeto e então a "razão cartesiana pressupõe a divisibilidade infinita do objeto". Para Descartes, Deus criou as leis da Natureza, mas salienta que os processos no mundo acontecem sem intervenção divina, o que o possibilita compreender cientificamente o mundo natural sem casualidades (Almeida A, 2007, p. 33). E, portanto, sustenta o pensamento de que tudo que seja constituído por matéria é conduzido pelos chamados princípios mecânicos, de tal maneira como um relógio.

Não seriam também os seres humanos constituídos de matéria? Entretanto, o Homem, segundo Descartes (1989, p. 16), é o único ser dotado de alma⁴⁰:

De fato nenhuma das nossas ações externas pode mostrar a qualquer um que as examina que nosso corpo não é apenas uma máquina autômata, mas contém uma alma com pensamentos, com a exceção de palavras ou outros sinais que são relevantes a determinados tópicos sem que expresse qualquer paixão.

Assim, o ser humano, em sua ótica é um ser espiritualizado possuidor de "pensamento consciente, sentimentos e vontade", o que o difere das diversas outras coisas que existem no mundo – o que em sua visão, inclui todos os seres vivos e o ambiente natural de uma forma geral – que por não possuírem qualquer tipo de racionalidade, são matérias inconscientes, desprovidos de consideração e, logo, instrumentos de livre manipulação (Almeida A, 2007, p. 34). É curioso reparar que Descartes realizou experimentações em animais, o que o permitiu estudar e de certa forma compreender a anatomia, a mecânica, e os sentidos dos mesmos, e destacar certa verossimilhança entre o corpo humano e os corpos de alguns animais não-humanos (Descartes R, 1989, pp. 13-18). E ainda assim, Descartes (1989, p. 13) foi capaz de concluir que, diferentemente dos humanos, os animais são autômatas, isto é, máquinas que por assim ser, não sentem dor nem prazer e que, de certo, não são movidos pelo livre arbítrio ou pelo conhecimento como é o Homem, mas sim pela disposição de seus órgãos e outros fatores externos. Os gritos, gemidos, Grunhidos e outras reações que estes demonstram ao seres afligidos não passam de

⁴⁰ In fact none of our external actions can show anyone who examines them that our body is not just a self-moving machine but contains a soul with thoughts, with the exception of words, or other signs that are relevant to particular topics without expressing any passion. In: Descartes R, 1989, p. 16.

ruídos em função do atrito de um objeto contra outro (Descartes R, 1989). É a razão humana, os pensamentos conscientes e a linguagem que especialmente determinam que os seres humanos têm alma, e insiste em afirmar, apesar de imensas críticas, que animais e a própria Natureza não passam de máquinas. Um célebre trecho em particular define bem sua interpretação do papel do Homem frente à Natureza:

Conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos rodeiam tão distintivamente como conhecemos as diversas profissões dos nossos artesãos, poderíamos da mesma maneira utilizá-los para todos os usos que lhes são próprios e, assim, tornarmos-nos senhores e possuidores da natureza (Descartes R, [1637] 1977, p. 82 apud Almeida A, 2007, p. 34).

O contributo de Descartes para o antropocentrismo através de uma interpretação dominadora do ser humano não somente ante o ambiente natural, mas ante toda 'criação de Deus', é claramente observado em suas fundamentações, mas é de interesse salientar que Descartes, apesar da dedicação às experimentações científicas, também tem sua formação imbuída de caracteres da doutrina cristã, como a ausência de alma imortal nos animais e o ser humano senhorio absoluto da Natureza e de todas as criaturas do Planeta.

Como se vê, as idéias baconiana e cartesiana possibilitaram a aceitação de uma Natureza instrumental no sentido de promover uma melhor qualidade de vida humana, contudo não se pode deixar de levar críticas aos seus pensamentos. Contudo, alguns autores não acreditam ser justo atribuir-lhes toda a culpa pela marginalização do ambiente natural, já que a revolução científica não se deve a eles somente, mas, outrossim, a precedentes como Galileu, e também muito ao Iluminismo por ter representado com ainda mais afinco o primado da racionalidade humana. (Almeida A, 2007, p. 34). O mesmo se pode dizer de Aristóteles e algumas de suas idéias que exercem certas influências positivas na contemporaneidade, contudo foi preciso abreviar certas condições de seus pensamentos que refletiriam hoje ideologias escravagistas, machistas e xenofobistas.

Mas como Almeida (2007, p. 35) reforça, o discurso anticiência não parece ser o caminho para as incongruências que se encontram no âmbito da crise ambiental e da relação que o ser humano tem com outros animais, uma vez que essa mesma ciência vem dando provas da atual crise e clarificando as suas possíveis consequências.

4.2.2. A perspectiva judaico-cristã: do tradicionalismo a uma nova compreensão da criação

A tradicional corrente teológica judaico-cristã vem sendo, desde o início dos movimentos das éticas animal e ambiental, criticada pelo seu posicionamento perante os animais não-humanos e ambiente natural. Almeida (2007, p. 35) destaca White (1967) como um dos principais responsáveis por levantar sérias críticas à tradição cristã, apontando-a como a “religião mais antropocêntrica que o mundo já conheceu”, pois legitima a exploração através da vontade divina e assim acentua o dualismo entre Homem e Natureza. Outro fator que White (1967) destaca como catalisador da dessacralização da Natureza é a clara e pungente rejeição do cristianismo frente à idéia pré-cristã de que seres bióticos ou abióticos que constituem a Natureza possuem espírito e consciência – animismo. Apesar dessas considerações, Pelizzoli (2003, pp. 76-77) ressalta que a visão medieval que o cristianismo tinha sobre a Natureza ocupava um caráter sagrado, como obra do Criador, e que nessa medida gerava um distanciamento respeitoso em virtude do mistério da criação. Mas a base da moral ocidental cristã – os dez mandamentos – não diz respeito aos outros em sua totalidade, entretanto apenas versa sobre a relação do Homem para com Deus e para com ele mesmo; a Natureza e outros animais ficam fora da considerabilidade por parte do cristianismo, implicando temor às ‘bestas’ e ao mistério das florestas, ao invés de respeito verdadeiro pela criação de Deus (Almeida A, 2007, p. 35). O célebre trecho abaixo caracteriza uma das principais razões para crer que os pressupostos judaico-cristãos sejam criticamente apontados:

Deus disse ainda: “Façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança. Que ele tenha poder sobre os peixes do mar e as aves do céu; sobre os animais domésticos e selvagens e sobre todos os bichos que andam sobre a terra.” Deus criou então o ser humano à sua imagem; criou-o como verdadeira imagem de Deus. E este ser humano criado por Deus é o homem e a mulher. Deus abençoou-os desta maneira: “Sejam férteis e cresçam; encham a terra e dominem-na; dominem sobre os peixes do mar e as aves do céu e sobre todos os animais que andam sobre a terra” (Gênesis 1: 26-28 apud Singer P, 2005, p. 428).

Este trecho do ‘Velho Testamento’ é constante e frequentemente enunciado como o principal correspondente da desconsideração do ser humano para com a Natureza e outros seres vivos, pois revela o Homem como único ser dotado de alma e feito à imagem de Deus, ocupando uma posição privilegiada e assim subjugando a Natureza e demais seres vivos sem que Deus se importe com tal. E através deste trecho autores denunciam a imposição da visão judaico-cristã do Homem como único ser moralmente importante. Apenas o ser humano é constituído de valor intrínseco, e as demais criaturas, como animais e plantas, são destituídas de tal valor e destruí-las apenas representa um pecado quando o próprio Homem é prejudicado com tal destruição. A versão criacionista que suporta essa idéia já não mais faz sentido desde que Charles Darwin (1806 – 1882), através de sua teoria da evolução, a refutou. Os seres humanos co-evoluíram às outras criaturas terrenas e isso não faz dele tão especial quanto a perspectiva judaico-cristã perpetua (Singer P, 2005, p. 428).

São Tomás de Aquino (1989a, pp. 6-9), apontado como um dos principais pensadores do cristianismo, não está distante dessa ótica, ao contrário, a corrobora incisivamente. Ele começa por distinguir seres racionais de seres irracionais: enquanto os primeiros dominam suas próprias ações, agindo conforme suas preferências e vontades; os últimos são movidos apenas pelas ações dos outros, em função não das próprias necessidades, mas da necessidade dos outros, “como um instrumento”, ele ressalta. E afirma ainda que criaturas intelectuais são regidas por Deus e as outras coisas, como ele chama, são dominadas pelas criaturas racionais para usufruto próprio. Essas coisas – toda e qualquer criatura – segundo ele, irracionais, são naturalmente escravas daquele que é racional ao qual nascem para servir. É a “providência divina”, ele alega. A idéia de submissão de outros seres vivos aos seres humanos é constantemente afirmada quando é referida a relação do Homem para com outras formas de vida nas suas passagens. Repare que muito do pensamento aristotélico se encontra aqui, em São Tomás de Aquino. Para Singer (2006), o cristianismo representa a fusão das idéias judaicas com as aristotélicas, a respeito do *status* inferior dos animais e do selvagem (Natureza) ante a superioridade dos humanos. Além disso, essa fusão colocou a sacralidade da vida humana como primado, em tempos em que também a vida humana era sacrificada inadvertidamente⁴¹.

Embora São Tomás de Aquino (1989b, pp. 10-12) considere legítimo tirar vidas de outros seres vivos para servir os seres humanos e que nem por caridade se deva qualquer respeito aos animais e à Natureza, a Igreja Católica em sua Enciclopédia afirma:

⁴¹ apud Felipe (2003, p. 38).

Crueldade contra animais [e poderia-se incluir aqui a Natureza] com certeza é errado: não porque viola 'direitos' animais que não existem, mas porque a crueldade em um ser humano é uma disposição indigna e pecaminosa e, objetivamente, porque maus tratos aos animais[e à Natureza, por assim dizer] são um abuso e perversão do desígnio divino. Ao homem foi dado domínio sobre o reino animal, e tal domínio deve ser exercido em conformidade com a razão humana e a vontade de Deus (Catholic Dictionary, 1989:133 apud Felipe S, 2003, p. 43).

É interessante observar que nesta passagem, é errado infligir crueldade aos animais, não porque aos animais é devido mais respeito, mas porque não é devido ao ser humano tal comportamento pecaminoso.

Passmore (1974)⁴² acredita que a influência grega na doutrina cristã é a principal responsável pela versão de domínio absoluto irresponsável que se encontra na teologia cristã, e ainda afirma que o Homem não tem deveres morais para com a Natureza, que esta não é sagrada, visão que permite ao ser humano utilizá-la como bem entender. Mas embora se filie a este pensamento, acredita que se deve, por exemplo, conservar o mundo natural por uma responsabilidade assumida diante de Deus, em reverência, sobretudo, pela obra divina. Ora, enquanto a Natureza tem valor instrumental para o Homem, ela assume valor intrínseco para Deus, o que inviabilizaria a destruição das florestas, extinção de espécies e outros danos mais ao mundo natural (Almeida A, 2007, p. 36).

Ao lembrar a citação bíblica “Façamos o ser humano à nossa imagem e semelhança [...]” (Gênesis 1: 26-28), é de interesse ressaltar que as palavras hebraicas podem assumir, em meio às suas diversidades, diversos significados. E nesse sentido a palavra que originalmente se encontra traduzida pela ‘dominação’, pode assumir o significado de “[...] responsabilidade perante o bem-estar de todos os seres na Terra [...]”, implicando em respeitar toda as formas de vida, como bem representa dentro da própria teologia cristã a voz dissidente de São Francisco de Assis (Almeida A, 2007, p. 35).

E assim como alerta Jungues (2004, pp. 93-94), a teoria criacionista tem um caráter teocêntrico e não antropocêntrico, ou seja, o centro é a criação de Deus, ao menos argumenta que assim deve ser. A criação de Deus não se encerra no Homem, mas no Seu descanso sabático e assim afirma:

⁴² apud Almeida (2007, p. 36).

O repouso de Deus é a volta a si depois de ter saído de si para criar. Deus autolimitou-se ao sair de si e criar algo diferente de si. Abriu um espaço onde foi possível o aparecimento das criaturas, espaço que está em Deus e, por isso, ao voltar a si e descansar, Deus traz consigo todas as criaturas, porque volta a si, mas elas repousam diante do olhar pacificador de Deus, porque encontram proteção de sua vida, que pode novamente reduzir as criaturas ao nada (Jungues JR, 2004, p. 94).

4.2.3. Antropocentrismo contemporâneo e suas tendências

Mesmo quando as raízes do paradigma centrado no ser humano se sobressaem, pode-se constatar vozes dissidentes dentro da doutrina dominante. Ora, as idéias aristotélicas foram herdadas pelo império romano, onde emplacaram determinantemente, e num mesmo momento herdeiros da corrente filosófica de Pitágoras apregoavam respeito aos animais, tanto no sentido de não lhes tirar a vida para alimentação quanto por outra razão qualquer, levantando-se contra a corrente dominante. Dentro da vertente judaico-cristã, santos dessa mesma doutrina, como São Francisco de Assis, manifestaram outra perspectiva relativamente à forma com que os seres humanos tratam os seres vivos, diferentemente de São Tomás de Aquino. Até mesmo na Renascença, onde o humanismo acentuava a superioridade humana, Leonardo da Vinci e Giordano Bruno, se mostraram ao invés da vertente dominante (Felipe S, 2003, pp. 51-52).

No antropocentrismo, apesar das versões dominadoras do ambiente natural, podem-se constatar pensamentos conciliadores na relação humano/Natureza. Nesse sentido, certas indagações surgem inevitavelmente. Como reflete Almeida (2007, pp. 37-38), será o paradigma centrado no ser humano a chave dos problemas ambientais? Terá de ser esse centramento “[...] uma espécie de chauvinismo associada à desconsideração moral dos outros seres?” Essas dúvidas são lançadas na medida em que a sobrevivência humana é considerada como principal fator, e nesse caminhar, não implicaria descentralizar a consideração moral dos seres humanos e talvez nem substituir o modelo econômico vigente, como certos autores apontam. Por exemplo, para Norton (1984), para se viver em harmonia máxima com a Natureza não é necessário que se atribua valor intrínseco a ela, nem que seja adotado qualquer outro padrão não antropocêntrico para tal, desde que o individualismo não se sobreponha ao coletivo (Almeida A, 2007, p. 35).

Hans Jonas (1995) faz uma outra abordagem. Embora balizado por princípios antropocêntricos, propõe pressupostos diferentes do tradicional, argumentando pela responsabilidade do Homem sobre os seres vivos e a Natureza, na medida em que são as ações humanas que comprometem sua própria sobrevivência, destruindo o ambiente natural. Jonas (1995) como bem explana Almeida (2007, p. 39) não rejeita as teorias de cunho não antropocêntrico, no entanto, admite que tais abordagens levantem certas objeções no âmbito prático. Por isso, Jonas (1995) julga ser mais eficaz uma abordagem centrada no ser humano, e embora assim considere, não se pode deixar de aqui assinalar que o fato de existirem correntes antagônicas ao antropocentrismo, por certo, dificulta o estabelecimento de práticas efetivas de proteção da Natureza.

Quando tange ao tratamento dispensado aos animais não-humanos, a situação permanece delicada, especialmente no que concerne aos animais que manifestam determinadas expressões como dor, sofrimento, e consciência de si. O antropocentrismo coloca o ser humano no centro das relações e faz dele um senhor absoluto e com isso remete os animais – considerados inferiores – a um estatuto de coisa e objeto, e com isso garantindo ao Homem o direito de tratá-los ao seu bel prazer. Sem, obviamente, levantar a considerabilidade moral do ambiente natural e outras entidades naturais, até certa medida, pode-se haver conciliação entre a preservação da Natureza e o desenvolvimento humano, tanto em seu âmbito tecnológico ou econômico. Contudo, as raízes e a essência do comportamento humano não mudarão, pois a destruição mitigada da Natureza não se dará pelo respeito ao ambiente natural em si, mas pela continuidade da espécie humana. Para a maior parte dos seres humanos, não existe qualquer impedimento para matar animais, e para submetê-los a dores e sofrimentos, principalmente quando atrocidades como essas trazem benefícios à espécie humana. Assunto que ao longo do trabalho será abordado constantemente. Portanto, quando é o Homem o centro das relações éticas, tudo quanto é coisa que foge de seus interesses se perde, perde o sentido, nem mesmo a compaixão parece ter resultado significativo.

4.3. Ética Animal – Uma Perspectiva Ética Não Antropocêntrica

4.3.1. A Ética Animal é uma Ética Ambiental?

Faz sentido esclarecer que são diversas as vertentes ambientalistas no cenário contemporâneo, e não seria possível fazer jus a toda sua completude. Apesar disso, esse capítulo busca contextualizar a crise ambiental juntamente ao comportamento descompromissado do ser humano com outros animais, condicionado pela perspectiva antropocêntrica, embora haja vertentes antropocentristas mais amenas e compassivas.

Particularidades da ética animal a remetem a um âmbito próprio, embora seja por alguns especialistas abordada no campo da ética ambiental, por ambas compartilharem detalhes incisivos. Historicamente, os movimentos de libertação⁴³ e direito⁴⁴ animal dividem uma origem próxima à ética ambiental (Callicott JB, 2005). E segundo este autor, nos dias de hoje, mesmo depois das diferenciações que ocorreram entre ambas na década de oitenta, as éticas animal e ambiental são consideradas integrantes de um mesmo conteúdo filosófico, ainda que para os leigos.

Todavia, Jamieson (1998) alega que a separação entre os movimentos ambientalistas e os de libertação e direito animal é mais cultural e sociológica em vez de propriamente filosófica, uma vez que o primeiro deles foi educado e influenciado desvincilhado da tradição ética ocidental, enquanto o segundo é adepto, embora mantendo uma postura assumidamente não antropocêntrica, de preceitos como utilitários, kantianos, libertários, aristotélicos, ou seja, aceita prospectos da ética tradicional do ocidente e argumenta através deles.

É certo dizer que há alianças estratégicas entre essas duas “[...] correntes éticas, políticas e sociais [...]”, entretanto, ficam evidentes as divergências entre as agendas quando surgem situações conflituosas e por vezes dilemáticas. Enquanto a ética animal visa valorizar os “[...] indivíduos enquanto seres sensíveis e conscientes [...]” a ética ambiental tende a valorizar “[...] os coletivos ambientais (espécies, populações, ecossistemas, paisagens) [...]”. Dito isso, o que se

⁴³ O movimento (ou Ética) da Libertação Animal apregoa o critério da senciência para sugerir o fim do preconceito baseado na espécie, denominado especismo, para conferir igualdade de interesses entre animais humanos e não humanos. Singer, Peter. *Libertação Animal*. São Paulo: Lugano, 2004.

⁴⁴ O movimento (ou Ética) do Direito Animal manifesta o critério de “sujeito-de-uma-vida”, para exprimir a consideração e titularidade jurídica de animais conscientes de si. Regan, Tom. *The Case for the Animal Rights*. Berkeley: University of Califórnia Press, 2004.

questiona é se essas diferenças entre as correntes serão simples “[...] dilemas em situações de fronteiras, inevitáveis [...]”, mesmo em sistemas éticos compatíveis, ou se serão essas correntes efetivamente contraditas (Rosa H, 2003, pp. 68-69.).

Mas Jamieson (1998) e Callicott (2005) muito embora discordem em certos aspectos que tornam as éticas ambiental e animal próximas, há no discurso de ambos filósofos pontos importantes que convergem essas teorias filosóficas de modo relevante. É comum notar que representantes desses movimentos acreditem que o ambiente natural e as espécies silvestres – ou selvagens – devam ser preservados e protegidos, bem como acreditam que animais não-humanos não devam ser torturados. Não é apenas o senso comum e histórico, mas metodologicamente, estão unidos por um sério compromisso ético fundamental que implica preceitos práticos, além de compartilhar a “[...] crença no poder da idéia da ação direta individual para mudar valores sociais e construir uma nova idéia cultural” (Callicott JB, 2005, p. 7)⁴⁵. Contudo, a barreira entre espécies humanas e não humanas foi rescindida pelos movimentos ambientais e de libertação e direito animal, subindo ao palco da filosofia moral, traçando um compromisso para com todos os seres vivos e ambiente natural. “Deste modo, o que será diferente é a questão da teoria dos valores, não a valorização nem a sua intensidade”(Jamieson D, 2008)⁴⁶.

Essa união histórica entre ética animal e ambiental, explica-se pela publicação de três importantes textos no início dos anos 1970, que marcaram a aparição de um novo ramo da filosofia profissional, desafiando os padrões tradicionais ocidentais até então. *Animal Liberation*⁴⁷; *The Shallow and the Deep, Long Range Ecology Movement: A Summary*⁴⁸; *Is There a Need for a New, an Environmental Ethic?*⁴⁹. Mas, nota-se que, apesar da congruência histórica dessas publicações, cada qual patenteia fundamentações distintas entre si. (Callicott J.B, 2005).

⁴⁵ “[...] both [éticas animal e ambiental] believe in the power of ideas to direct individual action, to change social values, and to forge new cultural ideals” (Callicott 2005, p. 7).

⁴⁶ Entrevista conduzida por Julian Baggini para *The Philosopher's Magazine*. Tradução de Miguel Moutinho do original *Is Animal Liberation an Environmental Ethic? An Interview with Dale Jamieson*. Disponível em: http://arruda.rits.org.br/oeco/reading/oeco/reading/pdf/baggini_2006.pdf. Acesso em: 30 de outubro de 2008.

⁴⁷ O filósofo Peter Singer publica em 1973 o texto “Libertação Animal” no *New York Review of Books*, tratando, sobretudo, da maneira tirana com a qual os seres humanos tratam os animais não humanos, sendo este um dos textos que marcam o início da ética animal.

⁴⁸ Publicado pelo filósofo e montanhista Arne Naes no *Inquiry*, marcando a introdução da “Ecologia Profunda”, num jornal internacional de filosofia, termo cunhado em 1972, por ele próprio.

⁴⁹ Publicado pelo filósofo Rychard Sylvan que marcou a visão de uma necessidade e a introdução na civilização ocidental de uma nova ética, uma ética ambiental não antropocêntrica, na esteira da obra do conservacionista Aldo Leopold.

Mas como ressalta Varandas (2004), está clara a diferenciação das principais teorias de ação das éticas não antropocêntricas – éticas animais, biocêntricas e ecocêntricas – compreendendo cada qual um universo de consideração moral, que diferem em grau de radicalidade e extensão. Tais fundamentações não poderão ser aludidas seguidamente, ainda que brevemente, para uma apreciação mais adequada das teorias não antropocêntricas. Não obstante, a ética animal será apreciada mais profundamente, não irrelevando a importância da abordagem das outras perspectivas éticas ambientais, mas priorizando uma contextualização mais apropriada para o tema principal deste trabalho.

4.3.2. *Ética Animal – uma perspectiva ética individualista*

Da mesma maneira que existem diversas perspectivas no que tange às teorias de considerabilidade moral de seres não-humanos, há ainda abordagens diferentes quando se trata especificamente da ética animal e do estatuto dos animais no cenário contemporâneo.

A tradição ocidental mostrou-se, desde há muito, propensa a estabelecer dicotomias e, entre as principais destas, pode-se destacar a relação antagônica entre o racional e o irracional, quando este primeiro, cultural e historicamente, é relacionado ao ser humano, e o segundo às demais criaturas – entre elas os animais não-humanos. Outra dicotomia que bem ilustra a relação ser humano e animal é a idéia de que tudo aquilo que não é ‘pessoa’⁵⁰ é designado como coisa – aquilo que não é humano, incluindo aqui os animais. É desta maneira que é visto o animal não-humano quando se menciona o estatuto dentro de uma abordagem jurídica sobre a atribuição de direitos e no contexto filosófico antropocêntrico a respeito da considerabilidade moral.

Para se ampliar o universo ético para além dos seres humanos, é requerido que sejam questionados os argumentos e critérios que fundam a visão antropocentrada, no qual o ser humano é visto separado e superior ao restante da Natureza, quando lhe é – à espécie *Homo sapiens* – atribuído estatuto ético privilegiado (Beckert C, 2004).

A ética animal é um sistema ético no qual a consideração gira em torno da individualidade das entidades e não dos seus coletivos, o que a diferencia da maior parte das perspectivas éticas ambientais. É fundada tendo por objetivo elevar o estatuto moral de certos animais onde se pode constatar presença de estados mentais que lhes proporcionam peculiaridades dignas de

⁵⁰ Termo usualmente utilizado para se referir aos seres humanos

consideração, seja tendo por base o sencientismo – a capacidade de sentir dores e prazeres – versão utilitarista de Peter Singer; ou tendo por base o direito dos animais, que pressupõe desejos e interesses conscientes, versão deontológica de Tom Regan.

Deste modo, no capítulo seguinte, serão abordadas duas das principais propostas de ampliação ética pra além dos seres humanos, embora restritas aos animais, e seus diferentes critérios e argumentos. São elas: a Libertação Animal, por Peter Singer; o Direito Animal, por Tom Regan.

5. ÉTICA ANIMAL

5.1. A Ética da Libertação Animal

Ao relembrar Aristóteles e suas referidas notificações, pôde-se constatar, com certa clareza, que não havia qualquer tipo de consideração moral em respeito aos animais. O fim dos menos racionais é servir aos interesses dos mais racionais, e essa era, para ele, a hierarquia da Natureza. Na Grécia antiga, aqueles que não eram gregos eram chamados de bárbaros, que para Aristóteles, eram ‘instrumentos vivos’, ou seja, a consideração que se tinha para com eles era meramente instrumental, e assim se tornavam escravos legítimos para servir às vontades dos gregos. Essa lógica é rejeitada hoje em dia pelas mais diversas razões. Ora, os bárbaros tal como os gregos podem sofrer com a perda de um ente querido; sentir dores quando lhes infligidos atos de crueldade física; vivenciar alegrias e sensações de bem-estar; independentemente da intelectualidade, cultura, ou outra peculiaridade de cada um. Não existem diferenças moralmente relevantes entre ambos e, assim, a escravatura legitimada, simplesmente pela intelectualidade superior de um sobre outros, por certo, não é adequada (Singer P, 2005, p. 429).

No ano de 1791, Olympe de Gouge, em plena revolução francesa, escreveu a *Declaration on the Rights of Women*. Suas idéias não tiveram tanta repercussão, mesmo no clima revolucionário francês, e após outras obras seguintes, consideradas audaciosas, Olympe de Gouge foi executada (Carvalho J, 2008). Na mesma época, em 1792 no Reino Unido, Mary Wollstonecraft criticou a idealização masculina da igualdade política e moral, reclamando os mesmos direitos à igualdade, liberdade e autodeterminação para as mulheres e também argumentando em favor dos animais, escreveu *Vindication of the rights of Woman*. Embora as críticas contra ela tenham sido duras na altura, sua obra e vida inspiraram as gerações feministas seguintes que atuaram e ainda atuam criticamente “[...] à violência em suas várias formas de expressão: contra raças, sexo, condição econômica, infância, animais e a Natureza” (Felipe S T, 2003. p. 75).

Como se vê, no final do século XVIII, o desejo de emancipação da mulher era manifesto. Contudo, apenas no século XX é que o movimento de Libertação da Mulher se deu de forma mais efetiva, quando os protestos foram além da reivindicação dos direitos civis da mulher, e passaram a relatar sua condição de oprimida, delatando o regime supressor machista e as consequências psicossociais dessa marginalização, passaram a propor estratégias para uma libertação integral, que incluísse também corpo e desejos (Projeto Renasce Brasil, 2008).

Apesar das explorações sociais análogas à escravidão que ainda acontecem nos dias de hoje, a libertação da escravatura se deu de forma mais concreta. Contudo, a libertação da mulher é um processo que ainda está a se desenvolver entre muitos outros movimentos de contracultura, a discriminação e a violência cometidas sobre a mulher ainda acontece, embora ações como estas se constituam como comportamentos desvirtuados e criminosos. Também as mudanças de atitudes relativamente à desigualdade racial não foram diferentes, embora o movimento ocorra de maneira mais incisiva. As idéias e atitudes correspondentes a um modelo discriminatório racial e de gênero são hoje, publicamente, inaceitáveis (Singer P, 2006).

No entender de Peter Singer, filósofo utilitarista, igualmente aos movimentos de libertação citados atrás, que reclamaram igualdade entre seres humanos independente de configurações raciais e sexuais, o movimento de Libertação Animal reclama que o princípio básico da igualdade deva se estender de forma a alcançar também os animais não-humanos (Singer P, 2008, pp. 2-4).

Contudo, antes de abordar sua teoria que compreende a preservação da integridade dos animais, Singer questiona as razões pelas quais se exige a aplicação do princípio da igualdade entre os membros da comunidade humana a despeito de raça e sexo, de modo que sejam bem fundadas e coerentes. Suas considerações serão propostas adiante no caminho de dar sentido às suas argumentações em favor dos animais.

5.1.1. Igual consideração de interesses

O que faz com que a igualdade seja estabelecida entre um homem negro e um caucasiano, entre as mulheres e os homens, entre adultos, crianças e bebês? As semelhanças são tão evidentes quanto as diferenças. E quanto mais se aprofunda, as diferenças continuam a se fazer marcantes: uns mais velhos e outros mais novos; uns mais altos, outros mais baixos; uns emotivos, outros mais frios e até cruéis; uns geniais, outros incapacitados de apreender qualquer coisa. O que interessa primariamente é saber que os seres humanos distinguem-se entre si, e encontrar uma característica sobre a qual se possa assentar o princípio da igualdade onde todos são respaldados acaba por se tornar uma tarefa um tanto quanto complexa (Singer P, 2006, pp. 25-26).

John Rawls, por exemplo, ergue alguns conceitos que representam critérios que, no seu entender, são suficientes para se estabelecer o princípio de igualdade. Em sua obra, *A Theory of Justice* (1971), propõe que as características naturais do ser humano são capazes de alocar as

propriedades do princípio da igualdade quando selecionada uma propriedade de âmbito (*range property*), isto é, se o fato de 'ser humano' constitui-se como o âmbito selecionado de Rawls, tal por si só já justificaria a igualdade entre humanos, apesar das peculiaridades de cada indivíduo. Entretanto, Rawls (2000, p. 294) funda um outro conceito, o de 'pessoa ética' ou 'personalidade moral'⁵¹ para se referir àqueles que

[...] são capazes de ter (e supõe-se que tenham) uma concepção de seu próprio bem (expressa por um plano racional de vida); e [...] capazes de ter (e supõe-se que adquiram) um senso de justiça, um desejo normalmente efetivo de aplicar os princípios da justiça e agir segundo as suas determinações, pelo menos num grau mínimo.

Ser uma pessoa ética, ou possuir personalidade moral, é uma propriedade que, de acordo com seu entendimento, todos os seres humanos possuem ou ainda não possuem. Tal propriedade é a base da igualdade humana de Rawls, que de fato advém da teoria contratualista, teoria esta que supõe a ética como resultado de acordos ou contratos mútuos, racionais e espontaneamente estabelecidos pelas partes nos quais o que é ético ou não se dá conforme o constituído no contrato, teoria da qual Rawls é signatário (Singer P, 2006, p. 27). Se ter personalidade moral é a base da igualdade, pressupõe-se a partir dessa idéia contratualista que só estariam aptos a receber mínima consideração aqueles que são pessoas éticas, ou seja, seres humanos desenvolvidos capazes de compreender critérios de justiça e agir segundo estes, excluindo, desta forma, muitos outros seres humanos claramente incapazes de fazer tais juízos, a saber, indivíduos com deficiência em sua capacidade cognitiva, crianças – em sua maioria – e bebês⁵² (Singer P, 2006, p. 28). Singer descarta essa teoria, pois não oferece uma base para o princípio da igualdade satisfatoriamente coerente, ao passo que alguns membros da própria comunidade humana são arbitrariamente excluídos do âmbito da igualdade e, por consequência, cabe adiantar, excluem-se também os animais não-humanos.

⁵¹ Singer, em sua obra *Ética Prática* (2006), usa o termo 'personalidade moral' com o mesmo sentido do conceito de 'pessoa ética' de John Rawls.

⁵² Para Rawls, bebês e crianças estão inseridos numa categoria designada por pessoas morais potenciais, sendo assim parte das pessoas que são efetivamente morais no campo da igualdade. Mas para Singer essa categoria de pessoas potenciais é um "[...] recurso *ad hoc*, confessadamente destinado a harmonizar a sua teoria com as nossas intuições morais correntes, e não alguma coisa da qual se possam apresentar argumentos independentes. Além disso, embora Rawls admita que os que sofrem de deficiências intelectuais irreparáveis 'possam apresentar uma dificuldade', ele não oferece quaisquer sugestões para solucionar essa dificuldade" (Singer P, 2006, p. 28).

Há, pois, outras linhas possíveis de argumentação, baseadas, por exemplo, nas diferenças entre indivíduos, enquanto indivíduo e não enquanto raça e gênero. Esse critério refuta aferições que afirmam que as mulheres são mais sensíveis e emotivas, e menos racionais que homens, pois se sabe que elas podem ser mais frias, insensíveis e racionais que muito homens. Isto é, critérios como o sexo, a origem de nascimento, raça de um indivíduo, não permitem orientar conclusões sobre seu nível de inteligência, a profundidade sentimental, o senso de justiça, ou qualquer outra característica. Nesse sentido, essa linha de argumentação sobrepuja o racismo e sexismo, por exemplo, mas permite a formação de hierarquias nada igualitárias baseadas nas próprias diferenças individuais, como formação de castas baseadas na inteligência. Se são as características individuais que asseguram os critérios para a igualdade, serão essas mesmas peculiaridades individuais que os sujeitos têm em comum, que representarão a formação de castas.

Seria tolice afirmar que o homem branco tem direitos territoriais indígenas – direito exclusivo ao índio – bem como afirmar que a homens e mulheres se deve tratamento idêntico. Por exemplo, reclamar igualdade para as mulheres perante os homens não significa dar direito ao homem de fazer um aborto, pela óbvia razão de este não poder conceber. Cada qual tem suas particularidades e diferenças, e isso não impede e não deve impedir que ambos tenham seus interesses igualmente considerados, ao contrário, significa que em suas diferenças podem repousar tratamentos diferenciados (Singer P, 2008).

O princípio da igualdade não determina tratamentos idênticos entre dois indivíduos, mas igualdade na consideração das suas necessidades e interesses semelhantes, assim é no entender de Singer. Logo, o “[...] princípio da igualdade dos seres humanos não é a descrição de uma suposta igualdade de fato existente entre seres humanos: é prescrição de como devemos tratar os seres humanos” (Singer P, 2008, p. 6).

Portanto, possuir senso de justiça, pertencer a uma raça ou sexo, possuir racionalidade ou linguagem, ou a própria diferença individual, não parecem ser critérios coerentes para reclamar o princípio da igualdade. Não são tais diferenças que farão com que uns tenham seus interesses mais considerados que os interesses de outros.

Para invocar a igualdade, é preciso estar ciente de que esta é um princípio ético básico que implica em saber que não há razões para considerar que as diferenças de capacidades e aparências rejam as diferenças de consideração dos interesses. No entender de Singer (2006, p. 20) um juízo ético deve reconhecer consideração aos interesses dos afetados por ele, não qualquer consideração pessoal ou grupal. Não é sobre o indivíduo ou sobre o grupo que recai

consideração, mas sobre seus interesses. Isso “[...] proporciona um princípio básico de igualdade: o princípio da igual consideração dos interesses” (Singer P, 2006, p. 30).

Nesse sentido, se são os interesses que devem ser considerados, não os indivíduos, as arbitrariedades como a raça, sexo ou qualquer outra, seriam irrelevantes, pois são os interesses que importam. Se um indivíduo sente imensa dor, e quer alívio para suas dores, não é o indivíduo nem suas dores que importam, mas o alívio da dor enquanto tal, enquanto interesse (Singer P, 2006, p. 31).

Compete ressaltar que “[...] o princípio da igual consideração de interesses é um princípio mínimo de igualdade e não um princípio igualitário perfeito e consumado”. Pois em situações especiais, em virtude de se alcançar resultados mais igualitários, podem-se empreender tratamentos desiguais. Por exemplo: ‘A’ está gravemente ferido e quer alívio de suas dores e ‘B’ pouco ferido, mas também quer alívio de suas dores; têm-se disponíveis apenas duas doses de morfina, e ‘A’ precisará das duas doses para que suas dores alcancem um nível suportável, ao passo que as dores de ‘B’ já estão em nível suportável sem a administração de morfina; para que ‘A’ tenha suas dores suportáveis em nível relativamente semelhante ao de ‘B’, o tratamento será desigual, mas visando resultados mais igualitários (Singer P, 2006, p. 35).

É neste molde que se funda o princípio moral básico da igualdade para Singer, que refuta o racismo, o sexismo, as desigualdades baseadas nas diferenças individuais e por aí adiante. Essa acepção da igualdade está presente de maneira consoante no sistema ético proposto pelo filósofo Jeremy Bentham (1748 – 1832) quando alvitra que cada ação que afete determinados interesses de um, deve ter estes em consideração da mesma forma que quaisquer outros interesses semelhantes de outro (Singer P, 2008).

Tal acepção leva a considerar todos os interesses dos afetados por uma decisão e ação em busca de se estabelecer igualdades e desmanchar as variadas manifestações de preconceitos e discriminações. Singer vai adiante e se pergunta se serão apenas os humanos detentores de interesses, que por sua vez devem ser preservados. Se interesses devem ser preservados e se animais não-humanos possuem interesses, tornam-se bem claras as possibilidades de se extrapolar a barreira das espécies na fundação de uma igualdade, baseada na igual consideração de interesses.

5.1.2. Igualdade no tratamento dos animais não-humanos: Especismo e Senciência

Em um movimento de libertação está manifesta a idéia, a exigência de abolir o preconceito e a discriminação fundados na arbitrariedade de características como gênero e raça. E o único princípio moral básico capaz de estabelecer a igualdade entre todos os seres humanos, conforme Singer (2006) sugere, é o princípio da igual consideração de interesses. Sendo assim, em sua libertação animal, Singer (2008) defende uma extensão do princípio da igualdade, isto é, propõe um alargamento da esfera moral que implica considerar interesses semelhantes independentemente de raça, sexo e espécie. Pois tal como o princípio da igual consideração de interesses coloca em pé de igualdade os interesses da comunidade humana também proporciona uma sólida base moral para que animais não-humanos também tenham seus interesses igualmente considerados.

A partir do princípio da igual consideração de interesses extrai-se que a preocupação com os outros não depende de como eles são ou de suas habilidade e aptidões. Deste modo, implica ter no mesmo plano de consideração, os interesses semelhantes de indivíduos de raças ou capacidade intelectual diferentes sem dar razões para que um possa explorar o outro em função dessas diferenças. Portanto, tais diferenças não são justificativas para que indivíduos possam ser explorados e conseqüentemente, ter seus interesses desconsiderados. Assim como a raça e a intelectualidade não são justificativas para explorar um indivíduo, o princípio também supõe que seres que não pertencem à espécie humana também não sejam desfavorecidos pela sua espécie e intelectualidade (Singer P, 2006, p. 66).

Tal como raça e gênero, na visão de Singer (2008), a espécie não deve ser razão para discriminação, quando o é, resulta no que ele chama de especismo⁵³. Essa forma discriminatória é entendida pela maneira com que os seres humanos dispensam seus tratamentos e ideologias

⁵³ Do inglês *speciesism*, traduzido para o português de forma mais simplificada. O termo é utilizado largamente por Peter Singer em suas obras desde 1975, mas originalmente cunhado por Richard D. Ryder, em 1970, mas apenas em 1975 com a publicação de *Victims of Science*, foi definitivamente assinalado. Sônia T. Felipe em *Por uma questão de princípios – alcances e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais*, cita, com exatas palavras de Ryder, o emprego do termo: "... descrever a discriminação generalizada praticada pelo homem contra outras espécies, e para estabelecer um paralelo com o racismo. Especismo e racismo são formas de preconceito que se baseiam em aparências – se o outro indivíduo tem um aspecto diferente deixa de ser aceito do ponto de vista moral. O racismo é hoje condenado pela maioria das pessoas inteligentes e compassivas e parece simplesmente lógico que tais pessoas estendam também para outras espécies a inquietação que sentem por outras raças. Especismo, racismo (e até mesmo sexismo) não levam em conta ou sobrestimam as semelhanças entre o discriminador e aqueles contra quem este discrimina e ambas as formas de preconceito expressam um desprezo egoísta pelos interesses de outros e por seu sofrimento." Ryder, Richard D. *Speciesism*. In: Baird, Robert M. & Rosenbaum, Stuart E. (Eds.) *Animal Experimentation: the moral issues*. Amherst: New York, 1991, p. 40.

relativamente aos animais de outras espécies, que não a *Homo sapiens*, favorecendo esta última e desconsiderando os interesses das outras, mesmo que esses interesses sejam os mesmos expressos pela espécie humana ou ainda interesses de mais importância vital (Felipe S, 2003). Então, ao julgar seus interesses mais importantes que de outros animais por razões arbitrárias, os seres humanos adotam uma conduta especista. E essa idéia de superioridade dos seres humanos sobre outras criaturas na Terra, como já visto anteriormente, remonta desde há muito na filosofia tradicional ocidental bem como na tradição judaico-cristã.

Immanuel Kant (1724–1804), por exemplo, usa o critério da razão e da linguagem para justificar a superioridade dos seres humanos e fundamenta exaustivamente a razão humana na qual reside toda sua noção de moralidade e dignidade humana. Para Kant (1960), uma vontade, preferência, ou até mesmo interesses só podem ser exercidos quando em posse da razão, e o fato de o ser humano ser unicamente detentor de racionalidade é o que o torna um fim em si mesmo, sendo, portanto, digno de consideração moral. Felipe (2003, pp. 72-73) explica que “[...] a moralidade em Kant é uma ação motivada por um dever concebido pela razão e não por quaisquer formas de coação, e fundamenta-o na liberdade”. E uma vontade somente ocorre devido à noção de se agir por dever estar atrelada ao agir racionalmente. A partir desses pressupostos, no entender de Kant (1960), somente podem ser considerados pessoas aqueles que são constituídos de racionalidade, e, por conseguinte, abrangidos pela dignidade humana. Para outros seres vivos destituídos de razão, ou seja, que não são pessoas, não há dever moral direto.

Aristóteles, no entender de Felipe (2003, p. 73), muito antes já defendia essa lógica em uma outra abordagem “[...] para distinguir o homem (macho, nativo, livre e proprietário) dos demais seres, que a ele devem submeter-se”. Por ele ser assim, é um fim em si mesmo, e apenas sobre ele deve-se tecer consideração moral revelando que também havia na Grécia antiga, a idéia de dominação dos seres humanos sobre outros animais e desconsideração por seus interesses.

É muito comum presenciar contra-argumentações baseadas na racionalidade e linguagem humana ao princípio da igual consideração de interesses de Singer (2006) – para estender consideração aos animais – e contrapõe apelando ao argumento dos ‘casos marginais’⁵⁴ ou o que Felipe (2003, pp. 80-81) chama de ‘recurso à coerência’. Nem todos os humanos são constituídos de racionalidade e linguagem. Veja que bebês, algumas crianças e até adultos deficientes podem ser destituídos de razão e linguagem, e mesmo assim os seres humanos não se vêem no direito de afligi-los, ao menos não publicamente, o que pode constituir-se como criminoso, licencioso.

⁵⁴ Kheel denomina apelo aos “casos marginais”, assim descrito por ela: “The argument from “marginal cases” concludes that if we do not wish to treat a marginal human being in a particular manner, there is no ethically defensible reason for treating at least some animals in a similar fashion” (Kheel, 1989. p. 258).

Esses humanos desprovidos de razão e linguagem, os chamados seres humanos ‘marginais’ ou ‘não-paradigmáticos’, possuem capacidades cognitivas semelhantes e, por vezes, inferiores a muitos animais não-humanos. Nesse sentido, Singer (2006) utiliza-se do argumento dos ‘casos marginais’ ou do ‘recurso à coerência’ para limitar ações de alguém que interfiram nos interesses de outrem incapaz de pronunciar-se através da racionalidade e linguagem; para exigir que os animais também sejam beneficiários do mesmo respeito e tratamentos semelhantes aos que gozam seres humanos destituídos destes mesmos atributos; para reforçar que animais não-humanos com mesma capacidade cognitiva ou superior aos humanos desprovidos de racionalidade e linguagem sejam igualmente respeitados e tenham seus interesses semelhantes igualmente considerados (Felipe ST, 2003, pp. 80-81). Curiosamente, a própria teoria de Kant – que fundamenta o conceito de dignidade humana – destitui os humanos ‘não-paradigmáticos’ do *status* de pessoa, em sua concepção. Não se trata, obviamente, de desconsiderar seres humanos ‘não-paradigmáticos’, mas de elevar a consideração de certos animais.

É nitidamente observado que Singer também apela à razão quando funda uma ética animal baseada num princípio da igualdade, entretanto, recorre “à racionalidade daqueles que detêm o dever de moralidade”, ou seja, daqueles que podem razoabilizar suas decisões (Felipe S, 2003. p. 80). Mas é interessante notar que Marti Kheel (1989) evidencia, contudo, que a fundação de Singer não se restringe à razão, mas há, não evidentemente, um elemento intuitivo em sua teoria. Kheel releva como imprescindível a componente emocional nas decisões morais, para que as decisões não sejam desprovidas por completo de sensibilidade mesmo dada a importância da fundação racional para uma teoria ética. Singer argumenta com vigor para que não se cause um sofrimento aos animais que não se procuraria causar em humanos deficientes destituídos, mesmo que aparentemente, de razão e capacidade linguística. Para Kheel (1989), esse argumento funda-se, sobretudo, na intuição (Felipe S, 2003).

Se não são a racionalidade e a capacidade linguística que determinam se um indivíduo deve ou não ter seus interesses considerados, qual seria então o critério necessário para a posse de interesses? Por que então certos animais devem ter seus interesses igualmente considerados?

As conclusões de Bentham (1823) referidas à igual consideração de interesses levaram-no a reconhecer que não somente os seres humanos são portadores de interesses. Uma emblemática passagem de sua obra *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1823a, p. 236) mostra que, para Bentham (1823a), o que importa primeira e essencialmente questionar “não é se eles

[animais] são capazes de raciocinar ou falar, mas se são capazes de sofrer”⁵⁵. Esta perspectiva é claramente observada e fundada no princípio da utilidade, que nesta mesma obra, Bentham (1983b, pp. 2-3) esclarece que deve ser entendido como o princípio que rege, aprovando ou desaprovando, toda e qualquer decisão ou ação do sujeito moral que resulte na experiência de prazer ou sofrimento daquele cujo interesse estiver em questão⁵⁶. O princípio da utilidade acaba por se manifestar de maneira a prevenir experiências de dor e sofrimento, enquanto tende a estimular experiências de prazer e felicidade, procurando estendê-las ao maior número possível. Portanto, todo aquele ser capaz de sentir dor e prazer, busca seu próprio interesse, mesmo que seja esse o interesse de evitar a dor (Bentham J, 1823). Nesse sentido, foram refutados os critérios da razão e da linguagem, impelido o da senciência⁵⁷ – que representa a capacidade de uma entidade de experimentar dores e prazeres – como critério condicional e suficiente para que existam interesses.

É precisamente neste sentido que Singer (2008) tece sua concepção e fundamentação de igualdade, o princípio de igual consideração de interesses, como princípio ético, quando a senciência significa a posse de interesses, sendo a condicionante necessária e suficiente para a consideração moral, visto que aqueles que têm interesses, não apenas vivem, mas lutam pela sobrevivência e buscam satisfazer suas necessidades, por própria conta, e preocupam-se em satisfazê-las. Desta forma, qualquer decisão e ação não podem ser tomadas a qualquer custo quando houver interesses de seres sensíveis em questão, mesmo que não sejam da espécie *Homo sapiens*. Ao invés, exige-se dos agentes morais, uma regulação das suas decisões que afetem os interesses e o bem estar de outros em nome da igualdade de consideração (Beckert C, 2003).

⁵⁵ “It may come one day to be recognized, that the number of legs, the vilosity of the skin, or the termination of the *os sacrum*, are reason equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate? What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of dircurse? But a full-grown horse or dog, is beyond comparison a more rational, as well as a more conversible animal, than an infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise; what would it avail? the question is not, can they *reason*? nor can they *talk*? but, can they *suffer*? Bentham J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Vol. II. London: Printed for W. Pickering, 1823, cap XVII, seção IV, nota p. 236.

⁵⁶ “By the principle of utility is meant that principle which approves or disapproves of every action whatsoever, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question : or, what is the same thing in other words, to promote or to oppose that happiness.” Bentham, J. An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Vol. I. London: Printed for W. Pickering, 1823, cap I, seção II, pp. 2-3.

⁵⁷ Etimologicamente, a terminologia senciência “[...] refere-se mais amplamente à consciência de qualquer coisa [...]”, apesar de que na ética contemporânea seu significado tenha se reduzido à consciência de prazer e dor. Varner Gary. Sencientismo. In Jamieson, D. (Coord.). Manual de Filosofia do Ambiente, Lisboa: Instituto Piaget, 2005, p. 201.

Nessa medida, antes de se falar em ter interesses, é preciso constatar a capacidade de sofrer do indivíduo em questão. Logo, se um ser sofre, não deve haver qualquer justificativa de ordem moral para que esse sofrimento não seja levado em consideração. O contrário é de igual modo concebido, se um indivíduo não é capaz de sofrer nem sentir prazer, ou contentamento, não existem interesses a serem considerados, logo, não há razão para consideração moral, na ótica de Singer (Singer P, 2006, p. 68).

Compete colocar que os seres humanos podem experimentar dor e sofrimento de forma mais intensa que um rato em vista do seu sistema nervoso mais aprimorado, que lhe confere maior consciência do que lhe está acontecendo. Mas isso não deve ser um empecilho para que se estabeleça igual consideração dos interesses, quando, *a priori*, não é a intensidade da dor que importa, mas se de fato a dor existe, ela deve ser controlada, mas se há um sofrimento maior, este deve ser priorizado. A angústia mental humana condicionada pelo desenvolvimento mais refinado do sistema nervoso humano, que assim lhe permite uma compreensão mais ampla do que lhe faz sofrer, é o que potencia o sofrimento. Todavia, a hipótese contrária é de proporção igualmente relevante; o fato de o rato ter uma compreensão mais limitada dos episódios que lhe ocorrem, ou seja, não estar munido de plena memória, capacidade de previsão e consciência – do que lhe aconteceu, está acontecendo e pode acontecer – tende a potencializar seu sofrimento. Por exemplo, quando uma criança machuca o pé, conseqüentemente sente dores e sofre com isso, se ela for capaz de compreender o que lhe está a ser dito, explica-se a ela que será feito um curativo em seu pé para amenizar a dor e para que seu ferimento possa ser curado, e, por conseguinte, atenuar o sofrimento. No entanto, quando o mesmo ferimento ocorre em um animal selvagem qualquer que precise ser abordado para fazer-lhe um curativo, este não compreenderá que lhe será feito um tratamento para amenizar a dor, curar o ferimento e atenuar o sofrimento, ao contrário, o animal poderá sofrer ainda mais, pois para ele, ter sido abordado, não sugere que será para o seu bem, mas para ameaçar-lhe o bem-estar e a vida, causando-lhe terror (Singer P, 2006, p. 69).

Ainda assim, o argumento de que a mente humana adulta dentro dos padrões de normalidade proporciona maiores ansiedades e terror e, por conseguinte, mais sofrimento é muito utilizado para justificar experimentações letais e dolorosas em animais destituídos dessa complexidade cognitiva humana. Não é uma razão especista, visto que se está levando em consideração um sofrimento maior. Contudo essa mesma razão justificaria utilizar bebês recém nascidos ou adultos mentalmente debilitados nos mesmos experimentos, na medida em eles sentem dor, mas não têm um entendimento tão consciente da situação, e podem sofrer ainda menos que muitos animais adultos que têm maior complexidade cognitiva que tais humanos.

Certamente, as comparações de sofrimento entre espécies diferentes e até mesmo indivíduos da mesma espécie são imbuídas de imprecisão. Paira então a questão: “será que os animais sofrem como os seres humanos? Ou então, será que se tem acesso à dor animal ou esta encontra-se num silêncio abissal?” (Beckert C, 2003, p. 58). A resposta de Singer para estas questões passa pela ‘radicalização da experiência projetiva’. A experiência da dor é incomunicável mesmo entre membros da mesma espécie, resta então projetar a experiência e se colocar no lugar do outro. Dito de outra forma, quando um indivíduo ao cair, fratura um osso qualquer, o outro que já experimentou a dor de ter um osso fraturado, observou que se comportou de maneira semelhante, menos ou mais inibida, àquele, revelando que sensações⁵⁸ semelhantes são sentidas quando se fratura um osso, advindo daí, a convicção de uma experiência da dor alheia. Assim sendo, Singer (2006) diz que não há exatamente como experimentar a dor do outro, nem comunicar a dor, tanto trans como intra-específico, ou seja, tanto de ser humano para outros animais, quanto de ser humano para o próprio ser humano. Ora, um macaco ao sentir dor não pode nos comunicar que a está sentindo através da linguagem verbal humana, da mesma forma uma criança pequena que ainda não sabe falar; mas ambos podem e comunicam seu mal-estar ou estado de sofrimento através de outras manifestações. Humanos e outros animais expressam comportamentos muito semelhantes entre si quando sentem dor. Nesse sentido, projetar a experiência pode ser um instrumento que possibilita, de algum modo, em relação ao outro, acesso à dor, compreensão das quantas preferências e suas intensidades, de maneira que não se intente substituir uma dor pela outra, mas colocar-se no lugar do outro, como condição para a aplicabilidade dessa projeção (Beckert C, 2003). As diversas manifestações de dor, apesar de serem semelhantes, podem se distinguir de espécie para espécie. Julgar pura e simplesmente pela projeção antropomórfica reduzindo toda e qualquer experiência de dor e sofrimento às mais comumente observadas em seres humanos seria arriscar-se à beira do especismo. Por exemplo, estudos comparados em relação aos comportamentos dos animais, na área de etologia, revelam que quando um cavalo contrai de forma mais violenta suas pálpebras, significa que ele está sob intenso sofrimento (Beckert C, 2003 p. 60).

Porém, a convicção de que o outro sente dor não é apenas analisada a partir da experiência projetiva. E para dar apoio a tal sistema de projeção, Singer (2006, p. 80) realça que o sistema nervoso dos vertebrados, principalmente, dos mamíferos e aves é de manifesta semelhança, principalmente o setor básico do sistema nervoso, responsável pela administração de

⁵⁸ Beckert sobre as sensações: “De uma forma mais geral, a sensação, pela sua imediatez e passividade, é uma experiência íntima e solitária, insusceptível de quantificação direta, mas traduzível, indiretamente, por expressões corporais ou linguísticas” (Beckert C, 2003 pp. 59-59).

sensações de dor, de origem evolutiva relativamente antiga, comum a muitos animais. Conclui-se que destas semelhanças anatômicas e de mecanismos fisiológicos se faça uma válida aproximação entre a capacidade de animais humanos e não-humanos 'superiores' de sentirem dor.

Há, portanto, que se considerar que todos os vertebrados e os cefalópodes têm sistema nervoso central que sugere, para além daqueles em que se há comprovação evidente de mecanismos fisiológicos para a sensação de dor, certa precaução, uma vez que há grandes possibilidades de existirem formas diferentes de transmissão da dor, mecanismos que ainda não foram descobertos e evidenciados (Beckert C, 2003, p. 61).

Existem, pois, implicações ao se assumir o princípio da igual consideração de interesses em relação aos animais não-humanos. Práticas como o sistema de produção de animais para consumo, tanto tradicional quanto intensivo que incorre em formas de sofrimento desde o nascimento da cria; a caça, tanto esportiva, terapêutica, quanto para exploração de peles; os interesses lúdicos como circos, zoológicos tradicionais, rodeios e touradas onde animais são torturados para entreter o público humano; o confinamento de animais selvagens para observações científicas; criação de animais para usos gerais; as experimentações às quais os animais são submetidos em função das investigações médicas, das indústrias farmacêutica, alimentícia, cosmética e outras diversas. Há, além dessas, muitas outras práticas humanas que provocam a incontáveis animais, incomensurável sofrimento violando por completo seus interesses e mínimo bem estar para satisfação dos próprios interesses humanos. Portanto, tais práticas, à luz do princípio da igual consideração de interesses, proposto por Singer, devem ser abolidas (Singer P, 2008, p. 25).

5.1.3. O valor da vida animal: dos humanos aos não-humanos

Ao se falar no valor da vida dos seres vivos, bem como na ilegitimidade de se tirar uma vida, o assunto se torna ainda mais controverso e delicado, pois existem impasses presentes na sociedade e até mesmo na própria comunidade filosófica sobre o porque exato de não se poder tirar uma vida humana, e sob quais condições isso se tornaria possível – como o aborto e a eutanásia – quem dirá então sobre as razões de não se tirar uma vida não-humana (Singer P, 2008, p. 20).

Na sociedade a doutrina da sacralidade da vida é cultuada e consagrada no Direito. Entretanto quando se diz na sociedade e também no Direito que a vida é sagrada se está a afirmar

a sacralidade da vida humana. Do contrário, se a vida em si fosse considerada sagrada, tirar a vida de uma vaca ou de uma couve, seria tão errado quanto tirar uma vida humana (Singer P, 2008, p. 21).

No entanto, atualmente, existe um consenso mundial de que é errado tirar uma vida humana, independente das fronteiras geográficas e culturais, com exceção de certos casos como a autodefesa, guerra e até pena de morte como se verifica em alguns Estados. Exceções essas que acabam por justificar que ao se admitir a sacralidade da vida humana, não significa admiti-la em sua plenitude, mas que de fato em situações fronteiriças tirar uma vida pode ser um recurso legítimo (Singer P, 2006, p. 95).

Paira, contudo, a questão: o que há então de tão especial no ser humano que faça com que sua vida seja considerada sagrada constituindo-lhe um direito à proteção desta?

O aborto é muito comumente questionado pela argumentação de que o feto é um ser humano e, nesse sentido, ilícito e imoral retirar-lhe a vida. Não obstante, o feto, é de fato um ser humano? Indubitavelmente, o feto é membro da espécie *Homo sapiens*, bem como adultos normais, crianças, deficientes mentais, mas existe outra aceção de ser humano da qual os fetos são excluídos. Para Joseph Fletcher, teólogo que discursa intensamente sobre ética, o indicativo de humanidade é constatado pela presença de “[...] consciência de si, autocontrole, senso de futuro e passado, capacidade de relacionar-se com os outros, preocupação com os outros, comunicação e curiosidade”. Os fetos, bebês, e adultos com debilidade mental profunda, não detêm os indicativos para serem humanos, segundo Fletcher, mas são, sem sombra de dúvida, seres humanos enquanto membros da espécie *Homo sapiens*. Portanto, ao se perguntar se um feto é um ser humano de acordo com as aceções distintas supracitadas, também distintas serão as respostas e, por conseguinte, a legitimidade em tirar-lhe a vida (Singer P, 2006, p. 96).

Singer prefere não utilizar o termo ‘humano’ para evitar algumas arbitrariedades e contingências impostas pelo termo. A aceção ‘ser humano’, estritamente biológica, ele substitui por membro da espécie *Homo sapiens*, enquanto a outra aceção é substituída pelo conceito de pessoa.

O filósofo John Locke (1632–1704) define pessoa como “[...] um ser pensante e inteligente dotado de razão e reflexão, que pode ver-se como tal, a mesma coisa pensante, em tempos e lugares” (Singer P, 2006, pp. 97-98). Tal definição é bem aproximada daquela de Fletcher. É nos mesmos moldes que Singer faz uso do termo, promovendo um sentido racional e autoconsciente.

O termo pessoa é popularmente associado aos seres humanos, não obstante, ser pessoa⁵⁹, para Singer (2006), não se restringe a ser humano, sobretudo, qualquer ser que se constitua

[...] como indivíduo consciente de si mesmo no tempo e que através de seus atos demonstra uma preferência por estar em vida em condições favoráveis à expansão de seu próprio ser, com as peculiaridades que sua constituição biológica, psíquica, sexual e social lhe permite; e que indica, também por seus atos, sua não preferência por condições biológicas e sociais, portanto, ambientais, hostis ao seu bem-estar físico e psíquico (Felipe S, 2003, p. 80).

Contudo, ao afirmar que certos animais são contemplados pela conceitualização de pessoa, conseqüentemente, haverá certas implicações no que diz respeito a tirar a vida desses animais.

Ao afirmar que o simples fato de se ser humano já justifica a sacralidade de sua vida, por exemplo, pode-se constatar tal aferição como especismo. Infligir sofrimento aos seres não depende de sua espécie, assim também é em relação a tirar uma vida. No entender de Singer, ser humano não deve ser o critério moral para justificar a preservação da vida. A arbitrariedade de tal argumento é análoga à que um racista utiliza para justificar sua discriminação racial (Singer P, 2006, p. 98).

Porém cabe colocar que a santidade da vida humana se deu início no cristianismo, quando surgiu a noção de que nascer de pais humanos bastava para ter sua vida protegida em nome de Deus. Pois na civilização da Grécia antiga, para se tirar uma vida humana bastava ela iniciar-se inauspiciosamente – como um recém-nascido com deformidades.

Ser humano, para Singer, não corresponde a um critério moral para considerabilidade de uma vida, mas sobretudo, ser pessoa (Singer P, 2006, pp. 98-99). O que dizer, então, daqueles que são pessoas independentemente da espécie? Qual o critério para terem suas vidas preservadas? Se para ter consideração aos interesses de um indivíduo não importa seu estado de consciência –

⁵⁹ Ao referir sobre estar certo ou não matar animais, Singer expressa sucintamente seu conceito de 'pessoa': "[...] ao discutir-se o erro de matar animais é importante perguntar-se se alguns, dentre eles, são pessoas. Parece estranho chamar um animal de pessoa. Essa estranheza pode não ser mais que um sintoma do nosso hábito de manter a nossa espécie extremamente separada das outras. Seja como for, podemos evitar a estranheza linguística aos reformularmos a pergunta de acordo com nossa definição de "pessoa". O que estamos realmente perguntando é se alguns animais são seres racionais e autoconscientes, dotados de consciência de si enquanto entidades distintas que têm um passado e um futuro" (Singer P, 2006, pp. 119-120).

entre outras características – importando somente sua capacidade de sentir prazer e sofrimento, para se tirar a vida do indivíduo importam, sobretudo, as características que o constituam como pessoa.

Singer (2006, p. 101) afirma que para o utilitarista clássico irreduzível, o assassinato de um indivíduo qualquer não tem implicações diretas, e nessa medida, sem desaprovações primárias, e tampouco importa se é pessoa. Contudo tem implicações indiretas depois de tudo considerado. Quando se é pessoa, seu estado de consciência lhe permite identificar-se como um ser com passado e futuro, e o assassinato de alguém pode trazer experiências de sofrimento – como ansiedades e terror – para essa pessoa, ao saber que no futuro pode ter sua vida igual e abruptamente descontinuada. É dito razão indireta, pois os grandes males não se referem à pessoa qual a vida foi retirada, mas o sofrimento recai sobre terceiros, aqueles que vivenciaram o acontecimento indiretamente (Singer P, 2006, p. 101). Entretanto, também é correto afirmar que de acordo com um utilitarista clássico, que se admite ser errado matar quando se concorda que a morte põe término às possibilidades de uma pessoa de experimentar sensações prazerosas e felizes em vida. Mas esse pensamento ocorre independentemente da vida em questão pertencer a uma pessoa ou não (Singer P, 2006, p. 101). Conclui-se que, seguindo a visão do utilitarismo clássico, só se provoca efetivo sofrimento apenas àqueles que têm consciência de que podem experimentar prazer em vida, projetar desejo no futuro, e se angustiar se seus desejos, prazeres e felicidades podem não se concretizar em decorrência de sua morte. Desta forma, não seria errado matar aqueles que não se reconhecem como seres existentes ao longo do tempo, uma vez que não possuem capacidade para se preocupar com a possibilidade de terem suas vidas interrompidas no minuto seguinte. Portanto, para o utilitarista clássico pode-se considerar errado e mais grave tirar a vida de uma pessoa, mesmo que apenas por razões indiretas, do que tirar uma vida de uma não-pessoa (Singer P, 2006, p. 101).

Contudo, Singer (2006, p. 101) faz menção à outra vertente do utilitarismo, denominado por ele ‘utilitarismo preferencial’, que faz juízo das ações não pela tendência que essas têm de maximizar ou diminuir prazer e sofrimento, respectivamente, mas de verificar se as preferências do afetado por essas ações e suas consequências são atendidas. Isto é, julga-se ética uma ação, desde que sejam considerados os interesses de uma pessoa e, para além disso, após pesar e refletir incisivamente sobre as questões relevantes, suas preferências (Singer P, 2006). Então, o utilitarismo preferencial considera errada qualquer ação que contrarie as preferências de qualquer ser, apresentando razões diretas para não se matar uma pessoa. Nessa medida, essa forma de utilitarismo que valoriza as preferências faz maior distinção sobre as possibilidades de tirar a vida de um ser que é pessoa, portanto, que tem preferências e de um outro ser que não é pessoa.

Segundo, então, o utilitarismo de preferências, considera-se mais grave retirar a vida de uma pessoa, do que de outro ser que não o é, ao passo que a pessoa está ciente de que tem um futuro e faz planos a serem concretizados nesse futuro e teria um série de preferências frustradas se sua vida lhe fosse tirada, enquanto que seres que não são pessoas, conscientes apenas do presente, não têm preferências para o seu próprio futuro. Isso não quer dizer que seja certo tirar a vida dos seres que não são pessoas de forma arbitrária. Igualmente não se atribui à vida um valor absoluto, uma vez que outras preferências podem ser mais importantes que a vida de outros em algumas circunstâncias (Singer P, 2006, p. 105).

Entretanto, afirmar que uma pessoa tem direito à vida, já remete a outra discussão. Singer (2006, p.106), através das conclusões de Michael Tooley, averigua se há fundamento em conferir direito à vida a uma pessoa. Tooley afirma que se um ser tem direito à vida, que ele seja consciente de si existente no tempo como uma entidade distinta – idéia convergente com a concepção de pessoa adotada por Singer. Além disso, Tooley, argumenta que se um ser tem direitos, é porque existem desejos para que esses direitos existam. Assim, Singer (2006, pp. 106-107) conclui a respeito da teoria de Tooley que, se um ser possui direito à vida, existe por parte deste ser um desejo de continuar existindo como um ser específico existente no tempo – capacidade que apenas uma pessoa pode ter – portanto, somente aqueles referidos como pessoa têm direito à vida.

Singer não se embrenha na questão dos direitos para o animal, e se atém a argumentar pela igualdade somente, evitando desta forma “[...] controvérsias filosóficas sobre a natureza última dos direitos”. Singer (2008, p. 10) levanta ainda a consideração de que quando Bentham, em suas passagens sobre o respeito para com os animais, fala de ‘direitos’, intenta argumentar pela igualdade e não propriamente pelos direitos. Bentham fala em direitos morais para se referir a “proteções que pessoas e animais devem, moralmente, possuir”, desvinculado da posse de direitos.

Singer ainda sugere um quarto parâmetro para se avaliar se é certo ou não tirar vida de pessoas, a autonomia. Este conceito deriva da proposta kantiana, ainda que muitos que apelam para o conceito da autonomia para proteção da vida, não sejam adeptos da doutrina de Kant. Entende-se por autonomia, a capacidade de um ser de optar, decidir e agir conforme essa decisão. Sugere-se que apenas seres racionais e conscientes de si possuem essa capacidade podendo optar autonomamente por continuar vivendo. Portanto, se a vida de um ser como esse for tirada, sua autonomia terá sido violada, implicando na perda da condição – a vida – que possibilitava qualquer outra atitude autônoma. A autonomia pode ser considerada por alguns teóricos como um direito moral básico, fundamental, mas nem todos concordam com essa visão. Os utilitaristas,

por exemplo, não consideram a autonomia como absoluta no que diz respeito a tirar uma vida. Apesar dos utilitaristas levarem em conta alguns pressupostos do conceito de autonomia, esta não é por eles tão enfatizada como o é pelos que respeitam a autonomia como um “[...] princípio moral independente” (Singer P, 2006, p. 109). O que faz também considerar se há valor na vida daqueles que não são autônomos e pessoas.

Foram apresentados no que concerne ser errado ou não tirar a vida de uma pessoa, enquanto perspectivas: o utilitarismo clássico, o utilitarismo preferencial, o direito à vida e o conceito de autonomia. Embora se possam constatar algumas convergências e divergências, Singer (2006, p. 110) afirma que não se deve ignorar logo à primeira vista tais teorias, antes de uma averiguação mais aprofundada.

Logo, para além daquele que é pessoa – ser em que se vêem presentes capacidades de reconhecer-se como ser distinto no tempo, interagir-se com outros, manifestar preferências – existem outros muitos animais que são sencientes, mas excluídos da categoria de pessoas. Singer (2006, p. 111) refere-se a esses seres como ‘ser consciente’. Entre muitos animais incluídos nessa categoria, também estão os seres humanos com grave deficiência mental, bebês recém nascidos, que por serem desprovidos de autoconsciência e racionalidade, também não são pessoas. Não se pode afirmar que suas vidas não têm sequer valor por não serem pessoas e por isso, segundo a visão de Tooley, destituídos do direito à vida. Ora, um ser humano qualquer capaz de experimentar em vida prazeres e ter por satisfeitas suas necessidades e preferências deve, segundo um juízo ético exige, estender essa perspectiva para outros seres também capazes de experimentar sensações semelhantes de igual interesse. Esta, pois, é uma razão para não se tirar uma vida – que até agora vem sendo evidenciada à luz da igual consideração de interesses – uma vez que o seu fim representa a interrupção das possibilidades de se experimentar tais sensações (Singer P, 2006).

Mas quando se coloca em uma situação em que se exige comparar o valor de vidas com diversos níveis de consciência, Singer (2006, p. 115) admite que seria antropocêntrico e até mesmo especista, hierarquizar os valores das vidas diferentes e que, em vez disso, dever-se-ia adotar um ponto de vista dos próprios seres diferentes, em que todas as vidas têm igual valor e que não se pode dizer que uma vida é mais ou menos valiosa do que a outra⁶⁰. Contudo, Singer (2006) reconhece a fragilidade em assumir que as vidas de todos os seres são igualmente valorizadas. Singer (2006, p. 117) consente que de uma forma geral, se alguém pudesse escolher

⁶⁰ “Os que adotam esse ponto de vista admitem, por certo, que a vida de uma pessoa pode incluir o estudo da filosofia, mas que tal estudo não pode fazer parte da vida de um rato; mas dizem também que os prazeres da vida de um rato são tudo que um rato tem e que, portanto, pode-se presumir que signifiquem para ele, tanto quanto os prazeres da vida de uma pessoa significam para ela” (Singer P, 2006, p. 115).

racionalmente entre uma vida e outra, escolheria aquela em que se verifica um estado de consciência mais amplamente desenvolvido, de alto grau de autoconsciência, maior racionalidade, que lhe permitiria aproveitar mais experiências possíveis e mais plenamente experimentar sensações. Não se pode considerar tal comportamento especista, ao passo que a vida escolhida, assim seria, por critérios racionais e não arbitrários como cor da pele, pertencer a uma espécie, quantidade de patas, gênero, entre outros (Singer P, 2006).

Singer esclarece que ao se tratar de tirar vidas, não importa, primeiramente, se é humano ou não, mas se é pessoa e se é capaz de sofrer. Quando é esclarecida a definição de pessoa concebida por Singer, conclui-se que não somente seres humanos são pessoas, mas alguns animais também o são. Singer (2006, p. 126) ainda afirma que se existe uma doutrina que valoriza a vida humana por seu caráter sagrado, que ela seja uma “[...] doutrina do caráter sagrado da vida pessoal” para ser aceita, isto é, a vida da pessoa sendo valorizada, não somente a vida da pessoa humana. Assim sendo, se os seres humanos são valorizados por algo especial que eles representem, é porque em sua maioria, são pessoas.

Entretanto, os animais considerados pessoas também devem receber a mesma forma de tratamento, proteção e direito de que se servem seres humanos que são pessoas. Mas, para firmar, da mesma maneira em que há animais referidos como pessoas, há seres humanos que não o são, a relembrar, seres humanos com graves deficiências que lhes impeçam a faculdade de autoconsciência (Singer P, 2006). Muitos chimpanzés vêm sendo usados em pesquisas científicas em todo o globo, acometidos por sofrimentos incalculáveis e consecutivamente pela morte. Seria, então, correto substituir em experimentos científicos, um chimpanzé, animal capaz de reconhecer-se como indivíduo com passado e futuro, portanto, pessoa, por humanos que não são pessoas, como bebês e mentalmente debilitados? Não parece ser uma resposta adequada. Contudo, Singer (2006, p. 127-128) exige coerência, e nesse sentido apóia que animais não-humanos, sobretudo, os que são pessoas não sejam instrumentalizados. A ausência de razão e de linguagem é, igualmente, pressuposto ainda utilizado para justificar a instrumentalização dos animais não-humanos. Essa idéia sustenta práticas duvidosas, principalmente, quando muitos atentados são feitos sobre animais não-humanos com ampla capacidade cognitiva, portadores de interesses e preferências, segundo as evidências científicas vêm mostrando cada vez mais. Mamíferos com grandes cérebros – como cetáceos, grandes símios – vêm se revelando como seres racionais e autoconscientes. Existem fortes evidências de que também cães e gatos bem como os animais usados para alimentação – bovinos e suínos –, também sejam autoconscientes e cientes do passado e futuro e que por isso também não deveriam ser utilizados como instrumentos. Entretanto, existe grande dificuldade em se afirmar com precisão quando um ser é

ou não consciente de si, por isso, Singer (2006, p. 128) sugere que “[...] se é errado matar uma pessoa quando podemos evitar essa morte e como há dúvidas concretas sobre se o que estamos pensando matar é ou não uma pessoa, devemos dar a esse ser o benefício da dúvida”.

Singer questiona, então, a legitimidade de se levar a cabo as experimentações com animais cognitivamente superiores aos grupos humanos desprovidos de razão e linguagem bem como a utilização desses animais para alimentação. Mas também é inaceitável, publicamente, que se proponha a experimentação em humanos que não são considerados pessoas, como bebês em idade tenra, quanto em adultos deficientes mentais, que são ambos destituídos de plena razão e, por conseguinte da complexa linguagem humana. Singer esclarece que não se trata, contudo, de desvalorizar os seres humanos que não são pessoas, incapazes de se manifestarem através da linguagem e racionalidade, mas de trazer os animais não-humanos designados pessoas para o tablado moral daqueles que gozam de consideração (Singer P, 2008).

Pois bem, se é errado matar animais que são pessoas, o que dizer dos que não são? Embora desconstituídos de autoconsciência, alguns animais revelam presumível consciência. Isto quer dizer que estão conscientes do presente e no momento evitam situações de dor e buscam por situações satisfatórias, mesmo que simples satisfação das suas necessidades fisiológicas. O apelo ao argumento utilitarista fica mais evidente, uma vez que o sofrimento visa ser evitado e muitos desses animais são destituídos de autonomia e que, por conseguinte, não se habilitam ao direito à vida, segundo Tooley (Singer P, 2006, p. 129). Os peixes instrumentalizados em grande proporção para a alimentação humana parecem ser um bom exemplo de animais sencientes, de presumível consciência, contudo, desprovidos de autoconsciência e plena racionalidade, o que os exclui da categoria de pessoas. Portanto, o que mais será levado em conta para averiguar se é certo ou não matar animais que não são pessoas será um critério de senciência, uma vez que sofrem de semelhante maneira às pessoas. Ora, os métodos de matar, geralmente, infligem dor ao animal, logo, o fazem sofrer. Mas Singer (2006, p. 129) adverte que não apenas ações diretas devem ser tomadas em consideração, contudo, se a morte de uma entidade pode levar a sofrimentos psicológicos e abalar a estrutura social daqueles que lhe são próximos isto se deve ter em conta⁶¹. Entretanto, quando se trata da morte de animais de forma indolor, ainda que essa morte não acarrete em perdas ou sofrimento para outros, se torna mais complicado dizer se é certo ou errado tirar a vida desses animais, a partir de uma visão utilitarista. Assim duas maneiras de utilitarismo se apresentam para responder a esta questão; a primeira diz que, quando se assume

⁶¹ Se o parceiro (a) de um animal monogâmico for morto, o sobrevivente será atingido pela tristeza da perda do parceiro (a), que o levará a sofrer; o mesmo acontece com aqueles animais viventes em grupos estruturados (Singer P, 2006).

o ponto de vista, designado por Singer (2006, p. 130), 'da existência prévia', não seria certo tirar a vida de qualquer ser que tenha ou pode vir a ter mais felicidade que sofrimento; a segunda adota o ponto de vista 'total' que, através do 'argumento da substituibilidade'⁶², justifica a instrumentalização dos animais.

Alguns animais não-humanos, lembrando, são seres conscientes de si como seres distintos com passado e futuro, com preferências manifestadas claramente, designados como pessoas, alguns com linguagens próprias e outros que, além disso, compreendem e conseguem se manifestar através da linguagem humana de sinais e outros mecanismos, a exemplificar, os grandes símios. Singer (2006) afirma incisivamente que estes devem ser incluídos na esfera daqueles que têm direito à vida, e ainda de não serem instrumentalizados arbitrariamente. Mas há outros animais, especialmente, os mamíferos 'inferiores' em sua maioria – como cães, gatos, cetáceos, ruminantes, suínos, roedores, entre outros – que possuem desenvolvimento cognitivo considerável, conforme os estudos evidenciam cada vez mais, e são passíveis de proteção através dos mesmos argumentos, ainda que com diferenças de convicção, pelos quais se baseia Singer para fundamentar a proteção daqueles que convictamente são pessoas. Independentemente de uma morte indolor, todos estes animais que não se sabe, indubitavelmente, se devem ou não ser constituídos como pessoas, são beneficiários da dúvida, na medida em que surgem contingências em relação a tirar suas vidas.

Observa-se que, na medida em que a capacidade cognitiva do animal é mais aprimorada, o sofrimento não se limita mais à experimentação da dor física, outrossim, a experiência psicológica se assume presente. Portanto, a capacidade cognitiva do animal parece ser o critério consensual, ou seja, se o animal é autoconsciente – isto é, consciente de si e se identifica com passado e futuro sendo capaz de projetar este último e ainda capaz de memorizar acontecimentos – ele experimenta um sofrimento mais amplamente significativo (Beckert C, 2003).

Beckert (2003, p. 62) levanta objeções no que concerne ao critério da capacidade cognitiva: “[...] serão as capacidades cognitivas ou o grau de sofrimento a decidir se o animal é ou não digno de consideração ética?”. A partir dessa hipótese, Beckert (2003) afirma que, por questão de coerência, deveria ser admitido supostamente, que Einstein receberia maior

⁶² Este argumento deriva de um pensamento de que os animais são substituíveis, na medida em que se substitua o animal e se preserve a experiência de prazer que este sentia para o outro que o substituirá, como se o prazer existisse independente do ser que o experimenta. E ainda sobre tal argumento: “[...] ainda que os comedores de carne sejam responsáveis pela perda de prazer imposta a esse animal, eles são também responsáveis pela criação de mais animais, uma vez que, se ninguém comesse carne, ninguém mais criaria animais para o abate. Do ponto de vista total, portanto, a perda que os que comem carne infligem a um animal é compensada pelo benefício que conferem a outro” (Singer P, 2006. p. 130).

consideração moral do que qualquer adulto normal, e crianças recém nascidas menor consideração que um chimpanzé. A ressalva que Beckert (2003) apresenta é de que pouco se tem relevado a esfera afetiva, ao passo que esta se declara como essencial para o próprio desenvolvimento das capacidades cognitivas.

Entretanto, outros animais não-humanos, até onde se pode dizer, não são autoconscientes, nem dotados de razão, apesar de uns conscientes e sencientes, como é o caso de répteis e peixes. Segundo o ponto de vista da 'existência prévia' seria errado matar qualquer ser cuja vida proporcionasse maior prazer em relação ao sofrimento. Todavia, através do ponto de vista 'total' do utilitarismo, pode haver possibilidades morais quando a vida é tirada sem dor; quando a morte não causa sofrimento aos seus próximos. Quando a vida é substituída por outra que experimente igualmente os prazeres daquela quando em vida, primariamente, os problemas em se tirar a vida dos animais estariam solvidos, segundo o argumento da substituíbilidade. Essa visão apesar de restringir a matança de animais selvagens, por serem eles insubstituíveis, dá suporte moral para a criação de galinhas, por exemplo, para uso de alimento humano. Singer (2006, p. 143) considera esse ponto de vista, um tanto quanto contingente, entretanto, assume que a prática de tirar vidas deliberadamente, principalmente quando se trata de servir de alimento e por servir apenas para satisfação de desejos humanos, deve ser abolida, com a ressalva de que seja essa prática imprescindível para a sobrevivência.

E assim, alerta que não será possível mudar a relação instrumental do ser humano para com o animal – independente do seu estado de consciência – se ele ainda se serve do outro apenas para conferir-se prazer.

5.2. A Ética do Direito Animal

Ao escrever *Vindication of the rights of Woman*, em 1792, a britânica Mary Wollstonecraft reclamou para as mulheres os mesmos direitos que aos homens eram atribuídos e que às mulheres eram negados. Em resposta à sua ousada reivindicação para a época, um conterrâneo, Thomas Taylor, um distinto filósofo de Cambridge, publicou *A Vindication of Rights of Brutes*, manifestando ser igualmente absurdo atribuir direitos iguais para mulheres quanto para os ‘brutos’, os animais (Singer P, 2008, p. 2). Esse ato de ironia e sarcasmo de Taylor, também ironicamente, acabou por rebuscar as idéias de Humphrey Primatt⁶³ e Jeremy Bentham que já anteciparam a consideração pelos animais em virtude de sua capacidade de sentir dor e sofrer (Felipe S, 2003, p. 75). Embora Primatt e Bentham tenham sido os primeiros que explicitamente levantaram críticas à doutrina moral tradicional e que apregoaram consideração moral para com os animais baseadas em uma abordagem utilitarista, Andrew Lindzey (1995), revela que Thomas Tryon, em 1688, antecipava os discursos em favor dos animais sendo o primeiro a escrever sobre seus direitos e a “falar da necessidade de sua inclusão no âmbito da justiça” (Felipe S, 2003, p.63-64).

É inevitável ressaltar que as primeiras vozes dissidentes a surgir no âmbito da consideração dos animais, segundo Felipe (2003, p. 62), surgiram em pleno Iluminismo, frente ao mecanicismo de Descartes que afirmava a natureza animal como meros mecanismos destituídos de sensibilidade. Montaigne, Hume e Rousseau se opuseram a esse pensamento e segundo seus tratados, não se admitia uma demarcação moral a partir de pressupostos tais como “razão, linguagem e vontade livre”, mas outra delimitação, a saber, a capacidade de sentir dor e sofrer, bem como de sentir prazer e contentamento, ganha força como critério para consideração daqueles que serão afetados pelas decisões e ações dos agentes morais (Felipe S, 2003, p. 63).

Desta forma, as argumentações em “[...] favor dos animais, em nome dos animais [...] e não da moralidade do próprio homem [...]” levantadas por Montaigne, no século XVI; rebuscadas por Tryon no século XVII; sustentadas por Primatt no século XVIII e assentadas na ética pela

⁶³ Humphrey Primatt explanou em seu ensaio *A Dissertation on the Duty of Mercy and Sin of Cruelty to Brute Animals* em 1776 a necessária atribuição de consideração moral a todos os seres sensíveis. O ensaio de Primatt influenciou Bentham, de tal maneira, que repercutiu na famosa passagem, em uma nota de rodapé de seu tratado *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* publicado em 1789, que assim, a idéia se resume em *the question is not, can they reason? nor can they talk? but, can they suffer?* (Bentham J, 1823, p.236). *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Vol. II. London: Printed for W. Pickering, 1823, cap XVII, seção IV, nota p. 236.

primeira vez, neste mesmo século, por Bentham, tomam proporções significativas para a consideração e direito moral dos animais defendidos atualmente (Felipe S, 2003, pp. 64-65).

Peter Singer, o fundador e principal representante do movimento de Libertação Animal é um exemplo dos filósofos contemporâneos filiados aos pressupostos éticos assentados por Bentham, que representam a causa animal com afinco a partir do critério da sentiência para sustentar sua consideração moral a partir da igual consideração de interesses semelhantes e entre seres humanos e para além da espécie humana. Contudo, como se viu, pode haver controvérsias e ambiguidades no que toca à ética utilitarista de Singer em favor dos animais, e a sentiência como critério único, suficiente e necessário para a consideração de animais não-humanos é questionada e complementada por outros filósofos representantes de outra vertente da ética animal, o Direito Animal. Como principal representante da perspectiva dos direitos, Tom Regan releva outros critérios para considerabilidade moral que vão além da sentiência, assumindo uma vertente mais restritiva, contudo mais incisiva, como exige a doutrina dos direitos morais.

É, entretanto, a partir das críticas que Regan impõe a determinadas correntes filosóficas, que aqui se pretende chegar à questão dos direitos animais propriamente dita. É no mínimo controverso, na discussão filosófica contemporânea, quando se coteja sobre a quem se deve consideração moral, especialmente quando ultrapassada a barreira das espécies. É por isso que serão consideradas adiante as aferições de Regan sobre a considerabilidade dos animais não-humanos em outras teorias éticas, para enfim chegar à sua proposta.

5.2.1. Deveres diretos e indiretos

As divergências são evidentes quando se aprofunda na ética do tratamento aos animais. Regan (2004a, p. 124) coloca-se diante de duas questões a serem consideradas, primeiramente: quais são os fundamentos para a limitação moral da liberdade humana quando suas decisões e ações afetam os outros animais? E até que ponto deve a liberdade humana ser limitada? Em resposta para essas questões, surgem duas possibilidades. Em uma das vias de resposta a consideração que se tem pelos outros animais funda-se em qualquer outra razão que não os animais; por exemplo, o fato de existir violência praticada por humanos sobre animais revela uma inclinação dos humanos a serem violentos entre si, e neste sentido há restrições na liberdade humana, não em respeito aos animais, mas visando proteger a própria sociedade humana. Regan (2004a, p. 125) refere esta perspectiva como a dos deveres indiretos. A outra via diz que se deve certa consideração aos animais em respeito aos animais em si mesmos, ou seja, a liberdade

humana deve ser limitada na medida em que os animais são afetados pelas ações humanas, por consideração aos próprios animais e não outra razão qualquer. Esta visão é designada por Regan (2004a, p. 125) como deveres diretos.

5.2.2. Agentes e pacientes morais

Cabe aludir certos conceitos que Regan (2004b) expõe para melhor entendimento. É importante distinguir, primeiramente, agentes morais de pacientes morais em sua concepção. Em suas palavras agentes morais são aqueles

[...] indivíduos que têm uma variedade de sofisticadas habilidades, incluindo, em particular, a habilidade de, balizando-se por princípios morais imparciais, determinar o que moralmente deve ser feito, depois de tudo considerado e, após tal determinação, escolher livremente ou falhar na escolha do agir, como a moralidade por aqueles indivíduos concebida, requiere (Regan T, 2004b, p. 151).

Isto é, a moralidade exige do indivíduo uma escolha livre sem qualquer imposição coercitiva daquilo que ele próprio apreciou e determinou sobre o que, moralmente, deve ser feito a partir de princípios morais imparciais, e aquele indivíduo que possui essa habilidade entre outras diversas habilidades requintadas, pode ser chamado de agente moral. Este indivíduo é moralmente responsável por seus atos, na medida em ele tem essa habilidade em particular (Regan T, 2004b, p. 152). Além de poder escolher sobre o que é certo ou errado e responder por seus atos, o indivíduo pode julgar se outro agente moral agiu de maneira correta ou não, especialmente quando a ação de um envolve direta ou indiretamente o outro. Isso faz com que ambos façam parte de uma comunidade moral enquanto um tem deveres morais diretos para com o outro, e desta forma, somente agentes morais fazem parte desta comunidade, pois existe consideração moral direta de um para com outro; nesta visão, apenas se tem consideração pelos agentes morais. A tudo aquilo e aquele que é afetado pelas decisões e ações dos agentes morais, mas que não faz parte dessa comunidade, não se deve qualquer obrigação, embora seja certo dizer que existem deveres indiretos em relação a eles quando são afetados pelas ações dos agentes morais, mas apenas quando são 'propriedades' destes últimos. Portanto, há obrigações indiretas,

não aos envolvidos diretamente – isto é, aos pacientes morais – mas àqueles que são de fato considerados, os agentes morais (Regan T, 2004b, p. 152). Quanto àqueles que lhes

[...] falta o pré-requisito que os tornaria aptos a controlar seus próprios comportamentos no sentido de que os tornaria moralmente responsáveis por seus atos [lhes resta serem chamados de pacientes morais.] Ao paciente moral falta a habilidade de formular e, muito menos fazer valer, princípios morais e deliberar sobre um ato, entre diversos atos possíveis, se seria certo ou apropriado executar (Regan T, 2004b, p. 152).

Assim sendo, resta concluir que pacientes morais não sabem agir conforme o que seja certo ou errado, diferenciando-se, neste sentido, fundamentalmente, de agentes morais (Regan T, 2004b, p. 152).

Entretanto, os pacientes morais apresentam diferenças entre si que cabe aqui relevar. Para Regan (2004b, p. 153) há importantes distinções a se considerar sobre os pacientes morais. Indivíduos que são conscientes e sencientes, isto é, que experimentam dor e prazer, apesar de terem maiores limitações cognitivas são significativamente distintos de indivíduos onde se verifica, além da consciência e senciência, habilidades de maior complexidade cognitiva como vontades, preferências, crenças e memória. Regan (2004b, p. 153) afirma que muitos animais podem se enquadrar na mesma categoria ou ainda se situar, de acordo com suas peculiaridades, em um patamar de maior complexidade assemelhando-se a alguns seres humanos, como bebês, algumas crianças, adultos com deficiência mental ou debilitações graves que lhes destituam de autonomia. A esta diferença entre pacientes morais inferem-se diferenças de *status* moral, variando, portanto, a consideração que se tem por eles. Regan (2004b, p. 153) foca sua atenção, primeiramente, naqueles que apresentam um maior universo cognitivo, ou seja, todo

[...] aquele que apresenta desejos e crenças, que percebe, recorda, e pode agir intencionalmente, que tem senso de futuro, incluindo seu próprio futuro (isto é, autoconsciente), que possui uma vida emocional, que tem uma identidade psicofísica através do tempo, que tem uma espécie de autonomia (a saber, autonomia preferencial), aquele que tem a capacidade de experimentar bem estar.

É de interesse notar que muitos seres humanos que não são agentes morais apresentam tais habilidades descritas. Regan (2004b) então questiona onde traçar a linha que diferencia pacientes morais humanos de agentes morais humanos, sobretudo, como abordar essa questão no caso de animais não-humanos.

É preciso atentar-se para o fato de que, mesmo não existindo a capacidade dos pacientes morais em avaliar sobre o que é certo ou errado e agir conforme essa avaliação, eles podem ser afetados em diversas proporções pelas decisões e ações dos agentes morais, que como visto, fazem razão ao agir, ponderando sobre o certo e errado, o que os torna responsáveis por seus atos. Mas independentemente da capacidade dos pacientes morais de agir conforme o que é certo ou errado, não parece correto legitimar, de acordo com o senso comum, muitas brutalidades acometidas sobre uma criança apenas por ela não saber distinguir sobre o que é errado ou não, apenas por ela ser paciente moral. Mas a partir da perspectiva dos direitos indiretos, só se têm deveres diretos para com os próprios agentes morais, pois apenas estes podem decidir e agir conforme o que é correto ou não, ou seja, por haver reciprocidade na relação entre agentes morais, apenas estes fazem parte da comunidade moral e apenas a estes é conferida direta consideração. Nesta medida, a consideração que se tem para com uma criança não é em função dela mesma, mas em respeito àqueles que são seus responsáveis, ou seja, é um dever indireto. Se as crianças, os idosos gravemente debilitados e os adultos mentalmente comprometidos estão, de acordo com essa ótica, fora do patamar de consideração direta, os animais, de certo, também se encontram (Regan T, 2004b, pp. 154-155).

Regan (2004b, p. 155) faz ainda uma ressalva de que essa perspectiva dos deveres indiretos pode não ser uma forma de especismo, uma vez que os pacientes morais são excluídos da comunidade moral não por serem animais que não pertencem a espécie *Homo sapiens*, mas por lhes faltarem habilidades que lhes permitam um relacionamento recíproco com os agente morais. Vale então lembrar que esses mesmos pacientes morais podem também pertencer à espécie humana.

O que importa fundamentalmente saber é que Regan (2004b) vem argumentar que não há diferença moral significativa entre agentes e pacientes morais, isto é, ter direitos morais independe da condição de agente ou paciente. E desta forma, questiona que se os humanos ‘não-paradigmáticos’ – bebês, mentalmente debilitados, entre outros, destituídos de autonomia – têm direitos morais perante a sociedade contemporânea, porque certos animais que se encontram em igual situação cognitiva ou superior a esses humanos não os podem possuir?

5.2.3. Críticas aos deveres indiretos

Primeiramente, para Regan (2006), é essencial averiguar de que forma é considerado o ser humano para que seja ele detentor de direitos morais e de que forma são considerados os animais para que sejam destituídos desses mesmos direitos. E partindo do ponto de vista de que aos animais são negados direitos morais, reconhece-se de antemão que não existe qualquer dever direto para com eles, embora haja deveres que os envolvam indiretamente, os chamados deveres indiretos⁶⁴ (Regan T, 1989, p. 105). Segunda essa perspectiva tais obrigações são relativas a qualquer coisa envolvida em um acontecimento onde há, ainda que mínimo, comprometimento de algo que supostamente é devido ao ser humano ou à humanidade, ou até mesmo às futuras gerações. Portanto, deveres indiretos existem em função do respeito ao próprio ser humano – único a quem se devem obrigações morais – que foi indiretamente desrespeitado por outrem, não àquilo que foi comprometido ou diretamente desrespeitado, embora aquilo esteja envolvido, ou seja, deve-se respeito apenas de agente moral para agente moral. (Regan T, 2004b, p. 151).

Muitas críticas são erguidas contra essa perspectiva dos deveres indiretos e Regan (2004b, p.156) elenca as principais⁶⁵ que, no seu entender, representam essa corrente de pensamento e expõe suas próprias observações, que também serão aqui discutidas.

5.2.3.1. Críticas ao Contratualismo

Os deveres indiretos são sustentados por filósofos que admitem o ideário de que apenas a seres humanos é devida consideração moral, que apenas seus interesses são relevantes tendendo a sustentar a impossibilidade de se tecer consideração aos animais. A argumentação desta linha de pensamento, segundo Regan (1989, p. 106) é própria da corrente ético-filosófica denominada ‘Contratualismo’. Esta, por sua vez, resume-se, grosso modo, a um contrato com variadas regras que um indivíduo acata autônoma e voluntariamente. Isto é, a moralidade surge como regras

⁶⁴ Dentro dessa visão, se um agressor fere o cachorro de seu vizinho, o malefício ocorre sobre o vizinho a quem o cachorro pertence, e não ao próprio cachorro. Assim, a obrigação que se tem para com o cachorro é de fato indireta, e a obrigação é direta em relação ao dono do cachorro, uma vez que é ele que se manifestará desrespeitado por ter um bem ou propriedade violada, fosse um carro, ou uma bicicleta, mas no caso presente ocorreu de ser um cão. Regan, T. The Case for Animal Rights. In Regan, T; Singer, P. Animal rights and human obligation 2. ed. New Jersey: Prentice Hall, 1989, pp. 105-106.

⁶⁵ Egoísmo Racional (Jan Narveson), Contratualismo Igualitário (John Rawls), humanidade como fim em si mesmo (Immanuel Kant).

restritivas à liberdade humana, contudo, as partes contratantes – indivíduos racionais que compreendem tais restrições do contrato – acatam mutuamente e, racionalmente, concluem que seus próprios interesses serão favorecidos por aceitarem tais restrições (Regan T, 2004a, p. 133). E, conforme Regan (2004a, p. 133), são os interesses próprios desses contratantes racionais que regem a possibilidade de uma ação ser correta ou não, justa ou injusta, e não é a natureza de uma ação, o que a julga como correta e justa ou errada e injusta, ao passo que os acordos foram estabelecidos em função dos próprios interesses dos contratantes. Isto é, não existe certo e errado, apenas interesses preservados. Desta forma, segundo uma ótica dos contratos, não há nada de natural na moralidade, ela existe por conveniência. Ora, para o contratualista, a primeira questão que se coloca quando se delibera em impor certas restrições à sua liberdade é se essas restrições lhe estarão sendo favoráveis em alguma dimensão, e não simplesmente por altruísmo, ou seja, perder ou deixar de ganhar algo para que interesses de outros sejam resguardados. Lembrando que a moralidade, no Contratualismo, é compreendida como uma série de imposições racionais à liberdade humana, e que apenas acontece quando são acatadas por ambas partes contratantes, não por simpatia pelo outro, contudo visando seus próprios interesses (Regan T, 2004a, pp. 133-134). A questão que surge espontaneamente é se todos compreendem tal contrato e se todos os sujeitos estarão aptos a acatar tal contrato. Óbvia é a resposta. Somente aqueles que compreendem é que serão contemplados diretamente por direitos estabelecidos no contrato. Aqueles por quem os contratantes possam ter algum apreço que, entretanto, não possuem entendimento da moralidade, portanto incapazes de compreender o contrato⁶⁶ – por exemplo, bebês, crianças, adultos debilitados e assim por diante – serão protegidos, mas indiretamente (Regan T, 1989, p. 106).

Com isso, Regan (1989, pp. 106-107) conclui que se seres humanos que não compreendem o contrato – como as crianças, por exemplo – não têm direitos consagrados, aos animais também são negados esses direitos, uma vez que são incapazes de manifestar seus interesses e entendimento do acordo contratual. Contudo há animais que são indiretamente resguardados pela utilidade que oferecem a um ser humano em particular, o qual seria um suposto proprietário, e quem sabe, por serem passivos do sentimento do dito proprietário. Não se pode ferir o boi do vizinho, pois o atentado será contra o vizinho e não contra o boi. Mas e aqueles que não têm um proprietário, que não têm ninguém que se importe com sua integridade

⁶⁶ Regan, ao ilustrar essa situação, faz menção às crianças que por serem incapazes de compreender e assinar o contrato, desta forma, destituídas de direitos, são resguardadas pelos deveres indiretos que são devidos, não a elas, mas àqueles que têm ligações sentimentais com elas, normalmente seus pais (Regan T, 1989, p. 106).

ou interesses, ou ainda, aqueles que não tem utilidade alguma para os seres humanos, serão relegados à total desconsideração?

Compete ressaltar que o Contratualismo apresenta distintas projeções, e fazer jus à variedade de pensamentos dentro dessa corrente não se faz possível. Entretanto, Regan (2004a, pp. 133-134) diz que o Contratualismo pode diferenciar-se, essencialmente, em duas formas. A primeira delas se apresenta desde Thomas Hobbes (1651) a Jan Narveson (1989), em que os contratantes estão cientes de suas características peculiares que os distinguem de outros indivíduos – como suas origens, cor da pele e outras – possibilitando que estes tenham conhecimento de seus próprios interesses e desta maneira podem negligenciar, por exemplo, interesses de grupos raciais, exercendo uma explícita discriminação, que hoje, sabe-se, publicamente inaceitável. A segunda é encabeçada por John Rawls (2000) no sentido de amenizar as contingências da primeira, quando em sua teoria sugere que os contratantes assumam, propositadamente, ao que Rawls (2000, p. 13) chama de uma ‘posição original’, um completo desconhecimento sobre qualquer peculiaridade própria que os possa caracterizar, como *status* social, inteligência, raça, gênero, força, entre outros, recomendando um chamado ‘véu de ignorância’. Mas ainda assim na teoria de Rawls, muitos seres humanos que não eram contemplados no contratualismo de Hobbes, continuaram excluídos, tais como, “[...] crianças, deficientes mentais, doentes em estado vegetativo e as gerações futuras, para já não mencionar o caso dos animais não-humanos” (Beckert C, 2004b).

5.2.3.1.1. Críticas ao Egoísmo Racional de Narveson

Regan (2004b, pp. 156-157) expõe que Narveson defende uma forma de Contratualismo, designada ‘egoísmo racional’, pois de acordo com essa perspectiva, tudo que o sujeito racional faz é em vista da maximização daquilo que lhe satisfaz os desejos e interesses. Em um acordo entre os sujeitos racionais egoístas – ou seja, aqueles que têm interesses próprios – apenas faz sentido ter suas liberdades podadas, quando se maximiza aquilo que lhes supre as vontades e interesses. Isto é, o indivíduo apenas restringirá sua própria liberdade no intuito de satisfazer algum interesse próprio que advém de tal restrição, rusticamente ilustrado pelo ‘não roubar para não ser roubado’. Essas medidas restritivas para a liberdade humana são o que Narveson faz entender por moralidade. Os direitos também são, no seu entender, baseados no interesse próprio do sujeito racional, ao passo que o direito é “[...] o básico que este indivíduo pode reclamar para que seu próprio interesse seja preservado” (Narveson J. apud Regan T 2004b, p. 157). Entretanto,

para se ter esses direitos preservados, Narveson argumenta que o sujeito racional egoísta entra em acordo com aquele outro que também deseja ter seus próprios interesses preservados. Portanto, o respeito não vai muito além do interesse que ambos têm em ter seus próprios interesses respeitados. Logo, simplificando, um respeita os interesses do outro para ter os seus próprios respeitados (Regan T, 2004b, p. 157). E partindo desses pressupostos, a todo aquele que não possui interesses próprios ou a faculdade de manifestá-los e de compreender e fazer acordos com outros racionais egoístas é negada consideração e, por conseguinte, são negados direitos. Ainda segundo Narveson, falta essa habilidade aos animais que lhes destitui de direitos e consideração moral⁶⁷.

A partir de uma avaliação superficial de Narveson, é possível afirmar que sua proposta exclui por completo a atribuição de direitos aos animais, pois é certo afirmar que para ele não recai sobre o ser humano dever direto algum em relação aos animais. Contudo, há várias passagens em sua obra que os resguardam de alguma forma. Regan (2004b, p. 158) relata que, para Narveson é moralmente irrelevante causar danos ao animal quando os interesses dos humanos não são afetados de alguma maneira, havendo deveres para com os seres humanos. Assim, apenas se tem importância causar danos aos animais quando tal ato afeta um ser humano. O mesmo acontece com humanos que são desprovidos da qualidade de exercer sua racionalidade através da aquiescência do contrato, nomeadamente crianças e adultos mentalmente debilitados. A respeito, Narveson admite que as crianças, por exemplo, são abrangidas pelo contrato, visto que existe preocupação dos adultos em relação a elas; mesmo que seja essa preocupação uma necessidade ou obrigação de cuidar das crianças, que um dia serão adultas e poderão até vir a causar danos à sociedade; ou ainda uma ligação sentimental, que Narveson chama de 'interesses sentimentais'⁶⁸, que se rompida, o adulto teria sua integridade emocional violada, sendo essa ligação genuína ou não (Regan T, 2004b, p. 158). O que importa essencialmente saber é que essas crianças apenas são protegidas por apresentarem vínculos com adultos, normalmente pais e

⁶⁷ Palavras de Narveson sobre sua desconsideração moral pelos animais: "This perspective [...] puts animals out of reach of morality without at all denying that they are capable of suffering, etc. Instead, it provides the basis for a frank, and of course heartless, rejection of the relevance of their sufferings" (Narveson J, 1977, p.177 apud Regan T, 2004b, p. 157).

⁶⁸ Na passagem a seguir, Narveson explicita a razão de se ter considerações morais para com crianças e mentalmente debilitados. "There are reason of a straightforward kind for extending the ambit of morality to infants and morons, etc. We want to extend it to children because most of us want to have our children protected, etc., and have really nothing to gain from being permitted to invade the children of others; we have an interest in the children of other being properly cared for, because we don't want then growing up criminals or delinquents, etc. (and we do want then to be interesting and useful people). And we shall want the feeble-minded generally respected because we ourselves might become so, as well as out of respect for their rational relatives who have sentimental interest in there cases (Narveson J, 1977, p.177 apud Regan T, 2004b, p. 158).

familiares, que possuem a capacidade de reclamar tal proteção para elas, isto é, o adulto tem interesses sentimentais pela criança e apenas por isso o âmbito moral pode ser estendido a elas, logo, o dever que se tem é para com esses que têm interesses próprios e não para aqueles diretamente afetados. De igual maneira acontece aos adultos cognitivamente incapacitados de compreenderem o contrato, embora a razão argumentada por Narveson seja de que um dia o adulto normal que tem interesses próprios poderá vir a ser mentalmente deficiente e, de certo, não quereria que fosse desrespeitado se um dia entrasse em estado de deficiência mental, a evidenciar, desta maneira, seu egoísmo racional (Regan T, 2004b, p. 158).

Há ainda, uma grave consideração a se tecer sobre o contratualismo de Hobbes representado também por Narveson. Ainda que muitos humanos possam acatar tal contrato social, outros muitos serão excluídos se o contrato for imperioso, a saber, aqueles que não podem, e aqueles que não querem assumir tal contrato⁶⁹. E se assim, o contrato for forçosamente imposto, não haverá participação igualitária na construção do mesmo (Regan T, 1989, p. 107). Para Regan (1989, p. 107), esta visão “[...] poderia sancionar a mais flagrante forma de injustiça social, econômica, moral e política, variando de um repressivo sistema de castas para uma sistemática discriminação racial e sexual”. Ora, uma vez que o intuito é preservar os próprios interesses, uma comunidade racista, predominantemente caucasiana, poderia exercer explícita discriminação racial ao favorecer a sua própria raça, além de existir a possibilidade de causar danos diretos a outras etnias. Nota-se, então, conforme Regan (2004b, p. 162), que o egoísmo racional de Narveson falha, mesmo quando as implicações recaem sobre o próprio agente moral, além de desconsiderar substancialmente os pacientes morais humanos. Regan (1989, p. 107) completa apontando que se um sistema ético como esse é insatisfatório e pouco recomendado para a própria espécie humana, como seria favorável para os animais não-humanos?

5.2.3.1.2. Críticas ao Igualitarismo de Rawls

O descaso relativamente aos interesses do outro, presente na teoria de Narveson, rendeu-lhe sérias críticas pela sua arbitrariedade. Dentro desta perspectiva de Hobbes e Narveson, como

⁶⁹ Regan afirma que uma das considerações a se tecer sobre o contratualismo hobbesiano, endossado por Narveson, seria a respeito da discriminação arbitrária entre as pessoas, a exemplificar o racismo: “Se imaginarmos que uma grande maioria de potenciais contratantes (digamos 95%) são brancos, e os restantes negros, não é obviamente irracional para os que compõem a maioria excluírem os membros da minoria da negociação do contrato. Talvez a maioria possa concordar em manter a minoria sob repressão como escravos, se entender que é melhor para os interesses racionais dos indivíduos que a compõem. Que tal acordo seria injusto é tão óbvio que não parece carecer de argumentos” (Regan T, 2004a, p. 136).

referido acima, o sujeito tem conhecimento de peculiaridades a seu respeito – por exemplo, gênero, raça, *status* social etc – o que lhe proporciona ciência dos seus próprios interesses. Diferentemente de Narveson, Rawls, expõe uma forma de contratualismo em que existe menor arbitrariedade no que concerne à consideração moral dos seres humanos. Rawls propõe que essas especificidades mencionadas sejam deliberadamente ignoradas pelos sujeitos, imergindo num ‘véu de ignorância’ que assim é descrito por ele:

[...] entre as características essenciais dessa situação está o fato de que ninguém conhece seu lugar na sociedade, a posição de sua classe ou o *status* social e ninguém conhece sua sorte na distribuição de dotes e habilidades naturais, sua inteligência, força, e coisas semelhantes. Eu até presumirei que as partes não conhecem suas concepções do bem ou suas propensões psicológicas particulares (Rawls J, 2000, p. 13).

Deste modo, quando Rawls assim propõe o que ele chama de ‘posição original’, impossibilita que um indivíduo possa deliberar sobre seus interesses próprios baseados em sua raça, condição social, e outros atributos aleatórios (Regan T, 2004a, p. 137). Argumento este que responde às diversas críticas apresentadas ao contratualismo de Hobbes e Narveson.

Segundo Regan (1989), muito embora John Rawls tenha amenizado a arbitrariedade do contratualismo, em sua teoria não existem quaisquer deveres diretos de justiça para com aqueles que não têm senso de justiça na percepção de Rawls – crianças, adultos com deficiência mental, idosos incapazes de discernimento. Sendo a justiça o primado da teoria de Rawls, é incoerente que exponha em certa medida a desconsideração de alguns grupos humanos (Regan T, 1989, pp. 107-108). Para Rawls (2000, p. 294) a base da igualdade humana é delineada pelo seu conceito de ‘pessoa ética’, que corresponde àqueles que são capazes de racionalmente expressar sua concepção de bem e capazes de discernir minimamente aquilo que é justo ou não e aplicar tais princípios agindo conforme estes determinam, mesmo que de forma basal. Ora, assim Rawls explicitamente determina que somente aos agentes morais se prestam deveres diretos de justiça. O paciente moral, mesmo que humano, não será igualmente considerado⁷⁰. Mas repare que os

⁷⁰ Regan relata que na publicação de Rawls ‘*The Sense of Justice*’, *Philosophical Review* 72, a passagem “ser capaz de em pelo menos um grau mínimo, ter senso de justiça é condição necessária e suficiente”, explicita que para ser designado como objeto dos deveres diretos é preciso ser agente moral. Rawls contrapõe as críticas a esse respeito argumentando que é condição suficiente e – *parece ser* – necessária, ser agente moral para ser diretamente considerado. Argumento que, obviamente, não satisfaz os críticos a essa passagem (Rawls J, 1963, p.284 apud Regan T, 2004b, pp. 164-165).

deveres mencionados acima, tanto diretos quanto indiretos, são referidos à justiça, o que é importante apreciar. Na obra de Rawls (2000) há argumentos que podem sugerir a existência de certos deveres para com animais no sentido de não lhes infligir atos de crueldade, o que seria de fato um grande mal, principalmente quando espécies inteiras são dizimadas.⁷¹ Pressupõe-se então um dever indireto de não se empregar imensas crueldades aos animais e de não colocar em risco a biodiversidade. Ainda assim, como Regan (2004b, pp. 165-167) destaca na obra de Rawls, “[...] parece que não é requerido ao agente moral qualquer dever de justiça para aqueles que não são agentes morais” ⁷².

Rawls (2000, p. 122) também fala em ‘deveres naturais’ (*nature duties*) como princípios para o indivíduo e Regan (2004b, p. 167) destaca dois desses deveres que são considerados mais relevantes para o que vem sendo discutido aqui, o ‘dever natural’ de não ser cruel e o dever da justiça⁷³. Rawls (2000) declara que os deveres naturais acontecem entre pessoas morais em passo de igualdade e como animais não são pessoas morais – em sua perspectiva – ‘não parece’ haver qualquer tipo de dever de justiça para com eles. Nesse sentido Regan (2004b, p. 167) releva a seguinte incongruência presente na teoria de Rawls: (1) parece existir o dever de não ser cruel com os animais, apesar de eles não serem pessoas morais em sua perspectiva (2) existem apenas deveres naturais – incluindo o dever de não ser cruel – em relação às pessoas morais, excluindo os animais. Regan (2004, p. 167) afirma que Rawls não se posiciona precisamente, levantando a dúvida: ser pessoa é consideravelmente importante ou não para se ter o direito de não ser tratado com crueldade? Rawls (2000) dá a entender que ser pessoa não é o critério fundamental quando se trata do dever de não ser cruel, mesmo que os animais não manifestem uma reciprocidade satisfatória; entretanto não há dever de justiça para com os animais, uma vez que Rawls (2000) admite claramente que é preciso ser pessoa para lhe ser devida tal obrigação moral.

É possível afirmar que os pacientes morais humanos, que provavelmente não possuem senso de justiça, sejam resguardados pela proposta da ‘posição original’ de Rawls, mas faz-se necessário colocar que não o são diretamente. Regan (2004b, pp. 170-173) demonstra que existe certa consideração aos pacientes morais humanos pela avaliação racional dos interesses próprios dos agentes morais. Para melhor explicar, recorda-se que os agentes morais quando em ‘posição original’ não têm conhecimento da sua classe econômica, raça, gênero, ou mesmo da sua

⁷¹ “It does not follow that there are no requirements at all in regard to them [pacientes morais, nos quais falta senso de justiça inclusive os animais ...] Certainly it is wrong to be cruel to animals an the destruction of whole species can be a great evil” (Rawls J, *A Theory of Justice*, p.512, apud Regan T, 2004b. p. 166).

⁷² “It does seems that we are not required to give strict justice” (Rawls J, *A Theory of Justice* apud Regan T, 2004, p. 166).

⁷³ Rawls J, 2000, pp. 122-127.

integridade física ou cognitiva nas circunstâncias reais, logo, ao defender na ‘posição original’ uma série de direitos morais para os pacientes morais humanos, os agentes morais estão salvaguardando a si próprios, uma vez que poderão eles mesmos manifestar, ou virem a adquirir ao longo de suas vidas em circunstâncias reais, deficiência física ou mental e por certo gostariam de ter seu bem estar preservado (Regan T, 2004b, pp. 170-171). Já que os agentes morais em ‘posição original’ sabem que nascerão humanos, também sabem que em determinada fase da vida serão crianças, logo, destituídas de plena autonomia e autoconsciência e, assim, também quererão que as crianças tenham direitos morais, para não mencionar os interesses emocionais descritos em Narveson (Regan T, 2004b, p. 171). Por isso, Regan (2004b, p. 171) conclui que aqueles que se encontram na posição original de Rawls têm razões de interesses próprios para defender deveres de justiça a pacientes morais humanos, entretanto em relação aos animais as razões são arbitrárias e contingentes.

Desta forma, a teoria de Rawls iguala-se à de Hobbes e Narveson quanto ao estatuto moral dos animais, pois apesar de imersos no ‘véu de ignorância’, Rawls permite que os contratantes saibam que nascerão no mundo em uma sociedade e que nesta sociedade nascerão humanos e nesse sentido, o fato de ser humano alicerça a discriminação dos animais não-humanos. Quando avaliado apenas este fato já revela uma razão arbitrária para os contratantes assumirem em relação aos animais, apenas deveres indiretos, discriminadamente (Regan T, 2004a, p. 137).

5.2.3.2. Críticas ao Kantismo

Existe um senso comum de que não se deve atormentar os animais cruelmente, ao menos nos dias de hoje, e por certo existem limites concernentes ao tratamento dispensado aos animais (Regan T, 1982, p. 82). Porém, Regan (1982, p. 82) afirma que filosoficamente o problema não é “[...] se, mas por que esses atos [de crueldade] são errados”. A posição de Kant quanto ao tratamento destinado aos animais é uma evidente confluência dos pensamentos de Aristóteles e São Tomás de Aquino quando, por um lado, apela à racionalidade ao distinguir os seres humanos dos outros grupos animais e, por outro, a influência que o tratamento cruel aos animais pode ter no tratamento aos próprios seres humanos. Kant (1989, p. 24) diz que “aquele que é cruel com os animais torna-se rígido também ao lidar com os homens” e que “se pode julgar o coração de um homem pelo tratamento que este dispensa aos animais”. Para Kant a regra é: “não trate os animais de uma maneira que o levará a maltratar seres humanos” (Regan T, 1982, p. 83).

Entretanto, Regan (2004a, p. 138) admite que isso não faz com que a originalidade da filosofia moral de Kant seja desconsiderada. Kant (1960) propõe que os seres racionais, isto é, agentes morais, sejam tratados como ‘fins em si mesmos’, e nunca como meios para um fim, independente da importância que possam ter para outros. Por exemplo, não podem ser tratados a fim de servirem de alimento, como são os animais. Todavia, aqueles têm a sobrevivência subordinada à Natureza e não-arbitrio são seres não racionais e consequentemente designados como coisas. Seres humanos são racionais e autônomos, o que os define como pessoas e os distingue moralmente de tudo o mais que existe, as coisas (Kant I, 1960). Regan ressalva que Kant não é nenhum reformista e que os animais devem servir às utilidades e interesses dos humanos, desde que não haja crueldade nos tratamentos (Regan T, 2004a, p. 139).

Contudo, como já foi referido, nem todos os seres humanos são racionais, como crianças e adultos deficientes profundos, os chamados humanos pacientes morais – ou ‘não-paradigmáticos’ ou ainda ‘seres humanos marginais’ – o que os excluiria da condição moral que têm ao se pretender que apenas seres racionais ou agentes morais sejam considerados moralmente – é o argumento dos ‘casos marginais’. “Por coerência lógica e moral”, afirma Beckert (2004b, p. 50), é que Regan argumenta que animais com mesma capacidade racional que tais humanos, devam ser vistos como fins em si mesmos e não como meros meios para o ser humano – para não rebaixar humanos pacientes morais ao *status* que os animais têm nas teorias dos deveres indiretos, o que seria de fato ultrajante.

Segundo Regan (2004b, p. 175), o imperativo categórico de Kant é o princípio que procura cobrir as imperfeições das relações entre agentes morais. Relembrando: na primeira formulação de seu imperativo categórico, Kant dita o pressuposto de agir de tal maneira que sua máxima possa se tornar uma lei universal. Por conseguinte, o sujeito não pode agir de uma forma com que ele não gostaria que agissem para com ele. Na sua segunda formulação existe a aferição de que a humanidade deve ser tratada sempre como um fim em si mesmo e nunca como meio para um fim qualquer e, nessa medida, resguardando a dignidade humana. Contudo, segundo Kant (1960), as ações que forem de acordo com um dos imperativos são automaticamente de acordo com o outro, isto é, agindo com universalidade a humanidade estará sendo tratada como um fim em si mesmo e, tratando a humanidade como um fim em si mesmo, pressupõe-se estar satisfazendo a universalidade (Regan T, 2004b, p. 176).

É digno de nota que a moralidade para Kant não é egoísta, contrariando Rawls e Narveson, ou seja, o agir não é empreendido conforme os benefícios que resultarão para o agente moral, mas porque é dever do agente moral atuar de maneira correta. A reciprocidade também muito presente no Contratualismo também perde sua força pelo dever de agir corretamente, não

esperando o mesmo comportamento para consigo mesmo advindo de outrem. Entretanto, a teoria de Kant se assemelha muito ao egoísmo racional de Narveson e ao contratualismo igualitário de Rawls no que se refere ao tratamento daqueles que estão fora da esfera dos deveres diretos, ou seja, pacientes morais humanos e animais. Na teoria de Kant aqueles que são destituídos de racionalidade também o são de consideração direta, dotados apenas de um valor relativo (Regan T, 2004b, p. 177).

5.2.4. Críticas aos deveres diretos

Para Regan, qualquer que seja a teoria ética adotada deve ao menos se compor de obrigações diretas para com os animais não-humanos. Embora assim se considere, algumas teorias relativas aos deveres diretos não se apresentam na sua forma mais adequada segundo Regan. Nesse sentido, Regan elenca algumas teorias pontuais que expressam maior significância para serem analisadas. Teorias que consideram diretamente os animais, porém pecam em suas especificidades, no entender de Regan.

5.2.4.1. Crítica à teoria da “Crueldade-Bondade” (Cruelty-kindness view)

Já foi referido nas teorias dos deveres indiretos que existe um senso, até mesmo moral, de que não se deve afligir os animais. John Locke assume que se deve ter cautela com a maneira com que os animais são tratados, implicando, de certa forma, deveres diretos em relação aos animais. Ainda que não claramente adote essa idéia, sugere que quando o ser humano é cruel com um animal, existe uma inclinação de este ser humano ser cruel com membros de sua própria espécie. Isto é, quando este parece sentir prazer em tratar violentamente um animal qualquer, ele não estará apto a ser compassivo e benevolente para com outros seres humanos (Regan T, 2005, p. 40). Kant, por exemplo, também acredita que não se deve ser cruel com animais, não obstante, apenas para não fomentar a crueldade entre os seres humanos. Essa maneira de se considerar os animais está claramente voltada para o reflexo que esta pode inferir sobre os seres humanos. Mas ainda assim a proibição de atos cruéis para com os animais faz entender o que não se fazer com eles.

No entanto, na teoria da 'crueldade-bondade', a consideração que se tem pelos animais é de ordem direta, isto é, não se deve afligir-lhes por consideração a eles mesmos e não tão somente aos humanos (Regan T, 2004b, pp. 195-196).

A presente teoria revela dois aspectos a serem considerados: o primeiro, a crueldade, referente à conduta negativa, ou seja, o que não deve ser feito aos animais; o segundo, a bondade referente à conduta positiva, sobre como os animais devem ser tratados. Mas parece ser, àqueles que defendem essa teoria, suficiente acreditar, segundo Regan (2004b, p. 176) assume, nas seguintes hipóteses: a) de que os seres humanos têm deveres diretos positivos e negativos em relação aos animais e b) de que tais deveres se adequam, respectivamente, em mostrar-se gentil e proibir a crueldade no tratamento dispensado aos animais. Contudo, essa teoria não satisfaz, moralmente, tendo em conta a consideração dos animais.

A palavra crueldade existe tanto para se designar um ato individual quanto para definir o caráter de alguém (Regan T, 2005, p. 40). E partindo desta afirmação verifica-se que se alguém age cruelmente uma única vez não significa que ela seja definida como uma pessoa cruel⁷⁴. No entendimento de Regan (2005, p.40), é importante distinguir entre ser cruel e causar dor, visto que este último nem sempre corresponde a um ato cruel⁷⁵, mas causar dor e sofrimento a outrem e apreciar, pode ser considerado cruel (Regan T, 2005, p. 41). Portanto, existe mais de uma maneira de ser cruel. O sadismo, ou seja, manifestar crueldade e apreciá-la parece bem representar o sentido mais amplamente referido de cruel (Regan, 2004b, p. 197).

Entretanto, para Regan, a abstenção de crueldade em um determinado ato não significa, isoladamente, que o ato seja correto. Note que se a abstenção de crueldade sopesar como argumento para um comportamento correto ou não, esta poderá assumir-se como contraproducente. Para ilustrar, se um animal é utilizado em uma experimentação na qual lhe foi infligida dor, não se pressupõe que a pessoa que provocou a dor o fez prazerosamente. Sendo assim, o ato poderia ser considerado correto, por não ser um ato imbuído de crueldade sádica, uma vez que não houve apreciação em causar dor (Regan T, 2005, p. 41). Portanto a 'não-crueldade' não pode ser argumento para se balizar um comportamento eticamente aceitável.

Regan vai ainda mais longe ao afirmar que ser benevolente não significa, também isoladamente, ser correto em suas ações. Da mesma maneira que a abstenção de crueldade

⁷⁴ "Muitas pessoas que praticam o aborto, por exemplo, não são cruéis, nem pessoas sádicas. Mas o fato, isoladamente, não liquida a terrível dificuldade da questão da moralidade do aborto. O caso não é diferente quando se examina a ética do tratamento dos animais" (Regan T, 1989, p. 108).

⁷⁵ Dentistas provocam dor, em diversas ocasiões, em seus pacientes, da mesma forma que um cirurgião ou até mesmo jogadores de futebol involuntariamente causam dor ao adversário (Regan T, 2005, p. 41).

avaliada acima não é suficiente para aferir legitimidade a um comportamento, ser bondoso também não basta. A bondade não existe separadamente de outras atribuições que se pode conferir a um ser humano. Veja que uma pessoa racista poderá ser igualmente uma pessoa generosa e bondosa. Sua generosidade, por exemplo, poderá favorecer aqueles por quem tem afinidades raciais em detrimento de outras. O ato em si é generoso, porém enraizado na injustiça, indicando um desvirtuamento moral (Regan T, 1989, p. 108). Portanto, Regan (1989, p. 108) sugere que sejam encorajadas as ações que sejam a favor da bondade e contra a crueldade, mas que não sejam o argumento determinante para um comportamento correto ou não, pois apresentariam falhas em sua base, tornando-as insatisfatórias e arbitrárias.

5.2.4.2. Críticas ao Utilitarismo

Ao contrário do que se pensa, o utilitarismo também não satisfaz as exigências que faz Regan para uma defesa adequada dos animais não-humanos, por isso também levanta sérias críticas ao utilitarismo tanto na sua vertente hedonista como a preferencial de Peter Singer.

Na ética utilitarista de Bentham, (1823, p. 236), quando suscita: “A questão não é, podem eles raciocinar? Nem podem falar? Mas, podem sofrer?” refuta a capacidade linguística e a racionalidade enquanto critério para atribuição de consideração moral, lançando a senciência – a capacidade de experimentar dor e prazer – como o critério condicional e suficiente para se ter interesses. A crueldade não deve ser infligida aos animais não por estar fomentando crueldade contra a humanidade, mas porque eles sofrem (Regan T, 2004a, p. 140). Por isso, o tratamento que é prestado aos animais não-humanos a partir dessa ótica, é porque aos animais é devido tal tratamento, ou seja, existe por parte dos seres humanos o dever direto de não causar dor e sofrimento aos animais.

O utilitarismo pode ser visto tendo em conta dois aspectos fundamentais: o primeiro é o igualitarismo, no qual existe igual consideração do interesses a todos aqueles seres sencientes, independente do sexo, raça e até mesmo espécie; o outro aspecto se refere ao princípio básico utilitário, no qual reside a idéia do bem – ou prazer, satisfação – promovido em proporção tão maior à do mal – dor, frustração – a todos aqueles sencientes afetados. É precisamente nestes dois princípios sobre os quais recai a moralidade utilitarista (Regan T, 1989, p. 109).

Esse forte igualitarismo é o que caracteriza o utilitarismo hedonista em que o prazer de todos os seres sencientes, bem como o sofrimento, tem igual valor. Mas apesar do utilitarismo ter

contribuído de forma inquestionável para o bem estar animal, apresenta algumas objeções que são levantadas por Regan (2004b, p. 202).

A primeira questão que se coloca é em relação a tirar uma vida. Para a maioria das teorias éticas causar danos a outrem bem como tirar uma vida é considerado, de maneira clara, como moralmente errado, principalmente quando se fala em agentes morais. Para o utilitarismo hedonista tirar uma vida pode ter implicações morais, mas sob certas circunstâncias. O que importa primariamente é que agentes morais sintam dor como qualquer outro indivíduo e nesse sentido é errado infligir-lhes dor, entretanto, não necessariamente errado tirar-lhes a vida. Sendo os agentes morais seres sensíveis e dotados de racionalidade é sabido por eles que suas vidas não durarão para sempre, e como consequência disso, muitos sofrem com ansiedades, temores e outras perturbações emocionais. Tirar-lhes a vida, apesar de ser o bem mais precioso que possam ter, por outro lado, estaria eliminando as emoções que os perturbam repercutindo de forma assombrosamente positiva. Contudo as implicações morais mais sérias advindas de matar alguém não estão diretamente relacionadas àquele cuja vida foi retirada, mas sim àqueles que sobreviveram. Estes sim, ao verem seu vizinho assassinado, sabendo das possibilidades de perderem suas vidas a qualquer instante, estarão sujeitos a sofrimentos intermináveis. Portanto, para o utilitarismo hedonista, tirar a vida de um agente moral é, sobretudo, errado pelo mal que causa aos sobreviventes e não àquele que foi morto (Regan T, 2004b, pp. 202-204).

Nessa medida, se é assim que o utilitarismo hedonista tem em conta os agentes morais em relação a tirar-lhes a vida, pode-se imaginar a consideração que se tem para com os pacientes morais. Bentham, em passagens de sua obra, afirma que se um animal está sob intenso sofrimento, sua morte pode ser antecipada no sentido de proporcionar-lhe o fim de tal sofrimento, uma vez que a morte é iminente a todos os seres vivos. Contudo, sabe-se que não somente animais não-humanos são pacientes morais, mas também crianças, bebês, os mentalmente debilitados, e até mesmo idosos em certas condições (Regan T, 2004b, pp. 204-205). No entender de outras teorias éticas, sobretudo aquelas de caráter antropocêntrico, práticas como esta supracitada tem gravíssimas implicações morais. Entretanto, em relação a tirar a vida de animais não-humanos, a ética utilitarista hedonista não parece, primariamente, contra-argumentar, desde que os sofrimentos sejam suplantados e evitados.

É importante, entretanto, tecer uma relevante consideração. Até o momento, os interesses tanto positivos (satisfação) quanto negativos (frustração) daqueles que serão afetados por uma decisão, são tidos em consideração, isto é, importa para a tomada de decisões se os interesses de um indivíduo serão satisfeitos ou frustrados. Importam sim, moralmente, os interesses do indivíduo, suas experiências; no entanto, o indivíduo em si tem pouca relevância moral. Isso

acontece, pois o indivíduo é reconhecido pelo utilitarismo como um receptáculo de interesses, o que importa moralmente não é o indivíduo em si mesmo, mas aquilo que se passa com ele, ou seja, seus interesses, suas experiências. O que, para Regan, certamente gera um problema (Regan T, 2003, p. 60).

Existe ainda a teoria ética de Peter Singer, por ele chamada de 'utilitarismo preferencial'. Este tece uma argumentação que leva em conta não somente as experiências do indivíduo, mas também, suas preferências. Pois, para além dos interesses do momento, do agora, certos indivíduos têm preferências, por exemplo, em continuar vivendo. Nesse sentido tirar a vida desse indivíduo que tem projeções futuras manifestadas por preferências, seria considerado moralmente errado, o que contraria o utilitarismo clássico hedonista (Regan T, 2004b, pp. 206-207).

Singer afirma que esse desejo ou preferência em estar vivo do que perder a vida é condição suficiente e também necessária para consideração moral. Regan (2004b, p. 207) sugere que foi um erro Singer ter considerado a preferência como necessária para consideração moral. Pressupõe-se nítida complexidade cognitiva que permita que o indivíduo possa estabelecer comparações entre sua existência e sua não-existência. Característica associada aos agentes morais. Torna-se, contudo, nebuloso quando os pacientes morais ou aqueles que não podem prever uma possível condição de não existência entram em jogo. Alguns animais, por exemplo, de fato, lutam para continuarem vivos, mas isso não revela claramente que eles manifestam inteligibilidade suficiente para compreender sua mortalidade – ou seja, que ele pode deixar de existir algum dia.

Em contrapartida, segundo Regan (2004b, p. 208), Singer acerta em dizer que é errado tirar a vida daqueles seres autoconscientes, isto é, aqueles em que se pode constatar manifestação de preferências e desejos, contudo peca ao afirmar que é errado tirar-lhes a vida em consideração às suas preferências e não em consideração ao indivíduo em si. Isso acaba por não contrariar o utilitarismo hedonista, que considera os indivíduos como receptáculos substituíveis. Singer afirma que indivíduos auto-conscientes não podem ser substituíveis, entretanto, como se trata de uma versão de utilitarismo, mesmo o preferencial, parece haver uma contradição. Regan (2004b, p. 209) diz que se um indivíduo que tem mais preferências frustradas que satisfeitas é morto, e assim substituído por outro indivíduo que tenha mais preferências satisfeitas que frustradas, está-se cumprindo uma necessidade do utilitarismo: a soma dos bens (satisfações totais) sobrepujar a soma de males (frustrações totais). Desta forma, de acordo com Regan (2004b, p. 210), o que difere o utilitarismo preferencial do hedonista é que para além das experiências de prazeres e sofrimentos, existem as preferências a serem satisfeitas.

Contudo, para Regan a tese igualitário-utilitarista de Singer, ou seja, a comunhão do princípio da 'igual consideração de interesses semelhantes' e o princípio da 'utilidade', tem aspectos implausíveis que não deixaram de ser notados por ele. No entender de Regan (2004b) existe certa impossibilidade de conciliá-los na medida em que ambos os princípios, em certas circunstâncias, podem até mesmo contrariar-se: se a utilidade busca maximizar os bens em detrimento dos males, a igualdade poderá ser sacrificada em nome da utilidade. Mesmo Singer não afirma que o princípio da utilidade pressupõe o da igualdade; e também não demonstra que intervenções que violam o princípio da igualdade consequente e simultaneamente violam o princípio da utilidade.

O utilitarismo, após muito considerado, acaba revelando contradições em seu seio que implicam em sacrificar certos direitos individuais fundamentais tendo em vista um bem maior coletivo, sem reconhecer claramente um limite para tal. Isso é, sobretudo, o que dá sustentação à principal crítica que se faz ao utilitarismo. Regan (2004a, p. 144) salienta: “[...] o respeito pelo direito dos indivíduos é um princípio que não deveria ser comprometido em nome de se atingirem maiores benefícios para terceiros”.

5.2.5. A perspectiva dos Direitos

Portanto, a partir das críticas que Regan faz às diversas teorias éticas supracitadas conclui-se que para uma proteção efetiva dos animais não-humanos, a moralidade não se deve pautar tendo em conta apenas os interesses de agentes morais, mesmo que para a satisfação desses interesses se assegure indiretamente o bem estar animal. As consequências de se atormentar animais – benefícios (experimentações que visam o bem estar humano) ou malefícios (fomentar a violência entre humano, violentando um animal) – para a comunidade humana também não devem ser consideradas um princípio norteador; nem mesmo a compaixão, pois não assegura moralmente a proteção dos animais não-humanos. O utilitarismo, mesmo tendo em conta diretamente os interesses e preferências dos animais não-humanos, de acordo com Regan, também falha em ceder uma resposta bem fundada e coerente para a proteção dos mesmos, não pela consideração que se tem para com seus interesses, porém, pela possibilidade do bem estar de uns poder ser suplantado pelo bem estar de uma maioria.

Tudo considerado, para Regan, apenas a teoria dos direitos pode efetivamente preservar a integridade dos animais não-humanos; argumenta, nesse sentido, que os seres humanos apenas são salvaguardados das próprias arbitrariedades humanas por serem contemplados por direitos

que lhes asseguram seus mais preciosos bens (Regan T, 1982, p. 90). Isto porque os direitos morais individuais erguem um limite justificável às ações do grupo que podem ter consequências ao indivíduo. Nem sempre os direitos morais individuais sobrepujam os interesses coletivos e, estabelecer uma linha precisa de quando os interesses individuais devem ceder aos interesses coletivos é muito obscuro. Contudo, o direito de não ter sua integridade violada parece sempre prevalecer aos objetivos do grupo, salvo algumas exceções. Segundo Regan (1982, p. 91), existem razões consideráveis para acreditar que o coletivo possa ser garantido quando, ao suplantando os direitos individuais, previna-se enormemente um imenso e sério dano a outros indivíduos inocentes como única maneira realística de prevenir tais danos. Parecem um pouco vagas as condições, mas é um assunto o qual Regan (1982) declara como não resolvido, embora esteja claro que apenas diante de certas condições poderia se causar danos a um indivíduo de forma a garantir a proteção do coletivo. Contudo, este argumento é constantemente levantado contra a corrente dos direitos animais, pois, se supusesse que os animais tivessem direitos de não serem afligidos, essas mesmas condições descritas que legitimam o fato do coletivo suplantando o indivíduo, seriam reclamadas frequentemente – como em muitos casos relativos à experimentação animal.

Entretanto, para solver certas contingências como a referida acima, Regan (1982, p. 93) explora outro caminho. Busca explicar quais as razões que o levam a crer que o ser humano, individualmente, não deva ter seus direitos acometidos para a realização do interesse coletivo. Por que os seres humanos têm os direitos que têm? E como resposta para tal questionamento é que funda suas considerações sobre as razões pelas quais os animais devam ter direitos morais individuais e consequentemente protegidos de interesses alheios.

Regan procura algo que caracterize os seres humanos, que fundamente a igualdade entre estes, algo que os caracterize enquanto seres portadores de direitos, que justifique o sentido de se atribuir a todos eles direitos morais. Portanto, Regan (2006) rebusca nos direitos humanos argumentos que igualmente fundamentem os direitos animais.

Para Regan (2006, p. 47), possuir direitos morais é possuir uma proteção que assegure aos indivíduos os bens que lhes são mais importantes: suas vidas, seus corpos e suas liberdades. Dizer isto é afirmar que ninguém é moralmente livre para causar mal, tirar a vida, e tolher a liberdade aos outros, como bem aprazer⁷⁶.

⁷⁶ Com exceção de casos como o de matar em autodefesa, que é uma clássica situação de violação de um direito fundamental de um (quem é morto), em virtude de uma extrapolação dos direitos do outro (quem mata). In: Regan T, 2006, p. 47.

Singer já afirma que não se pode fomentar qualquer tipo de discriminação que seja por razões arbitrárias ou moralmente irrelevantes, razão pela qual a igualdade deve-se estabelecer de forma coerente. Para Regan (2006, p. 48), não é diferente. E nesse sentido, argumenta que atributos como a condição racial ou de gênero não revelam nada sobre os direitos morais que têm os seres humanos. Os direitos morais estão imbuídos de igualdade, todos os possuem igualmente, independente da raça, sexo, condição econômica, crenças e outros.

Embora muitos valores humanos sejam importantes, Regan (2006, pp. 48-49) esclarece que os direitos individuais, na moralidade, se sobrepõem a tais valores, no sentido de que são esses direitos que asseguram que certos valores serão preservados, não colocando bens de uns acima de outros. Mais especificamente, “[...] os benefícios que outros obtêm violando os direitos de alguém nunca justificam a violação desses direitos” (Regan T, 2006, p. 48). E reivindicar um direito moral não se trata de pedir generosidade, mas de exigir justiça. Não violar os direitos do outro é mostrar respeito ao mesmo.

Nesse sentido, Regan (2006, pp. 53-61) busca explicar por que seres humanos têm os direitos que têm. Historicamente muitas respostas puseram-se à tentativa e não satisfizeram suas interpelações. Para ele, então, não é a biologia humana e sua racionalidade e linguagem, nem sua responsabilidade moral; não é sua alma, nem Deus os responsáveis pelos direitos morais; também não são suas experiências que caracterizam seu ‘valor intrínseco’, que os valorizam enquanto seres de direitos, pois são eles dotados de um valor em si mesmos, de um ‘valor inerente’. Para Regan (2004b), o valor inerente difere fundamentalmente do ‘valor intrínseco’, uma vez que, no seu entender, este último se refere às experiências o indivíduo, já o ‘valor inerente’ refere-se ao próprio indivíduo. Para Regan (2004b) o que mais importa ser relevado não é o ‘valor intrínseco’ das experiências do indivíduo, mas seu ‘valor inerente’, ou seja, o próprio indivíduo. Portanto, para Regan (2004b) é o ‘valor inerente’ que caracteriza a igualdade entre os seres humanos. E o critério que comporta as exigências de Regan, uma vez que os seres humanos têm mais que experiências, é que eles têm uma vida e, além disso, são sujeitos dessa vida, isto é, são ‘sujeitos-de-uma-vida’ (*subjects-of-a-life*). Quando se trata da violação dos direitos à vida, à liberdade e à integridade física desse sujeito, pode não importar para outros, mas para aquele que é ‘sujeito-de-uma-vida’ faz toda a diferença, pois ele é sujeito de sua própria; esta é a igualdade fundamental entre humanos. Não importa o quão novo ou velho for, se é alto ou baixo, mulher ou homem, seu *status* moral é o mesmo, são fins em si mesmos e não meios para um fim, “[...] são sujeitos-de-uma-vida, não uma vida sem sujeito” (Regan T, 2006, p. 62).

Portanto, no entender de Regan, este critério deve ser o mesmo a atender aos animais não-humanos, desde que sejam eles 'sujeitos de uma vida'. Pois, uma vez que o são, são dignos de posse de direitos.

A perspectiva dos direitos (tida por Regan como o princípio do respeito) é, portanto, dotada da resposta mais adequada para Regan na fundação de uma ética que contemple os animais não-humanos. Pode-se considerar que a proposta de Regan é uma convergência dos ideais kantianos e utilitaristas. Ao admitir que, por um lado, o indivíduo deve ser respeitado como um fim em si mesmo, ele está de acordo com a proposta kantiana; por outro lado, concorda com a versão utilitarista de que os seres humanos têm deveres diretos em relação aos animais, por eles mesmos e não por qualquer outra razão. Portanto, aqueles que têm 'valor inerente' devem ser tratados como fins em si mesmos, com respeito, independentemente do valor de suas experiências e do bem que outro possa receber advindo de tal tratamento (Regan T, 2004a, p. 145).

Regan filia-se a Kant quando em sua assertiva diz que os seres humanos devem ser respeitados como um fim em si mesmo, mas estende essa consideração a determinados animais não-humanos no caminho de lhes conferir direitos morais. Para tal, o 'valor inerente' assume-se fundamental, e assim como Kant, Regan sugere que os seres humanos devam ser respeitados e tratados como um fim em si mesmo, contudo, inclui animais não-humanos neste âmbito, significando que o indivíduo deve ser respeitado pelo seu 'valor inerente', o que torna ilegítima qualquer instrumentalização desses indivíduos que são 'sujeitos-de-uma-vida'. 'Sujeitos-de-uma-vida' são sujeitos de sua própria vida, o que convém lembrar que, seja lá o que for que aconteça com esses indivíduos, importa para eles, mesmo que não importe para mais ninguém. Regan (2004a, pp. 145-146) admite que é imprecisa a linha divisória para designar aqueles que assim o são, mas tão impreciso quanto determinar a partir de que altura exata uma pessoa humana é considerada alta ou baixa. Não obstante, para ele, sujeitos-de-uma-vida são:

[...] indivíduos que têm crenças e desejos; percepção, memória e senso de futuro, incluindo seu próprio futuro; uma vida emocional com sentimentos de prazeres e dores; preferências e interesses de bem-estar; a habilidade de iniciar uma ação de perseguir seus próprios desejos e metas; uma identidade psicofísica ao longo do tempo; e um bem-estar individual no sentido de que suas experiências de vida aconteçam favoravelmente ou não para eles, logicamente independente de sua utilidade para outros e logicamente independente de serem objetos de interesses de um outro qualquer (Regan T, 2004b, p. 243).

A proposta de Regan (2004b, p. 153) é ainda mais restritiva e controversa do que a de Singer, ao passo que foca, primariamente, sua teoria ética naqueles que possuem uma capacidade cognitiva superior, o que se pode constatar com determinada clareza em mamíferos e aves, mas não em todos os animais não-humanos. Entretanto, aqueles animais que não são sujeitos-de-uma-vida de acordo com seu conceito, como sapos e rãs que são utilizados largamente em laboratórios, a eles deve ser conferido o 'benefício da dúvida', uma vez que, "[...] ainda se ignoram muitos aspectos da estrutura psicofísica destes animais para os excluir da esfera moral" (Beckert C, 2004b, p. 54). Ainda assim as implicações seriam semelhantes às encontradas em Singer. As práticas como produção de alimentos, experimentação, entretenimento, todas essas indústrias de exploração animal devem ser abolidas, independente do sofrimento e bem estar dos animais envolvidos em tais práticas, pois o 'valor inerente' de tais criaturas obriga aos seres humanos a tratá-los como fins em si mesmos. Contudo, Regan (2006, p. 75) vai ainda mais longe ao afirmar que os seres humanos mais capacitados têm o dever de intervir, de manifestar-se em favor dos 'sujeitos-de-uma-vida' que estão em condições vulneráveis e que não podem reivindicar o cumprimento dos seus direitos que mal sabem que têm, sejam eles humanos ou não. Não é prestar-lhes qualquer tipo de favor, é uma questão de justiça, fazer cumprir os direitos que lhes são devidos.

6. EXPERIMENTAÇÃO ANIMAL

6.1. *A Vivissecção, a Antivivissecção e os 3R's: concepções e um breve histórico*

Compete, antes de mais, esclarecer o que se entende genericamente por experimentação animal apesar da amplitude do âmbito e suas especificidades. São intervenções empreendidas em animais que visam descobrir, pesquisar, ilustrar um fenómeno, um princípio, uma hipótese ou um fato desconhecido. Os animais vêm sido largamente utilizados em experimentações que, embora assim sejam, de forma a proporcionar um conhecimento que os possa favorecer, também são, e em sua maioria, usados sem necessariamente buscar seu próprio benefício, ao contrário do que muito se pensa (Paixão R, 2001, pp. 6-7). Este fato não deixa de levantar aspectos éticos dignos de realce, uma vez que os interesses, o bem estar e a vida desses animais são suplantados pelo interesses humanos de qualquer ordem, seja desde saúde e bem estar até mesmo satisfação de desejos fúteis.

O termo experimentação animal é comumente substituído por outro: vivissecção. Proveniente do latim *vivus* (vivo) e *sectio* (corte, secção), vivissecção significa cortar um organismo vivo, organismo este, normalmente representado por um animal não-humano. A preferência pelo termo vivissecção se dá fundamentalmente por simpatizantes do movimento que argumenta contra a experimentação animal – ou antivivissecionista – independente da natureza da experimentação, isto é, se há cortes ou não. Muitas razões permeiam essa preferência, tais como, deixar bem explicitado a propriedade invasiva da qual se caracteriza este procedimento⁷⁷. A criação da terminologia se deve ao médico e fisiologista Claude Bernard (1813 – 1878), designado por estudiosos – como o médico opositor às experimentações com animais Moneim A. Fadali – como o fundador da fisiologia experimental (Paixão R, 2001, p. 7).

Todavia, o termo experimentação pode ter uma compreensão mais ampla e diferentes abordagens. Existe uma distinção entre ‘experimentação contínua’ que aborda questões desde a criação e domesticação dos animais e ‘experimentação em sentido restrito’ que se refere aos procedimentos experimentais em si. Esta última modalidade da experimentação é, sobretudo, o

⁷⁷ Portanto, neste trabalho, o termo ‘vivissecção’ será utilizado com o mesmo sentido de ‘experimentação animal’ independente de sua natureza. Quando se quiser assumir seu significado tradicional será utilizado o termo ‘vivissecção propriamente dita’.

centro das discussões, mas ambas modalidades se mesclam, por ventura, em certos discursos, o que de fato complexifica ainda mais o assunto.

A vivissecção não é uma prática recente, como se sabe. Segundo Greif e Tréz (2000, p. 2), Hipócrates (aprox. 450 a.C.) que é referido como o pai da medicina ocidental, já propunha a vivissecção com propósitos didáticos sistematizando relações entre animais e humanos a partir de aspectos específicos, entre os quais podem-se citar os órgãos. Muitos anatomistas datados de tempos anteriores ao nascimento de Cristo utilizaram animais a fim de estudar suas estruturas e o funcionamento destas. Aristóteles (384-322 a.C.) é tido como o criador da anatomia comparada, mesmo havendo registros que levam a crer que ele não dissecou corpos humanos, dissecou mais de 50 espécies de animais. Na escola de Alexandria, Herophilus da Calcedônia (330-250 a.C.) parece ter sido o primeiro a fazer dissecações animais em público e Erasistratus de Quios (305-240 a.C.) o primeiro a utilizar animais vivos em experiências, quando através de seu experimento pôde-se constatar que nas artérias do animal vivo corria sangue e não ar – como se pensava anteriormente – e a partir daí, foi considerado o verdadeiro fundador da fisiologia experimental. Erasistratus e Herophilus parecem, apesar de rumores contrários, ter utilizado seres humanos vivos em vivisseções (Paixão R, 2001, p. 16; Greif S, Tréz T, 2000, p. 2).

Porém, constata-se que Cláudio Galeno (129-210 d.C.), médico Grego, possa ter sido o primeiro a realizar a vivissecção propriamente dita visando objetivamente a experimentação, inclusive, sendo considerado o primeiro a fazer demonstrações públicas de suas experiências com porcos, macacos e diversas outras espécies. Depois da morte de Galeno, as experimentações só vieram à tona novamente através de Adreas Vesalius (1514-1564) e sua obra *De Fabrica Corporis Humani* onde um dos capítulos versava sobre experimentações em animais vivos. William Harvey, em sua obra *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus*⁷⁸, publicado em 1638, indicaria a mudança que a experimentação com animais geraria na concepção do organismo humano (Paixão R, 2001, p. 16; Greif S, Tréz T, 2000, p. 2).

Nesta mesma altura, Francis Bacon (1561-1626) e René Descartes (1596-1650) também realizaram experimentações com animais. Bacon argumentava que poderia-se deixar de utilizar criminosos em experimentos devido à utilização de animais, evidenciando a grossura moral em utilizar seres humanos para fins experimentais. A partir de então os animais passariam a ser utilizados com grande frequência, especialmente pelas idéias cartesianas de que animais não sentem dor (Paixão R, 2001, pp. 16-17).

⁷⁸ “Uma Dissertação Anatômica Sobre o movimento do Coração e do Sangue em Animais”.

É de se imaginar que estes cientistas talvez não tenham sido os primeiros a estabelecer analogias sobre o funcionamento dos organismos humanos e de outros animais. O comportamento humano na pré-história já demonstrava que o conhecimento sobre outros animais poderia ser útil nas empreitadas humanas. Paixão (2001, p. 15) realça que uma pintura rupestre na caverna de Niaux no Ariège, Sul da França, retrata que a caça pode ser mais bem sucedida se o coração, enquanto órgão vital, for atingido certamente. Entretanto o histórico do caráter científico da experimentação de acordo com os registros mostram seu início na civilização a partir de Alcmaeon de Cróton (500 a.C.) cujas anotações influenciaram as práticas de dissecação nos tempos seguintes.

Muitos seres humanos também foram vítimas da experimentação e, ao contrário do que se pensa, o início do cristianismo não corresponde ao fim de práticas como essas, muito embora a utilização de seres humanos para tais e outros quaisquer fins fosse condenável por muitos cristãos, incluindo Santo Agostinho. Pode-se constatar, entretanto, que no século II, já haviam sido abolidas até mesmo as dissecações em cadáveres humanos, que apesar disso, voltaram a ser introduzidas na sociedade, nomeadamente, nas universidades nos séculos XII e XIII. O próprio Papa Clemente VII autorizou a utilização de cadáveres humanos no ensino da medicina. Consequentemente, a demanda por cadáveres tornou-se tão grande que muitas vidas humanas começaram a ser tiradas especialmente para esse fim, mesmo que secretamente, fato que levou a proibir a doação de cadáveres para as instituições de ensino. Por conseguinte, a vivissecção dos animais foi ainda mais difundida, não somente por ser julgada como atos costumeiros entre os estudiosos e, por isso nunca contestados, mas também pela destituição de valor à vida dos animais – muitos humanos também tinham suas vidas destituídas de valor, entretanto, o preço de animais era mais barato que o preço de escravos humanos, por exemplo – e dada a dificuldade de se conseguir cadáveres humanos. A vivissecção animal tornou-se prática corriqueira e insuficientemente contestada (Greif S, Tréz T, 2000, p. 3).

Claude Bernard afirma que

[...] a experimentação animal é um direito integral e absoluto [...] e que] o fisiologista não é um homem do mundo, é um sábio, é um homem que está empenhado e absorto por uma idéia científica que prossegue. Não ouve o grito dos animais, nem vê o sangue que escorre. Só vê a sua vida e só repara nos organismos que lhe escondem problemas que ele quer descobrir. [...] O sábio só deve preocupar-se com a opinião dos sábios que o compreendem, só tirar regras de conduta da sua própria consciência (apud Paixão R, 2001, p. 17).

Ora, com tal afirmação, Bernard remete o cientista a um *status* de incontestável poder, quando é sua própria consciência que lhe dita a moralidade. Até então a vivissecção era entre os cientistas uma prática corriqueira inquestionável, e os que questionavam, não eram significativamente ouvidos.

No século XIX a experimentação animal firmou-se como método científico, em especial, pela contribuição de Claude Bernard. Suas razões filosóficas e científicas acabaram por institucionalizar a vivissecção. E de fato, suas idéias acabaram por formar a base metodológica da biomedicina moderna, ao afirmar que a ciência advém do laboratório e para se constatar a legitimidade de uma prática laboratorial, esta deve ter-se utilizado de animais. Os argumentos de Claude Bernard ainda compõem o paradigma vigente da experimentação animal nos dias de hoje. A extrapolação dos dados obtidos à espécie humana através da experimentação com um animal, no entender de Bernard, era não só perfeitamente possível, mas também, imprescindível, na medida em que se constata como verdadeira sua afirmação de que os fenômenos biológicos são os mesmos entre as espécies, o que muda são os fatores que os provocam. Sendo assim bastava uma projeção matemática para ajustar os estudos com os animais à espécie humana (Paixão R, 2001, p. 18). Essa metodologia é facilmente detectável nas experimentações nos dias de hoje, entretanto, já se constata que o modelo animal não é o mais adequado para se estudar a espécie humana, ao invés, é cada vez mais contra-recomendado, como se verá argumentado mais adiante.

Anteriormente a Claude Bernard, cientistas que também utilizavam animais em seus experimentos, como Robert Boyle (1627-1691) e Robert Hook (1635-1703) e Edmund O'Meara (1614 -1681), declaravam-se preocupados com o sofrimento animal em suas experimentações. O'meara, inclusive, já argumentava que o sofrimento animal colocava em risco a fiabilidade dos resultados (Paixão R, 2001, p. 18).

Nesta mesma altura o cientista James Ferguson (1710-1776), reconhecido por suas críticas ao modelo animal, foi quem deu início às proposições alternativas à experimentação animal (Paixão R, 2001, p. 19).

Outros cientistas se preocuparam com o bem estar animal, como o neurologista Marshall Hall que, em 1831, escreveu princípios norteadores para a experimentação em que sugeria certas precauções na utilização dos animais de forma a evitar sofrimentos desnecessários (Paixão R, 2001, p. 19).

Mas foi em 1824, na Inglaterra, que surgiu então a primeira organização que visava a proteção dos animais, a *Society for the Prevention of Cruelty to Animals* (SPCA) que logo recebera a

denominação de *Royal Society* (RSPCA), como é reconhecida até hoje, após a Rainha Victória tê-la assumido. Consecutivamente, muitas outras sociedades foram fundadas pela Europa e Estados Unidos (Greif S, Tréz T, 2000, p. 23). Curiosamente, o próprio Claude Bernard foi surpreendido por iniciar indiretamente um movimento antivivisseccionista, pois sua esposa, Marie Françoise Martin, opositora às ideologias do marido, criou em 1883, *French Anti-vivisection Society*, levando consigo suas duas filhas para a causa e rompendo os laços matrimoniais com Bernard (Paixão R, 2001, p. 17).

Surgiram, assim, leis no intuito de regulamentar a utilização dos animais e a primeira delas foi instituída em 1822, a Lei Inglesa Anti-crueldade (*British Anticruelty Act*), que visava a proteção de animais domésticos de grande porte. Mas no que se refere à utilização dos animais em pesquisas, a primeira lei regulamentadora foi proposta a partir do *British Cruelty to Animal Act*, no Reino Unido em 1876 (Greif S, Tréz T, 2000, p. 23).

Essas sociedades protetoras bem como as leis regulamentadoras da utilização dos animais, em sua maioria, não tinham caráter abolicionista⁷⁹, as medidas principais eram, certamente, de evitar a crueldade para com o animal e não abolir sua utilização, especialmente, ao referir sobre as experimentações nos laboratórios. Para a sociedade da época existiam razões para se acreditar que as experimentações trariam benefícios para a humanidade. Acreditavam que a experimentação animal ajudaria a suprir a carência científica da qual padeciam; até mesmo as sociedades protetoras dos animais eram levadas a crer que os experimentos com animais eram fundamentais para o progresso da ciência; também se acreditava que os animais não sofriam durante as intervenções e que ao final eram contemplados por uma morte digna. Tudo isso e o receio de contrariar a ciência patriarcal, indiscutivelmente favoreceu a utilização dos animais, e todas essas crenças arraigaram-se de tal forma nas sociedades que ainda hoje se acredita que o avanço científico é estritamente dependente da experimentação animal, quando já se demonstra o contrário (Greif S, Tréz T, 2000, p. 23).

Não se pode deixar de assinalar que alguns movimentos de proteção animal, embora tenham dado origem aos movimentos antivivisseccionistas mais restritivos, demonstram certa condescendência às vivisseccções, enquanto crêem nesta prática como um agente no progresso da ciência. A militância desses 'protetores dos animais' se dá no sentido de assegurar um tratamento

⁷⁹ Corrente filosófica da ética animal que visa a completa abolição da instrumentalização dos animais, seja qual for a finalidade.

'humanitário'⁸⁰ – isto é, imbuído de respeito e benevolência – dos animais durante as experimentações (Greif S, Tréz T, 2000, p. 23). Frisando que infligir dores e sofrimentos seguidos de morte aos animais, em experimentos julgados desnecessários, nada tem de respeitoso e benevolente. Faz-se importante essa observação ao passo que certos grupos vivisseccionistas utilizam-se de alianças com grupos de proteção animal para justificar suas práticas e assegurar que estas não estão a violar os protocolos, ou seja, que estão a garantir que os animais não estão sofrendo desnecessariamente e que suas vidas também têm sido retiradas dignamente (Greif S, Tréz T, 2000, p. 24).

É interessante saber que uma das maiores movimentações antivivisseccionistas não tenha se originado nos movimentos de proteção animal nem da preocupação dos cientistas pelos animais em suas experiências, mas sim a partir de dois estudantes suecos em uma brochura intitulada *Shambles of Science* que continha anotações de suas aulas de fisiologia na *University College* e outras instituições da Universidade de Londres. Intentaram mostrar a realidade da contradição e desobediência escancarada dos fisiologistas à lei reguladora (1876 *act*). O Dr. William Bayliss da *University College* foi levado ao tribunal acusado publicamente pela *National Anti-Vivisection Society* por lograr a lei, mas foi absolvido ao declarar que suas experimentações visavam o bem estar humano (Greif S, Tréz T, 2000, p. 24).

Os protestos continuaram, e no Conselho de Battersea, onde funciona o maior abrigo de cães e último hospital antivivisseccionista da Inglaterra, ergueu-se uma estátua em homenagem aos cães que foram violentados pela vivissecação e em protesto contra os vivisseccionistas. Curiosamente, os simpatizantes da causa não se limitaram aos anti-vivisseccionistas, mas toda a classe de desfavorecidos, a saber, mulheres e operários da classe média que tiveram seus sentimentos entusiasmados pela estátua. A estátua uniu os desfavorecidos na luta contra os hegemônicos, na busca por seus ideais (Greif S, Tréz T, 2000, p. 24).

Naturalmente, as discussões em torno da experimentação animal repercutiram na sociedade contemporânea. A preocupação relativamente ao sofrimento animal levou a ser desenvolvido um conceito metodológico que é a base da experimentação moderna: os 3R's. Tal conceito foi sugerido em 1954 no Reino Unido por Charles Hume, fundador da *Universities Federation for Animal Welfare* (UFAW). Preocupado com o bem estar e sofrimento do animal propôs que sua utilização deveria ser regulamentada por pressupostos mais humanos. Os 3R's

⁸⁰ Conforme Paixão (2008, p. 19) “o termo ‘humanitário’ tem sido amplamente utilizado para se referir a determinadas técnicas e/ou condutas direcionadas aos animais, e implica em ‘bondade e respeito’ [...] No entanto, pode estar relacionado a uma visão ‘humanista’, na qual o melhor comportamento é o comportamento humano (Clark, 1998), o que seria passível de críticas”.

significam *replacement*, *reduction* e *refinement* (substituição, redução e refinamento) (Greif S, Tréz T, 2000, p. 67).

A divulgação dos 3R's parece ter ficado ao encargo do zoólogo W. M. S. Russel e do microbiologista R. L. Burch, em seu livro *The Principles of Humane Experimental Technique* que teve sua primeira publicação em 1959 (Greif S, Tréz T, 2000, p. 67; Paixão R, 2001, p. 20). Com efeito, é um livro referência para os vivisseccionistas até hoje.

Cada princípio implica medidas mais cautelosas no que se refere ao tratamento dos animais se comparado à anarquia experimental, empreendida por Claude Bernard e René Descartes. O princípio da substituição (*replacement*) sugere sempre que possível substituir, nas experimentações, os vertebrados dotados de sensibilidade por outros materiais – termo utilizado por Russel e Burch – destituídos de tal atributo. O princípio da redução (*reduction*) supõe diminuir a quantidade de animais utilizados de forma a garantir um resultado mais preciso nas experiências. E, finalmente, o princípio do refinamento (*refinement*) que diz que ao se utilizar animais, sempre que possível, deve-se proporcioná-los maior bem estar durante as intervenções e fazer com que as mais invasivas, quando julgadas imprescindíveis, sejam reduzidas em número e em severidade (Russel W, Burch L, 1992, pp. 69, 105, 134). Os vivisseccionistas se orgulham em ter uma metodologia como essa a seguir pelo seu caráter – considerado por eles – humanitário. É verdade que se deva orgulhar de atributos como a benevolência e o respeito, mas se, de fato, existissem na proposta metodológica dos 3R's.

Os argumentos vivisseccionistas arrimados nos princípios dos 3R's estão, claramente, relacionados com o bem estar dos animais e não com a abolição de seu uso nas experimentações. Ao passo que recorrem à minimização do sofrimento e justificam sua utilização para o benefício dos seres humanos.

Os 3R's, contudo, não provocaram impacto logo nos primeiros anos da publicação da obra de Russel e Burch, muito embora tal obra tenha sua originalidade e doura reconhecida. Mas, como se vê, ainda hoje é referência para o campo das experimentações animais (Greif S, Tréz T, 2000, pp. 67-68).

Nos anos seguintes à publicação do livro que vinha a divulgar o conceito inovador dos 3R's, alguns movimentos vieram à tona. Em 1961 três organizações anti-vivisseccionistas do Reino Unido⁸¹, no intuito de incentivar a substituição dos animais nas pesquisas, criaram a *Lawson Tait Trust* para financiar pesquisas que não os utilizassem. Até mesmo uma comissão britânica foi

⁸¹ *British Union for the Abolition of Vivisection, National Antivivisection Society e Scottish Society for the Prevention of Vivisection* In Paixão R, 2008, p. 20.

criada em 1965 no sentido de constatar e averiguar o desenvolvimento das técnicas substitutivas. Poucos anos mais tarde, em 1969, Peter Medawar, imunologista, ganhador do Nobel, declarou que os animais não viriam mais a ser necessários nas pesquisas, fato que não deixou de despertar a atenção da comunidade científica (Paixão R, 2001, pp. 20-21).

Neste mesmo ano, foi criada a *Fund for Replacement of Animals in Medical Experiments* (FRAME), organização que, apesar de promover a substituição dos animais nas pesquisas, não assumiu a perspectiva abolicionista em relação ao seu uso, pois seu apoio à perspectiva de Russel e Burch era nitidamente observado ao passo que os outros dois princípios dos 3R's – redução e refinamento – não eram dispensados. Ao contrário, pareciam ser estimulados, pois se acreditava que as experimentações eram necessárias e por isso o princípio da substituição não deveria ser inteiramente incitado (Greif S, Tréz T, 2000, p. 68).

Pôde-se perceber uma redução significativa na utilização dos animais nos anos 70, embora se saiba que a movimentação, muito provavelmente, tenha partido da opinião pública, época em que movimentos contraculturais desempenharam um papel muito importante para as sociedades. Aparentemente os 3R's acabaram se situando entre os movimentos anti e vivisseccionistas, enquanto se tentava minimizar o sofrimento animal e ao mesmo tempo incentivar sua experimentação, não deixando de alimentar, de certa forma, a indústria que a permeia. Intrigantemente, mesmo as soluções alternativas imprescindiam de testes nos animais a fim de serem validadas, acentuando ainda mais a controvérsia no âmbito (Greif S, Tréz T, 2000, p. 68)

Perto dos anos 80, o fisiologista David Smyth publicou *Alternatives to Animal Experiments*, com a finalidade de revisar a proposta dos 3R's. Mas seu conceito de 'alternativas' veio mesmo trazer ainda mais contradições (Greif S, Tréz T, 2000, p. 68). Enquanto para alguns autores 'soluções alternativas' se referem a métodos estritamente substitutivos, para Smyth assumiu um outro significado. Ele afirmou que toda metodologia em que exista a possibilidade de substituir os animais, bem como reduzir sua quantidade e seu sofrimento, é considerada uma solução alternativa (Smyth D, 1978 apud Greif S, Tréz T, 2000, p. 68). Nesse sentido, os 3R's que supostamente buscavam a promoção do bem estar dos animais foram levados a ser considerados como uma solução alternativa, como a própria literatura atual vem tendendo a afirmar.

Para evitar esses conflitos de nomenclatura, o termo 'complementar' (*adjunt*) tem sido preferido pela comunidade científica, apesar de frequentemente se encontrarem termos como

‘alternativas de substituição’, ‘alternativas de redução’ e ‘alternativas de refinamento’⁸². O termo que mais se aproxima de um parâmetro abolicionista na literatura atual é ‘alternativas de substituição’ que compreende

[...] técnicas físicas e químicas, uso de modelos matemáticos e computadores, uso de organismos ‘inferiores’ não protegidos pela legislação, incluindo invertebrados, plantas e microorganismos, uso de estádios de desenvolvimento embrionário e fetal de vertebrados (até certas fases dependendo da espécie animal), uso de métodos *in vitro* e estudos em humanos, seja em voluntários ou estudos epidemiológicos (Balls, 1983 apud Paixão R, 2001, p. 22).

Relativamente à vivisseção, as mudanças mais significativas tiveram lugar a partir dos anos 80 quando o ativista dos direitos animais, Henry Spira, denunciou indústrias de cosméticos lançando uma campanha para acabar com os testes Draize⁸³ de irritação ocular, tendo um apoio de mais de quatrocentas organizações de proteção aos animais. A movimentação de Henry Spira foi, em parte, bem sucedida, pois a partir daí se deu a criação de conselhos⁸⁴ de grande importância para a proteção dos animais em diversos âmbitos.

Na mesma altura, muitas discussões formais acerca da revisão das medidas regulatórias vigentes deixaram de fora os representantes da causa antiviviseccionista, admitindo apenas que representantes do bem estar animal buscassem um consenso no uso de animais.

A experimentação animal é ainda hoje, e cada vez mais, um campo delicado, dilemático, no qual as discussões ainda acontecem com argumentos tanto contra a vivisseção quanto favoráveis. Não obstante, é necessário dizer que a discussão e a busca pela não utilização dos

⁸² Zurlo & Goldberg, 1998: 6 apud Paixão R, 2001, p.22.

⁸³ “[...] consiste em fixar os coelhos em aparelhos que imobilizam suas cabeças, e então pingar, em um de seus olhos, a substância a ser testada, usando o outro olho como controle. O teste segue por vários dias e pode causar a opacidade da córnea, hemorragia, ulceração, cegueira, e, em quase todos os casos, enorme irritação e dores intensas. Na verdade, às vezes a dor é tão forte que os coelhos chegam a quebrar a nuca, no esforço que fazem para livrarem-se do aparelho. Coelhos são particularmente apropriados para tais experimentos, porque seus canais lacrimais não são capazes de lacrimejar nem de diluir o produto testado” (Gendin S, 1996, p. 22, apud Felipe S, 2007, pp. 75-76).

⁸⁴ “Conselho da Convenção Européia para a Proteção de Animais Vertebrados Usados para as Experiências e Outros Propósitos Científicos (Anon, 1986a) e o conselho Diretivo 86/609/ECC de 24 de novembro de 1986 na Aproximação das Leis, Regulações e Provisões 69 Administrativas dos Estados Membros Atenciosos à Proteção dos Animais Usados na Experimentação e Outros Propósitos Científicos(Anon, 1986b)” (Greig S, Tréz T, 2000, pp. 68-69).

animais em experimentos tem levado a ciência a aproximar mais suas pesquisas à realidade humana e a desenvolver métodos de fato mais humanitários e adequados.

Dito isso, a próxima etapa consiste em rever a herança cartesiana no que diz respeito a considerabilidade dos animais, na qual reflete a visão atual, bem como sua refutação para melhor compreender as críticas que permeiam o tema da experimentação animal.

6.2. *Consciência X (In)consciência Animal*

6.2.1. *A influência do modelo cartesiano: a (in)consciência animal*

A ciência experimental foi, e ainda é, fortemente influenciada pelas obras do filósofo francês René Descartes, especialmente sua obra 'O Discurso do Método' (1637). Relembrando o que já foi referido, para Descartes, os animais são destituídos de consciência – inclusive consciência da dor – por não serem contemplados pelo pensamento e linguagem. Por assim serem, no entender de Descartes, os animais são incapazes de experimentar a dor de forma consciente (Felipe S, 2007, p. 41). Esse é um dos argumentos sobre os quais repousa sua noção mecanicista que tem seu reflexo espelhado por toda a sociedade contemporânea, não somente no que diz respeito aos animais.

É verdade dizer que a sua tese mecanicista é refutada pela mesma ciência influenciada por ele, entretanto, muitos outros conhecimentos foram gerados por esta mesma ciência. Conhecimentos que para serem validados, segundo a visão tradicional, é preciso que sejam testados, e o são, sobretudo, em animais. São diversas ordens de produtos, dos mais variados tipos de indústrias. Usualmente, os produtos a serem testados são tóxicos, venenosos, corrosivos e, naturalmente, testados para avaliar sua toxicidade e letalidade na tentativa de prever as consequências que a utilização destes produtos podem ter para espécie humana (Felipe S, 2007, p. 42).

Muitas são as razões que induzem as indústrias a produzirem artigos tão variados. Supostamente, em nome de superficialidades e alegorias das quais se imbuem os homens e mulheres no dia-a-dia, muitos animais são vítimas do sofrimento provocado pelas barbáries humanas. Ainda assim, as indústrias não abrem mão de se enriquecerem e os consumidores de gastarem (Felipe S, 2007, p. 42).

O argumento que mantém essa realidade, apesar do grande avanço da ciência da mente animal contrapô-lo, é de que os animais não sentem dor por não terem as capacidades mentais linguística e pensante. Essa ainda é uma das justificativas morais que se utilizam hoje para que as experimentações animais continuem a acontecer, para que os produtos testados animais continuem nas prateleiras, para que os consumidores continuem a fomentar a indústria da experimentação animal. Essa é a justificativa moral de que Descartes se utilizava para ter dado continuidade às suas pesquisas com animais (Felipe S, 2007, p. 42).

No entender de Descartes, o animal é um ser insensível comparado somente a uma máquina que age não seguindo um livre arbítrio, mas de acordo com a disposição de seus órgãos (Descartes R, 1989, p. 13). Descartes, aparentemente, não negava as sensações nem a vida dos animais, tendo também em conta a disposição de seus órgãos (Regan T, 2004b, p. 3). Veja que ele distingue três graus de sensações: o primeiro grau corresponde à forma como um organismo é afetado (afecção) por estímulos externos a ele, o que pode ser compreendido como não mais que a simples noção sensorial e de movimento; o segundo grau refere-se à resposta mental de um organismo a um estímulo, o que é possível devido à união da mente com órgãos corporais e, logo, estímulos como dor, prazer, calor, frio, fome, são compreendidos por este grau (percepção); o terceiro grau corresponde ao julgamento que se faz dos estímulos sobre os quais o organismo teve influência (juízo)⁸⁵ (Regan T, 2004b, pp. 3-4). Portanto, a afecção, a percepção e o juízo sobre a percepção, são os três graus de sensação. O primeiro é comum a animais humanos e não-humanos, já os dois últimos apenas dizem respeito àqueles que são constituídos de consciência, isto é, no entender de Descartes, ao ser humano (Felipe S, 2007, p. 43).

Descartes, assim como muitos outros cientistas tanto de sua época quanto da atualidade, procuram não ‘antropomorfizar’ o comportamento animal. Isto é, Regan (2004b, p. 7) diz que “[...] antropomorfizar é tornar um objeto referido mais do que ele realmente é. É como referir-se a tal objeto como se este objeto pertencesse ao âmbito humano, quando ele não pertence”. Logo, para Descartes, se a consciência é um atributo humano, dizer que o animal é consciente, está-se a antropomorfizar o animal (Regan T, 2004b, p. 7).

Essa parece ser uma justificativa para que Descartes pudesse se referir aos animais como seres insensíveis comparados a relógios que funcionam devido à perfeita disposição de suas partes. Para ele, o ganido emitido por um cão ao pisar-lhe o rabo, nada mais é que uma resposta sonora ao atrito provocado. Análogo ao barulho dos pés pisando o chão, ao farfalhar dos ventos nas folhas ou à corrente de metal a arrastar-se no chão. Pois Descartes acreditava que se assumir que os animais estão a sentir dor e sofrimentos está-se a antropomorfizar as respostas dos animais. Se os animais são destituídos de consciência e, por conseguinte, indiferentes à dor e sofrimento, são máquinas passíveis de livre manipulação.

⁸⁵ “[...] to the first (grade) belongs the immediate affection of the bodily organ by external objects; and this can be nothing more than the motion of the sensory organs and the change of figure and position due to that motion. The second (grade) comprises the immediate mental results, due to the mind’s union with the corporeal organ affected; such are the perceptions of pain, of pleasurable stimulation, of thirst, of hunger, of colours, of sound, savour, cold, heat, and the like [...] Finally the third (grade) contains all those judgments which, on the occasion of motions occurring in the corporeal organ, we have from our earliest years been accustomed to pass about things external to us” (Regan T, 2004b, pp. 3-4).

6.2.2. A consciência animal e a teoria evolucionista: uma crítica ao modelo cartesiano

A primeira questão que se coloca para questionar a tese mecanicista cartesiana que assume que os animais não-humanos não são dotados de consciência, é o senso comum. Muito embora Descartes tenha exaustivamente colocado à prova suas afirmações sobre os animais, muitos cientistas, e mesmo leigos, discordaram de suas teorias (Felipe S, 2007, p. 46). Naturalmente, ao observar empírica ou mesmo curiosamente os comportamentos de certos animais – especialmente mamíferos – pressupõe-se a existência de consciência. Quando um cão sabe-se próximo a um amigo ao ouvir seus passos, ele chacoalha o rabo, pula, late. Seu comportamento pode ser descrito como nada menos que animação e excitação. Parece haver, inquestionavelmente, consciência em tal comportamento, fato que é negado por Descartes (Regan T, 2004b, p. 6). Regan supõe que o temor de Descartes é ser inevitavelmente levado a assumir que os animais sejam dotados de alma imortal ao atribuir-lhes consciência⁸⁶ Entretanto, ser consciente não implica ser portador de alma imortal (Felipe S, 2007, p. 46). Existe uma nítida dualidade na teoria de Descartes, na qual separa o corpo da mente, isto é, plano físico e espiritual, respectivamente. A mente não está em lugar nenhum, no seu entender, está na alma por não ser material (Regan T, 2004b, p. 21). Damásio (1998, p. 280) coloca que é

esse o erro de Descartes: a separação abissal entre o corpo e a mente, entre a substância corporal, infinitamente divisível, com volume, com dimensões e com um funcionamento mecânico, de um lado, e a substância mental, indivisível, sem volume, sem dimensões e intangível, de outro; a sugestão de que o raciocínio, o juízo moral e o sofrimento adveniente da dor física ou agitação emocional poderiam existir independentemente do corpo. Especificamente: a separação das operações mais refinadas da mente, para um lado, e da estrutura e funcionamento do organismo biológico, para o outro.

Uma abordagem que parece ser mais significativa no que concerne à consciência animal é a empreendida por Charles Darwin (1809-1882) (Regan T, 2004b, p. 18). Ele afirma: “não há

⁸⁶ Este temor faz sentido ao avaliar sua filiação à doutrina judaico-cristã que afirma que apenas seres humanos são dotados de alma. Contudo Descartes (1989) afirma “[...] não ser possível provar ou demonstrar que os animais são dotados de almas, mas igualmente impossível provar que não o são [...]”.

diferença fundamental entre o Homem e os mamíferos superiores em suas faculdades mentais” (Darwin C, 1871, p. 35).

Não obstante, a diferença entre a mente humana e a de animais superiores, grande como é, certamente é uma questão de grau e não propriamente de especificidades tipológicas. Temos visto que os sentidos e as intuições, e as variadas emoções e faculdades, como amor, memória, atenção, curiosidade, imitação, razão [e assim por diante], de que o homem se vangloria, podem ser encontrados em incipientes, ou mesmo às vezes, nos animais inferiores bem desenvolvidos. São igualmente capazes de algum aperfeiçoamento hereditário, conforme observamos em cães domésticos comparados ao lobo ou chacal. Se for sustentado que certas atribuições, tais como a autoconsciência, abstração, etc, são peculiares ao homem, pode muito bem ser que tais atribuições sejam resultados incidentais de outras faculdades intelectuais altamente avançadas; e que estas são, principalmente resultados do uso contínuo de uma linguagem altamente desenvolvida (Darwin C, 1871, p. 105).

Isto explica que ter uma vida mental não é uma característica unicamente humana, quanto propunha Descartes. Muitas considerações acompanham as diferenças mentais segundo a teoria da evolução, a saber, características fisiológicas e anatômicas, mas o que cabe fundamentalmente realçar é o valor da consciência enquanto funcionalidade adaptativa de sobrevivência. A resposta evolutiva adaptativa dos seres vivos ao seu ambiente se dá em razão dessa consciência (Regan T, 2004b, p. 19). Pode-se constatar consciência em alguns seres vivos, pois estes “[...] precisam interagir com o ambiente natural e, portanto, com seus pares e concorrentes, para garantir os meios de vida e fugir das ameaças, [... caso] não tivessem uma atividade mental qualquer que lhes permitisse gravar, ordenar e rearticular as experiências vividas [...]” eles não sobreviveriam, pois não poderiam aplicar o aprendido no futuro (Felipe S, 2007, p. 46). Enquanto isso, alguns seres não precisam interagir ativamente para se adaptarem às condições e situações de seu ambiente e evoluírem (Felipe S, 2007, p. 46).

Existem ainda fortes indicações de que animais não-humanos expressem, para além de suas individualidades, comportamentos sociais de ordem ética enquanto indivíduos socializáveis. Damásio corrobora essa idéia ao afirmar:

Em algumas espécies não humanas, e mesmo não primatas, em que a memória, o raciocínio e a criatividade são limitados, há, mesmo assim, manifestações de um comportamento social complexo cujo controle neural tem de ser inato. Os insetos — as formigas e as abelhas em particular — apresentam exemplos dramáticos de cooperação social que poderiam facilmente fazer corar de vergonha a Assembléia Geral das Nações Unidas. Mais próximos de nós, os mamíferos exibem manifestações semelhantes, e os comportamentos dos lobos, golfinhos e morcegos-vampiros, entre outras espécies, sugerem até a existência de uma estrutura ética. É evidente que os seres humanos possuem alguns desses mecanismos inatos, os quais são provavelmente a base de algumas estruturas éticas usadas pelo homem. No entanto, as convenções sociais e as estruturas éticas mais elaboradas pelas quais nos regemos devem ter surgido e sido transmitidas de forma cultural (Damásio A, 1998, pp. 292-293).

Nesse sentido, a consciência adaptativa de sobrevivência existe em muitos outros seres e não existe somente em seres humanos, como muito se pensava. Quanto mais o ser compreende o seu ambiente físico, biológico e social, melhores suas chances de adaptabilidade. Sem dúvida a linguagem, como Descartes pressupunha ser indispensável para a posse de consciência, pode ser de grande valia para a adaptabilidade de um ser ao seu ambiente, no entanto, a linguagem, embora possa ser considerada um atributo cognitivo dos mais nobres para os que são conscientes, ela apenas pressupõe consciência e por isso, prescindível para se afirmar consciência em algum ser. Obviamente, há níveis de capacidade cognitiva nos quais se pode constatar vida mental, mas a questão principal — que já vem sendo tratada nos capítulos anteriores, através das teorias de Singer e Regan — é em quais seres se pode constatar uma vida mental, consciência e sensibilidade (Regan T, 2004b, pp. 19-20).

É importante salientar que não basta apenas a observação comportamental para se constatar definitivamente a consciência, mas a proposta da teoria da evolução remete muitos animais não-humanos ao plano dos seres conscientes, plano que antes pertencia apenas aos seres humanos, refutando assim, a proposta cartesiana da (in)consciência animal (Regan T, 2004b, p. 28).

É difícil estabelecer os limites da portabilidade de consciência, isto é, a partir do quê se pode verificar consciência nos animais. Mas partindo do pressuposto de que a consciência está intimamente ligada à anatomia e fisiologia, pode-se afirmar que os mamíferos não-humanos

também tenham consciência, dada a semelhança anatômica e fisiológica entre todos os mamíferos. Mas isso não significa afirmar que apenas os mamíferos tenham consciência, mas dá uma razão bem fundada para crer que tais animais dotados de tal semelhança com os humanos também sejam portadores de consciência.

6.2.3. A sensibilidade psicológica e emocional dos animais

De acordo com a teoria da evolução pode-se assumir que um animal consciente se comporta em virtude dele “[...] desejar o que deseja e acreditar no que acredita [...]”, ou seja, as crenças e desejos desempenham papel significativo e até mesmo determinante no comportamento animal (Regan T, 2004b, p. 34).

A teoria da crença-desejo busca explicar o comportamento animal – incluindo, seres humanos. O filósofo Stephen Stich propõe que é precisamente nesses moldes que uma teoria, possivelmente, explique o comportamento animal. De acordo com Regan (2004b, p.36) Stich diz que será um grande marco, se houver alguma teoria que explique os comportamentos dos animais não-humanos superiores sem recorrer a argumentos psicológicos, e se essa mesma teoria não puder ser aplicada aos animais humanos; e por último afirma: “se os animais humanos têm crenças, também as têm os não-humanos”.

É preciso notar que quando se trata do ser humano, mesmo sem comprovação, é sua consciência que o faz movimentar-se e agir, mas intrigantemente, não se diz o mesmo dos animais não-humanos (Felipe S, 2007, p. 47). Sobre essa matéria, Stich mesmo não provê um argumento explicativo à crença humana (Regan T, 2004b, p. 36). Ao se tratar dos interesses humanos, por exemplo, a filosofia moral fundamenta tais interesses em algum tipo de atividade mental. Mesmo sabendo que este último é um fenômeno sem clara explicação, a fundação se encontra nalguns pressupostos deste fenômeno. Isto é, as evidências acabam por fundamentar a existência de algo. Mas essa mesma lógica, curiosamente, não se aplica aos animais não-humanos. Ao invés, a coerência é completamente ignorada quando se refere aos seus interesses. Há fortes evidências que admitem que alguns animais sentem dor e sofrimento, entretanto, muitos filósofos morais negam tais evidências como pressupostos fundamentais. O mesmo acontece no meio científico (Felipe S, 2007, p. 47). E, concordando com Felipe (2007, p. 47), a reflexão guiada de tal maneira deve continuar a ser questionada e, consequentemente, sobrepujada.

Para Stich, animais não-humanos, assim como humanos, são possuidores de crenças e de desejos, apesar de não se saber do quê exatamente se constituem suas crenças e desejos. Existe uma outra perspectiva acerca da atribuição de crenças e desejos aos animais, a endossada pelo filósofo da Universidade de Liverpool, Richard G. Frey, de que os animais não são detentores de crenças e desejos. Frey reconhece que animais não-humanos têm necessidades, assim como uma planta ou um radiador precisam de água. Seria um disparate dizer que um radiador deseja água. Para Frey não é tão diferente quando se aplica tal idéia aos animais, assumindo que estes têm necessidades, mas não desejos. Portanto, a tese de Frey, em meio a uma série de argumentos contra a atribuição de interesses aos animais, resume-se a: 1) apenas aqueles indivíduos que têm crenças podem ter desejos; 2) animais não podem ter crenças; 3) logo, animais não podem ter desejos (Regan T, 2004b, p. 38).

No entender de Regan (2004b, p. 39), a proposta de Frey acaba por refletir de algum modo a proposta cartesiana. A diferença fundamental é de que para Descartes a linguagem era imprescindível para que um animal fosse possuidor de consciência, enquanto que Frey admite que os animais são conscientes, entretanto para que estes sejam considerados detentores de crenças, é-lhes necessário, antes, a habilidade linguística. Se, então, no entender de Frey, é necessário ter crença para ser capaz de manifestar desejos, e ter linguagem para ser portador de crenças, logo, apenas pode manifestar desejos quando possuir linguagem. Portanto a teoria da crença-desejo não se aplica, segundo Frey, aos animais (Regan T, 2004b, p. 39).

Se assumir como correto ser necessário possuir a capacidade linguística para se poder possuir desejos, então seria correto afirmar que se está um indivíduo em um país estrangeiro, no qual o idioma falado não lhe permite estabelecer qualquer comunicação verbal, tal indivíduo seria destituído de desejo por não conseguir se comunicar através de uma sentença verbal. Claramente, isso é um disparate, uma vez que o estrangeiro nunca deixou de ter crenças e desejos apenas por ser incapaz de comunicar-se através da linguagem local. Através de sinais, ou qualquer outra manifestação, mesmo sem organizar sua comunicação através de uma sentença verbal, o estrangeiro consegue exprimir seu desejo e fazer com que ele seja bem sucedido. A linguagem organizada através de sentenças facilita a comunicação entre os indivíduos. Se alguém no interior de uma casa afirma: “há um cão ferido, lá fora [...]”, aquele que ouviu, crê no que ouve, sem necessariamente ter de ver o cão ferido lá fora para concluir que há de fato um cão ferido no exterior da casa, se não desta maneira, comunicar que há um cão ferido fora de casa sem a linguagem verbal, torna-se um pouco mais complicado (Felipe S, 2007, p. 49).

Contrariamente a Frey, o dito acima leva a crer que a linguagem poderá assumir também outras manifestações, como imagens, odores, paladar. Assim acontece quando aplicado a um

animal. Um cão, por exemplo, que deseja seu osso de brinquedo não acredita na sentença: “o osso, que tanto prazer me dá, está dentro deste armário e ao arranhar esta porta meu tutor finalmente compreenderá que deve abri-la para tirar o osso lá de dentro e o dar a mim”. No entanto, a imagem – seja ela visual, gustativa ou olfativa – que o cão tem do osso de brinquedo que tanto deseja está tão forte em sua mente, que ele arranha sempre a porta em qual está o osso, não outra, identificando pelo cheiro ou outro aspecto qualquer do osso e seu tutor acaba por abrir a porta e lhe entregar o osso. O cão acabou por ter seu desejo realizado através de seu comportamento, ainda que o osso não seja uma necessidade. Até mesmo um bebê, apesar de lhe faltar a habilidade linguística verbal, não é destituído de crença, pois é verdade que quando está com fome a imagem da mamadeira pode o levar a crer que o alimento virá dali (Felipe S, 2007, p. 50).

Portanto, é possível constatar consciência e ou alguma atividade mental, mesmo sem a linguagem verbal, tanto no ser humano quanto no animal não-humano. Um cão, por exemplo, é capaz de fazer distinções e identificar suas preferências, necessidades e desejos através de suas peculiaridades olfativas, gustativas, auditivas e visuais acerca daquilo que o cerca, o que evidencia uma espécie de pensamento e consciência (Felipe S, 2007, pp. 50-51). Para já não falar naqueles símios e nalgumas aves que se mostram consistentemente aptos a utilizar a linguagem humana. Nesse sentido, é refutada a formulação de Frey que afirma que a teoria da crença-desejo não se aplica aos animais.

Essas características não são exclusivas dos humanos, embora haja muitas razões para crer que quanto mais semelhanças de ordem anatômica e fisiológica há entre um humano e outro ser, mais fortes são as evidências de consciência neste ser (Regan T, 2004b, p. 76). Mas isso não é um impedimento para que os animais de uma forma geral sejam considerados, pois existem determinadas condições para que eles tenham uma vida adequada e, ou mesmo sobrevivam, isto é, tanto as necessidades físico-materiais quanto as necessidades sociais e psicológicas, comumente observadas como fundamentais para o desenvolvimento adequado de indivíduos da espécie humana, assim também o são para diversas outras espécies, sobretudo, animais quais possuem uma capacidade cognitiva mais desenvolvida.

6.2.4. O argumento da potencialidade

Se forem a linguagem e a racionalidade, os parâmetros para a consciência e a ordem de considerabilidade moral dos seres, é necessário dizer que uma considerável parte dos membros da

espécie humana não se encontra resguardada por direitos morais. Os seres humanos, em alguma altura de suas vidas são destituídos de consciência (bebês e crianças pequenas, por exemplo). Mas outras situações podem fazer com que os seres humanos adultos normais sejam destituídos de consciência e linguagem, a saber, adultos que em virtude de uma degeneração neurológica perdem sua capacidade consciente de se autodeterminarem e de empregar a linguagem para qualquer fim, e mesmo alguns idosos que, por alguma razão, perdem suas capacidades cognitivas, ou mesmos acidentes. Outros humanos já nascem destituídos de consciência em função de complicações genéticas irreversíveis e nada que se faça em suas vidas fará destes capazes de manifestar uma mínima exibição de consciência e autodeterminação (Felipe S, 2007, p. 53).

Para constatar coerência entre a aplicação dos critérios morais que se empregam para a consideração dos animais humanos e não-humanos, consideram-se duas alternativas: 1) aqueles membros da comunidade humana que não têm plena consciência – humanos ‘não-paradigmáticos’ ou pacientes morais humanos – seriam desconsiderados moralmente; 2) os animais que se encontram em um patamar de consciência de igual ou superior relevo aos humanos ‘não-paradigmáticos’ – isto é, humanos desconstituídos de linguagem e consciência – seriam dignos de maior respeito. Mas esta lógica moral não acontece, em nenhum dos dois sentidos. A segunda via seria, obviamente, a mais adequada, uma vez que não se pretende destituir os pacientes morais humanos de direitos morais. Porém os animais são completamente desconsiderados pela moralidade vigente, enquanto os humanos que não têm plena consciência são resguardados moralmente. Conclui-se daí que, se aplicasse aos seres humanos a conduta que é aplicada aos animais, não restaria sequer um ser humano a quem se deva respeito, do nascimento à morte, uma vez que todos que agora estão adultos já foram bebês, portanto, destituídos do agir consciente (Felipe S, 2007, p. 53). É importante frisar que não se trata de rebaixar o *status* moral de seres humanos ‘não-paradigmáticos’, mas de elevar o *status* de alguns animais.

Ao contrário do que se costuma pensar, os animais adultos nem deveriam ser comparados aos humanos deficientes ou bebês no que tange à questão do devido respeito. É verdade dizer que humanos deficientes e bebês apresentam uma fragilidade em seu universo cognitivo: o deficiente perdeu, está a perder, ou já nasceu sem a habilidade neurológica que lhe permite ações conscientes; o bebê ainda não manifesta esta habilidade. Os animais, diferentemente da espécie humana, possuem um outro processo de desenvolvimento cognitivo, uma vez que eles não poderão adquirir a forma humana de consciência e linguagem, e não tiveram suas mentes “[...] atrofiadas por acidentes genéticos, biológicos ou ambientais”. Portanto, a filosofia moral

tradicional emprega argumentos para desconsiderar os animais, que devem ser substituídos em função da incoerência (Felipe S, 2007, p. 53).

Nesse sentido, os animais não têm suas mentes atrofiadas, têm uma mente diferente da mente humana, e seria um equívoco moral pensar que a consideração e o respeito para com os animais lhes são devidos em razão de uma deficiência mental. Muitos estudos⁸⁷ revelam que os animais, sobretudo, os mamíferos, aves e vertebrados de uma maneira geral, têm capacidades que lhes permitem garantir sua integridade física e social, a saber, sensibilidade e consciência. Muitos seres humanos, sequer podem garantir certas necessidades fisiológicas, como a própria nutrição, nem mesmo capazes são de manifestar o desejo por tais necessidades. Nessa medida é que se entende que a comparação entre ‘humanos marginais’ e animais adultos normais não deveria ser a melhor alternativa no que diz respeito à consideração moral (Felipe S, 2007, pp. 53-54).

Mas como já referido, a filosofia moral tradicional não reconhece os animais, mesmo que estes tenham mesmas características observadas em humanos. Ainda assim, os ‘humanos marginais’ são considerados mesmo quando são cognitivamente incapacitados. Essa razão mostra distintas formas de tratar interesses semelhantes. Por exemplo, o interesse de evitar a dor é igualmente identificado em animais humanos e não-humanos, contudo os interesses de ambos são julgados de forma diferente. Suponha que pertencer à espécie *Homo sapiens* seja razão suficiente para existir igual consideração, pois independentemente da fase da vida humana pela qual o indivíduo perpassa, ele é um ser humano. Ao dizer isto, é preciso considerar a tese da ‘potencialidade’. Habilidades como a consciência e a linguagem são adquiridas ao longo de qualquer vida humana normal, o que qualifica bebês, por exemplo, como potenciais seres humanos conscientes e linguisticamente capacitados. Sendo assim, aqueles seres que pertencem àquela espécie que têm o potencial de vir a adquirir as habilidades supracitadas, mesmo sem de fato as possuir, são remetidos a um mesmo plano de consideração dos quais já têm essas habilidades – os seres humanos adultos normais (Felipe S, 2007, p. 55)

Como um princípio deve ser universalmente aceito e aplicável, se um indivíduo é contemplado por direitos e deveres através do argumento da potencialidade em uma determinada situação, é coerente exigir que um outro indivíduo seja igualmente contemplado por direitos e deveres em uma outra e diferente situação. Por exemplo, um estudante deveria receber o mesmo *status* profissional do mestre que o forma se a potencialidade for aceita como um critério

⁸⁷ Alguns filósofos como Bernard Rollin, Frans de Vaal, Paola Cavalieri, Peter Singer, Richard D. Ryder, Steven M. Wise publicaram exaustivos estudos sobre a condição moral dos animais nos quais relevam certas peculiaridades dos animais no sentido de garantir-lhes uma proteção moral adequada (Felipe S, 2007, p. 53).

suficiente para se atribuir direitos e liberdades, embora sejam claramente distintos profissionalmente. Um bebê normal tem o potencial de vir a ser consciente e usar a língua portuguesa, mas afirmar isso é significativamente diferente de afirmar que ela já o é e o faz, respectivamente; é também substancialmente diferente afirmar que a potencialidade de um bebê de vir a ser autônomo o confere um mesmo estatuto moral daqueles que já o são (Felipe S, 2007, p. 55).

Repare que quando uma criança está fragilizada por uma doença, não é o critério da potencialidade que leva seu tutor a tratá-la com carinho e cuidado, mas para aliviar-lhe a dor, o mal-estar e o possível sofrimento. Nesse sentido, não é a potencialidade para certos atributos como a razão e a linguagem que justifica os maus tratos e violência empregada nos animais não-humanos. Ao deixar os animais fora da consideração moral por tais razões arbitrárias, claramente se vêem violados conceitos como o da universalidade, coerência e imparcialidade, indispensáveis enquanto teorias norteadoras do princípio da justiça e dos princípios que visam as ações morais (Felipe S, 2007, p. 56).

As justificativas religiosas ainda estão muito presentes na desconsideração moral dos animais. O ser humano, antes das teorias de Darwin, acreditava ocupar um nicho privilegiado na ordem da vida, por julgar possuir características que lhe são únicas. Ainda hoje se acredita nisso, mas as evidências empíricas levantadas por Darwin refutaram essas proposições religiosas para consideração dos animais. A filosofia moral implica reflexões racionais em detrimento da religiosidade. Se a ética fundar-se em pressupostos religiosos, também serão seus juízos. Ora, se assim for, deixa de haver reflexões filosóficas, pois, seriam destituídas de racionalidade em detrimento da religiosidade (Felipe S, 2007, pp. 56-57).

As justificativas para manter os animais fora da comunidade moral, e assim serem desconsiderados, se revelam arbitrárias e o fundamental a ser percebido é que as ações e decisões que afetem os animais prejudicando-os e, por outro lado, favorecem seres humanos devem ser limitadas. Não são critérios como a razão, linguagem, liberdade ou consciência que devem levar à consideração, se assim, até mesmo muitos humanos seriam excluídos da esfera moral. Sobretudo, se pelas decisões e ações do agente moral, um indivíduo tem seu “[...] bem estar, integridade física, emocional e ambiental [...]” violados, é devida a ele consideração moral (Felipe S, 2007, p. 58).

6.2.5. *Autonomia preferencial e interesses*

A autonomia é um conceito usualmente relacionado à teoria clássica elaborada por Kant, na qual o indivíduo apenas manifesta-se como autônomo, enquanto empreendedor de atitudes racionais condicionadas à universalidade. É difícil acreditar que um animal não-humano seja capaz de agir segundo a autonomia concebida por Kant. Entretanto, a autonomia pode ser entendida e desenvolvida de maneira diferente à regra kantiana, nomeadamente, a ‘autonomia preferencial’. Segundo essa perspectiva, o indivíduo pode ser considerado autônomo se possui a habilidade de agir com a intenção de satisfazer suas preferências. Portanto, segundo a autonomia preferencial, ao inferir que os indivíduos têm crenças – sejam elas corretas ou não – e desejos, agindo assim no sentido de satisfazer suas preferências, ele é um ser autônomo, sendo que, para isso, não requiere ações racionais e deliberativas. Dizer isso implica excluir elementos naturais como os rios, montanhas do âmbito da autonomia, bem como seres vivos como as plantas. Mas muitos animais passam a ser contemplados por essa percepção da autonomia, especialmente, mamíferos e aves, isto é, seres cognitivamente capazes de construir suas crenças e aplicá-las. Estes animais, por sua vez, são capazes de manifestar preferências e, nesse sentido, são considerados seres autônomos (Regan T, 2004b, p. 85).

A autonomia kantiana propositora do agir conforme e por dever impõe certos limites de ordem moral nas escolhas daqueles que são considerados agentes morais de forma a não causar danos a outros agentes morais, já antecipando a fragilidade que pode assumir a tomada de decisões. Porém, se estes indivíduos são autônomos para buscar seus interesses que lhes são convenientes, estes mesmos interesses podem não somente trazer benefícios, mas provocar danos. Existem tipos de interesses que não devem passar despercebidos, o ‘interesse preferencial’ e o ‘interesse de bem estar’. O fumo, por exemplo, é um interesse que um indivíduo busca que traz danos ao invés de benefícios. O mesmo acontece quando o indivíduo não tem interesse em algo que lhe é benéfico, como uma atividade física. Ambos são exemplos de ‘interesses preferenciais’, uma vez que as preferências podem ser diversas e circunstanciais. O ‘interesse preferencial’ também pode assumir-se como uma disposição ao querer, isto é, não está diretamente relacionado com o estado mental do indivíduo que tem o interesse, por exemplo, quando se diz que alguém tem interesses em plantas. Já o interesse de bem estar implica em assumir que algo existe para o bem estar de um indivíduo. Como se nota, nem sempre o indivíduo busca o que é para o seu bem estar, e dizer que existem ‘interesses de bem estar’ significa dizer que há interesses que podem promover ou contribuir para o estar bem de um indivíduo. Há o indivíduo que está interessado em algo; também existe algo que é ‘no seu

interesse'. Isto é, tanto seres humanos quanto outros animais podem experimentar a condição de bem estar e, portanto, essa condição deve ser proporcionada respeitando seus 'interesses de bem estar', sem que isto seja um de seus 'interesses preferenciais' (Regan T, 2004b, pp. 87-88).

6.2.6. Dor e sofrimento

A dor e o sofrimento são experiências individuais, apenas quem as experimenta sabe precisamente o que sente. Se assim, como saber que a dor aflige o outro? Se é um fenômeno da consciência que não pode ser exatamente observado, como constatar que o outro também sente? São questões que ainda despertam muitas dúvidas nos cientistas e filósofos, mas há um consenso substancial tanto filosófico, quanto científico ao admitir que o outro, animal humano ou não-humano, sente dor. Sabe-se que um ser humano ao sentir dor manifesta comportamentos que pressupõem que ele está sob aflição, como gritos, contorções ou o simples evitar daquilo que o causa dor. O sistema nervoso dos seres humanos, salvo algumas exceções como fetos em estágios de desenvolvimento iniciais, permite expressar “[...] sensações semelhantes em circunstâncias semelhantes [...]”. Se um indivíduo humano tem lesionado um de seus braços, ele sabe que se o outro que também tem lesionado seu braço experimentará uma dor semelhante (Singer P, 2008, p. 13).

Os seres humanos manifestam certos comportamentos quando sob condições dolorosas que permitem saber que estão a sentir dor. Muitos outros animais, especialmente aqueles mais próximos evolutivamente à espécie humana, como outros mamíferos e aves, expressam sinais igualmente reveladores. Contorções, gritos, gemidos, o ato de evitar aquilo que os causa dor, medo e ira diante desta mesma fonte. A assunção de que o outro, sendo humano, sente dor, leva a concluir que outros animais também sentem. As semelhanças não se limitam aos sinais externos, mas a evolução do sistema nervoso é fisiológica e anatomicamente semelhante em algumas outras espécies de animais. O desenvolvimento do córtex que é mais desenvolvido nos humanos é, maiormente, responsável por funções cognitivas e assim pouca relevância tem para averiguar o quesito dor. Já o diencéfalo, o qual é bem desenvolvido em outras espécies animais, sobretudo, aves e mamíferos, é responsável pelas sensações e emoções, sendo substancialmente considerado para averiguar as sensações de dor e sofrimento. Nesse sentido as respostas fisiológicas dos humanos às práticas dolorosas são igualmente observáveis nesses outros animais: “a elevação da pressão inicial sanguínea, pupilas dilatadas, transpiração, aceleração do pulso e, se o estímulo continuar, queda da pressão sanguínea” (Singer P, 2008, p. 13).

Se humanos e outros animais possuem uma mesma origem evolutiva para seus sistemas nervosos, o que permite saber que as sensações de dores estão igualmente presentes em ambos, conclui-se que os comportamentos dos mesmos, em uma condição subjetiva, relativamente aos aspectos dolorosos, não podem ser muito diferentes, em situações análogas. Hoje, não há razões para negar que pelo menos alguns dos animais, quanto mais proximamente relacionados aos humanos, sintam dor, e até mesmo sofrimento (Singer P, 2008, p. 14).

A sensação de dor de animais vertebrados superiores, é tão intensa quanto se apresenta em seres humanos, e em circunstâncias semelhantes, algumas vezes a sensação de dor pode ser ainda maior. Os sentidos de muitos animais são mais apurados que em humanos, isto se faz notório ao comparar a acuidade visual, auditiva, olfativa, gustativa e tátil de animais com os mesmos sentidos humanos (Serjeant R, 1969, p. 71 apud Singer P, 2008, p. 15).

Varner (1998, pp. 32-53) também supõe que o desenvolvimento cognitivo dos animais, de certa maneira, pode sistematizar aqueles animais que podem sentir dor.

Para além dos animais 'superiores', a tabela⁸⁸ abaixo ilustra esquematicamente em que animais estão presentes o sistema nervoso central, nociceptores e opiáceos endógenos; bem como a resposta aos analgésicos e a estímulos nocivos análogos aos humanos:

⁸⁸ A tabela foi estruturalmente adaptada de Beckert (2003, p. 61), entretanto seu conteúdo foi mantido.

	Sistema Nervoso Central	Nociceptores	Opiáceos endógenos	Sensibilidade a analgésicos	Resposta a estímulos nocivos análoga aos humanos
Invertebrados					
Vermes	-	?	+	?	-
Insetos	-	-	+	?	-
Cefalópodes	+	?	?	?	+
Vertebrados					
Peixes	+	?/+	+	?/+	+
Répteis	+	-	+	?	+
Aves	+	+	+	+	+
Mamíferos	+	+	+	+	+

Tabela 1 – Comparação esquemática relativamente aos animais sobre a presença de sistema nervoso central, nociceptores e opiáceos endógenos; bem como a resposta aos analgésicos e a estímulos nocivos análogos aos humanos. Adaptado de Beckert (2003, p. 61).

1) Todos os vertebrados e os cefalópodes têm sistema nervoso central. 2) Só os mamíferos e aves têm nociceptores identificados, mas estudos comportamentais sugerem a existência de nociceptores funcionais em peixes, répteis e cefalópodes (foram identificados nociceptores nalgumas espécies de peixes como lampreias). 3) Todos os animais têm opiáceos endógenos – o que sugere outras formas de transmissão da dor ainda não descobertas – e os mecanismos biológicos de feedback para controle da dor são semelhantes em todos os vertebrados, envolvendo substâncias como a serotonina e a endorfina. 4) foram observadas respostas a analgésicos em mamíferos, aves e peixes. 5) Foram detectadas respostas a estímulos dolorosos análogas às humanas em todos os vertebrados e cefalópodes (Beckert C, 2003, p. 61).

É, por isso, importante realçar que há fortes evidências de que, para além dos mamíferos e aves, a maioria dos vertebrados e cefalópodes possui mecanismos relativos à dor. Outros, como

insetos e vermes, apresentam certos mecanismos que também podem resultar em sensação de dor, o que sugere precaução.

Não somente as evidências da dor se tornaram explícitas, mas igualmente, as de sofrimento. Tanto que as experimentações com animais para identificação de antinociceptores e isolamento social, continuam a acontecer nos laboratórios. Muitos animais experimentam sensações de medo, ansiedade, terror, estresse. Estas são, entre outras muitas, manifestações de um sofrimento que vai além da dor física. O sofrimento provocado pela ação física direta, não se limita às experiências físicas, afeta também os aspectos emocionais quando o animal sofre ansiedades e terror, situação comumente observada em animais confinados para experimentações e para alimentação (Singer P, 2008, p. 16). É verdade, como já retratado no capítulo anterior, dizer que a consciência permite que o sofrimento emocional seja experimentado mais intensamente pela espécie humana, mas a ausência de consciência também corrobora a afirmação contrária. Se saber o que lhe está a acontecer causa terror e ansiedade, não saber pode – ou não – causar ainda mais.

Nesse sentido, contrariando as suposições de Descartes, os animais não-humanos manifestam definitivamente comportamentos que expressam dor e sofrimento. Especialmente no que concerne à manifestação de dor aguda, os sinais que indicam a existência dessas manifestações são muito claros como elucida L. R. Soma em seu artigo “*Assessment of animal pain in experimental animals*” (Felipe S, 2007, p. 72). Soma (apud Felipe, S, 2007, pp. 72-73) relaciona diversos sintomas clínicos e comportamentais expressados pelos animais em que se pode assumir que estão a sentir dor, como: postura de guarda, gritos, movimentos, automutilação, inquietação e assim por diante. No que diz respeito à dor crônica, cientistas e veterinários indicam expressões como a redução da atividade; busca de esconderijo; alterações na urina e fezes; entre outras, consideradas típicas e de fácil reconhecimento (Felipe S, 2007, p. 73). É importante ainda salientar que cada espécie, diante de estímulos dolorosos, se expressa de maneira especificamente peculiar através das mais diversas reações corporais e fisiológicas, como se pode observar no quadro abaixo⁸⁹:

⁸⁹ Informação recolhida de Felipe (2007, pp. 73-75) e adaptada em quadro.

Camundongos (varia entre as diferentes linhagens)	Rato	Cobaia
- Aumento do tempo de sono - Perda de peso/ desidratação - Piloereção e postura encurvada - Auto-isolamento - Gritos aos serem tocados	- Vocalização - Perda de peso; - Piloereção e postura encurvada - Hipotermia - Descarga ocular - Ato de lambem-se - Maior agressividade	- Vocalização - Não-resistência quando segurados - Não-resposta a estímulos - Sonolência e não-agressividade, em geral
Coelho	Hamster	Gato
- Diminuição do consumo de água e alimento - Olhar dirigido para a parte de trás da gaiola - Movimentos limitados - Fotossensibilidade - Estoicidade	- Perda de peso - Período maior e sono - Aumento da agressividade - Diarréia	- Perda do apetite - Falta de higiene pessoal - Aparência de demência - Ronronar - Vocalização variável
Cão	Ruminantes	Porcos
- Menos movimentos e reação - Inapetência, tremores e respiração difícil - Automordedura no local afetado	- Deprimidos, inapetência - Ranger de dentes - Redução na ruminação, eructação	- Comportamento anti-social - Vocalização
Répteis	Primatas não-humanos	Peixes
- Contração dos músculos - Perda de peso, anorexia	- Pouca reação à dor - Aparência miserável, postura encolhida - Expressão triste/ evitam companhia - Falta de higiene pessoal - Inapetência	- Movimentos musculares fortes - Comportamento natatório anormal

Quadro 1 – Relação comparativa entre as distintas e diversas reações corporais, comportamentais e fisiológicas observadas em animais de diferentes espécies sob estímulos dolorosos. Adaptado de Felipe (2007, pp. 73-75).

É interessante reparar que mesmo entre roedores de presumível semelhança há manifestações bem diversas de dor e sofrimento.

Importa por agora, fundamentalmente, tomar conhecimento de que a condição de dor e sofrimento causa uma indisposição que fere o bem estar desses seres ameaçando-lhes sua integridade física e emocional e até mesmo suas vidas.

6.2.7. Danos e benefícios para além da dor e sofrimento: inflição e privação

Independente das circunstâncias há certas condições que são universais tanto para humano quanto para animal, como água, nutrição, abrigo e descanso. São condições básicas necessárias para o bem estar de qualquer indivíduo. Mas para seu bem estar, cada indivíduo tem necessidades diferentes quando já provido das condições básicas, a depender também das circunstâncias. Se para viver bem em uma cidade são necessários recursos financeiros para garantir a subsistência, em uma aldeia isolada desprovida de comércio, o recurso financeiro já não tem tanta importância para a garantia da subsistência. Repare então que cada indivíduo, para além das condições básicas, pode ter necessidades diferentes para que tenham benefício em relação ao seu bem estar (Regan T, 2004b, p. 88).

As necessidades básicas biológicas não dizem tudo sobre o bem estar que um animal humano ou não deve experimentar, mas é importante que haja uma satisfação harmoniosa dessas necessidades. É preciso que todas essas condições sejam satisfeitas, e o sejam harmoniosamente. Dizer isso significa que “[...] viver bem, relativamente às suas capacidades, é ter seus diversos desejos satisfeitos de modo harmonioso, integrado, não ocasionalmente, mas regularmente, e assim, não apenas hoje, mas sempre, através do tempo no qual mantém sua identidade psicofísica”⁹⁰. Se as condições ambientais não são adequadas para tal, seja por razões naturais – queimadas e inundações – ou pela intervenção humana, o bem estar do indivíduo será correspondente e conseqüentemente afetado (Regan T, 2004b, p. 89).

Se os desejos devem ser satisfeitos harmoniosamente para que o bem estar seja assegurado, quanto maior a complexidade e sofisticação desses desejos, maior a dificuldade de se assegurar o bem estar de maneira harmoniosa. Certos desejos ultrapassam a qualidade básica biológica, como o gosto pelas artes em geral, e o bem estar daqueles que têm tais desejos depende da satisfação desses mesmos desejos harmoniosamente (Regan T, 2004b, pp. 89-90).

Não existe um consenso sobre o que de fato proporciona um integrado bem estar para a espécie humana, mas há certas necessidades, como a companhia, segurança e liberdade que, entre

⁹⁰ Traduzido por Felipe (2007, p. 63).

outras, compõem toda uma gama de necessidades psicológicas e sociais que são tidas como imprescindíveis para o bom desenvolvimento humano. Um indivíduo que em toda sua vida teve um suporte, companhia, que lhe proveram segurança, é muito provável que ele tenha confiança para buscar agir a seu próprio modo. Essas necessidades são igualmente pertinentes aos animais, de modo que eles têm uma vida emocional na qual são livres para buscar ter satisfeitas condições como o afeto e a segurança e, se satisfeitas, se beneficiarão (Regan T, 2004b, p. 90). Da mesma maneira que os seres humanos dependem de sua liberdade individual para buscarem as condições para seu sustento, os animais também são naturalmente capazes de buscar, a seu próprio modo, os meios para se autoproverem, e assim, beneficiarem-se. Por isso a necessidade de haver disponíveis naturalmente os meios para agirem livremente no intuito de satisfazerem ou não suas necessidades como base para o seu bem estar (Felipe S, 2007, p. 63).

Não obstante, um indivíduo pode não ser o melhor a julgar o que realmente lhe proporciona um maior bem estar. É verdade que ele é o maior interessado em seu próprio bem estar, mas às vezes o outro é melhor capacitado para orientar nessa busca pelo aprimoramento do bem estar. Um médico, por exemplo, pode ser tecnicamente mais capacitado para guiar o indivíduo em sua busca pela saúde e bem estar. Se humanos normais podem ser pacientes relativamente a seu próprio bem estar ao procurarem por auxílio técnico nesta busca, os animais podem igualmente se encontrar nessas condições, isto é, um outro indivíduo pode ser o melhor a julgar o que é melhor para satisfazer seus interesses de bem estar ultrapassando os interesses preferenciais. Mas não é por isso que as atitudes paternalistas devam ser justificáveis, pois a liberdade do agir, independente do que se busca, já é em si um benefício (Regan T, 2005b, p. 91).

Observa-se que se beneficiar de algo não significa ter suas satisfações diretamente concretizadas. Regan (2004b, pp. 92-93) explica que a riqueza, a saúde, a bondade alheia, por exemplo, criam possibilidades para satisfazer necessidades e desejos. Para os animais também existe uma essencial distinção entre benefício e satisfação. Um animal fisicamente saudável é, obviamente, beneficiado pela sua condição física em si, que lhe aprimorará sua condição de bem estar, mas as possibilidades de satisfação que essa condição proporciona para esse animal devem ser maiormente consideradas na medida em que um animal doente é mais indisposto a perscrutar as condições que lhe satisfarão do que um animal saudável (Regan T, 2004b, p. 93).

O viver bem para um ser humano, embora possa apresentar amplas variáveis, pode ser caracterizado da seguinte maneira: o indivíduo perscruta o que corresponde às suas preferências de modo que obtém satisfação em fazê-lo (perscrutar) e satisfazê-las (preferências), especialmente, se o que busca, não o faz apenas por estar interessado, mas existe para o seu interesse. Os humanos com degenerações que possuem um bem estar apenas experimental

também são contemplados por esses critérios. Compreende-se que os humanos debilitados, em especial, os mentalmente, em razão dessa condição, têm suas oportunidades de satisfação de seus interesses decrescidas e muitas vezes sequer são capazes de compreender que o que preferem são para o seu bem estar ou não (Regan T, 2004b, p. 93).

Esses mesmos critérios são válidos para os animais não-humanos, pois eles também perseguem suas preferências tentando satisfazê-las, têm satisfação em perseguir tais preferências bem como em alcançá-las, e o que buscam é do seu interesse. Portanto animais compartilham com seres humanos tantos os interesses biológicos, quanto os psicológicos e sociais, e se os humanos são beneficiados pela satisfação de tais interesses, pode-se afirmar que também o são os animais (Regan T, 2004, pp. 93-94).

Um animal tanto quanto um humano em muitos e variados aspectos pode experimentar bem estar. Danos são causados em um animal quando são violadas suas condições biológicas, emocionais, psicológicas, sociais, portanto, seu bem estar, ou simplesmente, quando anuladas as possibilidades de satisfazê-las. Segundo Regan (2004, p. 94) os danos podem ser descritos de duas maneiras, conforme são causados: por 'inflicção' e 'privação'. Os animais podem ser danificados por essas duas maneiras nos laboratórios de experimentação de acordo com o experimento⁹¹.

Os danos causados por inflicção compreendem sofrimentos físicos e psicológico-emocionais, manifestados de forma aguda ou crônica. Mas Regan (2004b, p. 94) salienta que sentir dor não implica necessariamente sofrimento. Sofrimento, no seu entender "[...] envolve dor prolongada de considerável intensidade [...]". Muito embora não se possa dizer qual o limiar quantitativo da tênue para a intensa dor, bem como saber o quão prolongada deve ser uma dor para saber-se sofrimento. Mas é fácil simpatizar com aqueles que sofrem por terem tido um membro amputado, queimaduras graves, ou doenças como câncer, depressão intensa, ou sofrimento pela doença grave de um ente querido.

Visto que os animais podem experimentar a condição de bem estar e sofrimento, os danos a eles podem ser vistos de maneira muito similar aos humanos. Lembrando que Bentham já referiu o sofrimento dos animais ao relevá-los moralmente, e não estritamente pelo fato de sentirem dor. É uma tarefa complicada definir exatamente sob quais circunstâncias os animais podem sofrer, mas assim como nos humanos, há certos casos em que pode ser facilmente percebido seu sofrimento, como graves queimaduras ou cortes profundos, para falar apenas em sofrimentos físicos (Regan T, 2005, p. 95). Todo tipo de intervenção caracterizada por

⁹¹ No Anexo 11.8, tópico 1, vislumbra-se um experimento que acaba por conjugar, de certa maneira, ambas formas de causar danos aos animais nas experimentações.

procedimentos e experimentos invasivos como técnicas cirúrgicas, utilização de drogas, teste de toxicidade, corrosividade, de efeitos terapêuticos de certos produtos, usualmente observados na experimentação animal, são danos causados por inflição⁹² (Felipe S, 2007, p. 67).

Os danos podem ser causados por diversas fontes de variadas maneiras tanto pela ação do ser humano, como pela ação da Natureza. Se um indivíduo tem sua perna quebrada por uma árvore não significa que sofra menos quando é o vizinho que a quebra (Regan T, 2004b, p. 96). Mas não é somente a inflição que causa sofrimento, mas privar um indivíduo de uma qualidade necessária para seu bem estar pode representar um dano igualmente significativo. Se nem toda dor causa sofrimento, também é certo dizer que nem toda dor causa danos, bem como nem todo dano implica dores e sofrimento (Regan T, 2004b, p. 97).

Alguns tratamentos como odontológicos, procedimentos cirúrgicos e outros, são muitas vezes dolorosos e realizados “[...] em favor do interesse maior, humano ou animal, ou do restabelecimento da função perdida por acidente ou doença”. São procedimentos comuns a humanos e animais, que não visam causar danos, mas inevitavelmente causam dor.

Já indivíduos prejudicados pela privação, muitas vezes, não sofrem dores diretas, entretanto, é preciso considerar que seu bem estar pode ser diminuído em consequência de terem diminuídas suas possibilidades de satisfações. Pode-se causar danos a um indivíduo ao negar-lhe acesso a benefícios tidos como essenciais, como negar a uma criança o acesso à educação por razões arbitrárias como sua condição racial, religiosa ou sexual. Por vezes, o indivíduo pode até ser prejudicado sem mesmo estar ciente disto, como ao ser destituído de benefícios que o proporcionariam uma melhor condição (Regan T, 2004b, p. 97). Uma criança pode perder sua vida se destituída de condições necessárias que permitam sua subsistência; e aquelas que sobrevivem à escassez desses bens necessários sofrem os danos ao longo da vida manifestados, como baixo rendimento escolar, desqualificação profissional; até mesmo a violência pode ser uma consequência desta privação, sendo ela uma alternativa de assegurar os direitos que foram negados aos delinquentes enquanto ainda eram crianças (Felipe S, 2007, p. 66).

Os animais são tão prejudicados pela privação quanto os humanos. Uma vez privados das condições necessárias para seu adequado desenvolvimento biológico, psicológico, emocional e social e para sua adequada interação com o ambiente, esses indivíduos são considerados vítimas de danos muitas vezes sem reparos (Felipe S, 2007, pp. 65-66). Os animais que são utilizados para a alimentação são confinados em ambientes artificiais privados das condições que lhes permitem

⁹² Ver no Anexo 11.8, tópico 2, a respeito do LD⁵⁰, um dos mais representativos exemplos de experimentação animal.

seu desenvolvimento natural. Frequentemente esses animais nem ao menos conheceram um outro ambiente que não o confinamento, e nessa medida é que se afirma que esses animais nem sabem que seriam beneficiados por um outro ambiente que nem mesmo conhecem. Isso não significa que por não saberem que estão sendo prejudicados, sejam legitimados os danos sobre eles, mas os danos são causados a eles mesmo sem saberem (Regan T, 2004b, p. 97). O mesmo acontece com animais que são usados em experimentos psicológicos de isolamento social. Assim que o animal nasce ele é separado de sua progenitora e é confinado em uma câmara sem qualquer comunicação; o único barulho que esse animal ouve é do ar entrando em sua jaula; o único contato que esse animal tem é com a seringa que fornece nutrientes para a subsistência, ele não sabe que poderia existir uma vida diferente para ele fora do seu confinamento (Singer P, 2008, p. 36).

A própria privação do conhecimento de que se está sendo prejudicado pode ser considerada um dano. O indivíduo estar ciente ou não do dano que lhe está sendo causado, não é razão para justificar ou legitimar danos causados a ele. Para ser prejudicado a partir da perspectiva da privação, um indivíduo não precisa necessariamente sentir dores ou sofrer. Mas usualmente, as privações acabam por resultar em dores e sofrimentos. Primeiramente, causa-se dano a um indivíduo apenas por privar-lhe das condições que o beneficiariam em seu bem estar e projetos de vida, mas o método utilizado para a privação também deve ser considerado, pois os danos podem resultar em consequências graves. O animal confinado pode desenvolver muitas patologias que surgem com a falta de atividades e privados de certos nutrientes e condições que encontrariam se não estivessem confinados, como é o caso dos bezerros que são criados para a produção de vitela, que durante o processo adquirem anemia pela privação de luz solar e de outros nutrientes essenciais; problemas nas articulações das patas devido a limitação de movimentos. Outros, como o exemplo de animais confinados isoladamente, acabam sofrendo de patologias sociais, psicológicas e emocionais em razão do estudo dessas referidas patologias (Regan T, 2004b, p. 99).

Felipe (2007, p. 66) escreve que a comunidade humana, em sua grande parte, condena ações como o abuso sexual de adultos normais sobre grupos vulneráveis de bebês, crianças, adolescentes, doentes e assim reconhecendo o princípio da não injúria, “[...] que defende seres incapazes de perceber a injúria que sofrem”.

É, portanto, correto dizer que é responsabilidade do sujeito moral, que sabe o dano que causa aos outros, que sabe do dano que outros sujeitos morais estão a causar em pacientes morais, que sequer sabem que estão sendo violados, assegurar que esses danos não ocorram (Felipe S, 2007, p. 67).

6.2.8. A morte e sua implicação no tratamento dos animais

É com frequência que se afirma que se o animal é tratado segundo critérios ‘humanos’, ou seja, sem dor e suposto sofrimento, não pode haver qualquer objeção moral. Se o dano pode ser retratado sem implicar dor ou sofrimento, a morte indolor, e supostamente sem sofrimento, não deve ser excluída da esfera moral. Muitos animais são usados em experimentações, nas quais, supostamente, lhes são administradas doses anestésicas aliviando-lhes as dores e sofrimentos e depois de concluído o experimento, sendo descartados, ou sacrificados antes de recuperarem a consciência. Talvez estes animais não tenham mesmo sentido dores ou sofrimento, no entanto, lhes foi causado um dano irreversível, a morte. Uma vez morto, cessa toda possibilidade do indivíduo exercer sua autonomia, satisfazer suas necessidades e preferências e – aqueles que o podem – cumprir seus projetos de vida. É verdade que a morte pode não ser o pior dano que um indivíduo há de sofrer, mas é o derradeiro (Regan T, 2004b, p. 100). Existem situações de dor com duração e intensidade tão severas que a própria morte pode ser um alívio, porém excetuando esses casos a morte até pode ser considerada o pior dos males, resultando tanto da inflição quanto da privação (Felipe S, 2007, p. 69).

A filósofa Ruth Cigman acredita que, apesar de sofrerem quando têm a integridade de suas vidas ameaçadas, os animais não são prejudicados quando suas vidas são retiradas, por não possuírem o que ela chama de ‘desejos categóricos’⁹³. Estes são desejos que expressam um valor intrinsecamente significativo decorrente de uma vida consciente de se estar em vida, e da morte enquanto fenômeno que encerra a vida. No entender de Cigman a vida do animal não corresponde a um bem maior, logo a morte não pode ser considerada como a perda máxima, por não possuírem um desejo categórico (Felipe S, 2007, pp. 69-70). Isto é, a tese de Cigman afirma que a perda da vida em si não significa um dano para aquele que não se reconhece enquanto um ser no tempo e espaço, consciente de sua vida e projetos para o decorrer desta.

Seguir à risca as idéias de Cigman pressupõe-se considerar que seres humanos recém e não nascidos, e outros humanos incapacitados que se encaixam no grupo daqueles que não tem desejos categóricos, não são prejudicados ao terem suas vidas retiradas por outros, ou seja, quando alguém causa a morte do outro – seja ele humano ou não – desconstituído da capacidade de expressar desejos categóricos, não se pode falar em danos e prejuízos para aquele que teve sua vida retirada. Regan (2004b, p. 100), se opõe à tese de Cigman e afirma que, apesar de muitos animais não estarem cientes de sua manifestação enquanto seres vivos são resultado de um

⁹³ Seguindo idéias do filósofo moral inglês Bernard Williams (Regan T, 2004b, p. 100).

processo evolutivo de sobrevivência, sendo assim, a morte causada por outro encerra a continuidade desse processo significando um dano irreversível, pois cessa toda a possibilidade de experiências compatíveis com a expressão de vida daquele ser (Felipe S, 2007, pp. 70-71).

Regan (2004b, p.103) então afirma que não é apenas o método usado para retirar a vida de um animal que deve ser considerado, mas a morte em si deve despertar atenção. Mesmo a dor, ou a morte causada de forma indolor, representam danos aos animais, frequentemente realizadas de maneira injustificável, torna-se imprescindível que se estabeleçam limites à liberdade humana no que concerne ao tratamento dos animais, independentemente de terem direitos específicos ou não (Felipe S, 2007, p. 71).

6.3. O Modelo Animal em Questão

É possível então observar que a instrumentalização do animal veio com o passar dos tempos se firmando enquanto modelo e método científico quase sempre inquestionável em razão dos benefícios que se diz que são proporcionados tanto para a humanidade quanto para os animais. Não obstante, poderia ser esta uma razão absoluta que justifique a instrumentalização do animal? Isto é, que o animal seja utilizado nos mais diversos experimentos dos mais variados segmentos de mercado da sociedade? Nesses meandros existem, para além dos conflitos morais, os conflitos científicos envolvendo a experimentação com animais. Existem duas vertentes centrais de posicionamento em relação à experimentação animal, ser contra ou a favor.

No que se reporta aos conflitos filosófico-morais, já foram representadas anteriormente as principais vertentes pela considerabilidade animal, resta tecer algumas considerações sobre os conflitos que também tocam o âmbito científico. Não se pretende, entretanto, aqui se debruçar profundamente nesses conflitos, contudo esboçar as principais razões pelas quais existe uma vertente que continua a apoiar a experimentação animal bem como as razões da vertente contrária à experimentação com animais. Trarão-se aqui maiores detalhes sobre essa última de maneira que se possa demonstrar melhor os argumentos da vertente não dominante e por isso menos difundida e marginalizada.

6.3.1. Pela experimentação animal

A razão mais representativa pela qual se justifica a instrumentalização do animal nas pesquisas científicas, endossada por algumas organizações e outros autores é a de que os benefícios para a saúde dos animais humanos e não-humanos, advindos de tal prática são muitos, então, deve ser mantida a qualquer custo (Paixão R, 2001, pp. 22-23). É ainda de se observar, como elucida Paixão (2001, p. 23) que mesmo frente a uma pesquisa que não resulte imediatamente em benefícios terapêuticos ou práticos, o conhecimento adquirido através da prática é tido como um bem em si mesmo, justificando assim a experimentação com animais. Esse conhecimento é, portanto de acordo com o vivisseccionistas, considerado significativo e, sendo assim, contribui para o avanço do conhecimento científico fundamental que se julga necessário para obtenção dos benefícios alegados (Paixão R, 2001, p. 23). A experimentação com

o animal pode ser justificada tendo muito pouco em conta, desde que contribua para o conhecimento científico fundamental.

Nessa circunstância a *American Medical Association* (AMA), uma das principais organizações em defesa do uso do animal em experimentações, em uma incisiva publicação⁹⁴ que se intitula “O uso de animais na pesquisa biomédica”, segundo Paixão (2001, p. 23) reflete e evidencia o pensamento da comunidade científica como um todo, a partir dos seguintes apontamentos da AMA:

- a AMA se opõe ativamente a qualquer legislação, regulamentação ou ação social que inapropriadamente limite tal pesquisa (pesquisa em animais);
- os cientistas acreditam que tanto a pesquisa básica (i.e, laboratorial) quanto a aplicada (i.e, clínica) requerem o uso de animais para a continuidade do progresso médico;
- 60 de 82 prêmios Nobel atribuídos em Fisiologia ou Medicina desde 1901 são devidos a descobertas envolvendo o uso de animais;
- os avanços biomédicos dependem da pesquisa com animais, e não usá-los poderia ser não ético porque privaria humanos e animais dos benefícios da pesquisa;
- os cientistas justificam o uso de animais na pesquisa biomédica em dois aspectos: as contribuições que a informação traz ao bem-estar e à saúde, humana e animal, e a falta de métodos alternativos para se obter a informação e o conhecimento;
- a pesquisa animal detém a solução para a Aids, o câncer, doenças cardíacas, envelhecimento e defeitos congênitos (AMA, 1992: 23 apud Paixão R, 2001, p. 23).

Outra das maiores e mais antigas organizações científicas, *The Scientific Research Society*, SigmaXi, também argumenta pelo uso de animais nas experimentações através de suas declarações, e nesse sentido publicou *SigmaXi Statement on the Use of Animals in Research*, que

⁹⁴ *The American Medical Association White Paper*. AMA (American Medical Association). (1992). *Statement on the Use of Animals in Biomedical Research: The Challenge and Response* (revised), Chicago: American Medical Association.

resultou de uma reunião de membros e não membros desta mesma sociedade que utilizam e que não utilizam animais em pesquisas e definiram alguns posicionamentos, claramente a favor da experimentação:

- A pesquisa básica é vital para o sucesso do processo de pesquisa, frequentemente, de forma que nem sempre é evidente durante o momento em que a pesquisa está sendo realizada;
- a pesquisa bem conduzida em animais forneceu e continua fornecendo informações, idéias e aplicações que não podem ser obtidas de outra forma;
- questões significativas em relação à conduta na pesquisa animal incluem tratamento, número e uso apropriado de animais, a eficiência do delineamento experimental, a utilização de alternativas e a duplicação dos resultados (SigmaXi, 1992, pp. 73-74 apud Paixão R, 2001, p. 24).

A organização *British Association for the Advancement of Science* também estabeleceu uma declaração mostrando-se a favor da utilização dos animais, bem como criticando e se opondo às repressões que os cientistas vivisseccionistas vinham sofrendo (Paixão R, 2001, p. 24).

Nota-se que muitas organizações se posicionaram a favor no que concerne à utilização de animais em experimentos científicos, entretanto, alguns autores, individualmente, não deixaram de se expressar (Wyngaarden, 1986; Smith & Hendee, 1988; Goldsmith, 1989; Marwick, 1990; Von Noorden, 1991; Haas, 1993; Beaver, 1995; Botting, & Morrison, 1997). Seus argumentos não diferem muito das declarações das organizações acima mencionadas. O que se defende fundamentalmente, é que as pesquisas com animais no âmbito biomédico é essencial direta ou indiretamente para o avanço deste mesmo âmbito e que se restrito o uso de animais resultaria sérias consequências para a saúde humana e seu bem estar, não havendo métodos científicos substitutivos para tal, que não complementares. E por fim se argumenta que a similaridade entre animais humanos e não-humanos justifica por si só a experimentação animal (Paixão R, 2001, p. 25). Mas há autores, a exemplo de Goodwin, que discorrem contra até mesmo a adoção dos 3R's, uma vez que esses modelos já pressupõem uma certa contrariedade moral no uso dos animais. Para ele não deve haver qualquer modelo intentado a substituir o modelo animal que, no seu entender, é perfeitamente pertinente (Paixão R, 2001, pp. 24-25). Esta é, sem dúvida, uma percepção mais radical, mas que deve ser mencionada. Outros autores (Patrick Wall, 1992; LaFollete & Shanks, 1995) argumentam que a experimentação animal deve ser vista não

objetivando resultados práticos, mas relevando-se a construção do conhecimento (Paixão, 2001, p. 25).

6.3.2. *Pela antivivissecação*

Quais são então os argumentos pela não utilização de animais na investigação científica, já que tão bem e seguramente são colocados os argumentos a favor por importantes organizações no âmbito científico mundial?

Mesmo nos argumentos favoráveis podem-se observar versões mais atenuantes do uso do animal pois se prescreve uma certa consideração pelo bem-estar do animal a ser experimentado. Os argumentos pela antivivissecação também estão divididos. Existem as ‘críticas absolutas’ que se fundamentam na impossibilidade de extrapolação de dados obtidos em animais para seres humanos, considerando a experimentação animal um método ruim que obtém resultados inúteis desvirtuando-se de métodos e modelos que seriam mais adequados e eficazes, o que causa graves equívocos. Existem também as ‘críticas seletivas’ que avaliam certas características do modelo animal que inviabilizam a validade e confiabilidade de um experimento (Paixão R, 2001, p. 26).

Uma abordagem ‘crítica absoluta’ é considerada mais recente que a crítica arrimada na moralidade. Ela se caracteriza pelo seu viés científico. Abordagens como essa tomaram e vêm tomando forma e solidez, especialmente, através dos médicos cientistas e seus legados Hans Reuch (1978), Robert Sharpe (1988, 1989, 1994), Moneim A Fadali (1996) e Pietro Croce (1999). Tais autores destacaram o modelo animal como perigoso e até mesmo prejudicial, no que diz respeito à obtenção de dados de utilidade para a espécie humana (Paixão R, 2001, pp. 26-27).

O argumento que mais se tem em vista, inicialmente, é o de extrapolação de informações. Croce (1999 apud Paixão R, 2001, p. 27) afirma que nenhum experimento realizado em uma espécie pode ser extrapolado para outra qualquer. Tal afirmação se sustenta pela grande variedade de distinções entre uma espécie e outra. Um estudo desenvolvido em 1989, tinha como amostra 520 ratos e 520 camundongos, sobre os quais foram aplicadas doses diárias de fluoridos durante dois anos. Os ratos apresentaram diversas alterações prejudiciais de saúde, até mesmo câncer nos ossos e na boca, enquanto que todos os camundongos não foram afetados pela administração do mineral. Tal estudo tinha o propósito de avaliar a carcinogenicidade de fluoridos e revelam que mesmo entre ratos e camundongos – organismos de imensa semelhança – há discrepâncias na extrapolação de informações, imagina-se então extrapolar tais dados para a espécie humana –

ainda mais distinta das espécies supracitadas (Greif S, Tréz T, 2000, p. 25) Nesse sentido, Sharp (1989 apud Paixão R, 2001, p. 27) aponta o modelo animal como um modelo ruim ou um modelo que não deveria existir, uma vez que o modelo animal dista consideravelmente do modelo original, isto é, o ser humano.

Ao serem relevadas essas considerações, a utilização de animais em experimentações para a avaliação da segurança das drogas que serão administradas em seres humanos, pode ser considerada perigosa. Os testes em animais não conseguem predizer o que poderá acontecer com seres humanos sob a administração de alguma droga. As reações colaterais – reações que caracterizam o potencial de ameaça da droga – se manifestam de maneiras diferentes nas diversas espécies, e nessa medida, reações como náuseas, depressão, distúrbios psicológicos, dores de cabeça, tonturas, mal estar, confusão mental, formigamento, entre outros sintomas, os animais são incapazes de relatar, assim as reações adversas que surgem na administração de uma droga não podem ser demonstradas com fiabilidade nas experimentações com animais (Paixão R, 2001, p. 27; Greif S, Tréz T, 2000, p. 31). A título de exemplo, drogas como Talidomida (contra insônia e náusea), Zomax (contra artrite), DES (antidepressivo) foram testadas em animais e julgadas seguras para a administração em seres humanos, mas consequências devastadoras⁹⁵ advieram do uso dessas drogas.

A tabela⁹⁶ abaixo representa alguns dos milhares de medicamento, testados em animais sem nada lhes causar, geraram danos irreversíveis e preocupantes para a espécie humana sob suas administrações:

⁹⁵ Mais 10.000 defeitos congênitos, mais de 3.000 natimortos, câncer e defeitos de nascimento são alguns dos desastres advindos do uso dessas drogas (Greif S, Tréz T, 2000, p. 35).

⁹⁶ Tabela extraída de Greif e Tréz (2000, p. 35).

Droga	Indicação	Resultados
Clioquinol	Contra a diarreia	2 mil mortes, 30 mil cegos, paráliticos
Isoproterenol	Contra asma	Mais de 3.500 mortes
Talidomida	Contra insônia	Mais de 10 mil defeitos congênitos
	Contra náusea	Mais de 3 mil natimortos
DES	Antidepressivo	Câncer, defeitos de nascimento
Cigarros	Droga social	420 mil mortes por ano ⁹⁷
Fenilbutazona	Anti-inflamatório	Mais de 10 mortes
Cloranfenicol	Antibiótico	Anemia, mais de 42 mortes
Opren ⁹⁸	Contra artrite	Danos hepáticos, mais de 61 mortes
Fialuridina	Anti-hepatite	Danos hepáticos, mais de 5 mortes
Clofibrato	Anti-colesterol	Ataques cardíacos fatais em 37%
Eraldin	Cardiotônico	Cegueira, mais de 23 mortes
Parlodel	Para a produção de leite	Ataques cardíacos, 13 mortes (em 1993)
Zilmid ⁹⁹	Anti-depressivo	Danos nervosos e hepáticos, convulsões, síndrome Guillain-Barre e pelo menos 7 mortes

Tabela 2 – Comparação entre as indicações e os resultados da administração de drogas aprovadas para administração em seres humanos testadas em animais. Adaptada de Greif e Tréz (2000, p. 35).

A experimentação animal traz inúmeros exemplos de que não é um parâmetro confiável para prever as reações que advirão da administração das drogas no ser humano, como demonstra a tabela referida acima. Como prova da não fiabilidade da experimentação animal aplicada às

⁹⁷ “Dados da tabela válidos somente para os EUA. Os testes conduzidos em animais com a tentativa de induzir câncer de pulmão foram sem sucesso. A *British Empire Cancer Campaign* afirmou que, mesmo com a inalação, injeção, alimentação e absorção cutânea de tabaco e derivados, camundongos, coelhos e outros animais não desenvolviam nenhum sinal de câncer. Isso fez com que a indústria tabagista afirmasse, durante longos anos, que não havia correlação entre o tabagismo e o câncer de pulmão. Declaração de William Campbell, Presidente da Phillip Morris nos EUA:

Questão: *O cigarro causa câncer?* Resposta: Pelo que sei, não foi provado que o cigarro causa câncer. Q.: *Em que se baseia?* R.: Me baseio no fato de que tradicionalmente existe, em termos científicos, obstáculos relacionados à causa, e até o presente momento não se conseguiu reproduzir câncer em animais a partir do fumo de cigarros” (Greif S, Tréz T, 2000, p. 35).

⁹⁸ “Opren foi testado inclusive em macacos Rhesus. Doses 7 vezes maiores que a humana não resultaram em nenhum quadro de toxicidade nestes animais. Este medicamento teve sucesso nos testes com ratos onde a artrite foi induzida, mas, além de não obter os mesmos resultados em humanos, causaram mortes e problemas hepáticos” (BBC1, 1983 apud Greif S, Tréz T, 2001, p. 35).

⁹⁹ “Testes em ratos e cães com doses 5 vezes maior que a humana não resultaram em nenhum quadro de toxicidade (Heel *et al.*, 1982). Em 1983, o Zolmid foi tirado de mercado” (Greif S, Tréz T, 2000, p. 35).

necessidades humanas, uma gama de experimentos precisa ser testada em seres humanos (pacientes e voluntários) para que a droga seja licenciada. Como é de se esperar, muitas delas são rejeitadas neste processo. Ciba Geigy, enorme companhia farmacêutica multinacional, entre as maiores vendedoras mundiais afirma que cerca de 5% apenas é efetivamente aprovado chegando ao mercado, de cada 20 drogas em potencial, testadas e aprovadas nos testes com animais (Greif S, Tréz T, 2000, p. 36).

Um registro¹⁰⁰ publicado em 1990, como realçam Greif e Tréz (2000, p. 25), mostra que não menos da metade das drogas prescritas e aprovadas pela *Foods and Drugs Administration* (FDA) que compreende o período entre os anos de 1976 e 1985, causam reações colaterais suficientemente graves para que as drogas sejam reelaboradas e mesmo retiradas do mercado. Cabe ressaltar que todas foram testadas em animais. Autores como Sharp (1994) e Croce (1999) levantaram e documentaram inúmeros casos em que os resultados se mostraram enganosos, falhos e errôneos resultantes de dados obtidos em animais como os supracitados¹⁰¹.

Cada organismo responde diferentemente a estímulos externos, considerando espécies, sexo e raça. Entretanto, a incompatibilidade interespecífica – que sustenta a impossibilidade da extrapolação de informações obtidas em animais para aplicação em seres humanos – é a que apresenta maior visibilidade. Essas diferenças podem ser consideradas uma das maiores falhas da experimentação e em certa medida perigosa e lastimável. Ao mesmo tempo em que os humanos são semelhantes a outros animais a diferença entre o animal humano e um não-humano é significativa, como se pode observar em diversos casos documentados. Drogas que podem ser potencialmente nocivas à saúde humana podem não representar qualquer consequência para os animais. E algumas que para os animais são extremamente nocivas podem ser potencialmente promissoras para a humanidade (Greif S, Tréz T, 2000, p. 31).

Outra abordagem crítica que se faz da vivisseção é a escolha de espécies a serem utilizadas nos experimentos. Critérios como custos e conveniência muitas vezes suplantam outros cientificamente adequados. A propriedade científica na avaliação do método mais adequado é vista de forma periférica (Sharpe, 1994, p. 143 apud Paixão R, 2001, p. 28).

Muitos autores mostram que existe uma falha interpretativa das situações que levam os defensores da experimentação animal a acreditar que esta contribuiu enormemente para a humanidade. São fortes as evidências, como Sharpe (1988, p. 40 apud Paixão R, 2001, p. 28)

¹⁰⁰ Realizado por *General Accounting Office* (Greif S, Tréz T, 2000, p. 25).

¹⁰¹ Pode ser visualizada no Anexo 11.10, uma tabela que relata uma série de casos como esses. Retirada de Greif e Tréz (2000, pp. 32-34).

mesmo argumenta, que demonstram que o controle social de doenças infecciosas não se deve à experimentação animal quanto se perpetua, mas à própria eficiência dos serviços públicos de saúde e um padrão de vida aceitável. Sabe-se que, pelo menos nos países em desenvolvimento, uma grande porção de internações é ocasionada pela falta de saneamento. Muitas mortes também ocorrem pela precariedade de serviços públicos de saúde.

Pode-se também dizer, como vêm afirmando os antivivissecionistas, que existe um certo exagero aos benefícios advindos da experimentação animal. Novamente, Sharpe (1989, p. 109 apud Paixão R, 2001, p. 28) relata que a descoberta da associação do fumo com o câncer de pulmão se deve à epidemiologia e não aos experimentos com animais. A tentativa de indução de um quadro de câncer de pulmão em animais através da inalação forçada da fumaça de cigarro não obteve quaisquer resultados.

Os opositores à experimentação animal declaram que há métodos científicos mais eficientes que o modelo animal. Por isso ocupam-se intensamente em demonstrar que existem outros métodos científicos. O ‘método epidemiológico’, a ‘simulação por computador’ e as ‘técnicas in vitro’, por exemplo, a cultura de células e de tecidos (Croce, 1999, pp. 111-176; Fadali, 1996, pp. 133-164 apud Paixão R, 2001, p. 29).

Mesmo que de maneira questionável a ciência se desenvolva através das experimentações animais, “[...] entre os males causados pela vivissecção, há um deles em que é difícil avaliar as consequências: o atraso no desenvolvimento dos métodos científicos experimentais, isto é, não baseado em animais” (Croce, 1999, p. 62 apud Paixão R, 2001, p. 29).

Ainda em 1984, o próprio Albert Sabin reconheceu¹⁰², que a descoberta da vacina para a pólio teve um atraso de pelo menos 10 em função das pesquisas realizadas em macacos *Rhesus*: “[...] o trabalho na prevenção [da polio] foi atrasado por uma concepção errônea da natureza da doença humana, baseada em falsos modelos experimentais em macacos” (Sabin A, 1984 apud Greif S, Tréz T, 2000, p. 5).

Certamente, “[...] a abolição dos experimentos em animais não impediria o progresso médico, mas forçaria a pesquisa a se concentrar em métodos diretamente aplicáveis aos humanos”(Sharpe (1988, p. 168 apud Paixão R, 2001, p. 30).

Mas então retornamos à questão: é a experimentação animal um método adequado ou não? “Se por um lado é difícil dizer ‘o quanto’ a pesquisa animal beneficiou os seres humanos,

¹⁰² *House Committee on Veterans Affairs*, 1984.

por outro lado é difícil dizer o ‘quanto’ os elogios a esse tipo de pesquisa têm sido exagerados” (Paixão R, 2001, p. 31).

Quanto seria beneficiado o ser humano com a abolição dessas experimentações? E quanto seria beneficiado o animal com tal abolição?

6.4. Controle da Experimentação Animal

O movimento de proteção animal começou já há muito na Inglaterra no século XVIII, mas foi a partir dos anos 60 que o movimento antivivisseccionista reemergiu com força, lançando campanhas de proteção animal. Mas, especialmente, a partir dos anos 70 é que esses movimentos ganharam maior visibilidade, havendo um significativo aumento no debate sobre o uso de animais não somente na experimentação, mas para qualquer outra finalidade. E foram essas manifestações que incentivaram o controle da experimentação animal. A partir dos anos 80 os protestos se acentuaram e a população começa a assistir ao confronto; bem como a literatura sobre a temática cresce significativamente. (Paixão R, 2001, p. 32).

A legislação será abordada como um controle da experimentação animal, a traçar paralelos superficiais entre as legislações no globo, atentando-se às diretivas européias, e aos ordenamentos jurídicos português e brasileiro.

6.4.1. Legislação

O surgimento de leis relativamente ao uso de animais no âmbito científico é uma evidência de que os movimentos de proteção animal estão a dar resultado. Embora cada vez mais restritivas, as leis são frequentemente criticadas por não serem abolicionistas, uma vez que inúmeros casos de equívocos científicos resultantes da experimentação animal são elencados.

São as manifestações sociais que acabam por estimular o desenvolvimento de políticas mais apropriadas em função de suas exigências e preocupações. Um bom exemplo disso é o *Laboratory Animal Welfare Act* de 24 de agosto de 1966¹⁰³, primeira legislação americana com a finalidade de regular a experimentação animal nos laboratórios. Lei esta que passou por emendas e com o tempo englobando maiores especificidades até se tornar em 1985, *Animal Welfare Act*. É interessante colocar que nessa lei surge a obrigatoriedade em se estabelecer comissões institucionais para a prática ética em experimentos envolvendo animais, destacando que a sociedade civil passa a participar dessa comissão com um representante não pertencente à

¹⁰³ A história por trás do surgimento dessa lei vem de um episódio datado de 1965, após o desaparecimento de um cão dalmata, chamado Pepper. Seus 'proprietários', tiveram conhecimento de que Pepper fora levado para um laboratório e submetido a experimentações e morreu devido a estas. Entretanto, como não havia, até então, legislação específica para o assunto, o ocorrido não pôde ser caracterizado como crime (Paixão R, 2001, p. 34).

instituição no intuito de pautar os interesses da comunidade, algo inédito até aquele momento (Paixão R, 2001, p. 34).

Considerando algumas das exigências sociais, o *Animal Welfare Act* de 1985 introduziu novos parâmetros: “1- treinamento adequado do pessoal de laboratório; 2- ambiente para primatas não-humanos que garanta o seu bem-estar psicológico, e 3- a possibilidade de fazer exercícios deve ser fornecida aos cães”. As críticas surgiram de ambos os lados, tanto da comunidade científica vivisseccionista, acusando as pressões das organizações envolvidas com a proteção dos direitos animais, bem como pelo movimento antivivisseccionista. Ironicamente, a maior parte dos animais que são utilizados nos laboratórios foi excluída desses parâmetros: ratos, camundongos, coelhos, aves e também animais utilizados na agricultura (Paixão R, 2001, pp. 34-35).

Na mesma altura a lei britânica, *Animals (Scientific Procedures) Act*, de 1986, instituiu-se efetivamente, embora a lei de proteção animal já existisse na Inglaterra desde 1886. Naturalmente, mudanças foram requeridas de maneira a regulamentar mais precisamente a experimentação animal no Reino Unido. Também as manifestações sociais contribuíram para a evolução dessa lei através de importantes movimentos¹⁰⁴. Nesse sentido, os principais objetivos da legislação foram assim definidos, e por meio deles a lei estabelecida: “1) restringir a dor; 2) uma redução substancial no número de animais utilizados; 3) o desenvolvimento e a utilização de métodos alternativos humanitários de pesquisa; 4) consideração pública” (Paixão R, 2001, p. 35).

Em países como a Suíça, a Suécia, a Itália, a Alemanha, a Austrália, entre outros, ocorreram mudanças no processo legislativo que envolve a experimentação animal. Fundamentalmente, as mudanças se deram no que diz respeito ao estabelecimento obrigatório de comissões de ética para o uso de animais para fins experimentais, redução no número de animais, promover maior bem estar e no uso de métodos e modelos alternativos quando constatado desnecessário o uso de animais, medida obrigatória em algumas legislações como o é o caso da Itália (Paixão R, 2001, p. 37). No Reino Unido e Nova Zelândia, por exemplo, já está proibido a experimentação envolvendo grandes primatas (Pereira A, 2005, p. 159).

Entretanto, enquanto constituída por Estados-Membros, a Comunidade Européia procura homogeneizar as legislações nos seus limites e por isso, adota em 24 de novembro de

¹⁰⁴ “O ‘ano do bem-estar animal’ (1976/77), o “Memorando Houghton/Platt” e uma coligação formada pela Associação Britânica de Veterinária (*British Veterinary Association –BVA*), pelo Comitê para a Reforma da Experimentação Animal (*Committee for the Reform of Animal Experimentation - CRAE*) e pelo Fundo para Substituição dos Animais em experimentos médicos (*Fund for the replacement of animals in Medical Experiments – FRAME*) (Hollands C, 1995, p. 33 apud Paixão R, 2001, p. 35).

1986 a diretiva 86/609/EEC relativamente à proteção dos animais às experimentações. O que não significa que um Estado-Membro não possa especificar sua respectiva legislação no sentido de aprimorá-la. Tal diretiva assume qualidades dos 3R's (substituição, redução e refinamento) restringindo as experimentações, no entanto, possibilitando-as, sempre que devidamente justificadas:

“Considerando que as legislações dos Estados-membros devem ser harmonizadas no sentido de se eliminarem tais disparidades; considerando que essa harmonização deve garantir que o número de animais utilizados para fins experimentais ou outros fins científicos seja reduzido ao mínimo, que tais animais sejam adequadamente tratados, que não lhes sejam infligidos desnecessariamente dor, sofrimento, aflição ou dano duradouro e que, se inevitáveis, tais padecimentos sejam reduzidos ao mínimo” (Europa, 1986).

Comparativamente à legislação norte-americana, a europeia no que diz respeito à proteção jurídica do animal não-humano está à frente em muitos sentidos (Pereira A, 2005, p. 159). Destaca-se, nesse sentido, a proibição da utilização de animais em experimentações na indústria cosmética através da reformulação do Regulamento (CE) n.º 1223/2009 do Parlamento Europeu relativo aos produtos cosméticos.

Os preceitos básicos dos 3R's são as características balizadoras da maior parte das legislações que venham a ser redigidas sobre a proteção dos animais para fins experimentais. Isto significa que, mesmo que cada vez mais restritivas, há sempre um resguardo nas legislações que as tornam permissivas em situações excepcionais, dependentes, contudo, dos conselhos e comissões. Por isso a importância da idoneidade e seriedade ética desses conselhos e comissões reguladoras, para além da pluralidade.

A diretiva 86/609/EEC que regulamenta e rege os aspectos técnicos fundamentais envolvidos na experimentação animal na Europa, passou, recentemente, em 2010, em Bruxelas, por uma intensa discussão de modo a ser revista e atualizada, tendo por base fundamental os princípios dos 3R's. A revisão do documento promete padrões mais elevados para a proteção dos animais utilizados para fins experimentais, reforçando certas alíneas e especificando e detalhando outros tópicos. Consideraram-se significativas, pela comissão, as alterações previstas nesta revisão: 1) a obrigação de avaliações éticas a serem realizadas anteriormente às autorizações de projetos que utilizam animais em experimentos; 2) atualização das normas relativamente aos

alojamentos e cuidados dispensados aos animais; 3) distinção que abrange a utilização de animais em universos variáveis, como na “educação, formação, investigação fundamental”; 4) “abrange todos os animais vertebrados não-humanos vivos e algumas outras espécies que possam ser dotadas de sensibilidade à dor”; 5) fica proibida a utilização dos grandes símios para fins experimentais, salvo em situações excepcionais que coloquem em causa a sobrevivência da espécie ou apresente riscos para espécie humana; não obstante, outros primatas não-humanos são passíveis à utilização, se devidamente justificada (Europa, 2010).

A Comunidade Européia julga ainda impossível cessar por completo a utilização de animais para fins experimentais. Mas considera que os animais só devem ser utilizados quando não houver outra maneira possível de se investigar. Esta revisão reflete esse posicionamento, exigindo maior cautela e rigor nos projetos, pois todos eles passarão por um processo de avaliação; exigindo que a utilização de animais seja totalmente justificada; exigindo ainda, acompanhando o padrão das legislações em todo o globo, maior capacitação daquele que virá a lidar com os animais.

Existe o discurso de que a Comissão Européia apóie veementemente os esforços empreendidos para que sejam validados modelos e métodos de investigação alternativa à modelagem animal, e assim prevê um laboratório referência que virá a incentivar e validar esses modelos e métodos alternativos (Europa, 2010).

Esta nova diretiva terá efeitos a partir de 1 de Janeiro de 2013, considerando que os Estados-Membros têm 24 meses para transpor suas legislações, com a autonomia de vetar determinadas alíneas (Europa, 2010)¹⁰⁵. Apesar de todo rigor e detalhada regulamentação na revisão da Diretiva 86/609/EEC, é ainda muito recente para se prever resultados.

Enquanto isso, a diretiva europeia 86/609/EEC – anterior à revisão – foi assumida e transposta pela legislação portuguesa através do Decreto de Lei n.º 129/92, de 6 de Julho, seguido de sua alteração através do Decreto de Lei 197/96, de 16 de Outubro, e regulamentado pela Portaria n.º 1005/92, de 23 de Outubro. Apesar das muitas componentes legislativas que ajudam a regulamentar a experimentação animal em Portugal¹⁰⁶, está sempre tangente, o

¹⁰⁵ Para maiores informações sobre a revisão da Diretiva 86/609/EEC consultar: <http://register.consilium.europa.eu/pdf/en/10/st06/st06106-re01.en10.pdf>

¹⁰⁶ “O Decreto-Lei n.º 129/92, de 6 de Julho, que transpõe a Directiva n.º 86/609/CEE, do Conselho, de 24 de Novembro de 1986, relativa à protecção dos animais utilizados para fins experimentais e outros fins científicos (alterado pelo Decreto-Lei n.º 197/96 de 16 de Outubro); Portaria n.º 1005/92 de 23 de Outubro, que aprova as normas técnicas de protecção dos animais utilizados para fins experimentais e outros fins científicos (alterada pela Portaria n.º 44/95 de 17 de Maio e pela Portaria n.º 1131/97 de 7 de Novembro); Portaria n.º 124/99 de 17 de Fevereiro, que estabelece as normas a que devem obedecer os

tratamento dispensado ao animal a afirmação do art. 1.º da Lei n.º 92/95 de 12 de Setembro – Lei de Protecção do Animal: “São proibidos todas as violências *injustificadas* contra animais, considerando-se como tais os actos consistentes em, *sem necessidade*, se infligir a morte, o sofrimento cruel e prolongado ou graves lesões a um animal”. Embora sob muitas legislações a respeito, conclui-se que o controle da experimentação animal em Portugal está mais sujeito ao aspecto procedimental e técnico, e menos exposto à consideração e controle ético (Pereira A, 2005, pp. 158-161).

Muito se possa argumentar que o controle ético das práticas experimentais com animais seja rigoroso, nunca será o bastante para a plena protecção dos animais, desde que sejam abolidas tais práticas. Pereira (2005, p. 161) faz um questionamento interessante, digno de realce:

Deveriam as Comissões de Ética dos Hospitais ou das Faculdades de Medicina que avaliam projectos de investigação em seres humanos, ser competentes para avaliar projectos de experimentação com animais? Especialmente quando em alguns destes centros de investigação se realiza essencialmente investigação com animais?

Não será, talvez, essa uma das razões de haver tão pouco controle ético da experimentação animal? Questão não restrita à realidade portuguesa, mas dispersa em todo o globo.

ensaios clínicos a realizar em animais, de modo a garantir a sua integridade física e a eficácia dos medicamentos veterinários. No plano europeu: a Directiva 86/609/CEE do Conselho, de 24 de Novembro de 1986, relativa à aproximação das disposições legislativas, regulamentares e administrativas dos Estados-Membros respeitantes à protecção dos animais utilizados para fins experimentais e outros fins científicos; a Convenção Europeia sobre a Protecção de Animais Vertebrados Utilizados com Fins Experimentais e Outros Fins Científicos, de 18 de Março de 1986, do Conselho da Europa (que entrou em vigor no território da Comunidade em de Novembro de 1998); a Decisão 90/67/CEE da Comissão, de 9 de Fevereiro de 1990, que institui um comité consultivo no domínio da protecção do animais utilizados para fins experimentais ou outros fins científicos; a Decisão 1999/575/CE do Conselho, de 23 de Março de 1998, relativa à conclusão pela Comunidade da Convenção Europeia sobre a protecção dos animais vertebrados utilizados para fins experimentais e outros fins científicos (um Protocolo de Alteração da Convenção foi objecto da Decisão do Conselho 2003/584/CE, de 22 de Julho); a Proposta de Directiva do Parlamento Europeu e do Conselho, de 28 de Novembro de 2001, que altera a Directiva 86/609/CEE; a Directiva 2003/15/CE do Conselho e do Parlamento Europeu, de 27 de Fevereiro de 2003, que visa reiniciar a proibição de comercialização de cosméticos cuja produção tenha envolvido testes em animais (reformulando a Directiva do Conselho 76/768/CEE, de 27 de Julho de 1976); e a Directiva 2003/65/CE do Parlamento Europeu e do Conselho, de 22 de Julho de 2003, que modifica a Directiva 86/609/CEE do Conselho para pôr de acordo as suas disposições com o que resulta da Convenção Europeia” (Pereira A, 2005, p. 159).

No Brasil é a lei n.º 11.794/08 (Lei Arouca) que regulamenta o inciso VII do § 1º do art. 225 da Constituição Federal, a Lei responsável pela regulação da experimentação animal. Até então, era a lei 6638, de 8 de maio de 1979 que regulamentava a experimentação animal no Brasil, mas era bem rudimentar e não abarcava pressupostos minimamente suficientes. A ‘Lei Arouca’ sugere uma adesão aos principais preceitos dos 3R’s e passa a referir fortemente a comissões e conselhos de ética para o uso de animais. Fica então criado o Conselho Nacional de Controle de Experimentação Animal (CONCEA) que fica responsável pela criação de normas e pelo monitoramento de seu respectivo cumprimento e credenciamento de instituições que se interessam pelo desenvolvimento da prática experimental que envolve animais. É interessante observar que a sociedade civil passar a ter representação nesse conselho e destaca-se a participação de dois membros de sociedades de proteção animal devidamente registradas em território nacional. Ficam também criadas as Comissões de Ética no Uso de Animais (CEUA’s) às quais compete monitorar os credenciamentos de instituições, fiscalizar, fazer cumprir o disposto na Lei, entre outras responsabilidades (Brasil, 2008).

Comparativamente, a ‘Lei Arouca’ apresenta alguns retrocessos não somente no sentido abolicionista da experimentação animal, mas inclusive no sentido dos pressupostos apregoados pelos 3R’s. Na Lei 6.638/79, revogada pela ‘Lei Arouca’, a experimentação animal no ensino era restrita às instituições de ensino superior, enquanto que na 11.794/08, permite a experimentação com animais também em estabelecimentos de educação profissional técnica de nível médio da área biomédica. Muito embora tenha surgido uma grande diversidade e quantidade de cursos técnicos na área da biomedicina, a experimentação apenas tende a aumentar e não diminuir. Muitos países, como Inglaterra, Alemanha, Estados Unidos, Itália, para citar alguns, já vêm eliminando, ou já tem eliminado, a prática experimental envolvendo animais em suas instituições de ensino. Como considerar um avanço em uma Lei tão recente que vem legitimar as práticas no ensino fomentando ainda mais pesquisas que anteriormente? Retrocesso ainda mais controverso é o conflito que a Lei 11.794/08 representa diante da chamada ‘Nova Lei de Crimes Ambientais’ a Lei n.º 9.605 de 12 de Fevereiro de 1998 que em seu art. 32, § 1.º afirma que será penalizado criminalmente aquele “[...] realiza experiência dolorosa ou cruel em animal vivo, ainda que para fins didáticos ou científicos, quando existirem recursos alternativos” (Brasil, 1998). “Ora, ‘recursos alternativos’ é sabido que já existem, e provavelmente existiriam muito mais, caso os recursos voltados para pesquisas que utilizam a vivissecção, fossem revertidos para pesquisa de métodos substitutivos ao uso de animais” (Tinoco, 2009, p. 9).

Em um momento em que se tenta buscar e incentivar práticas alternativas ao modelo animal, aplicados à condição humana, a ‘Lei Arouca’ acaba por legitimar a utilização de animais

em qualquer tipo de pesquisa desde que seja justificada. E em nome da ciência essa justificação não parece ser tão difícil de acontecer para muitos pesquisadores, mesmo diante das comissões e conselhos éticos.

Por conseguinte, são esses os objetivos que vêm fundamentalmente caracterizar as legislações no âmbito da experimentação: 1) avaliação e autorização para os projetos, incluindo a avaliação dos propósitos da pesquisa e dos níveis de dor e estresse nos animais; 2) inspeção das condições e procedimentos nos experimentos em animais; 3) assegurar padrões 'humanitários' na criação e nos cuidados com os animais; 4) assegurar visibilidade pública.

No Direito Civil, o estatuto jurídico do animal evoluiu de maneira considerável no âmbito Europeu. A Áustria, por exemplo, em seu Código Civil (ABGB – *Allgemeines Bürgerliches Gesetzbuch*), em 1988, acolhe em seu parágrafo 285a a afirmação: “Os animais não são coisas; estes são protegidos mediante leis especiais. As normas relativas às coisas são aplicáveis aos animais, na medida em que não existam disposições divergentes” (Pereira A, 2005, p. 153).

Não existe inocuidade ao se afirmar que os animais não são coisas, pois tem implicações nos domínios materiais, o que levou a alterações no processo de obrigações de indenizações. Entretanto não caberá adentrar nesse assunto aqui¹⁰⁷.

O Código Civil Alemão (BGB), em 1990, acolhe no parágrafo 90a, relativo aos animais, os mesmos pressupostos encontrados no Código Civil Austríaco ao afirmar: “1. Os animais não são coisas. 2. Eles serão protegidos por legislação especial. 3. As normas relativas às coisas serão correspondentemente aplicáveis aos animais, salvo disposição em contrário”.(Pereira A, 2005, p. 154).

Também assim o é na Suíça, em seu ordenamento jurídico civil, os animais não são mais juscivilisticamente considerados coisas e requereu mudanças ainda mais significativas em seu ordenamento jurídico¹⁰⁸. Na França, também estão claramente distintos animais de objetos, após 1999 (Pereira A, 2005, pp. 155-156).

Entretanto, é importante realçar que: tais alterações do estatuto jurídico dos animais em ordem civil, não provocam alterações diretas na consideração dos animais, mas sobretudo aos direitos do 'proprietário' do animal, isto é, a consideração ao animal continua sendo indireta, em função de seu 'proprietário'; e se aplica apenas a animais de companhia. Por isso, essas mudanças

¹⁰⁷ Para maiores detalhes a respeito consultar Pereira (2005).

¹⁰⁸ “Não só se leva a cabo a alteração conceptual e linguística no sentido de os animais deixarem de ser considerados juscivilisticamente coisas (cfr. art. 641a do Código civil suíço), mas também se operam verdadeiras modificações substantivas no direito das obrigações, no direito das sucessões, nos direitos reais e no processo executivo” (Pereira A, 2005, p. 156).

não se refletem minimamente ao tratamento que é dispensado aos animais, entretanto, é uma ferramenta a mais para sua proteção, comparativamente aos Estados em que os animais são ainda considerados coisas como é o caso de Portugal quando se afirma: “Podem ser adquiridas por ocupação os animais e outras coisas móveis [...]”, como regula o art. 1318.º de seu Código Civil (Pereira A, 2005, p. 158). No Brasil não é diferente, os animais ainda são considerados objetos, coisas, segundo o art. 47 do Código Civil Brasileiro, bens semoventes, isto é: “bens móveis suscetíveis de movimento próprio”, ou ainda segundo o art. 593, “coisas sem dono sujeitas à apropriação, ou meramente “caça” conforme os art. 596 ao 598 (Noirtin C, Molina S, Elie M, Chapelle V, 2009).

Se a comunidade humana concorda ao afirmar que animais não são coisas, por que ainda são os animais tratados como tal?

Com mais de trinta anos de existência, a Declaração Universal dos Direitos dos Animais, proclamada em 1978 pela Unesco, representou um grande passo, não tão somente no sentido de promover o respeito aos animais, mas para o bom senso de humanidade que ainda resta. A caminhada legislativa precisa ainda percorrer um longo caminho para que um dia possa ser cumprido o último Art. da Declaração Universal dos Direitos Animais¹⁰⁹: “Os direitos do animal devem ser defendidos pela lei como os direitos do homem”.

A emergência dos direitos dos animais é uma evidência e o Biodireito e a Bioética apenas podem ficar enriquecidos com o dinâmico, aberto e fértil debate em torno desta questão. Respeitando os outros animais [promove-se] – e forma reforçada – a proteção e a dignidade dos seres humanos. De todos os seres humanos, especialmente os que se encontram em situação de vulnerabilidade (Pereira A, 2005, p. 163).

¹⁰⁹ Para a Declaração Universal dos Direitos dos Animais na íntegra, consultar Anexo 11.5.

6.5. A Experimentação Animal no Ensino Superior

A experimentação com animais pode distribuir-se, basicamente, em três âmbitos: educação, testes e pesquisa (Regan T, 2006, p. 200). Acima, a experimentação foi tratada de forma genérica, sem muitas especificações, limitando-se, sobretudo, às argumentações que fundamentam a não utilização dos animais bem como críticas que se assentam na instrumentalização dos mesmos. Na presente etapa, pretende-se abordar a experimentação animal no ensino superior e suas implicações que por vezes serão relacionadas às outras categorias da experimentação animal. Tanto argumentos favoráveis à abolição do uso de animais, quanto críticas ao modelo tradicional serão retratados sem desviar da abordagem que vem sendo feita até o momento.

São muitas as finalidades para as quais os animais não-humanos vêm sendo utilizados no enredo educacional. Entre tantas, pode-se destacar a observação de fenômenos fisiológicos e comportamentais frente à administração de drogas; estudo do comportamento de animais em cativeiros; conhecimentos de anatomia e desenvolvimento de habilidades e técnicas cirúrgicas. São procedimentos comumente empreendidos nos mais distintos cursos de nível superior, em especial nas áreas biológicas e da saúde, tais como medicina, medicina veterinária, ciências biológicas, farmácia, enfermagem, química e bioquímica, física, odontologia e assim em diante (Greif S, Tréz T, 2000, p. 12). Essas práticas¹¹⁰ no ensino envolvendo animais vêm sendo

¹¹⁰ “1. *Miografia*: um músculo esquelético, geralmente o zigomático, na perna, é retirado da rã, no qual estuda-se a resposta fisiológica deste músculo à estímulos elétricos. As respostas são registradas em gráficos. O músculo é retirado da rã ainda viva, eventualmente anestesiada com éter.

2. *Sistema nervoso*: uma rã é decapitada, e um instrumento pontiagudo é introduzido repetidamente na espinha dorsal do animal, observando-se o movimento dos músculos esqueléticos do restante do corpo.

3. *Sistema cardiorrespiratório*: um cão é anestesiado, tem seu tórax aberto, e observam-se os movimentos pulmonares e cardíacos. Em seguida aplicam-se drogas, como adrenalina e acetilcolina, para análise da resposta dos movimentos cardíacos. Outras diversas intervenções ainda podem ser realizadas. O experimento termina com a injeção de uma dose elevada de anestésico, ou de acetilcolina (o que causará parada cardíaca).

4. *Anatomia interna*: diversos animais podem ser utilizados para tal finalidade. Geralmente os animais já estão mortos, ou são sacrificados como parte do exercício, com éter ou anestesia intravenosa.

5. *Estudos psicológicos*: animais como ratos, porcos-da-índia, ou pequenos macacos, podem ser utilizados como instrumentos de estudo. São vários os experimentos que podem ser realizados: privação de alimentos ou água, para estudos diversos (caixa de Skinner, por exemplo); experimentos com cuidado materno, onde a prole é separada dos genitores; indução de estresse, utilizando-se métodos como choques elétricos, por exemplo; comportamento social em indivíduos artificialmente debilitados ou caracterizados. Alguns animais são mantidos durante toda sua vida em condições de experimentos, outros são sacrificados devido a condições extremas de estresse ou quando não podem mais ser reutilizados.

criticadas por muitos educadores. Críticas respaldadas não somente nos aspectos éticos da questão, mas também critérios técnicos são levantados para uma educação mais responsável e inteligente. Ora, a maior parte de tais experimentações pode ser substituída por modelos e métodos diferenciados baseados em tecnologias muito bem aprimoradas dentre as quais se podem mencionar as simulações computacionais, modelos anatômicos e vídeos interativos (Greif S, Tréz T, 2000, p. 13).

O modelo animal *in vivo* tem sido questionado em quase todas as áreas de investigação biomédica, buscando-se a substituição por métodos e modelos substitutivos nos quais a integridade dos animais não é violada.

Modelos matemáticos e de computador da relação entre anatomia e fisiologia; uso de organismos inferiores, tais como bactérias e fungos, para testes de mutagenicidade; desenvolvimentos de técnicas *in vitro* mais sofisticadas, incluindo o uso de frações subcelulares, sistemas celulares breves (suspensão celular, biópsia de tecidos, perfusão de órgão inteiro) e cultura de tecidos (a conservação de células vivas num meio nutritivo por 24 horas ou mais); mais confiança em estudos humanos, incluindo epidemiologia, vigilância pós-vendas, e um uso conscienciosamente regulamentado de voluntários humanos (Felipe S, 2007, p. 118).

Nas pesquisas e testes dentro das especificidades das ciências da vida, o modelo *in vivo* vem sendo substituído com cada vez mais frequência, solidez e confiabilidade científica. No âmbito educacional, os modelos substitutivos são erguidos como opções mais éticas e responsáveis. Em todas as escalas da educação nas disciplinas focadas nas áreas das ciências da vida, existem propostas substitutivas, tais como “[...] filmes e vídeos; modelos, manequins e simuladores; simulação por computador e multimídia; estudos em cadáveres e tecidos obtidos de forma ética¹¹¹; trabalho clínico com pacientes animais e voluntários; experimentos auto-infligidos pelos

6. *Habilidades cirúrgicas*: muitos animais podem ser utilizados para estas práticas. Os animais geralmente estão vivos e anestesiados, enquanto as práticas se procedem. Os exercícios de técnica operatória são comuns em faculdades de medicina veterinária e humana, e exigem uma grande quantidade de animais.

7. *Farmacologia*: geralmente pequenos mamíferos, como ratos ou camundongos. Drogas são injetadas intravenosa, intramuscular ou diretamente no estômago (via trato digestivo por cateter, ou por meio de injeção). Os efeitos são visualizados e registrados. O ‘diabetes’ também pode ser induzido em animais, de modo a verificar-se os efeitos de substâncias no organismos destes animais, como a glicose, por exemplo” (Greif S, Tréz T, 2000, p. 13).

¹¹¹ No Anexo 11.8, tópico 3.1, pode ser visto um exemplo de como cadáveres de animais podem ser utilizados de forma não-ética no ensino.

próprios estudantes; laboratórios *in vitro*; estudos de campos”;¹¹² entre muitas outras (Felipe S, 2007, p. 119).

A substituição do modelo animal no ensino superior científico ultrapassa os limites das possibilidades e destaca-se como uma tendência, pois se podem observar múltiplas vantagens como listado adiante:

- Economiza-se tempo: gasta-se muito tempo com a preparação da experimentação animal. É comum que experimentos práticos com animais não dêem certo, ou dêem margem a interpretações confusas de certos fenômenos fisiológicos.
- Possibilitam melhor aprendizado: simulações interativas permitem que o estudante volte atrás em algum passo ou estágio do experimento, o que não é possível em muitos experimentos *in vivo*. Cada estudante pode, desta forma, aprender de acordo com seu ritmo, e repetir todo o experimento, se necessário. Além do que, esta tecnologia não cria a dependência do laboratório e de pessoal especializado para o estudo, permitindo que o estudo seja realizado até mesmo em casa. Outras muitas informações e recursos ainda podem ser acessados, dependendo da alternativa utilizada.
- São econômicas: ao contrário do que muita gente pensa, as alternativas são financeiramente viáveis. Isto porque o uso de animais implica em grandes gastos com manutenção (cuidados, alimentação, instalações, etc.) e pessoal especializado (técnicos e veterinários), e as alternativas possuem um tempo de vida muitas vezes indeterminado, não sendo descartáveis como os animais utilizados.
- São éticas: o oferecimento de alternativas respeita os princípios éticos, morais ou religiosos de estudantes que se opõem ao uso de animais para estas finalidades.
- São possíveis: muitas universidades de muitos países têm abolido o uso de animais nos currículos de diversos cursos e viabilizado alternativas para os estudantes. As experiências destas universidades comprovam que a aplicação de alternativas é possível e viável” (Greif S, Tréz T, 2000, pp. 13-14).

¹¹² Para alguns exemplos de métodos alternativos, ver Anexo 11.9.

Greif e Tréz em sua publicação 'A Verdadeira Face da Experimentação Animal: a sua saúde em perigo' trazem os mais diversos depoimentos de expoentes da educação na área das ciências da vida, expondo as vantagens de se utilizar modelos e métodos substitutivos no ensino e nos outros âmbitos nos quais há experimentação animal, mostrando não somente sua eficácia, solidez e adequação científica, mas também a urgência ética por tais modelos.

Segundo Regan (2006, p. 202), um relevante estudo realizado por Jonathan Balcombe – escritor, cientista – conclui que estudantes, frente aos modelos substitutivos, têm um igual ou melhor rendimento escolar e de aprendizado em relação àqueles que utilizam o modelo *in vivo*. Balcombe, ainda de acordo com Regan (2006, p. 202), aponta mais de 30 estudos acadêmicos que apresentaram a mesma conclusão.

Diante desses argumentos, ainda há educadores opositores à substituição do modelo animal no ensino. Mas apesar das discrepâncias entre educadores, há uma concordância que deve ser relevada: o objetivo de disciplinas – como a de fisiologia, técnicas cirúrgicas, entre outras que utilizam animais em seu processo de aprendizagem – é que os alunos compreendam os conhecimentos que são proporcionados por essas disciplinas, que tenham um aprendizado significativo¹¹³ do conteúdo. Isto é, que eles sejam capazes de responder a problemas relacionados ao campo da disciplina em questão; sejam capazes de prever respostas quando um organismo é perturbado; quando diante de situações inusitadas são capazes de aplicar o que aprenderam para solucionar o problema. Quando tal proceder, pode-se dizer que esses alunos demonstram um aprendizado significativo. É isso o que se espera dos estudantes nas abordagens práticas ou clínicas que estarão presentes na vida estudantil e profissional dos educandos (Paixão R, 2008).

O educando deve ser capaz de reter o conhecimento adquirido nas aulas e em outros materiais didáticos e acessar esse conhecimento para empreender uma ação quando esta é requerida em determinada situação. Nem sempre o conhecimento é retido e acessado, mesmo quando perante um saber fundamental, e é então que surgem as discussões didáticas sobre os mecanismos de facilitação de aprendizado, as denominadas aulas demonstrativas – ou práticas – que muitas vezes envolvem os animais vivos, com o intuito de estimular uma maior habilidade em acessar o conhecimento adquirido e aplicá-lo nas situações em que se exija ação. Nesse sentido há educadores que defendem a utilização de animais para o desenvolvimento adequado do ensino/aprendizagem, afirmando o modelo animal como insubstituível; há também

¹¹³ “Uma ‘aprendizagem significativa’ é a aquisição de um conhecimento de tal forma que permita que algo possa ser feito com esse conhecimento” (Paixão R, 2008, p. 113).

educadores que apóiam e defendem o uso de modelos alternativos aos animais (Paixão R, 2008, p. 114). Contudo, essa mesma autora esclarece que é importante, tratando-se do processo de ensino/aprendizagem, entender melhor os argumentos que são alçados quando são colocadas as seguintes questões tendo em vista, em especial, a disciplina de fisiologia¹¹⁴: “[...] o uso de animais favorece o entendimento da fisiologia? O uso de animais permite um aprendizado significativo? O uso de animais é imprescindível ao adequado ensino da fisiologia?”

Os argumentos favoráveis à utilização dos animais, como bem coloca Paixão (2008, p. 114), são tão variados quanto os cursos de ensino nos quais são utilizados os animais. Ainda assim, é possível elencar os principais que representam a direção comum dos professores:

- A utilização de animais permite aprofundar na complexidade dos fenômenos fisiológico de um organismo vivo.
- A complexidade de um organismo não pode ser reproduzida por outros modelos que não um organismo vivo.
- O conhecimento adquirido pela utilização da modelagem animal tem mais impacto nos alunos do que textos e imagens.
- Modelos alternativos não colocam os alunos em contato com organismos vivos com os quais irão trabalhar.
- “Os laboratórios tradicionais com uso de animais são indispensáveis à educação científica e ao futuro da pesquisa científica” (Paixão R, 2008, p. 115).

E assim os animais vão sendo rotineiramente utilizados nos ambientes educacionais, não se limitando ao ensino superior, mas se estendendo ao fundamental e médio. Apenas nos Estados Unidos, mais de seis milhões de animais são utilizados, anualmente (Regan T, 2006, p. 201). É importante ressaltar que não há qualquer estudo conclusivo que mostre que há de fato uma melhor retenção de aprendizado ao utilizar animais para tais práticas (Paixão R, 2008, p. 115). Na realidade, existe uma série de estudos precisos a revelar o contrário, isto é, que o aprendizado tem sido mais eficaz ao utilizar-se de métodos substitutivos¹¹⁵.

¹¹⁴ Paixão (2008, p. 114) trata especificamente das aulas de fisiologia. Aqui, utiliza-se de suas anotações aplicadas às ciências da vida de maneira geral, embora, a título de exemplo, a fisiologia venha a ser mencionada.

¹¹⁵ Jonathan Balcombe em sua publicação *Dissection: The Scientific Case for Alternatives. Journal of Applied Animal Welfare Science*, 4 (2), pp. 118-126, aponta diversos artigos científicos a demonstrar mesmas conclusões que seu estudo no que diz respeito à utilização de animais para fins didáticos e respectivos métodos e modelos substitutivos.

A história da fisiologia conduz a ciência a acreditar que a melhor maneira de aprender sobre um organismo é estudando-o diretamente, e este é o argumento levantado mais frequentemente em defesa do uso do animal na educação (Paixão R, 2008, p. 115). Portanto, o paradigma que se firmou foi o da utilização dos animais para fins experimentais, mas não significando que seja o modelo animal o mais adequado, como já colocado anteriormente.

Ainda hoje a famosa prática de fisiologia de 'preparação do coração isolado de rã' é revivida nas instituições. Há quase 100 anos essa prática é reproduzida apenas para que os alunos possam observar, ou seja, é uma prática apenas demonstrativa que pode ser perfeitamente observada e retida através de vídeos e simulações de computador. Erasítrato (sec. V a.C/315-240 a.C) – um dos vivisseccionistas pioneiros – descobriu que nas artérias de um animal corria sangue, e não ar, ao cortar um animal vivo, uma vez que, anteriormente, ao observar animais mortos apenas ar circulava por entre seus vasos sanguíneos. O que cabe ressaltar aqui é que suas experimentações o levaram a ver um coração bater, mas não foi capaz de associar elementos químicos, elétricos, mecânicos na atividade cardíaca (pois é verdade que ele não detinha os conhecimentos que se pode vislumbrar na fisiologia hoje) e por isso não foi capaz de explicar o fenômeno cardíaco. O que se quer dizer é que não basta ver o coração bater para que os alunos aprendam e entendam fisiologia cardíaca¹¹⁶. As informações não são transmitidas apenas vendo um coração bater. Uma série de elementos associados é necessária para compreender tal conhecimento, pois é um conhecimento integrativo de saberes. Apenas o instante do coração a pulsar é visualizado em práticas como essas. Ainda assim, muitos educadores mantêm o argumento: “[...] o educando ao ver um coração bater jamais se esquecerá”. Jamais esquecerá o ‘instante fotográfico’ ou o ‘entendimento significativo’ sobre todo o processo integrativo da fisiologia cardíaca? A cena, indiscutivelmente, o educando jamais esquecerá, mas quanto ao entendimento é pouco provável (Paixão R, 2008, pp. 117-118).

Sabe-se que a memória sob estímulos emocionais é ativada intensamente, e isso contribui para que seja consolidada. Então é esperado que cenas chocantes, desagradáveis e marcantes fiquem retidas mais facilmente na memória¹¹⁷. Alguns que têm muita curiosidade em ver um animal agonizando – diante da administração de estricnina em ratos, por exemplo – certamente irão se lembrar da cena, assim como aqueles que repudiam assistir um animal em sofrimento agonizante se lembrarão. Além do mais já se prova que o estímulo de humor positivo gera maior

¹¹⁶ Ver Anexo 11.8, tópico 3.2.

¹¹⁷ Hamann S, 2001, 5 (9), pp. 394-400. Cognitive and neural mechanisms of emotion memory. Trends in Cognitive Science.

interesse e melhor performance do aluno¹¹⁸. E o contrário também é verdadeiro. Se a cena é desagradável para o educando e emocionalmente chocante, maior é o esforço para ele desempenhar a atividade. E isso compromete a compreensão da complexidade do processo de aprendizado significativo. Ou seja, estímulos emocionais negativos atrapalham o entendimento significativo do conhecimento (Paixão R, 2008, p. 118).

A tecnologia permitiu que muitos recursos fossem desenvolvidos na área da fisiologia cardíaca, ferramentas como “[...] imagens do coração, imagens de ecocardiogramas, eletrocardiogramas, filmagens de cirurgias humanas, simulações interativas ricas e complexas, [então] por que continuar a mostrar o coração de uma rã, experimento realizado há quase 100 anos atrás?” (Paixão R, 2008, p. 119).

Não se está a discursar contra a ciência, mas ao invés, dar movimento e força à boa ciência e à moralidade. Pois importa não tão somente acusar como desnecessárias práticas que utilizem o animal no ensino, mas salientar os valores agregados a tais práticas. O antropocentrismo, visão ética na qual o Homem é sujeito e o resto (Natureza, animal) é objeto, máquina a ser manipulada, forçada a ceder conhecimento, como já adiantaram Descartes, Bacon, dentre outros, é um exemplo de valor que é transmitido junto às práticas que utilizam animais para fins experimentais.

Outro importante fator a ser considerado é a dessensibilização dos educandos. Ao mesmo tempo em que o argumento de que os educandos precisam estar em contato com o organismo vivo é levantado pelos que apóiam a experimentação animal no ensino, estes mesmos incentivam o educando a ver o ser vivo como uma coisa para que conduzam a prática sem maiores constrangimentos. Os alunos são incentivados a adotar uma postura de frieza diante do ser vivo que está diante deles, deixando a compaixão de lado para um aprendizado questionável. É curioso e contraproducente. São cada vez mais os estudantes – que não são poucos – que sentem um desconforto físico, psicológico e moral diante da vivissecção.

Também cresce a cada dia o número de educadores na área das ciências da vida a questionar o modelo animal enquanto modelo didático. Regan (2006, p. 202) relata que a Argentina, Israel, Países Baixos, República Eslovaca, Suíça, podendo haver outros mais, eliminaram a dissecação de animais no ensino fundamental e médio. Na Alemanha, Grã Bretanha e Suécia a prática já foi completamente abolida. Nas universidades britânicas de Oxford e Cambridge nunca se realizaram vivissecções para formação médica. Universidades estadunidenses

¹¹⁸ Gendolla G.H.E & Krusken J, 2001, 38, pp. 548-556. The joint impact of mood state and task difficulty on cardiovascular and electrodermal reactivity in active coping. Psychophysiology

de prestígio, como Columbia, Yale, Princeton, Harvard, Johns Hopkins, Stanford, não utilizam animais vivos de modo algum ou para qualquer fim (Regan T, 2006, pp. 202-204). No Brasil a escola de Medicina Veterinária e Zootecnia da Universidade de São Paulo (USP) já não utilizam animais vivos em algumas de suas disciplinas, nem animais são mortos para este fim. A Universidade do ABC Paulista também já não utiliza animais. E também a Universidade Federal do Rio Grande do Sul seguiu essa mesma tendência. Na Universidade Federal de Santa Catarina, na disciplina de fisiologia do curso de Biologia também não se usam animais (Instituto Nina Rosa, 2006). Há indicações de que algumas Universidades Portuguesas também estejam mais sensibilizadas e já começam a substituir algumas práticas que envolvam animais por soluções alternativas¹¹⁹. Espera-se que os métodos considerados agora substitutivos e alternativos sejam tendência no ensino superior¹²⁰.

Concorda-se com o médico psiquiatra Neal Barnard¹²¹ ao declarar que “o estudante que se recusa a participar de atividade cruel para com os animais deve ser encorajado e não desestimulado. Compaixão é muito mais difícil de se ensinar que anatomia” (Barnard N, 1995 apud Instituto Nina Rosa, 2006). O ensino-aprendizado extrapola os conteúdos em si, contemplando a forma com que é transmitido. Para além da grade curricular, o educador tem o valioso e árduo papel de conduzir o educando ao respeito, à sensibilidade, ao pensamento crítico. Reside neste posicionamento de Barnard uma clara crítica à contraproducente idéia de uma educação que estimula matar para poder salvar, desrespeitar para poder respeitar. A atenção a ser dada aos valores agregados a uma determinada prática é primordial. A experimentação animal no ensino não traz valores como a compaixão, nem preserva a sensibilidade do educando. Esse processo educativo assinalado somente pela técnica pode levar o educando a abdicar de seus valores e afrontar seus princípios, a sacrificar o outro, assumindo uma conduta fria e imcompassiva diante da vida do animal, fazendo-se cumprir a dessensibilização. A educação é transformadora, mas igualmente passível de transformação, daí a importância do ensino de valores.

¹¹⁹ Através de relatos de estudantes, na Universidade do Porto, por exemplo, alguns experimentos que se realizavam com cobaias há alguns anos atrás não são mais realizados na instituição.

¹²⁰ Para mais exemplos de práticas alternativas à modelagem animal ver Jukes N, Chiuia M. *From Guinea Pig to Computer Mouse: Alternative methods for a progressive humane education*. 2nd ed. Leicester: Biddles.

¹²¹ Neal Barnard é o fundador e presidente do *Physicians Committee for Responsible Medicine* (PCRM).

Thales Tréz, um dos principais representantes brasileiros do antivivisseccionismo, realça a importância de um

[...] ensino mais humanitário que ensine valores. Que seja crítico, que seja reflexivo para que [... os cursos de formação direcionem o educando a ser] um pesquisador mais aberto a novas tecnologias, a novos paradigmas, a novos desafios e que não sejam meros repetidores de modelos que se mantêm a mais de 300/400 anos (Instituto Nina Rosa, 2006).

6.6. Repercussão Histórica da Experimentação Animal na Contemporaneidade

A ciência se encontra ainda imensamente dependente do modelo animal. E a vivissecção, ou experimentação animal, já não mais condiz com o que se deve ser buscado enquanto práticas metodológicas adequadas na contemporaneidade. O conhecimento sobre ser humano, animais, ciência, tecnologia, mudou. O conceito sobre esses saberes já não é mais o mesmo que há 380 anos atrás. A humanização, que vem acontecendo ao longo da história está aí para provar que o ser humano, bem como o conhecimento que o conceitua já não são mais os mesmos. O desenvolvimento de conceitos como a dignidade, a justiça, também reforçam essa mudança. Houve um aprimoramento do pensamento ético, inquestionavelmente (Tréz T, 2008a).

Sendo assim, é verdade também dizer que o animal não é mais o mesmo. Estudos etológicos, especialmente não behavioristas, levaram a ciência entrar na subjetividade dos animais e verificar expressão de sensibilidade, emotividade, racionalidade, expressão de cultura, fazendo com que mudassem aos olhos humanos, ou seja, não é mais um ser insensível como era promovido por Descartes, embora suas idéias ainda influenciem o pensamento moderno, de certa forma (Tréz T, 2008a).

Por isso, pode-se dizer que é como um retorno no tempo, buscar práticas que são intensamente questionáveis, tanto para o bem dos animais não-humanos quanto para o bem dos humanos. A vivissecção é um modelo que expressa tamanha força que se mantém, mesmo não sendo mais tão adequada à contemporaneidade. O modelo animal se estabeleceu a partir da ciência, mas não pode ser este modelo identificado como ciência, isto é, para se fazer ciência não é preciso se utilizar do modelo animal (Tréz T, 2008a).

Existem no âmbito da ciência, diferentes manifestações daquilo que é o empreendimento científico. O que leva a afirmar que a ciência não é única, sobretudo, uma integração de inúmeras e distintas expressões, e nesse sentido a ciência é naturalmente convertida ao seu plural: ciências. Existe então aqui neste entrevero a ciência que acredita na inadequação do modelo animal e, por isso, busca métodos e modelo alternativos a esse modelo hegemônico. O que não significa que por ser uma ciência minoritária tenha menos relevância científica, não devendo ser suplantada pela hegemonia que credita o modelo animal (Tréz T, 2008a).

Nesse sentido é preciso cuidado ao usar o termo ciência e cientista, pois são diversos os cientistas, também diversas as ciências. E até podemos falar na boa e má ciência. Se uma ciência não tem preocupações éticas, uma ciência boa não parece ser.

Não se pode ignorar que este modelo é fruto de um paradigma no qual a humanidade está inscrita. Deste modo o modelo animal é um 'coletivo de pensamento' científico que reflete um 'estilo de pensamento', como categoriza Ludwik Fleck¹²² (Tréz T, 2008a).

Como são diversas as ciências, cada qual endossando um estilo de pensamento, na mesma medida em que existem cientistas que declaram o modelo animal como uma solução científica, outros declaram ser um obstáculo para o avanço da boa ciência. Por conseguinte, quando surge a crítica – histórica, epistemológica, técnico-científica, entre outras mais – sobre o modelo animal, está-se a criticar o paradigma, o 'coletivo de pensamento' no qual está inscrito o cientista que adota este estilo de pensamento. Portanto é natural e compreensível que este cientista seja refratário a estas críticas, pois é neste modelo que este cientista muitas vezes firma seu próprio projeto de vida. Isto é, é compreensível que o cientista que dedicou toda sua vida profissional ao modelo vivisseccionista não aceite muito bem estas críticas. Assim como é compreensível que há 380 anos atrás se fazia uso dos animais para fins experimentais. Quando se critica o modelo, o sujeito que faz parte deste coletivo sente-se agredido pela crítica. Não somente o coletivo é atingido, mas o impacto se dá muito acentuado no indivíduo integrado a este coletivo, pois é ali que ele circunscreve seu projeto de vida (Tréz T, 2008a).

Tal questão vai ainda mais longe quando um projeto de vida pode interferir em outros projetos de vida e em potenciais projetos de vida. E aí que entra o papel o ensino na perpetuação de um modelo científico. A ética na ciência é por vezes submetida aos coletivos de pensamento, isto é, o que caracteriza o que é ético ou não, é o contexto inserido em uma visão de mundo, paradigma. Caracterizando-se por ser uma ética identitária. Surge daí a questão da identidade ética, que não diz respeito somente a valores, mas a projetos de vida, à 'vida que eu quero viver'. Já não é mais compreendida como uma opção, mas como uma condição (Tréz T, 2008a).

Isso repercute na vida dos educadores e educandos em ciências que são condicionados e bombardeados por valores e projetos de vidas. É de fundamental importância ter-se cuidado com

¹²² Na primeira metade do século XX, o médico Ludwik Fleck desenvolveu conceitos que categorizam um saber científico de acordo com o contexto ou paradigma no qual está inserido. Portanto, 'estilo de pensamento' e coletivos de pensamento' são categorias que expressam um contexto científico. Löwy, Ilana. *Ludwik Fleck and the history of sciences today* [e a presente história das ciências]. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, 1(1): pp. 7-18, jul.-out., 1994.

os valores que são empreendidos no ensino superior científico. O estudante pode ser ele mesmo o desencadeador de novas idéias e novos projetos de vida que estão sendo colocados no âmbito da ciência. Isso choca cada vez mais com os projetos de vida imersos no modelo de experimentação animal. Contudo, os estudantes são sempre muito condicionados pelo modelo vigente e criticados se não se enquadrarem a tal modelo. Por isso dizer que a ciência deve tender a ser moderadora e não doutrinadora. Não significa que a ciência será inativa ou neutra, mas que assegurará a pluralidade dela mesma (Tréz T, 2008a).

Como se pode apreender através da trajetória da experimentação animal, a utilização do modelo animal no ensino é especialmente diferente da pesquisa. No ensino a utilização tem um caráter mais instrumental do que paradigmático como é na pesquisa. Muitos professores aceitam métodos alternativos, mas na pesquisa a experimentação animal é veementemente protegida, quase que sagradamente (Tréz T, 2008a). Mas quando se percebe a importância da educação na mobilidade do conhecimento, e quando se inquieta por mudanças, é à educação que se recorre.

7. OBJEÇÃO DE CONSCIÊNCIA

7.1. *Objetando ao Sacrifício: autonomia e sensibilidade*

É inegável que a experimentação animal no ensino exerça alguma influência na vida dos educandos e em seus projetos de vida, que é impactado constantemente nas instituições de ensino por esta prática e seus valores agregados. Este mesmo estudante será o futuro da pesquisa, da academia, e encarregado de transmitir não somente conhecimentos, sobretudo, valores, e então, por uma parte, responsável pela futura identidade da sociedade. Por isso se deve bastante atenção aos métodos e modelos didáticos que são empregados no ensino. O tradicionalismo ritualístico acadêmico é um dos principais responsáveis pela perpetuação da utilização prejudicial do animal no ensino, e como já antevisto, relevou-se prejudicial à humanidade em função dos valores agregados às práticas como tais, encaradas de maneira inquestionável até então. Felizmente, a experimentação animal, tanto no ensino quanto na pesquisa, é um assunto cada vez mais discutido no âmbito acadêmico, e como é de se esperar, também na sociedade, frente à opinião pública. É tema cada vez mais contundente na sociedade, pois esta é democrática e plural, portanto existe a certa possibilidade de um indivíduo encontrar e desenvolver uma própria concepção de bem em meio a outras tão diversas concepções de bem.

Pode-se dizer que os indivíduos acabam por caracterizar a sociedade em que estão inseridos e por isso, cada sociedade reconhece seus valores e a importância de resguardá-los na medida em que cada indivíduo tece suas prioridades e princípios. Relembrando, o pluralismo moral existe em uma sociedade que é plural. Entretanto, aqueles que são considerados minoria dentro de uma sociedade plural e democrática, não devem ter seus interesses e convicções suprimidas pelos da maioria. No ensino superior, por exemplo, muitos alunos se recusam a ser adeptos da instrumentalização de animais com finalidade didática, quando essa prática vai contra sua liberdade de consciência e princípios e, frequentemente, lhes é imposta pela instituição, sabendo-se que há alternativas viáveis para tal. O recurso à objeção de consciência é uma maneira que tais estudantes têm de preservar sua liberdade de pensamento e consciência; é uma maneira de resguardar os direitos da minoria frente às imposições e consensos da maioria.

Portanto, nesses meandros, se encontram conceitos de relevância indispensável. A consagrada¹²³ liberdade de consciência, o respeito fundamental à autonomia, permeando os direitos humanos no que toca à dignidade da pessoa humana. A objeção de consciência e a desobediência civil fazem parte de um conjunto de instrumentos que tem por finalidade garantir que o indivíduo tenha sua dignidade e seus direitos preservados numa sociedade democrática e plural.

Assim, analisar os fundamentos da objeção de consciência, principalmente no que tange ao campo da ética animal, contribui para uma melhor compreensão das teorias que permeiam tais fundamentos além de proporcionar bases reflexivas para o incentivo a alternativas não instrumentalizadoras dos animais, para que seja respeitado o direito à liberdade de pensamento e consciência do animal humano que reconhece o direito do animal não-humano de não ser submetido ao sofrimento e à morte, o direito de viver a seu próprio modo.

¹²³ “Todo homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião” (UNESCO, 1998). Declaração Universal dos Direitos Humanos. Ver Anexo 11.4.

7.2. Liberdade de Consciência

A liberdade e a igualdade são elementos fundamentais constitutivos do princípio basilar da dignidade humana, quais são ensejadas tanto pela Constituição Federal da República Federativa do Brasil quanto na Constituição da República Portuguesa, considerando-se ambas como estado de direito democrático (Daró V, 2008, p.18; Constituição da República Portuguesa, 2005).

Restringindo-se à liberdade, entretanto, que participa da primeira geração de direitos fundamentais – que no século XVIII se estabeleceu nas declarações de direitos das revoluções liberais – acompanhando a evolução das sociedades e sua pluralidade, houve uma natural ampliação de muitos direitos protegidos e garantias para assegurar sua inviolabilidade, aqui especialmente no que diz respeito à liberdade de consciência, notadamente relevante para o “[...] livre desenvolvimento da personalidade e para a ampliação do espaço democrático, por favorecer a tolerância à divergência” (Heringer B, 2004, p. 3).

É, contudo, na contemporaneidade, através da liberdade religiosa que se estabelece o direito à liberdade (Heringer B, 2004, p. 4). Interessante já adiantar que a liberdade também se expressa pluralmente – as liberdades de associação, de consciência, de pensamento, de culto, de religião, de profissão, de aprendizado, expressão, entre outras especificidades (Brasil, 2010; Portugal 2005).

O direito às liberdades caracteriza-se fortemente por ser uma expressão impeditiva àquilo que lhe pode contra atentar, embora não se manifeste apenas desta maneira¹²⁴. É de se observar que essa expressão impeditiva do direito à liberdade reza imunidades às arbitrariedades do governo que venham intentar contra os ditames da mesma. As intervenções políticas do Estado sofrem limitações frente às liberdades a fim de resguardar-lhes um espaço para suas diversas expressões. Mas, especificidades à parte, costumeiramente, as constituições consagram um mecanismo para o direito geral de liberdade. No Brasil, por exemplo, o art. 5º de sua Constituição prevê que “ninguém será obrigado a fazer ou deixar de fazer alguma coisa senão em virtude de lei” (Heringer B, 2004, p. 4; Brasil, 2010). Na Constituição Federal Portuguesa há uma passagem semelhante em seu art. 27º onde se lê: “ninguém pode ser total ou parcialmente privado da liberdade, a não ser em consequência de sentença judicial condenatória pela prática de acto punido por lei [...]” (Portugal, 2005). Embora haja controvérsias, a lei, tradicionalmente vista como

¹²⁴ A respeito, Heringer (2004, p. 4) relata o reconhecimento pelo Tribunal Constitucional espanhol da dupla dimensão liberdade e prestação do direito à educação como “prestações fáticas e jurídicas”.

delimitadora da liberdade individual, não é expressão de garantias suficientes para os cidadãos, como interpõe Heringer (2004, p. 5), pois, desta maneira, caberia ao legislador definir os limites e alcances da liberdade. Entretanto, progressivamente, a compreensão do princípio geral de liberdade tomou outros moldes¹²⁵, oportunamente, quando se diz que “[...] não apenas se é livre para fazer o que a lei não proibir, mas o que não deva ser proibido” (Heringer B, 2004, p. 5).

Tratando-se das restrições à liberdade, no que diz respeito às suas proibições legais, estas ocorrem apenas em função de outros valores agregados à Constituição, mas ainda assim, diante do princípio da proporcionalidade, o próprio direito à liberdade pode prevalecer diante de certa proibição legal. A justificação constitucional deve ser suficiente e necessária para que a liberdade em seus variados âmbitos seja restringida, embora não seja ela isenta de limites. Outros direitos, naturalmente, acompanham o direito fundamental da liberdade – considerado *prima facie* – e que também são passíveis de ponderação, mas igual e constitucionalmente salvaguardados, como o direito à procriação e reprodução, liberdade de disposição sobre o próprio corpo e a própria objeção de consciência (Heringer B, 2004, p. 8).

É preciso frisar que as liberdades específicas – nas quais se inclui a liberdade de consciência – uma vez que estão enquadradas nos direitos e garantias fundamentais na Constituição Brasileira, segundo seu art. 60 § 4º, cláusulas pétreas, significando que não são suscetíveis a alterações ou extinções, constituindo o cerne irreformável da Constituição (Daró V, 2008, p. 18). Na Constituição Portuguesa também são direitos cristalizados (Portugal, 2005).

No seio irreformável da Constituição Brasileira, a liberdade de consciência é consistentemente inviolável, conforme disposto no art. 5º inciso VI ¹²⁶ expressamente assegurada na Constituição (Brasil, 2010). Assim também é na Constituição Portuguesa quando em seu art. 41º n.º 1¹²⁷ também garante a inviolabilidade da liberdade de consciência (Portugal, 2005).

Destaca-se, contudo, em ambas constituições, o direito à liberdade de crença, culto e religião advindos à liberdade de consciência. As liberdades de crença e religião eram expressas, no passado, pela liberdade de consciência, até mesmo por vezes tidas como sinônimas –

¹²⁵ A partir de uma interpretação do art. 2-1 10 da Lei Fundamental de Bonn do qual se extrai o direito que tem todo cidadão ao livre desenvolvimento de sua personalidade; por conseguinte, o direito geral à liberdade teve ampliado e solidificado seu entendimento após a decisão do Tribunal Constitucional Federal alemão (Heringer B, 2004 p. 5). Aliás, cabe ser dito que a Constituição Federal Alemã influenciou em grande medida as demais constituições européias incluindo as Portugal (1976) e Espanha (1976), e mesmo as sul-americanas a incluir a brasileira.

¹²⁶ “É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias” (Brasil, 2010).

¹²⁷ “A liberdade de consciência, religião e culto é inviolável” (Portugal, 2005).

especialmente, as de consciência e crença. A partir do séc XIX, a Lei Fundamental de Bonn dissociou a liberdade de consciência de sua origem religiosa (Heringer B, 2004, pp. 8-9). Ora, a liberdade de consciência compreende tanto as crenças religiosas como quaisquer outras convicções filosófico-morais, promulgando, portanto, uma abrangência mais ampla que a vertente religiosa da liberdade, ainda que a consciência se expresse em foro individual e a religião em uma dimensão mais coletiva (Miranda J; Medeiros R, 2005, p. 447)¹²⁸. Teles (2007, p. 922) manifesta estar em acordo com essa perspectiva ao afirmar que a liberdade religiosa é uma especificação da liberdade de consciência tanto quanto é a liberdade de culto uma especificação da liberdade de religião, estando a unidade de referência centralizada na liberdade de consciência (Teles M, 2007, p. 923). Há, todavia, a possibilidade expressa de não adotar religião qualquer, confirmando a independência da religiosidade que tem a liberdade de consciência (Teles M, 2007, p. 923).

O teor significativo da liberdade de consciência, ou pensamento, tem suas razões bem fundadas, pois tal expressão da liberdade

[...] tem que ver com a faculdade de o indivíduo formular juízos e idéias sobre si mesmo e sobre o meio externo que o circunda. [E por isso,] o Estado não pode interferir nessa esfera íntima do indivíduo, não lhe cabendo impor concepções filosóficas aos cidadãos. Deve, por outro lado – eis um aspecto positivo dessa liberdade – propiciar meios efetivos de formação autônoma da consciência das pessoas (Mendes G; Coelho I; Branco P, 2007, p. 403)¹²⁹.

Não é somente a livre formação de consciência do indivíduo que vem a ser pautada, mas também a liberdade da atuação da consciência, conforme destaca Hesse (1998, pp. 299-300)¹³⁰, revelando que, também as manifestações do livre desenvolvimento da consciência, estão amparadas (Heringer B, 2004, p. 9). O direito à liberdade de consciência resguarda o indivíduo da confusão entre Direito e Moral, como aponta Heringer (2004, p. 9), e mais significativamente, sua postura interna em relação a si mesmo e ao mundo, pois “[...] refere-se às convicções de cada

¹²⁸ Miranda, J.; Medeiros, R. Constituição portuguesa anotada. Tomo I. Coimbra Editora, 2005. Apud Daró (2008, p. 20).

¹²⁹ Mendes, G. F.; Coelho, I. M; Branco, P. G. B. Curso de direito constitucional. São Paulo: Saraiva, 2007. Apud Daró (2008, p. 20).

¹³⁰ Hesse, Konrad. Elementos de Direito Constitucional da República Federal da Alemanha. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1998, pp. 299-300. Apud Heringer (2004, p. 9).

indivíduo sobre a conduta moralmente devida. O que deve ser moralmente desejado depende da relação do homem com os poderes supremos e com as camadas mais profundas de seu ser” (Stein E, 1973)¹³¹.

Enquanto constitucionalmente reconhecido, o direito à liberdade de consciência permite o indivíduo agir do modo como lhe convier, conforme dita ou não a estrutura de seus pensamentos e convicções; ou simplesmente não agir, ou ter convicção qualquer. Portanto, é um direito inviolável, protegido de perseguição, privação e coação, frente ao Estado ou terceiros. É, pois, um direito individual, que por sua vez reclama respeito, e que sem um mínimo ético comum nem fronteiras jurídicas, a um passo fica da anarquia e do relativismo ético, visto que a pluralidade há de se expressar (Teles M, p. 930).

É certo que as próprias Constituições estabelecem fronteiras para que as ideologias e disputas mais discrepantes dos valores e direitos constitucionalmente reservados sejam impedidas, ao menos na dimensão externa da liberdade de consciência. Quer dizer que a atuação dessa consciência é limitada, embora nada se possa fazer a respeito de sua respectiva conduta interna. As expressões de racismo, por exemplo, não são admissíveis nem toleráveis, ao invés, condenáveis, acredita-se em todo o globo, ao menos nas constituições a que se está aqui a considerar. Daí a importância do reconhecimento dos direitos fundamentais enquanto essenciais e construtivos instrumentos para se conceber a democracia, especialmente no que concerne ao respeito ao espaço reservado à liberdade de consciência, que assegura a sociodiversidade, a pluralidade, a expressão da consciência individual e o respeito à dignidade (Heringer B, 2004, p. 12).

¹³¹ Stein, Ekkehart. Derecho Político. Madrid: Aguilar, 1973, p. 210. Apud Heringer (2004, p. 9).

7.3. *Objeção de Consciência: conceitos e aplicabilidade*

A liberdade de consciência permite que aflore o pluralismo em uma sociedade democrática, pois permite que cada indivíduo busque sua concepção de bem a seu próprio modo, conforme suas convicções. Como já dito, existem balizas, instituídas pelas próprias constituições. Certas expressões de liberdade são duramente questionáveis, especialmente em sua manifestação externa ao indivíduo – como o racismo, o sexismo, e quem sabe um dia, o próprio especismo, entre outras formas de preconceito – no sentido de garantir que a própria tolerância não se extinga. O direito à liberdade de consciência e agir conforme a mesma é talvez o mais fundamental e natural dos direitos¹³², na medida em que permite o indivíduo desenvolver e expressar livremente sua personalidade.

É natural, entretanto, que a liberdade de consciência, que é individual, possa vir contra certos preceitos do direito, pondo em causa a autoridade do mesmo estabelecido. Se é possível que a liberdade de consciência conteste a autoridade da legalidade estabelecida pelo direito, o recurso que permite que o ocorra, é a objeção de consciência. Obviamente, é um instrumento reconhecido pelo próprio direito estabelecido, no sentido de autolimitar-se e permitir que os interesses das minorias sejam relevados. Contudo, por se tratar de um ato de consciência, a objeção por razões de consciência, não requer reconhecimento legal, e por isso é independente do pré-estabelecido no direito, em uma sociedade dita democrática (Teles M, 2007, pp. 921-922).

Pressupõe-se que, se é necessário recorrer à objeção de consciência, está-se a tratar de isentar-se de deveres jurídicos, o que não pode acarretar em privilégios injustificados. Daí que se fala da importância do princípio da igualdade – que consiste em tratar os iguais de maneira igual e de forma desigual os desiguais, na medida de suas desigualdades – quando toca na avaliação e julgamento do direito à liberdade de consciência. E para não suprimir os interesses da maioria pelos interesses da minoria (abstendo a minoria dos deveres jurídicos) bem como o contrário (abster-se da tolerância e aplicar à minoria a sanção correspondente) o recurso à objeção de consciência é uma resposta jurídica intermediária, e talvez a mais adequada, tanto ao dispor do indivíduo quanto do Estado¹³³ (Heringer B, 2004, pp. 13-14).

¹³² “Porventura mais rigorosamente, a admitir-se o direito à liberdade de consciência, ela corresponde ao único direito natural pensável” (Teles M, 2007, p. 931).

¹³³ “Olvidarse de la tolerância y aplicar la sanción o consecuencia jurídica que corresponda; considerar lícita la conducta, lo que equivale a olvidarse del deber jurídico; o, en fin, recurrir a una solución intermedia, la llamada objeción de conciencia” Prieto Sanchís, Luis. Minorias, respeto a la disidencia e

7.3.1. *Objecção de Consciência nas Constituições Portuguesa e Brasileira e em Documentos Internacionais*

A objecção consciente é tradicionalmente associada à recusa à prestação de serviço militar (Daró, 2008, p. 21). As guerras mundiais, bem como outros conflitos no enredo internacional, exerceram tamanha influência no que diz respeito ao imperativo da consciência, na medida em que as objecções às sangrentas consequências dos conflitos se revelaram numerosas, evidenciando a crescente pressão social que levou países como França (1963), Luxemburgo (1963), Alemanha Oriental (1964), Bélgica (1964), Itália (1972), Espanha (1976) a incorporarem o direito à objecção ao serviço militar em seus ordenamentos jurídicos (Daró, 2008, p. 15).

Por ser um dever cívico-militar de cunho obrigatório, não se pretende que o objetor se abstenha de seus deveres, mas que seja possível uma situação substitutiva aos mesmos, como prevêm as respectivas Constituições a que se interessam especialmente:

Constituição Portuguesa:

- Artigo 276 n.º 4:

Os objectores de consciência ao serviço militar a que legalmente estejam sujeitos prestarão serviço cívico de duração e penosidade equivalentes à do serviço militar armado.

Constituição Brasileira:

- Art. 143, § 1º:

Às Forças Armadas compete, na forma da lei, atribuir serviço alternativo aos que, em tempo de paz, após alistados, alegarem imperativo de consciência, entendendo-se como tal o decorrente de crença religiosa e de convicção filosófica ou política, para se eximirem de atividades de carácter essencialmente militar.

Contudo, a dinâmica social, como adverte Heringer (2004, p. 14), é mais célere que a jurídica resultando em conflitos de consciência nos quais o objetor acaba por se encontrar em uma situação neutra em que não cumpre um dever jurídico, nem uma correspondente atividade

igualdad substancial. In *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Universidad de Alicante, no 15-16, 1994, p. 373.

substitutiva compatível. Cabe lembrar que não é este o caso da experimentação animal no ensino científico superior, uma vez que estão disponíveis recursos alternativos à grande maioria das práticas que envolvem a modelagem animal.

Muito embora se reconheça a aplicabilidade da escusa de consciência à prestação de serviço militar, não é exclusivamente a este âmbito a que a objeção consciente se submete, essa é apenas uma situação em que já existe previsão jurídica, depois de avaliada a tensão em questão e antecipadamente, o Constituinte apresenta solução. Já não mais se contesta que a objeção de consciência pode manifestar-se de forma genérica, portanto, um direito geral previsto nas constituições aqui ressaltadas, entretanto, não absoluto, mas advindo do direito fundamental à liberdade de consciência (Heringer B, 2004, pp. 15-16). Observa-se relativamente à liberdade de consciência e respectiva objeção:

Constituição Portuguesa:

- Art. 41:

Liberdade de consciência, de religião e de culto.

n.º 1: A liberdade de consciência, de religião e de culto é inviolável.

n.º 6: É garantido o direito à objeção de consciência, nos termos da lei.

Repara-se que na Constituição Portuguesa o resguardo ao direito à objeção de consciência está expressamente declarado, disposto no artigo que versa sobre a liberdade de consciência, que lembrando é inviolável nos termos da lei.

Constituição Brasileira:

- Art. 5º - Inciso VI:

É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.

- Art. 5º - Inciso VIII:

Ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei.

Diferentemente da Portuguesa, a Constituição Brasileira não dispõe de um item exclusivo à escusa de consciência, todavia, resguarda a impossibilidade de privação do direito de liberdade de consciência e pensamento, e desta forma assegura o direito à objeção, uma vez que esta é indissociável da liberdade de consciência.

Portanto, constitucionalmente, o direito à objeção ou escusa de consciência é um direito geral e não tão só específico à prestação de serviço militar. Muitos autores apontam essa perspectiva como adequada. Moraes (2002, p. 224)¹³⁴ expressa claramente que “a escusa de consciência se aplica às obrigações de forma genérica, e não somente ao serviço militar obrigatório”. Canotilho e Moreira (1993)¹³⁵ confirmam que na Constituição Portuguesa a objeção consciente é assegurada por um item exclusivo garantindo-a como um direito do indivíduo de não cumprir obrigações e deveres cívicos que conflituem com os ditames de sua consciência, evidenciando o aspecto filosófico-moral não necessariamente associado à prestação de serviço militar e a convicções religiosas. Neste mesmo sentido apontam Miranda e Medeiros (2005, p. 451)¹³⁶ e ainda destacam que a objeção de consciência abrange conflitos de consciência com deveres cívicos comuns – como a vacinação, juramentos, escolaridade, entre outros – bem como com deveres particulares que envolvem desde jornalistas a profissionais de saúde sem deixar de mencionar relações contratuais na área do direito trabalhista. Para exemplificar, bem recentemente em Portugal, após a despenalização do abortamento, muitos dos profissionais de saúde se recusam a realizar, ou participar de tal prática, seguindo rigores de sua consciência. Mesmo na Constituição Brasileira, a

[...] redação da norma dá ensejo a que se admita que outras causas, além da oposição à guerra, possam ser levantadas para objetar ao cumprimento de uma obrigação – o que poderá conduzir a sanções, se houver prestação alternativa prevista em lei e ela também for recusada pelo objetor [...] pois há possibilidade de...] surgir a oposição a um ato determinado pelos Poderes Públicos que, embora com apoio em lei, choca-se inexoravelmente com convicção livremente

¹³⁴ Moraes, Alexandre de. *Direitos Humanos Fundamentais*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002, p. 124. Também admitindo, a partir do art. 5o, VIII, da Constituição, uma escusa genérica de consciência: Buzanello, José Carlos. *Direito de Resistência Constitucional*. Rio de Janeiro: América Jurídica, 2002, p. 216. apud Heringer (2004, p. 16).

¹³⁵ Canotilho, J. J. G.; Moreira, V. *Constituição da República Portuguesa Anotada*, vol.1, Coimbra, 1993 apud Daró (2008, p. 15).

¹³⁶ Miranda, J.; Medeiros, R. *Constituição portuguesa anotada*. Tomo I. Coimbra Editora, 2005 apud Daró (2008, p. 15).

formada pelo indivíduo, que lhe define a identidade moral [...] (Mendes G; Coelho I; Branco P, 2007, p. 403)¹³⁷.

Há de concordar que o Estado por vezes possa interferir na vida dos indivíduos, por força do pacto social, como intercede Daró (2008, p. 21), para garantir a ordem social, de maneira a prevenir que os interesses não sejam autotutelados arbitrariamente. Contudo, a consciência deve permanecer intacta, “[...] pois no seu íntimo, o ser humano guarda crenças, convicções, valores e princípios que julga apropriados para viver bem consigo mesmo e com a sociedade” (Daró V, 2008, p. 21).

A objeção de consciência vem-se desenvolvendo ao longo do último século, sob forte influência do conceito de desobediência civil de Thoreau – que virá a ser considerado adiante – entretanto se dá de maneira formalizada e em desacordo à lei, diferentemente da desobediência civil que se dá contrariamente à lei e sem formalidades, e isto é os que as difere fundamentalmente (Daró V, 2008; Tréz T, 2008b). A objeção de consciência é até mesmo entendida como uma forma mais simpática da desobediência civil, quando se fala que ela representa uma decisão pessoal – de um indivíduo, um grupo – e não entra em conflito com os interesses da maioria, mas longe de ser neutra, demonstra a partir de sua formalização a injustiça moral que a norma que condena exerce sobre alguns (Costa N, 2000, p. 72)¹³⁸. Nesse aspecto, é um catalizador de mudanças a serem operadas na sociedade.

Também os documentos internacionais, dos quais tanto Portugal quanto Brasil são signatários, rezam a respeito da proteção da liberdade e da dignidade.

Declaração Universal dos Direitos Humanos

- Artigo 2 n.º 1:

Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

¹³⁷ Mendes, G. F.; Coelho, I. M.; Branco, P. G. B. Curso de direito constitucional. São Paulo: Saraiva, 2007. Apud Daró (2008, p. 16).

¹³⁸ Costa, N. N. Teoria e realidade da desobediência civil. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense, 2000. apud Daró (2008, p. 22).

- Artigo 3:

Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.

- Artigo 18:

Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.

- Artigo 19:

Todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e idéias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras.

*Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos*¹³⁹

- Artigo 3º:

Dignidade humana e direitos humanos.

1. A dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais devem ser plenamente respeitados.
2. Os interesses e o bem-estar do indivíduo devem prevalecer sobre o interesse exclusivo da ciência ou da sociedade.

- Artigo 11º:

Não discriminação e não estigmatização.

¹³⁹ Ver Anexo 11.4.

Nenhum indivíduo ou grupo deve, em circunstância alguma, ser submetido, em violação da dignidade humana, dos direitos humanos e das liberdades fundamentais, a uma discriminação ou a uma estigmatização.

Neste sentido, Heringer estabelece a compreensível relação da liberdade de consciência com a dignidade, traçando a importância de resguardar os valores que permitem o desenvolvimento da personalidade e desta forma garantir os interesses do indivíduo de ser mais pleno a cada dia:

A partir desse viés, a liberdade de consciência relaciona-se com a dignidade da pessoa humana, valor expressamente elencado no art. 1º, III, da Constituição Brasileira, como sendo um dos fundamentos do Estado [e na Constituição Portuguesa, disposto em seu art. 1º]. Revela-se, assim, como pressuposto de um Estado que se pretende instrumental do livre desenvolvimento da personalidade. Ao tratar a pessoa humana como fim, e não como meio, como sujeito, e não como objeto, o Estado Democrático de Direito busca proteger não apenas a sua vida corpórea, mas também favorecer a procura pela própria felicidade. A legitimidade mesma do Direito, ao cabo, depende de sua compatibilidade 'com os princípios éticos de uma conduta de vida auto-responsável, projetada conscientemente, tanto de indivíduos, como de coletividades' (Heringer B, 2004, p. 10).

7.3.2. A aplicabilidade da objeção de consciência à experimentação animal

Se é então a objeção de consciência um recurso para assegurar o direito fundamental à liberdade de consciência, e como se viu não restrita a âmbito qualquer, a recusa à obrigação de realizar experimentos em animais, especialmente no ensino superior, é perfeitamente plausível e imprescindível. Como forma de preservar a dignidade daqueles que sentem o desconforto moral, físico e emocional em submeter-se a práticas como tais, sendo que há alternativas viáveis e comprovadamente mais adequadas, a escusa deve ser um instrumento compreensível e imperioso.

O filósofo político John Rawls (2000, p. 408) define a objeção de consciência como uma “[...] desobediência a uma injunção legal ou a uma ordem administrativa mais ou menos direta. É

uma recusa porque uma ordem nos é endereçada e, dada a natureza da situação, as autoridades sabem se a cumprimos ou não”. É interessante reparar que, segundo a definição de Rawls, a escusa de consciência não se limita a desacordar à lei quando esta fere a consciência do cidadão, mas também a ordens administrativas, nas quais se incluem regulamentos, portarias, deliberações, instruções normativas, resoluções, entre outras mais (Daró V, 2008, pp. 22-23). É importante que isto seja referido, pois não há nenhuma lei que imponha aos estudantes a prática da experimentação em animais, todavia, diante do não cumprimento de parte de um programa disciplinar de um curso em que se exija essa mesma prática, o estudante pode ser penalizado em créditos, o que pode prejudicar e ainda impedir a obtenção do certificado de conclusão de curso, ou do próprio diploma (Daró V, 2008, p. 23). A Lei de Diretrizes e Bases (Lei 9.384/96), que orienta o percurso currículo-educacional no Brasil, não impõe a qualquer momento a experimentação animal como prática compulsória nas grades curriculares dos cursos das ciências da vida, nem admite interpretação como esta. É verdade que o artigo 207 da Carta Magna versa sobre a segurança da autonomia didático-científica concedida às universidades; que a Lei de Diretrizes e Bases dá garantias ao exercício da autonomia às instituições de ensino no que concerne à elaboração do programa curricular de seus cursos. Contudo, essa autonomia das instituições é limitada enquanto constitucionalmente é vedada a submissão de animais à crueldade por um comando ético¹⁴⁰ (Levai L, 2006). O que reafirma a legitimidade da escusa.

Por conseguinte, a objeção de consciência

[...] constitui uma legítima recusa à metodologia científica oficial, ao permitir que o aluno dissidente resguarde suas convicções filosóficas diante de procedimentos didáticos que se perfazem mediante a matança de outros seres sencientes. A objeção de consciência, portanto, é um ato praticado pelo sujeito que se recusa a obedecer à ordem superior que viola sua integridade moral, espiritual, cultural, política, etc. Trata-se de um legítimo direito do estudante, que, de modo pacífico, o invoca não apenas para resguardar as suas convicções íntimas garantidas pela Carta Política, mas sobretudo para salvar a vida e poupar os animais de sofrimentos (Levai L, 2006)¹⁴¹.

¹⁴⁰ “De fato, o artigo 225 par. 1º, inciso VII incumbiu ao Poder Público: “Proteger a fauna e a flora, vedadas, na forma da lei, as práticas que coloquem em risco sua função ecológica, provoquem a extinção das espécies ou submetam os animais à crueldade”. In Levai (2006).

¹⁴¹ Artigo não paginado.

Não conceder o direito à objeção de consciência ao estudante que se recusa a submeter o animal às experimentações, é violar a dignidade humana deste educando, assim como a integridade físico-psicológico-emocional do animal instrumentalizado. É, portanto, inconstitucional dentro das normas jurídicas de Portugal e do Brasil, assim como também viola os preceitos dispostos nos Documentos Internacionais dos quais ambos países são signatários.

É notório o amparo legal que tem a liberdade de consciência, bem como a escusa por razões de consciência, e lamentável que essa matéria seja tão pouco difundida. Mas como se pode visualizar através dos anos, a autonomia e a dignidade da pessoa humana vem se solidificando a cada dia mais. As sociedades cada vez mais caracterizadas pelo pluralismo – filosófico, político, religioso, cultural – manifestam a pressão social não somente por menor intervenção do Estado – sobretudo em matéria da esfera moral no que diz respeito às suas liberdades –, mas pelo maior reconhecimento das minorias e desfavorecidos, e nesse sentido se admite que os dissidentes vêm requerendo não só maior atenção jurídica, mas reconhecimentos de outras perspectivas e paradigmas.

A Itália revela ter a mais específica e efetiva regulamentação¹⁴² no que se refere à objeção de consciência à experimentação. No artigo primeiro da *Legge 12 Ottobre 1993 n.º 413* – a referida legislação que dispõe sobre a matéria – pode-se ler:

- Art. 1: Direito à objeção de consciência

Os cidadãos, em obediência à sua consciência, exercitando seu direito à liberdade de idéias, consciência, e religião, reconhecidos na Declaração Universal dos Direitos Humanos; na Convenção pela Preservação dos Direitos da Humanidade e Liberdades básicas; e no Pacto Internacional pelos Direitos Políticos e Cíveis, que se oponham à violência contra todas formas de vida, podem declarar sua objeção de consciência contra qualquer e todo ato relacionado à experimentação animal (Itália, 1993)¹⁴³.

¹⁴² Legge 12 Ottobre 1993 n. 413 – morme sull'obezione di coscienza allá sperimentazione animale.

¹⁴³ “I cittadini che, per obbedienza alla coscienza, nell'esercizio del diritto alle libertà di pensiero, coscienza e religione riconosciute dalla Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, dalla Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali e dal Patto internazionale relativo ai diritti civili e politici, si oppongono all'aviolenza su tutti gli esseri viventi, possono dichiarare la propria obiezione di coscienza ad ogni atto connesso con la sperimentazione animale”. Traduzido por Tréz (2008, p. 162).

Lei esta que, aliás, influenciou na formulação da lei municipal 4.428/99 de Bauru – Estado de São Paulo, Brasil – na qual se pode encontrar referências permitindo a objeção de consciência aos que trabalham com a experimentação, tanto nas escolas quanto em unidades de pesquisa.

Ao que tudo indica, há em Portugal uma Petição¹⁴⁴ para o reconhecimento de uma lei que dispõe sobre a liberdade de consciência e respectiva objeção em seu sentido lato disposta a especificar, explanar e regulamentar a qualidade do n.º 6 disposto no art. 41 e art.13 da Constituição Portuguesa, embora pouco se saiba sobre sua situação (Petição, 2008).

É natural que em uma sociedade pluralista, vozes dissidentes comecem a se fazer ouvir. É nessa medida que cresce o movimento de objetores de consciência à experimentação animal. Sabe-se que predomina no meio acadêmico a mentalidade vivisseccionista, na qual existe a crença de que a modelagem animal é a única forma de obtenção de conhecimento científico, e unicamente confiável. Como já explanado anteriormente, essa mentalidade incorre em um erro metodológico, entretanto herdada e perpassada, ao longo de mais de 300 anos, pelas obras e vida de Descartes (1596-1650) e Bernard (1813-1878). Esse mesmo caminho de perpetuação de conhecimento acontece na contemporaneidade pela docência nas Universidades. A imposta autoridade do professor, de sua abordagem metodológica, e consequentemente, da instituição, é vista pelo educando de ciências da vida como incontestável, tanto pelo temor reverencial quanto pelo receio do comprometimento de sua avaliação. A partir desse contexto de temerosidade, desconforto moral, e totalitarismo autoritário – permitindo-se redundar – a instituição acaba por definir o que é certo ou errado no enredo da educação, “[...] quem manda e quem obedece, quem mata e morre” (Levai L, 2006).

A escusa do educando à experimentação animal é legítima, o amparo jurídico é claro e inquestionável, portanto um direito do educando e um dever do educador reconhecer a sensibilidade e a bem perspectivada noção de boa ciência do aprendiz, que virá a ser o mestre na posteridade. Quando se fala na objeção de consciência como um potencializador de mudanças paradigmáticas, de dogmas, de conceitos, não é tão pouco um exagero. O educando ao recorrer à escusa à instrumentalização do animal, induz o educador a rever sua metodologia; o induz, como bem coloca o termo Levai (2006), a uma revolução interior. Já é momento dos pesquisadores e educadores experimentarem essa revolução, que nada mais é que uma evolução metodológica e ética.

¹⁴⁴ São subscritores desta petição: ALOC – Associação Livre dos Objectores e Objectoras de Consciência pela representação de Júlio da Silva e Sousa; Associação ANIMAL pela representação de Rita Silva - Associação Vegetariana Portuguesa pela representação de Ireneu Vicente.

Se há métodos e modelos substitutivos, ou alternativos, há que refletir sobre o porquê de se continuar recorrendo à modelagem animal e constringendo os educandos que se opõem ao tradicionalismo acadêmico. Lembrando que no Brasil, a chamada ‘Nova lei de crimes ambientais’, isto é, a Lei n.º 9.605 de 12 de fevereiro de 1998 – regulamentada pelo Decreto n.º 3.179 de 21 de setembro de 1999 – versa que “experiências dolorosas ou cruéis em animal vivo, ainda que para fins didáticos ou científicos, são consideradas crimes, quando existirem recursos alternativos” (Brasil, 1998). Nunca é demais reforçar que não faltam recursos alternativos. Estariam, então, muitas universidades brasileiras a cometerem uma espécie de crime ambiental no que diz respeito à experimentação animal inadequada empreendida em suas instituições?

Muito válido colocar que o “[...] estudante objetor de consciência não pleiteia a mera dispensa de uma atividade estudantil a todos exigida, mas o direito de preservar suas convicções filosóficas e de, em razão disso, apresentar um trabalho científico alternativo, de pesquisa e de resultados, com um único diferencial: a metodologia”. Não é preciso submeter o animal a práticas violentas para fins didático-científicos, tampouco, necessário o estudante submeter-se à realização de tal procedimento.

7.3.3. *Objecção de consciência e suas implicações no ensino*

Nas ciências da vida o uso de animais na experimentação sempre foi tido como inquestionável e como único modo viável de se fazer ciência. Mas esse *status* é contestado veementemente pelo movimento antivivisseccionista. O uso prejudicial de animais influi fortemente nas ciências da vida, sobretudo no ensino, no qual exerce um forte impacto no currículo, especialmente em uma altura em que se constata a modelagem animal tradicional como desnecessária (Jukes N, Chiuia M, 2003, p. 66). Pode-se então perceber o duplo choque da experimentação animal: na pesquisa, e na educação que é responsável pelas mudanças ou pela perpetuação de métodos e paradigmas.

Quando os alunos se recusam por meio da objecção de consciência¹⁴⁵ pactuar com a experimentação animal, eles estão a expressar o desacordo em relação a uma estratégia de ensino que além de violar a integridade dos animais desnecessariamente, não é mais compatível com a tendência pedagógica. É naturalmente um desafio para os professores e para as instituições, pois

¹⁴⁵ A objecção de consciência pode ser formalizada, e por vezes incentiva-se a ser desta maneira. Um modelo de formulário de objecção de consciência à experimentação animal, desenvolvido pela Interniche Brasil, pode ser visto no Anexo 11.2.

os alunos estão se posicionando criticamente à postura de ambos, voltando-se contra práticas pré-estabelecidas e a sobre-valorizada liberdade acadêmica. Ao averiguar a crítica desses estudantes observa-se o enraizamento de “[...] valores culturais positivos, tais como o respeito à vida e um compromisso com curar em vez de prejudicar”; a evidência da eticidade em seus comportamentos; e uma preocupação e mobilização consciente em respeito à sua própria educação. Portanto, a objeção de consciência pode contribuir, enquanto processo, para resolução de conflitos, para uma educação mais ética, humanitária, e para sua modernização (Jukes N, Chiuia M, 2003, p. 66).

Nessa medida é cada vez maior o número de objetores, mas ainda predomina o silêncio dos educandos. É compreensível, pois são evidentes as pressões sociais e acadêmicas e as penalidades adjacentes que recaem sobre os dissidentes. Apesar do silêncio, os educandos estão sempre prontos para falar de seus desconfortos morais perante práticas como a experimentação animal, conforme a literatura indica¹⁴⁶ (Jukes N, Chiuia M, 2003, p. 66).

A postura dos professores nem sempre é favorável em situações como essas. O comportamento refratário de alguns, por vezes, expressa-se pela ridicularização da atitude do educando, noutras a coagir o educando a acatar a metodologia como ela é, ou a sugerir o abandono do curso. As críticas são entendidas pelo docente, frequentemente, para o lado pessoal, levando-o a não compreender que a crítica se dá à prática em si, guiando-o a conferir notas baixas ao aluno, comprometendo seu aproveitamento. Não raramente, também ocorrem ameaças e expulsões. Não somente professores, mas outros estudantes se manifestam contrariamente aos objetores. Contudo, é com frequência que a objeção à experimentação animal no ensino leva o professor a reflexões sobre a metodologia mais adequada e até mesmo a procurar e incentivar modelos e métodos substitutivos. É igualmente comum o respeito à autonomia do educando através do encorajamento do professor ao aluno na busca de outras maneiras de viabilizar aquela disciplina por meio de estratégias diferenciadas e a corroborar sua objeção (Jukes N, Chiuia M, 2003, pp. 66-67). Também as instituições acabam se sensibilizando e abolindo a prática da experimentação animal em seus estabelecimentos; outras adotam a política da objeção de consciência, permitindo que o estudante objete formalmente¹⁴⁷.

Aqueles estudantes que exercem o direito à objeção são, muito provavelmente, pensadores críticos ativos, e nessa medida capazes de questionar a tradição com argumentos bem

¹⁴⁶ Balcombe, J. (2000). *The Use of Animals in Higher Education: Problems, Alternatives and Recommendations*. Humane Society Press, Washington, D.C.

¹⁴⁷ A Universidade de Murdoch na Austrália tem um modelo de orientações sobre a objeção de consciência. Pode ser visto no Anexo 11.3.

fundados, o que sem dúvida sinaliza a capacidade potencial para a ciência que por sua vez desenvolveu-se, historicamente, a partir do questionamento das normas e paradigmas vigentes.

Eles são, provavelmente, mais emocionais, valorizam a sensibilidade, o respeito, a empatia e a compaixão. Estudantes que dão valor às próprias emoções assim como às dos outros, possuem uma autoconsciência que é intrinsecamente valiosa e que tem um impacto positivo em termos de aprendizado bem-sucedido: com uma consciência sobre si mesmos e seus próprios processos de aprendizagem eles são mais prováveis de aprender de forma efetiva¹⁴⁸ (Jukes N, Chiuia M, 2003, p. 68).

É perfeitamente entendível que o pensamento ético demonstra-se fundamentalmente importante para as ciências da vida, e o estudante, caracterizado pelas nuances destacadas acima por Jukes e Chiuia, revela seu comprometimento e motivação para com sua educação, e entendimento da dimensão da impreterível reflexão ética nas ciências da vida.

Negar a liberdade de consciência do educando assim como a liberdade de viver do animal, não parece ser eticamente consistente. A liberdade acadêmica que impõe impressões pessoais de negação da liberdade de consciência e de recursos humanitários deve ser limitada no sentido de assegurar a própria integridade da educação (Jukes N, Chiuia M, 2003, p. 69).

A utilização prejudicial de animais para o ensino das ciências da vida deve ser vista para além dos custos materiais e financeiros, entendida em seu cerco mais abrangente: o custo social e ético. Tanto para os animais que são desconsiderados moralmente quanto para o educando que tem sua liberdade de consciência violada e conseqüentemente sua dignidade, pois em sua maioria não quer causar qualquer dano aos animais (Balcombe J, 2003, p. 40). Será a moralidade o preço que a humanidade deverá pagar em nome da ciência?

É, sobretudo, a partir desses custos, que formas alternativas de ensino são desenvolvidas para que a preocupação com os animais, com os educandos e o com o rumo da educação científica seja relevada de modo a reverter o tradicionalismo prejudicial pedagógico. As chamadas alternativas à modelagem animal vêm se desenvolvendo ao longo dessas últimas décadas e proliferando. Muitos estudos têm se realizado para avaliar a eficiência e eficácia desses métodos e assim traçar uma linha comparativa entre as estratégias que utilizam animais e as que não utilizam.

¹⁴⁸ Tradução Interniche Brasil.

Mais de trinta estudos foram publicados corroborando que o aproveitamento do aluno e retenção de conhecimento através de estratégias alternativas à modelagem animal é igual ou superior a esta última (Balcombe, J, 2003, p. 40). Se existem técnicas substitutivas à experimentação animal no ensino que podem ser utilizadas sem que haja o comprometimento do aprendizado do educando, por que continuar a aniquilar desnecessária e cruelmente a vida de incontáveis animais? Por que continuar a dessensibilizar os estudantes? Não há razão para continuar a reduzir a educação a procedimentos imbuídos de valores rudimentares e antropocentristas.

Já foi referido que as práticas pedagógicas utilizadas aduzem valores, e por isso é devido atenção às estratégias que serão empregadas. Se o professor emprega práticas que colocam os animais em invariável situação de dor ou sofrimento, que tipo de valores se está a transmitir? Saber até que ponto o estudante se apropria dos valores impregnados na prática, não é uma constatação precisa, mas é preciso tecer algumas considerações, especialmente, pela codificação que esses valores expressam nos valores da sociedade. A violência praticada contra animais alimenta a prática violenta para com a própria sociedade, uma vez que aquele indivíduo que maltrata o animal está pré-disposto a maltratar os de sua própria espécie, a humana (Balcombe J, 2000, pp. 9-10). Nesse mesmo sentido indicam Francione e Charlton (1992) quando concluem que “[...] aqueles que exploram animais não-humanos frequentemente não relutam a violar os direitos civis dos seres humanos”¹⁴⁹.

Face à experimentação animal empenhada no ensino, a dessensibilização estudantil merece especial consideração. O sujeito que pratica a violência ou o maltrato com animais tende a dessensibilizar-se e ser mais propenso à crueldade não somente em relação aos animais, mas igualmente aos seres humanos. O sujeito dessensibilizado passa a não conceder mais importância aos animais, não lhes reconhecer a dor, conseqüentemente sua existência, priorizando o trabalho em detrimento da vida e do sofrimento daquele que está diante de si (Balcombe J, 2000, p. 16). Miriam Rothschild (1986 apud Balcombe, 2000, p. 16) observa que assim como os seres humanos, em tempos de guerra, despersonalizam outros seres humanos no intento de tirar-lhes a vida indiferentemente, os seres humanos criam um vazio entre eles mesmos e os animais, no sentido de infligir-lhes dor e sofrimento para benefício próprio¹⁵⁰.

¹⁴⁹ “The conclusion that most people draw is an important and correct one: those who exploit nonhuman animals are often not reluctant to violate the civil rights of humans.” Francione e Charlton (1992) apud Knight (2004, p. 8).

¹⁵⁰ Miriam Rothschild (1986) made the poignant observation that “just as we have to depersonalize human opponents in wartime in order to kill them with indifference, so we have to create a void between ourselves and the animals on which we inflict pain and misery for profit” (Balcombe J, 2000, p. 16).

A educação científica é apontada como contraditória, na medida em que se tenta instigar valores éticos como o respeito e o cuidado e ao mesmo tempo se estimula a racionalidade e a objetividade. Há de se explicar, pois a ciência tradicional não parece admitir a ambivalência racionalidade/sensibilidade, e de acordo com essa idéia, a preocupação com o animal é vista como sentimentalismo, como uma ‘não-ciência’, pois se acredita – tradicionalmente – que para se fazer ciência é preciso utilizar animais (Balcombe J, 2000, p. 16). É lamentável que em alguns círculos da ciência ainda se utilize a prerrogativa da sobrevalorização da racionalidade nas ciências da vida – que aponta a consideração pelos animais como um puro sentimentalismo que caracteriza uma ‘não-ciência’ – e que desta forma negligencia as estratégias substitutivas por puro arcaísmo cultural. “Se não é a ciência que busca aliviar o sofrimento animal e aprimorar a qualidade de vida de criaturas sencientes, de quem é então a responsabilidade?” Aqueles que se dedicam às ciências da vida (biólogos, médicos, médicos veterinários entre outros mais) devem assumir à frente a responsabilidade pela consideração dos animais, pois não diz respeito apenas à saúde humana, mas ao sentido de humanidade (Knight A, 2004, pp. 5-6).

A maioria dos estudantes, como Balcombe (2000) avalia em seus estudos, sentem o desconforto – físico, psicológico-emocional e moral – em ter de realizar experimentos com animais – desde a dissecação à vivissecção propriamente dita – , mas aos poucos a prática se torna comum e os sentimentos que outrora os afligiam são esquecidos e a dessensibilização estudantil se dá gradualmente. Surgem as brincadeiras com os corpos dos animais – remexendo seus membros no intuito de simular uma espécie de dança – e as explorações cruéis – como dilacerar seus corpos sem razões, nem prescrições da prática específica (Balcombe J, 2000, p. 16). O contra-senso explicitado é a vivência de contradições, como perfeitamente coloca Thales Tréz, o de “[...] matar para salvar e desrespeitar para respeitar”. Segundo ele “[...] a prática do uso de animais seja em que área for, é insustentável do ponto de vista econômico, ecológico, ético, pedagógico e principalmente, incompatível com uma postura de respeito e cuidado para com a vida” (apud Levai, 2006).

É preocupante aturar como normal e natural o ato de arbitrariamente causar dor ou sofrimento, torturar outros seres vivos, ato que, não curiosamente, se opõe ao que a comunidade humana julga como correto, disposto como valores e princípios. É, por isso, contraditório reparar que tantos educandos das ciências da vida se comportem natural, espontânea e acriticamente diante da vivissecção. Mas percebe-se que, embora seja o comportamento desses alunos caracterizado pela inércia, existe o desconforto e uma certa estranheza emocional diante

da experimentação com animais, admitido por eles como um mal necessário¹⁵¹. Não se pode deixar de notar que é também intrigante pensar que exista mesmo um mal que seja necessário, porém essa é outra discussão (Lima J.E.R, 2008).

Lima (2008, pp. 142-143) faz uma colocação de destaque ao afirmar que uma

[...] coisa é crer na ciência como algo que dá a conhecer as coisas como são, resolve todos os reais problemas da humanidade e é suficiente para satisfazer todas as necessidades legítimas da inteligência humana, outra é crer que os métodos científicos devem ser estendidos, sem exceção, a todos os domínios da vida humana, e uma terceira é, dentro do contexto científico, crer em apenas uma forma particular de resolver problemas específicos. A primeira crença diz respeito à imersão na ideologia cientificista, a segunda na ideologia tecnicista e a terceira em um paradigma qualquer, de caráter específico.

A perspectiva tradicional cartesiana é predominante, e a imersão da educação nesses moldes precisa ser questionada, já que a perpetuação da ideologia tecnicista e cientificista, bem como de um paradigma qualquer, se dá pela educação, e assim é preciso acreditar que a reversão desse quadro também se dê pelo ensino. É um universo de referências, segundo Lima (2008, p. 149), inerte, acrítico e tradicional que expressa uma ordem cultural não natural, não obstante imposta pela autoridade institucional. Há, por conseguinte, razões para averiguar que a autoridade das instituições científicas – incluídas aí as instituições de ensino – seja fortemente indicada como responsável pela justificativa de que para o desenvolvimento da ciência, a experimentação animal seja necessária como ordem natural na cultura humana. É lastimoso constatar que o objetivo de dessensibilização estudantil esteja a ser cumprido a alguma maneira ao longo da história da vivissecção, uma vez que ainda se crê, por grande parcela da esfera acadêmica, que a modelagem animal é a única maneira de se fazer ciência, de que é preciso matar para aprender, de insensibilizar-se para ser cientista.

Ao que parece, a ideologia predominante não abre margens para novos projetos de vida, não abre mão de seu projeto draconiano. Lima (2004, p. 150) conclui que não há mais escolhas, mas sim reprodução inconsciente de idéias agregadas à vigência paradigmática. Argumenta que se

¹⁵¹ João Epifânio Regis Lima em sua dissertação de mestrado, desenvolveu um questionário que foi aplicado à cerca de 181 alunos que no genericamente identificaram a experimentação animal como um procedimento desagradável, mas necessário para a ciência, ou seja, um mal necessário (Lima J.E.R, 2008).

há possibilidades, elas estão articuladas e limitadas à cultura dominante; as fundamentações estão pré-estabelecidas não pelos sujeitos, mas para os sujeitos, isto é, de fora pra dentro e não o invés. Urge o resgate da autonomia do sujeito, que não é representada pelo agir por tradição. Por isso não se pode deixar incorrer na falta de escolhas pela imposição totalitária de uma ideologia com roupagem de discurso de ciência para a vida.

Ser livre significa poder determinar de maneira autônoma as representações que subjazem às ações a partir da fantasia moral. Liberdade é impossível se algo externo a mim condiciona minhas representações morais. Sou livre se eu mesmo produzo o móbil da minha ação e não se executo apenas o que o outro ser me inculcou. Livre é quem consegue querer o que ele mesmo intui como verdadeiro. Quem faz algo diferente daquilo que quer, precisa ser impelido para tais ações por motivos que não são dele. A liberdade tem que ser atribuída ao agir humano desde que ele realize puras intuições ideais, pois estas não são resultadas de uma influência externa, mas algo baseado em si mesmo. Sendo uma ação a imagem de uma intuição ideal, ela é sentida como livre (Steiner R, 2000, p. 139).

Felizmente, os educandos vêm cada vez mais se contrapondo às práticas de experimentação envolvendo animais, não tão somente por não se sentirem à vontade diante de tais procedimentos, sobretudo por considerá-los ética, científica e pedagogicamente inadequados. Cabe aos mestres reconhecer o avanço moral, civil, e científico de tal comportamento e não podá-lo antes que se manifeste, espalhe e contamine a segurança e comodidade do *status quo*.

Na ausência de legislação pertinente à vivissecção, não se pode dizer que seja ilícito alegar que é direito do professor decidir como ensinar e que estratégia utilizar, isto é, a questão da liberdade acadêmica. Contanto, agregada à liberdade acadêmica, está a responsabilidade. Como bem coloca Regan (2006, p. 204), a questão não é se podem os professores oferecer a vivissecção como estratégia de ensino, mas se devem o fazer, não apenas pela salvaguarda dos animais que terão suas vidas massacradas, mas pela própria educação dos estudantes. Vem se comprovando que o aprendizado tem sido mais sólido sem que seja utilizado o modelo animal tradicional. Convém realçar que muitas dentre as melhores e prestigiadas universidades das Américas e Europa – incluindo alguns de seus cursos de medicina humana e animal, biologia, entre outros – não utilizam animais, ou se utilizam não são criados ou mortos para fins experimentais, fugindo

de uma metodologia tradicional em seus currículos. Portanto, ‘a bandeira da liberdade acadêmica’ não deve ser o argumento mais adequado (Regan T, 2006, p. 204).

“A liberdade de aprender, ensinar, pesquisar e divulgar o pensamento, a arte e o saber” bem como o “[...] pluralismo de idéias e de concepções pedagógicas [...]” está prevista no artigo 206º em seus incisos II e III, respectivamente, da Constituição Brasileira (Brasil, 2010). E a expressão “É garantida a liberdade de aprender e ensinar” é amostra de que a pluralidade pedagógica também está disposta na Constituição Portuguesa, em seu artigo 43º n.º 1 (Portugal, 2005). Sem muito adentrar na legislação pertinente à educação, há que se destacar o disposto no art. 73º n.º 2 da Constituição Portuguesa:

O Estado promove a democratização da educação e as demais condições para que a educação, realizada através da escola e de outros meios formativos, contribua para a igualdade de oportunidades, a superação das desigualdades económicas, sociais e culturais, o desenvolvimento da personalidade e do espírito de tolerância, de compreensão mútua, de solidariedade e de responsabilidade, para o progresso social e para a participação democrática na vida colectiva (Portugal, 2005).

O destaque se deve particularmente, ao que interessa aqui, à ‘responsabilidade’ e ao ‘desenvolvimento da personalidade’. Há, pois, o direito à liberdade de ensinar, todavia, é dever exercê-lo com responsabilidade, sabendo-se que a estratégia utilizada para educar contribui para o desenvolvimento da personalidade do educando e, nesse sentido, requer todo cuidado com os valores que estão agregados à estratégia de ensino a ser empregada.

São muitas as razões para se por em prática as estratégias humanitárias alternativas à modelagem animal. É eticamente sustentável, na medida em que a dignidade – enquanto liberdade de consciência e pensamento – dos educandos que reclamam por alternativas é preservada, e ao passo que incontáveis vidas animais deixam de ser aniquiladas revelando o avanço da moralidade ao elevar a outro âmbito a consideração pelo animal; uma prática de ensino mais eficaz, já que as alternativas são mais interativas e permitem repetir o experimento quantas vezes forem precisas até que o conhecimento seja melhor apreendido, e reforçando, cresce o número de publicações que indicam a qualidade dessas alternativas, avaliando-as como tão competentes quanto, ou melhores que a tradicional; economicamente mais viável, pois se sabe que o mercado da experimentação animal é dispendioso, e os métodos substitutivos menos

custosos e mais duradouros; sem deixar de mencionar a questão da responsabilidade legal e a má publicidade, se negado o pedido dos educando por métodos substitutivos. (Knight A, 2004, p. 5). A educação humanitária é uma tendência moral, científica e pedagógica restando às universidades as escolhas que Knight (2004, p. 11) muito bem coloca: escolher ajudar a moldar o futuro ou ser moldado por ele¹⁵².

Tréz (2008b) faz referência e uma breve análise do caso do estudante de biologia Róber Bachinski que teve seu pedido de objeção de consciência negado pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) – no Brasil – que moveu uma ação ordinária contra a instituição e por fim conquistou o direito à objeção. Hoje, a UFRGS não utiliza mais animais em algumas disciplinas de seu curso de biologia. Este é um exemplo que resultou bem para o estudante e para causa, e foi o primeiro caso no Brasil que se estendeu para além da universidade, em ação judicial. Há, porém, casos em que se é negado pela instituição e pelo próprio corpo docente o pedido de objeção, bem como o pedido de métodos alternativos, como é o caso de alguns estudantes do curso de psicologia que solicitaram recursos alternativos à disciplina de Psicologia Experimental I – caso que ainda perdura na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), também no Brasil. Há procedimentos e condutas para que o estudante encaminhe e oficialize a objeção de consciência. A Interniche Brasil¹⁵³ recomenda que o diálogo seja o primeiro passo, mas diante da ineficiência do mesmo, é sugerido o caminho judicial (Tréz T, 2008b, p. 164).

É possível, a partir de uma análise de casos como esses, amostrar que a tradição acadêmica e o respeito à autoridade da mesma e do professor são tratados com muito zelo. Também o desconhecimento de estratégias substitutivas e de seu valor educacional, dificulta uma aproximação mais efetiva do assunto para com a instituição e corpo docente. Mesmo o real significado da objeção de consciência é obscurecido, confundido com ‘má fé’ e simples ato de rebeldia (Tréz T, 2008b, p. 169). Portanto, a situação pode ser compreendida, apesar da heterogeneidade dos discursos, pelo discurso de duas vertentes que sustentam a discussão: uma que acredita que os animais são objetos passíveis de instrumentalização, que perpetua a tradição técnico-metodológica da ciência; e outra que remete os animais a um âmbito de consideração moral, perpetrando outras perspectivas na ciência assim como na educação (Tréz T, 2008b, p. 169). É nesse sentido que se aponta e defende uma educação científica que seja mais crítica, mais socialmente compromissada, mais ética (Tréz T, 2008b, p. 172); respeitando o princípio da

¹⁵² “They can, in fact, choose to help shape the future or to be shaped by it”.

¹⁵³ “A Interniche Brasil [coordenada por Thales Tréz] é uma rede nacional de estudantes e professores que defende a humanização do ensino superior através da substituição do uso prejudicial de animais” (Tréz T, 2008, p. 164). É uma rede que, entretanto, existe em todo o mundo sob diversas estruturas.

alteridade não restrita à espécie humana, mas estendida a todos os seres vivos, sobretudo aqueles que manifestam senciência, sem esquecer que se representam como sujeitos de uma vida. Nesse viés, Tréz (2008b, p. 175) conclui ao sintetizar que deve existir uma base que sustente a educação científica no ensino superior, e que esses fundamentos

[...] sejam considerados em diálogo com a crescente preocupação da sociedade para com o tratamento destinado aos animais; estejam sintonizados com as reflexões tecidas pelo pensamento bioético, em suas sérias implicações práticas no âmbito da consideração moral; estejam criticamente comprometidos com os valores embutidos na prática científico-pedagógica, e em suas respectivas tecnologias.

7.4. **Desobediência Civil**

A desobediência civil é caracterizada, segundo Rawls (2000, p. 404), “[...] por um público, não violento, consciente e não obstante um ato político, contrário à lei, geralmente praticado com o objetivo de provocar uma mudança na lei e nas políticas de governo”. Assim como a objeção de consciência, a desobediência civil é um recurso que busca resguardar a liberdade de consciência do indivíduo, entretanto, através de movimentos mais incisivos, contrários às leis, e não apenas pela apresentação formal de uma atitude que demonstra desacordo à lei – como é o caso da objeção consciente. É uma forma de garantir justiça, em que a maioria é forçada a considerar os interesses da minoria (Rawls, 2000, p. 405). Nesse sentido, a desobediência civil é mais uma motivação pelo senso de justiça que razões religiosas ou outras convicções pessoais. Contudo, são incertas as margens da licitude nas posturas de desobediência, ainda que seja uma ação não violenta, pública, e prontamente disposta a acatar as consequências jurídicas desta ação reportando-se ao senso de justiça da maioria (Tréz T, 2008b, p. 160).

Ainda que a experimentação animal não seja uma lei imposta ao indivíduo, é uma prática que é imposta no contexto pedagógico e em determinados ramos da ciência em que a objeção de consciência deve ser invocada a fim de que seja garantido o direito à liberdade de consciência do indivíduo que é submisso, de uma forma ou outra, às implicações jurídicas de uma sociedade. Contudo, a manifestação pode surgir de forma mais incisiva contrariando a norma, a tradição, o contexto ortodoxo, com a intenção de mudar disposições. Por isso, aqui há de se considerar esse recurso que deu origem à objeção de consciência, a desobediência civil.

Tem o indivíduo, a obrigação moral de obedecer às leis, sobretudo quando elas endossam situações que confrontam aquilo que ele considera como moralmente imperioso? Isto é, tem o indivíduo de acatar às leis quando estas sancionam aquilo que ele considera profundamente errado? (Singer P, 2006, p. 308). Henry David Thoreau (1817-1862) foi o primeiro a dar uma resposta bem esclarecida a respeito, através de seu ensaio ‘Desobediência Civil’¹⁵⁴ publicado em 1849 onde se pode ler:

[...] Deve o cidadão, mesmo que por um momento, ou em um grau mínimo, resignar sua consciência ao legislador? Por que, então, é cada homem, dotado de consciência? Penso eu que nós devemos ser primeiro homens e só depois

¹⁵⁴ *Desobedience Civil*, primeiramente publicado em 1849, por Henry David Thoreau.

súditos. Não é desejável cultivar um respeito pela lei, bem como pelo direito. A única obrigação que tenho o direito de assumir é a de fazer, a qualquer momento, o que considero certo ¹⁵⁵ (Thoreau H, 2008, p. 9).

A obra de Thoreau, especialmente este ensaio sobre a desobediência civil, influenciou, em grande medida, importantes figuras da humanidade, dentre elas pensadores e líderes político-sociais, como Mahatma Gandhi, Leon Tolstoi, e Martin Luther King que manifestaram-se pela atitude pacifista e não-violenta (Tréz T, 2008, p. 159).

Nesse mesmo sentido aponta Robert Paul Wolff, filósofo político contemporâneo, realçando a autonomia do indivíduo como uma obrigação fundamental:

O que define o Estado é a autoridade, o direito de estabelecer normas. A obrigação fundamental do homem é a autonomia, a recusa em deixar-se governar. A impressão que fica, portanto, é a de que não existe solução para o conflito entre a autonomia individual e a suposta autoridade do Estado. Na medida em que um homem cumpra com o seu dever de ser o autor de suas próprias decisões, ele vai opor resistência à autoridade que o Estado afirma ter sobre ele (apud Singer, 2006, p. 309).

Ambos afirmam a autonomia individual sobre a autoridade do Estado. Os ditames da consciência devem reger as ações do indivíduo que age autonomamente, e que se não desta forma, a conduta representa uma negação da postura ética (Singer P, 2006, p. 309). O filósofo Peter Singer evidencia sua concordância com as idéias de Thoreau e Wolff, entretanto faz alguns apontamentos dignos de realce que serão abordados logo adiante.

Entre agir coagido pelo Estado e suas leis e direito, ou seguir os ditames da própria consciência, seguir aquilo que julgar correto, a segunda opção parece ser a mais adequada, ao passo que o indivíduo dá voz à sua autonomia e pensamento. Mas enfim, o que é agir a rigor de sua consciência? O que é dar voz à sua autonomia? Singer (2006, p. 310) supõe que alguns dos que falam em agir seguindo a consciência, querem dizer que após dada situação, refletiram e

¹⁵⁵“Must the citizen even for a moment, or in the least degree, resign his conscience to the legislator? Why has every man a conscience then? I think that we should be men first, and subjects afterward. It is not desirable to cultivate a respect for the law, so much as for the right. The only obligation which I have a right to assume is to do at any time what I think right”

agiram conforme julgam correto – o que para muitos pode significar depender daquilo que a lei determina.

Para outros, ‘consciência’ não é algo que dependa de um juízo crítico reflexivo, mas de uma espécie de voz interior que nos diz que alguma coisa é errada e que pode continuar nos dizendo isso a despeito de nossa decisão cuidadosa e ponderada, com base em todas as considerações éticas relevantes, de que a ação não é errada (Singer P, 2006, p. 310)¹⁵⁶

Para Singer (2006, p. 311) seguir a consciência é irrepreensível, quando seguir a consciência signifique, depois de muito refletir, agir segundo o que considera correto. Mas, por outro lado, agir seguindo a consciência identificada pela ‘voz interior’ – como ele se refere – significa estar a abdicar-se da responsabilidade que o indivíduo tem, enquanto agente racional, de considerar todas as variáveis relevantes para avaliar uma conduta como certa ou errada. Para ilustrar: se um indivíduo que expõe um animal à dor em razão de uma experimentação, ele pode não considerar o ato como errado, pois sua formação e educação instigou-lhe a acreditar que a razão da existência dos animais é servir aos seres humanos; por isso existe a possibilidade de este indivíduo ao seguir sua própria consciência, mesmo que questione a eticidade do ato de infligir dor a um ser vivo, considerar correto, pois nesse sentido, sua ‘voz interior’ – que não é fruto de discernimento ético – poderá lhe incitar a não levar em conta seus questionamentos e seguir aquilo que lhe parece certo. Isto é, o indivíduo diante da experimentação animal, depois de refletir incisivamente, e pensá-la como errada, age como fosse tal prática correta em virtude da tradição, do costumeiro, da maioria, da educação, da formação, entre outras.

Se, por um lado, a lei coloca que é proibido esconder judeus dos nazistas, não significa que seja errado contrariá-la¹⁵⁷. Quer dizer que diante de algumas situações, a lei pode constranger a liberdade de consciência de alguns ou mesmo violar convicções de um indivíduo ou de um grupo, e em algumas ocasiões, por disposições duvidosas.

¹⁵⁶ “Nesse sentido de ‘consciência’ uma mulher solteira que, por ter sido educada dentro dos mais rígidos preceitos do catolicismo romano, acredita que o sexo fora do casamento é sempre um erro, pode abandonar a sua religião e passar a defender o ponto de vista de que não existem fundamentos para se restringir o sexo à esfera do casamento – e, ainda assim, continuar a sentir-se culpada todas as vezes que fizer sexo. Ela pode referir-se a esses sentimentos de culpa como a sua ‘consciência’, mas, se é isso a sua consciência será que ela deverá obedecê-la?” (Singer P, 2006, pp. 310-311).

¹⁵⁷ Um dos exemplos abordados por Peter Singer em sua obra *Ética Prática* (2006) no capítulo referente aos fins e meios.

Por outro lado, isso não significa que a lei não tenha um peso moral. Não significa que qualquer ação que teria sido correta, se fosse legal, deva ser certa ainda que seja, de fato, ilegal. O fato de uma ação ser ilegal pode ter importância ética, bem como legal. Se ela é realmente importante do ponto de vista ético, já é uma outra questão (Singer P, 2006, p. 311).

Portanto, Singer (2006, p. 311) conclui que Thoreau e Wolff sugerem que, ao agir por consciência, o faça seguindo uma opinião própria quanto ao que se deve fazer, após bem considerada a situação, para que tenha a consciência alguma plausibilidade.

O uso da desobediência civil pode expressar-se pelo uso de condutas ilegais, de maneira a garantir a democracia e a pluralidade de uma sociedade, como uma extensão dos meios legais, na medida em que as normas legais instituídas são insuficientes, ou mesmo nulas, para provocar uma reforma urgente e necessária (Singer P, 2006, p. 319). Não é uma tentativa de coação à maioria como explica Singer, mas ao invés, trazer informações à maioria e buscar proporcionar a reforma que se julga indispensável. Aquele que recorre à desobediência civil dispõe-se ilegalmente na tentativa de suprir e resolver uma falha da lei e do direito, mas não ameaça a maioria, nem a coage, não recorre a estratégias violentas e está disposto a aceitar as penalidades que incorrem sobre suas atitudes; intenta fortalecer a democracia através desse processo, e não frustrá-la (Singer P, 2006, p. 319).

Um exemplo a ser colocado que explicita muito apropriadamente a desobediência civil aplicada à experimentação animal no ensino, pode ser verificado através da publicação de Tréz que, na altura, estudante, vivenciou um conflito frente à universidade. Segue abaixo a transcrição de seu artigo que relata o acontecido¹⁵⁸:

O professor de Fisiologia Humana entrou na sala de aula e avisou a turma da quarta fase de Ciências Biológicas da UFSC de que, na semana seguinte, fariam uma prática com um cão, que seria anestesiado e teria seu tórax aberto para que pudessem observar o movimento dos pulmões e do coração. Algumas substâncias seriam aplicadas no animal para observar o comportamento daqueles órgãos e, finalmente, uma dose maior de uma outra substância causar-

¹⁵⁸ No sentido de dar valor aos detalhes da descrição de Tréz (2003, pp. 49,61) optou citar-lhe integralmente, apesar da extensa citação.

lhe-ia uma parada cardíaca. Tudo apresentado sem muito rodeio e de forma muito natural. Mas a receptividade da maioria dos estudantes frente a esta notícia pareceu um tanto surpreendente para o professor. A legitimidade deste uso foi questionada, e solicitaram-se outras formas alternativas de adquirir o objetivo almejado com a prática. O desfecho da discussão foi a decisão, do professor, de tornar a prática optativa. Um ponto final colocado às pressas, em meio a frases reticentes. Talvez, para o momento, o problema parecia resolvido. Mas o fato era que, na semana seguinte, aquele cão seria sacrificado por causa de dois ou três estudantes, que exigiram seus direitos de aprender – privilégio de quem os pode verbalizar. Três estudantes, no entanto, procuraram reverter o destino daquele objeto de estudo. No dia 17 de novembro de 1997, por volta das 10 horas, entraram no laboratório no intuito de uma última palavra com o professor e com os colegas. No laboratório, encontraram apenas o cão e, olhando para fora, constataram que não havia ninguém nos corredores... (Tréz T, 2003, p. 49).

E a história conclui-se da seguinte maneira:

Enquanto as duas colegas vigiavam o lado de fora do laboratório, o terceiro estudante entrou no recinto, desatou a corrente do pé da mesa cirúrgica e, com o cachorro no colo, saiu às pressas, ouvindo os gritos de um funcionário do estabelecimento que presenciou o ato. O cão foi levado para um carro, o qual partiu para a casa do estudante, que o alimentou e o acalmou. O estudante pôde sentir, do meio do trajeto até sua casa, um ato de gratidão por parte do cão, quando este subiu ao banco do passageiro e repousou a cabeça em seu colo. Os três estudantes de Biologia foram acusados de roubo de patrimônio público e invasão. Na reunião de colegiado do curso, que determinaria suas sentenças, a acusação de invasão foi desqualificada pelos próprios estudantes, pois estavam regularmente inscritos na disciplina e entraram no laboratório no horário de atendimento e sem o uso de força. A acusação de roubo, porém, permanecia. Exigiu-se dos estudantes a devolução do material roubado: a coleira, a corrente e o cachorro. Apenas as duas primeiras foram entregues pelos estudantes no ato do pedido. A partir disso teve início um debate que questionava a consideração do animal como uma mera propriedade, um objeto. Percebeu-se, então, que aquilo tudo não se tratava do que até aquele momento estava sendo considerado como um simples furto. Por detrás do ato, uma série de questões

éticas foram trazidas à tona, que acabou por servir de base para a defesa e justificação do 'crime'. A sentença final, após longa exposição de comentários e colocações, foi uma simples advertência e o compromisso de realizar um debate sobre o uso didático de animais na universidade, realizado no final do mesmo ano. A partir daquele semestre, a prática seria abolida e substituída por um vídeo, que já existia em posse do Departamento de Fisiologia (Tréz T, 2003, p. 61).

Existem outros casos como o destes estudantes, vivenciando o conflito de desobediência civil, no qual desafiaram a norma instituída, não se lançaram em ato violento, aproximando a docência e a instituição das implicações que a prática da experimentação animal têm no ensino e sobre a vida do educando. Neste caso específico as consequências foram prósperas, visto que a instituição alterou normas consideradas obtusas pelos discentes; e se houve alteração das normas, urgiam-se mudanças.

Questões como essa são dificilmente resolvidas de maneira genérica, pois os casos são específicos e repousa em suas especificidades uma solução adequada. Por isso é complicado, dizer onde fica a linha que determina quando a desobediência é justificável, pois não “[...] existe um preceito moral único [...]” que o permita (Singer P, 2006, p. 322).

7.5. Pedagogia da Autonomia

Neste ponto da dissertação, apropriado dos saberes de educador Paulo Freire, fica claro que a educação não é traçada em via de ‘mão única’, sequer afastada de outros saberes, feito a ética.

A prática do ensino deve ser exemplo fundamental e veemente da prática ética. Mulheres e homens são capazes, enquanto seres histórico-sociais “[...] de comparar, de valorar, de intervir, de escolher, de decidir, de romper, e nessa instância, caracterizados como seres éticos”. Os seres humanos não podem ser pensados afastados da ética, tão pouco alheios a ela, o que seria, factualmente, uma transgressão (Freire P, 2004, p. 18).

A prática pedagógica, portanto, não deve ser fundamentada e reduzida em aspectos mecanicistas e tecnicistas, pois se assim, amesquinha-se o senso humano do exercício educativo: ‘o seu caráter formador’. Portanto, se há de se querer respeitar a natureza do ser humano, é essencial que os fundamentos morais estejam em voga atemporal. O pensar certo para Freire (2004, p. 19), sugere não apenas estar disposto a rever conceitos, mudar opiniões, ampliar o senso de apreciação, não obstante, o direito de assim fazer, talvez o dever de reavaliar, reconsiderar, ponderar. Contudo, pensar certo não foge à eticidade e seus princípios e nesse sentido se mudar significa abrir-se às possibilidades, exercer um direito, talvez um dever, é competência daquele disposto a mudar que assuma tal mudança (Freire P, 2004, p. 19).

Por conseguinte, quando se fala na reavaliação de conceitos, por parte do educador, não implica no abandono de todo seu projeto de vida que o leva até o presente, mas fomentar a formação permanente do educador, pois tal como as pessoas, os conceitos e o conhecimento mudam, e este momento de crise – mudança – é o momento da reflexão crítica sobre a prática. Pois é pensando de forma crítica a prática empreendida hoje, ou ontem, que se pode aprimorar a prática de amanhã (Freire P, 2004, p. 22). O concretismo supõe ausência de maleabilidade, e se o educador se assume assim, as mudanças necessárias não acontecerão. Parafraseando Freire: quando se assume o mal que uma prática pode causar, move-se no intuito de evitar esse mal. Decide-se, rompe-se, opta-se¹⁵⁹. Tudo que é natural, transforma-se, é inacabado. Rochas,

¹⁵⁹ “Seria porém exagero idealista, afirmar que a assunção, por exemplo, de que fumar ameaça minha vida, já significa deixar de fumar. Mas deixar de fumar passa, em algum sentido, pela assunção do risco que corro ao fumar. Por outro lado, a assunção se vai fazendo cada vez mais assunção na medida em que ela engendra novas opções, por isso mesmo em que ela provoca ruptura, decisão e novos compromissos. Quando assumo o mal ou os males que o cigarro me pode causar, movo-me no sentido de evitar os males.

montanhas, leitões, árvores, florestas, animais, seres humanos. Todos elementos inacabados. Mulheres e homens estão cientes desse inacabamento, e se assim, enquanto seres éticos, poderão romper com a ética, pois a cultura, a história, resultam de um mundo repleto de “[...] liberdade, de opção, de decisão, mundo de possibilidade em que a decência pode ser negada, a liberdade ofendida e recusada” (Freire, 2004, p. 33). Daí a importância de se insistir na ética para a formação do educando e do educador, pois deve estar indissociada. Deve-se insistir na ética, pois dela o ser humano pode abster-se. A domesticação, resultante dessa abstenção, no ensino é frequente, pois comumente, o educador usa de sua autoridade para tolher a liberdade do educando (Freire P, 2004, p. 33).

É nesse ínterim que surge, e urge, a necessidade de respeitar a autonomia do educando “[...] criança, jovem e adulto [...]”, ser inconcluso, consciente de seu inacabamento. “O respeito à autonomia e à dignidade de cada um é um imperativo ético e não um favor que [... se pode...] ou não conceder uns aos outros” (Freire P, 2004, pp. 34-35).

O verdadeiro diálogo é aquele em que se aprende e se cresce na diferença, sobremaneira, respeitando-a. Enquanto seres inacabados, que assim se assumem, expressam a radicalidade ética através da dialogicidade verdadeira, do respeito à alteridade. A ética, se transgredida, não deve ser compreendida como uma virtude, pelo contrário, como uma “[...] ruptura com a decência”.

O educando, livre em consciência, ciente não apenas de seu inacabamento, mas da inconclusão de toda vida que há a pulsar, faz jus a sua condição de assim ser, ao negar realizar experimentos em animais, especialmente, por serem desnecessários para sua formação ético-técnico-científica. São, comumente, discriminados por essa postura. A repreensão dessa sensibilidade é reprimir o que há de bom em ser humano.

Qualquer discriminação é imoral e lutar contra ela é um dever por mais que se reconheça a força dos condicionamentos a enfrentar. A boniteza de ser gente se acha, entre outras coisas, nessa possibilidade e nesse dever de brigar. Saber que [se deve...] respeito à autonomia e à identidade do educando exige [do educador...] uma prática em tudo coerente com este saber (Freire P, 2004, p. 35).

Decido, rompo, opto. Mas, é na prática de não fumar que a assunção do risco que corro por fumar se concretiza materialmente” (Freire P, 2004, p. 23).

Com essa pertinente e inspiradora colocação de Paulo Freire, conduz aqui à reflexão parafraseada: é imoral não somente a discriminação ao educando, mas ao animal que ele intenta proteger, por mais que sejam reconhecidos os condicionamentos sob os quais está a humanidade. “A boniteza de ser gente se acha, entre outras coisas, nessa possibilidade e nesse dever de brigar” pela derradeira consideração àqueles que se encontram na condição de vulneráveis, sejam eles humanos, ou não.

E tenho também a alegria de ter tido a raiva que, no fundo, ajudou que eu continuasse no mundo por mais tempo. Está errada a educação que não reconhece na justa raiva, na raiva que protesta contra as injustiças, contra a deslealdade, contra o desamor, contra a exploração e a violência um papel altamente formador. O que a raiva não pode é, perdendo os limites que a confirmam, perder-se em raivosidade que corre sempre o risco de se alongar em odiosidade (Freire P, 2004, p. 23).

8. PROJETO DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA: INQUÉRITO

8.1. Introdução

Vem-se colocando até o momento, neste trabalho, que os educandos das ciências da vida mostram-se cada vez mais sensibilizados à consideração dos animais utilizados para fins experimentais, nomeadamente à Ética Animal. Um reflexo disto é a preocupação de muitas instituições de ensino ao redor do mundo em abolir a prática da experimentação animal, alcançando uma modelagem alternativa, ou substitutiva, em seus estabelecimentos.

Em muitos países, mesmo no Brasil, foram realizadas pesquisas com a finalidade de avaliar a perspectiva que têm os educandos e educadores no que tange à temática deste trabalho. No sentido de verificar e validar mais efetivamente essa situação no contexto educacional em Portugal, este projeto de pesquisa ilustra um inquérito que é em um primeiro momento destinado aos educandos, e em um segundo momento aos educadores de cursos de ciências da vida de instituições de ensino superior público do país.

É indiscutível que na sociedade civil os temas ética animal e respeito à autonomia do indivíduo, enquanto ser portador de dignidade, são cada vez mais discutidos ao passo que a sociedade torna-se mais sensibilizada e consciente. Sendo improvável fazer um estudo de inquérito tão abrangente quanto a pluralidade da sociedade portuguesa, este projeto se destina ao âmbito universitário e nessa medida pretende avaliar a percepção dos docentes e discentes sobre a ética animal, especialmente, no que diz respeito à utilização de animais para fins didático-científicos no ensino superior, e sobre a liberdade de consciência dos educandos, considerando que são eles o futuro da investigação científica, e futuros educadores.

O desenvolvimento tecnológico e científico acabou por contribuir em grande medida para o surgimento de situações conflituantes, tanto na esfera da pesquisa, quanto na educacional. A bioética, enquanto nicho transdisciplinar, ganha espaço neste contexto, especialmente por sua reflexão plural, possibilitando um diálogo que alcance os diversos aspectos deste cenário (Feijó A, Sanders A, Centurião A, Rodrigues G, Schwanke C, 2008, p. 11).

A Ética Animal, por sua vez, não está alheia ao discurso bioético contemporâneo, nem pode estar, pois, como se observa, a discussão sobre a temática é cada vez mais presente no seio da sociedade. Portanto, há que se discutir sobre os limites das ações humanas que envolvam os animais não-humanos, fundamentalmente quando estas implicam danos aos animais sujeitos-de-uma-vida e portadores de interesses (Feijó A, Sanders A, Centurião A, Rodrigues G, Schwanke C, 2008, p. 11).

Como discutido em capítulos anteriores, a educação é responsável, em parte, pela evolução da ciência e da forma como esta se manifesta. Os métodos e modelos procriados na pesquisa científica provêm inevitavelmente de parte da formação – social, educacional, moral – do indivíduo. Se é a Universidade um tão importante contribuinte para formação do indivíduo, é preciso estar sempre a questionar os métodos e modelos para não correr o risco de perpetuar equívocos direcionados por puro e cego tradicionalismo.

Antes da sociedade, invariavelmente, a comunidade acadêmica – educandos e educadores – deve perceber, questionar e preocupar-se com o modo com que é empreendida a ciência, no âmbito da pesquisa e do ensino. Se for a modelagem animal o meio mais apropriado e inquestionável de se fazer ciência na educação, na pesquisa não será muito diferente.

Neste sentido torna-se importante desenvolver um estudo com o objetivo de avaliar se esta temática interessa à Universidade, perspectivada quer pelo educando, quer pelo educador. Tentando responder questões como, por exemplo: está a comunidade acadêmica mais sensível à utilização de animais para fins experimentais? É ainda favorável à experimentação animal? Ou opõe-se a esta prática? Serão, sob os olhares da academia, os animais não-humanos dignos de consideração? O educando tem sua perspectiva considerada frente à autoridade acadêmica?

8.2. Métodos

Para que este estudo seja executado, pretende-se administrar um questionário a estudantes e professores dos cursos das ciências da vida a frequentar a licenciatura e/ou mestrado integrado. Pretende-se envolver neste estudo algumas das universidades públicas portuguesas dispostas em todo território nacional. Em outro momento o estudo poderá direccionar-se às instituições privadas ou concordatárias. As universidades alvo do estudo são:

- Universidade do Porto
- Universidade do Minho,
- Universidade de Trás os Montes e Alto Douro,
- Universidade de Lisboa,
- Universidade Técnica de Lisboa,
- Universidade de Coimbra,
- Universidade de Aveiro,
- Universidade de Évora,
- Universidade da Beira Interior,
- Universidade do Algarve,
- Universidade da Madeira e
- Universidade dos Açores.

A tabela abaixo relaciona as universidades e seus respectivos cursos a serem abordados no inquérito.

UNIVERSIDADE	CURSO
Universidade do Porto	Biologia Bioquímica Ciências do Desporto Ciências da Educação Ciências e Tecnologia do Ambiente Filosofia Medicina (Mestrado Integrado) Medicina Dentária Psicologia Química
Universidade do Minho	Biologia Aplicada Bioquímica Ciências do Ambiente Educação Engenharia Biológica (Mestrado integrado) Engenharia Biomédica (Mestrado Integrado) Filosofia Medicina (Mestrado Integrado) Psicologia (Mestrado Integrado) Química
Universidade de Trás os Montes e Alto Douro	Bioengenharia Biologia Bioquímica Ciência Alimentar Ciência do desporto Ecologia Aplicada Engenharia Agronômica Engenharia Zootécnica Genética e Biotecnologia Medicina Veterinária Psicologia
Universidade de Lisboa	Biologia Bioquímica Ciências da Educação Ciências Farmacêuticas (Mestrado Integrado) Química Química Tecnológica Engenharia Biomédica (Mestrado Integrado) Engenharia Biofísica (Mestrado Integrado) Filosofia Medicina (Mestrado Integrado) Medicina Dentária (Mestrado Integrado) Psicologia (Mestrado Integrado)
Universidade Técnica de Lisboa	Biologia Engenharia Biológica (Mestrado integrado) Engenharia Agronômica Engenharia Alimentar Engenharia do Ambiente Engenharia Zootécnica Medicina Veterinária (Mestrado Integrado)

Universidade de Coimbra	Biologia Bioquímica Ciências da Educação Farmácia Biomédica Filosofia Medicina (Mestrado Integrado) Medicina Dentária (Mestrado Integrado) Química Química Medicinal Engenharia Biomédica (Mestrado Integrado) Psicologia (Mestrado Integrado)
Universidade de Aveiro	Biologia Bioquímica Biotecnologia Ciências Biomédicas Ciências do Mar Educação Básica Enfermagem Fisioterapia Gerontologia Psicologia Química Radiologia
Universidade de Évora	Agronomia Biologia Biologia Humana Bioquímica Biotecnologia Ciência e Tecnologia Animal Ciências da Educação Ciências d Ambiente Enfermagem Engenharia Química Filosofia Medicina Veterinária Psicologia Reabilitação Psicomotora
Universidade de Beira Interior	Bioengenharia Bioquímica Biotecnologia Ciências Biomédicas Ciências Farmacêuticas (Mestrado Integrado) Engenharia Química Filosofia Medicina (Mestrado Integrado) Optometria – Ciências da Visão Psicologia
Universidade do Algarve	Agronomia Análises Clínicas e Saúde Pública Biologia Biologia Marinha

	Bioquímica Biotecnologia Ciências Biomédicas Ciências da Educação e da Formação Ciências Farmacêuticas (Mestrado Integrado) Ciências do Mar Dietética e Nutrição Enfermagem Engenharia Alimentar Engenharia Biológica (Mestrado Integrado) Farmácia Ortoprotesia Psicologia Radiologia
Universidade da Madeira	Biologia Bioquímica Ciências da Educação Enfermagem Psicologia
Universidade dos Açores	Biologia Ciências Biológicas e da Saúde Ciclo Básico de Medicina Ciências Agrárias Ciências da Nutrição Ciências Farmacêuticas Educação Básica Enfermagem Filosofia Guias da Natureza Medicina Veterinária Psicologia

Quadro 2 – Relação das universidades públicas portuguesas e seus respectivos cursos das ciências da vida, de educação e de filosofia a serem investigadas pelo presente projeto.

O inquérito será alvo de um pré-teste para verificar se existe algum viés na sua interpretação. O estudo será ainda submetido ao parecer de uma comissão de ética, garantindo que todos os pressupostos éticos serão cumpridos.

Ao longo do curso de graduação, a percepção de conceitos do educando pode mudar significativamente, por isso, o inquérito será aplicado aos estudantes do primeiro semestre do curso representando a fase inicial, e do sexto semestre de cada curso representando a fase final, no intuito de estabelecer comparativos a estas duas etapas distintas da graduação.

O questionário será entregue nas classes e se estabelecerá um prazo para que seja respondido devidamente. Uma vez respondido deverá ser entregue na secretaria de seu respectivo curso. O máximo de questões deverá ser respondido para o melhor aproveitamento dos dados a

serem fornecidos, entretanto não se faz obrigatório responder a todas as questões, ao passo que, algumas perguntas são direcionadas especificamente para cursos que utilizam animais em experimentações com fins pedagógicos.

Em uma primeira etapa, este estudo visa saber se o estudante está familiarizado com o tema e qual sua postura diante de alguns elementos levantados relativamente à ética e experimentação animal no ensino e na pesquisa, à objeção de consciência a esta prática, e a outras situações gerais em que os animais estão envolvidos.

Na segunda etapa, este estudo tem o intuito de averiguar o posicionamento do professor frente à temática da ética e experimentação animal no ensino e na pesquisa bem como recursos alternativos, ou substitutivos, e da autonomia do estudante frente à prática da experimentação animal, e também a outras questões em que os animais estão envolvidos.

Apenas algumas questões especificamente direcionadas a cada grupo é que acabam por diferenciar os questionários entre si, pois assim possibilita-se uma análise mais homogênea das impressões e percepções.

O questionário foi desenvolvido tendo como aporte outros três. Pretende-se aqui respeitar as devidas autorias de:

A) Thales Tréz¹⁶⁰.

B) Anamaria G. S. Feijó; Aline Sanders; Aline Dutra Centurião; Gabriela Santos Rodrigues e Carla H. A. Schwanke¹⁶¹.

C) Manuel Sant'ana¹⁶².

Em relação ao questionário direcionado aos estudantes, as questões 14, 16, 17, 18, 19, 23, 24, 25 foram diretamente adaptadas ou retiradas de Tréz (2000). As questões 26 a 30 foram diretamente adaptadas ou retiradas de Sant'ana (2008).

¹⁶⁰ Tréz, T. (2000). O uso de animais vertebrados como recurso didático na Universidade Federal de Santa Catarina: panoramas, alternativas e a educação ética. Trabalho de Conclusão de Curso, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil.

¹⁶¹ Feijó, A; Sanders, A; Centurião, A; Rodrigues, G; Schwanke, C. (2008). Análise de indicadores éticos do uso de animais na investigação científica e no ensino em uma amostra universitária da área da Saúde e das Ciências Biológicas. *Scientia Medica*. 18(1), pp. 10-19.

¹⁶² Sant'ana, M. (2008). Teoria Proteccionista na abordagem ao estatuto bioético do animal não-humano. Tese de Mestrado em Bioética da Faculdade de Medicina da Universidade do Porto.

Em relação ao questionário direcionado aos professores, as questões 14 a 26 foram diretamente adaptadas ou retiradas de Tréz (2000). As questões 28 a 32 foram diretamente adaptadas ou retiradas de Sant'ana (2008).

Este inquérito tem como objetivo avaliar as impressões e percepções de estudantes e professores – representando a comunidade académica – da experimentação animal no ensino superior e à objeção de consciência a esta prática. Procurou-se, ao desenvolver o questionário, trazer em seu bojo questões direcionadas a experimentação animal no ensino, na pesquisa, e outras questões gerais relativamente aos animais, de forma a tentar captar gostos e posições pessoais que podem influenciar seus pensamentos e formação, por exemplo, uma dieta vegetariana.

Espera-se deste inquérito, a confirmação de que a sociedade portuguesa, representada pelo meio académico, esteja mais sensibilizada ao tema da ética animal, nomeadamente, na utilização dos animais para fins didático-científicos na educação e na pesquisa; esteja mais atenta às necessidades do educando sensibilizado ao tema da ética animal; esteja mais informada sobre as possibilidades dos métodos e modelos alternativos à modelagem animal, como um recurso pedagógico e científico mais apropriado para o bom desenvolvimento da ciência humana.

9. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este todo percurso traçado é fundamentalmente sobre a relação que o ser humano estabelece com o animal não-humano. A crônica 'Da utilidade dos animais' do poeta escritor Carlos Drummond de Andrade aponta a relação instrumental que tem o ser humano para com os animais; uma relação imbuída, quando não de crueldade, de descaso, na qual apenas a utilidade em sentido próprio confere alguma consideração àquele ser que não é humano. Não obstante, esta crônica é uma indicação de que a humanidade, paulatinamente, sensibiliza-se à condição dos animais. A objeção de consciência à prática da experimentação animal, a qual este trabalho busca fundamentar, é um exemplo disto e acontece cada vez mais frequentemente, revelando a sensibilidade dos educandos e sua repugna em retirar vidas de animais não-humanos, especialmente daqueles portadores de interesses e sujeitos de suas vidas.

A ética é, sem dúvida qualquer, o que resguarda o Homem de si mesmo, que percalça suas ações, que tece os confins entre a dignidade e o desdouro. Este trabalho começa por aí, a caracterizar a ética através de algumas de suas especificidades – origens, acepções, relativismo e universalidade – assim como as teorias éticas que mais assinalam a sociedade, a Utilitária e Deontológica sem, no entanto, pormenorizar a questão animal, pontuando ocasionalmente situações relevantes, nomeadamente a necessidade de expandir a considerabilidade moral de maneira a alcançar animais e outras entidades não-humanas. Posto que a ética traz à espécie humana uma barreira conscienciosa sobre como o outro deve ser tratado, insta igualmente postar que o animal não-humano também deve ser qualificado enquanto alteridade e, portanto, digno de consideração moral. Pois importam, sobremaneira, as ações humanas destinadas aos animais, as quais não estão isentas de consequências e mesmo de responsabilidades.

Com o avançar das tecnologias, da ciência e suas possibilidades, também avançam as preocupações da sociedade diante da fragilidade de novos conhecimentos e suas possíveis desventuras a recaírem sobre a vida na Terra. Através de sua transversalidade, a bioética pode estabelecer o diálogo que é possível entre os saberes e enfim trazer a discussão ao âmbito da ética pertinente à vida, seja ela humana, ou não. Por isso, seguidamente, foi abordada a bioética englobando suas origens, historicidade, acepções. A bioética pode ser, seguramente, o caminho para um consenso mínimo no que tange à consideração da vida, seja ela animal ou não, desde que abdique da perspectiva estritamente humana. Potter coloca a idéia de que a humanidade é interdependente da vida no Planeta, indo mais além, realçando a aparente inutilidade, até mesmo

nocividade, da espécie humana para o Planeta, o que traz à espécie *Homo sapiens*, a qualidade de ser dispensável. Por conseguinte, resta à espécie humana uma necessidade de cuidar do ambiente natural de maneira que possa sobreviver aos seus próprios descaminhos; cuidar do animal não-humano para poder sobreviver à sua própria consciência. Aldo Leopold, uma das mentes que influenciaram Potter, chega a considerar a valoração moral de sistemas complexos – biomas, montanhas, florestas, rios – levando em conta não apenas os aspectos bióticos, mas igualmente os abióticos. Isto é, uma ética que não se dá no eixo antropocentrado. Albert Schweitzer, outra das figuras que estiveram presentes nas reflexões de Potter, declara que a ética consiste em sentir a obrigação de encarar todo e qualquer desejo de viver – ou seja, tudo quanto há vida a pulsar – com o mesmo respeito que se tem para com o próprio desejo de viver. E com isso se obtém o princípio infalível da Moral. “O bem é: conservar e fomentar a vida; o mal: estorvá-la” ¹⁶³. A formulação dos questionamentos e reflexões de Potter traz essas mesmas idéias de Leopold e Schweitzer, obviamente a seu próprio gosto e delineamento. Ainda é preciso destacar a posição e os conceitos de Fritz Jahr, que não tão distante de Schweitzer, formula um novo imperativo ao molde kantiano, porém alargando a considerabilidade para além dos seres humanos, o imperativo bioético: “Respeita toda forma de vida fundamentalmente como um fim em si mesmo e trata-a, se possível, como tal” ¹⁶⁴. É verdade que se pode dizer que todas as formas de vida são merecedoras de consideração moral, e do melhor respeito que se há, por representar uma vontade de viver, todavia, tornaria a vida humana praticamente inviável. Mas este é assunto para outro momento, aqui cabe antes de mais, relevar que existe uma preocupação crescente em relação ao tratamento dispensado aos animais e essa preocupação não deve ser ignorada, tampouco tolhida.

O pensamento que remete a ética ao âmbito estritamente humano, o antropocentrismo, contribui em grande medida para a atual condição em que se encontram os animais. À guisa da arcaica visão cartesiana e da tradicional visão judaico-cristã, também o antropocentrismo moderno e sensibilizado carrega em sua envergadura, mesmo que por de baixo das asas, valores que não podem guiar um sistema ético genuinamente comprometido com os animais. Mesmo sabendo-se mais atenta aos interesses não-humanos, é uma perspectiva que tem sempre em voga os interesses humanos, sejam eles quais forem, em detrimento de outros interesses, quaisquer que sejam estes. Pois se sabe que uma ética voltada estritamente aos seres humanos, portanto,

¹⁶³ “A Ética consiste, pois, em eu sentir a obrigação de encarar todo e qualquer desejo de viver com o mesmo respeito que tenho a meu próprio desejo de viver. Com isso obtemos o princípio básico e infalível da Moral. O bem é: conservar e fomentar a vida; o mal: destruí-la e estorvá-la”. In Schweitzer, Albert. (1953). *Cultura e Ética*. São Paulo: Melhoramentos, p. 255.

¹⁶⁴ Jahr F, 1927, p. 4.

antropocêntrica, acarreta descaso aos animais como uma natural consequência, mesmo que abolida a crueldade. Fato é que a crueldade entre humanos não tende a ser abolida mesmo na perspectiva antropocêntrica, se está o ser humano disposto a ser cruel consigo mesmo quando ele próprio é o centro da ética, está igualmente disposto a ser cruel com os animais. Por isso se dedicou um capítulo à crítica não pormenorizada ao modelo ético antropocêntrico, detectando suas origens e influências. E em contraponto, neste mesmo capítulo, a ética não-anthropocêntrica é apontada como a possível maneira de considerar os animais e outras entidades para além de suas utilidades, enfatizando a Ética Animal enquanto perspectiva ética individualista.

O intuito desta dissertação não é desenvolver e promover uma nova teoria ética acerca da consideração que o animal não-humano possa ter, nem versar sobre todas as perspectivas éticas que possam haver. Procurou-se dar ênfase, no capítulo 5, a duas teorias éticas que trazem em seu bojo os basais argumentos para alargar a consideração moral aos animais: a Libertação Animal de Peter Singer que propaga a 'igual consideração de interesses semelhantes'; e o Direito Animal de Tom Regan, que introduz o conceito de sujeito-de-uma-vida. A teoria de Singer acaba por representar significativamente a perspectiva ética utilitária tratada no primeiro capítulo, na medida em que se propõe a promoção do bem e a minimização do mal. Mas não é esta a característica mais marcante da teoria de Singer em favor dos animais. Os conceitos de senciência – entendido como a capacidade de sentir – e o de especismo – preconceito baseado nas diferenças entre espécies – são bases para o entendimento mínimo de sua teoria para a proteção dos animais. A capacidade de sentir dor é marcadamente um critério para a presença de interesses. Se é um ser capaz de sentir dor e sofrimento, tem consequentemente o interesse em aliviá-los, assim como qualquer outro ser exposto a dores e sofrimentos semelhantes. Portanto, se um animal se angustia com a dor e sofrimento semelhantes a de um ser humano, ambos têm igualmente o interesse no cessar desta angústia. Se o indivíduo da espécie humana privilegiar-se em razão de sua espécie, está-se diante de uma expressão de discriminação, o especismo. O conceito de pessoa para Singer também é outro, enquanto todos os seres conscientes de si como seres distintos no tempo – com passado, presente e futuro – e com preferências manifestadamente expressas, são caracterizados como tal. Enquanto a teoria de Singer apóia-se na teoria utilitarista, conferindo valor às experiências daqueles que são considerados pessoas, a teoria de Tom Regan remete-se à perspectiva ética deontológica, na medida em que se prende ao critério do sujeito-de-uma-vida para sustentar a hipótese do Direito Animal, no qual o indivíduo a ser considerado assim o deve ser como um fim em si mesmo e não meramente um meio. A partir disto fica clara sua identificação com a teoria deontológica kantiana. Entretanto, assim como na perspectiva de Singer existe uma consideração moral direta aos animais, e não uma valoração em função da

instrumentalidade. Os indivíduos considerados sujeitos-de-uma-vida, por conseguinte, fins em si mesmos, são seres pouco mais complexos que aqueles que são pessoas para Singer. Sujeitos-de-uma-vida são conscientes de si, com crenças, desejos, memórias, percepção de si mesmo no tempo, manifestam interesses e preferências de bem estar e uma autonomia que determina sua busca individual de seus quereres. Como Regan mesmo afirma, é o sujeito de sua própria vida e não uma vida sem sujeito. O que quer que aconteça a este sujeito pode não ter qualquer importância para outro, mas para ele que é sujeito de sua vida faz toda a diferença. Tanto na teoria de Singer, quanto na de Regan, existe para além daqueles animais que devem ser moralmente considerados certa cautela para com outros animais nos quais não estão claramente manifestadas as condições para ser 'pessoas' ou 'sujeitos-de-uma-vida', sendo conferido a estes o benefício da dúvida. São teorias complementares e não excludentes, e por isso, o que importa essencial e fundamentalmente, é perceber que as ações humanas têm implicações sobre a vida dos animais não-humanos que merecem ter uma vida mais compatível com a que naturalmente estão dispostos, uma vida mais digna e respeitosa, sem dores e sofrimentos infligidos por seres humanos. Ora, tanto os animais quanto os humanos são passíveis de dor e sofrimento físico e emocional durante suas vidas, mas quando experimentam tais condições infligidas consciente e propositadamente pelos seres humanos, que conhecem os limites de uma ação moral, em uma relação de descaso, crueldade e interesses privilegiados, há de se fazer sérias restrições. Sobre os critérios que definem quais animais devem ser considerados moralmente, ainda não há claramente um consenso, mas talvez seja a senciência o critério mínimo para ser moralmente considerado. Portanto, toda e qualquer prática que viola a integridade de animais não-humanos deve ser rejeitada e abolida pela comunidade humana, como a alimentação, entretenimento (caça, pesca, zoológico e assim por diante), pesquisas em suas diversas esferas, pois instrumentalizam os animais em função dos interesses humanos.

Dentre as formas de instrumentalização do animal, a experimentação é a mais expressa manifestação da violência. A experimentação acontece em todos os segmentos da vida humana, os animais têm sido largamente utilizados nas investigações médicas, didáticas, na indústria farmacêutica, alimentícia, cosmética, entre outras tantas utilidades, há mais tempo que se possa registrar. Seja na pesquisa, nos testes ou no ensino, cada vez mais se torna injustificada a utilização dos animais, especialmente quando de maneira brutal. No capítulo 6, se deu atenção à experimentação animal, relevando muitas características que têm os animais, repelindo a idéia incontestável da experimentação animal como um mal necessário. Lamentavelmente, esta prática evoluiu de maneira a ser considerada natural. A ideologia cartesiana indiscutivelmente não pode mais ser aceita, os animais não são máquinas desprovidas de sentidos, sensações e emoções.

Contudo as idéias de Descartes ainda influenciam toda uma visão de mundo na contemporaneidade. O arcaísmo cartesiano foi refutado primeiramente pelo darwinismo, e outras variadas teorias seguintes surgiram neste mesmo sentido, sendo assim um largo passo para romper com esse paradigma. É sabido que os animais manifestam características que os aproximam dos seres humanos, mas que igualmente os distinguem. Uma larga gama de animais é capaz de experimentar dores e sofrimentos, prazeres e contentamento, de expressar preferências e interesses – especialmente mamíferos e aves – mas há indícios de que muitos outros animais, considerados inferiores, possam sentir dores, sugerindo cautela. São semelhanças que não devem ser ignoradas, sem dúvida alguma, mas existem distinções que fazem diferença significativamente. Os organismos dos animais respondem de forma distinta fisiologicamente; mesmo entre ratos e camundongos, animais de extrema semelhança, se acompanham respostas completamente diferentes perante administrações de variadas drogas, por exemplo. Imagine então a dessemelhança entre humanos e outros animais. Muitos estudos averiguam e retratam essa incompatibilidade interespecífica quando se fala em extrapolações de dados. As pesquisas que utilizam animais para obter dados úteis para seres humanos acabam se tornando perigosas, especialmente quando se intenta avaliar a periculosidade de uma droga. Algumas podem ser inofensivas para um animal não-humano, mas com consequências nefastas para os seres humanos, assim como algumas podem ser fatais para animais, sendo assim eliminadas para uso humano, mas que poderiam representar muitos benefícios para os seres humanos. As experimentações em animais se mostram ao longo da história cada vez mais incompatíveis com a realidade humana, sendo assim cientificamente questionáveis. Não é por acaso que as legislações começam a delinear uma maior preocupação com o bem estar dos animais, e até mesmo fomentando pesquisa a alternativas à modelagem animais – como é o caso do contexto europeu – apesar de estar muito distante do ideal.

Essa realidade não se limita ao âmbito da pesquisa, mas tem ainda mais peso quando tange à esfera educacional. No ensino a modelagem animal é mais contundentemente contestada, na medida em que é uma prática não tão somente cientificamente questionável, mas outrossim, moral e pedagogicamente inadequada. Uma prática que fomente a violência numa relação desequilibrada de poder entre seres humanos, enquanto seres conscientes e éticos, e animais não parece ser um ideal educativo a ser transmitido. Não é de hoje que se afirma que a violência empreendida a animais apenas facilita e promove a violência entre seres humanos, e no ensino essa violência é institucionalizada. Como consequência disto, pode-se observar um processo de ‘dessensibilização estudantil’ que preocupa e fere uma educação humanitária. A experimentação animal não é menos que uma prática violenta, à qual os estudantes se habituem e com a qual

acabam compactuando por incentivo de seus professores e da instituição. As consequências da inquestionabilidade desta prática no ensino são sérias, pois é a própria educação que acaba sendo responsável pela perpetuação deste processo tanto no ensino, quanto nas pesquisas. Ora, o pesquisador tem por base para suas pesquisas os estudos que lhe foram perpassados em sua formação. Não parece mais adequado incentivar métodos e modelos já considerados questionáveis. Os conceitos sobre humanos, animais e ciência já não mais são os mesmos e isso implica mudanças na modelagem que se aplica na realidade contemporânea. As alternativas ao modelo animal existem, especialmente no ensino; muitas das melhores universidades do mundo já não utilizam animais em suas graduações nas ciências da vida, isto é um reconhecimento de que a experimentação animal não é mais um modelo tão adequado ao ensino, tampouco necessário, e consequentemente, tendendo a não o ser também na pesquisa.

Contudo, a experimentação animal ainda é prática recorrente em muitas universidades que abusam do tradicionalismo e autoridade acadêmica para alicerçar suas justificativas para o uso de animais no ensino. É preciso reconhecer a autonomia do educador bem como valorizar seu projeto de vida que o levou onde está, mas igualmente importante reconhecer a autonomia do educando e os novos projetos de vida que começam a ser tecidos. Muitos estudantes se dispõem contra a prática da experimentação animal, criticando-a em sua inadequabilidade científica, pedagógica e moral. A objeção consciente pode se dar de maneira diversa, por razões espirituais, religiosas, emocionais, humanitárias, éticas, técnicas, científicas (Tréz T, 2001, p. 55). O estudante tem o direito de ver preservada sua liberdade de consciência, de ter preservada sua integridade e dignidade. A objeção de consciência é o recurso que garante formalmente ao educando esse direito, especialmente diante da imposição de instituições e ainda mais lastimavelmente de professores.

A atitude dos estudantes de objetar à experimentação animal, acusando-a de ser um método pedagógica, científica e eticamente incoerente e inadequado, é um reflexo de que emerge na sociedade uma preocupação com o tratamento que dispensa o ser humano aos animais, é uma transformação digna de atenção, especialmente por partir daqueles que serão o futuro da pesquisa e da educação. Não cabe tolher essa sensibilidade, mas ajudá-la a erguer-se como símbolo da identificação daquele ser humano que é almejado, o 'ser louvável' que o humano pode ser.

Nesse sentido, o capítulo 7 é responsável por expor conceitos que abriguem a objeção de consciência e a desobediência civil no contexto da experimentação animal atingindo a 'pedagogia da autonomia' de Paulo Freire. É fundamental que seja dito que a vida é transformação contínua, assim como os saberes, e à educação cabe acompanhar de perto essas transformações, admitindo

o inacabamento da vida. A educação é ela mesma transformadora e em grande medida responsável pelo futuro da humanidade.

Ao reconhecer neste trabalho a experimentação animal como um modelo inadequado – moral, pedagógica e cientificamente – resta esclarecer o que pensa a sociedade portuguesa a esse respeito, e por isso é que se intenta, no capítulo 8, esboçar um projeto de investigação, de maneira a avaliar o que pensam os portugueses representados pela comunidade acadêmica – professores e estudantes – sobre a experimentação animal na pesquisa, no ensino, e sobre a objeção de consciência dentro desses parâmetros.

Este trabalho então propõe a integração de conhecimentos de maneira a fundamentar a objeção de consciência à experimentação animal, fundamentalmente, no ensino. A seguir destacam-se algumas relevantes pontuações:

1. A ética não deve estar alheia à condição dos animais, restringindo-se apenas à comunidade humana, visto que suas ações não estão isentas de consequência para com o animais não-humanos e, portanto, de responsabilidades. Não somente o animal está em questão, mas próprio ser humano em sua condição.
2. A bioética é um nicho no qual os saberes se encontram para dar lugar aos discursos que envolvem a vida na Terra e por isso é fundamentalmente importante discutir tanto a autonomia e dignidade do ser humano quanto a vulnerabilidade e considerabilidade moral de animais não-humanos e ambiente natural, enfatizando para tal as perspectivas de Potter e Jahr.
3. As perspectivas éticas antropocêntricas são criticadas no sentido de que o animais não-humanos continuarão a ser considerados meros meios para satisfação dos interesses humanos, remetendo os animais à consideração indireta, apesar da crescente reforma do antropocentrismo que exige maior responsabilidade por parte dos seres humanos.
4. A ética animal é o eixo filosófico que versa sobre as possibilidades de ampliação da consideração moral individual direta aos animais não-humanos. Foram retratadas duas das principais vertentes da ética animal de maneira a fundamentar a considerabilidade moral estendida aos animais mostrando que o *status* de ‘coisa’ não deve ser mantido, embora não haja ainda um consenso sobre o *status* que têm os animais, quais animais são dignos de consideração e qual *status* devem possuir. Não obstante, a senciência parece ser

o critério mínimo mais reconhecido para que exista consideração de interesses, e consecutivamente, consideração moral. E por isso, a instrumentalização do animal é rejeitada.

5. A experimentação animal evoluiu historicamente de tal maneira que ainda hoje haja quem defenda sua inquestionabilidade. Entretanto emerge nas últimas décadas uma posição contrária à modelagem animal relativamente a sua inadequabilidade científica, pedagógica e moral. A instrumentalização do animal é especialmente prejudicial no ensino, na medida em que a educação é grande responsável pelo futuro da pesquisa e, portanto, potencial perpetuadora de modelos e métodos não mais compatíveis com a realidade contemporânea. Embora ainda longe do ideal, as sociedades vêm caminhando para uma situação de maior sensibilidade em relação aos animais e sua instrumentalização, promovendo alternativas à modelagem animal.
6. A objeção de consciência é o recurso que garante aos educandos a preservação formal de sua liberdade de consciência e, portanto, de sua integridade e dignidade. Com a cada vez mais acentuada promoção da autonomia nas sociedades democráticas e plurais, a objeção de consciência deve ser um recurso paulatinamente mais difundido, aqui em especial, resguardando a consciência e sensibilidade do educando em preservar o outro do sacrifício. Do intento de amparar
7. O questionário desenvolvido, ainda a ser realizado, tem por objetivo avaliar e constatar se essa realidade se aplica à sociedade portuguesa representada pela comunidade acadêmica – nomeadamente, professores e estudantes – isto é, verificar as perspectivas a respeito da experimentação animal e sua respectiva objeção.

Esta tentativa de dar fundamento à objeção consciente à experimentação animal constitui-se, sobretudo, da ponderação de uma ética que estimula o ser humano a pensar e considerar uma alteridade que transcende a barreira de sua espécie; e para além disto, do intento de amparar o educando em sua liberdade de consciência, enquanto indivíduo alicerçado pela sua dignidade, possuidor de princípios ético-morais e pensamento crítico, sensibilizado ao sacrifício dos animais e ciente de suas implicações. Esta proposta incentiva uma reflexão acerca de uma perspectiva alternativa à tradicional e o estudo sobre o tema não deve se encerrar nestas linhas.

Em um contexto em que se fala cada vez mais em humanizar, fica sem dúvida uma indagação sobre o que representa hoje ser humano. O que se quer dizer com humanizar?

A humanização. Por que se fala tanto em humanização hoje em dia? Humanização da saúde. Humanização da pesquisa com animais. Chegou a humanidade a um ponto em que deixou de ser humana para se falar em humanizar? Ou seria (re)humanizar? O que significa humanização? Segundo o dicionário: é o ato, o efeito de humanizar, tornar humano, tornar tratável, civilizar. O que significa ser humano? Também segundo o dicionário: Próprio do homem; relativo ao homem; bondoso; benfeitor; humanitário.

O que se entende por ser humano? Qual o significado que se deseja ter sobre ser humano. Se, hipoteticamente, seres extraterrenos tomassem conhecimento de que habita a Terra, junto a muitos outros seres, uma criatura chamada ser humano, qual é a reputação que gostaria a humanidade de ter? O renomado cientista e astrônomo Carl Sagan, um dia exclamou num desabafo a sua tristeza por ser membro de uma espécie tão violenta.

Parece que muitos indivíduos que pertencem à espécie humana deixaram de ser 'humanos' devido aos seus comportamentos descomprometidos em relação às formas viventes no Planeta e não somente em relação aos seus próprios.

O ser humano talvez já não nasça dotado de senso de humanidade. Tanto a paz quanto a violência são aprendidas. Assim também parece ser o senso de humanidade. Imagina-se que sua significância extrapole a condição da espécie *Homo sapiens*, e atinja a tudo onde há vida a pulsar. Por isso, a denotação humano, enquanto 'ser louvável' significa aquele ser humano respeitável por sua benevolência transcendente às suas relações específicas humanas que o caracterizam, significa aquele ser humano respeitador, compreensivo e sensível em suas ações, considerando o sofrimento e a dor alheia, seja ela humana ou não.

A humanidade se viu e ainda se vê em grande fragilidade e necessidade ética, e para o ser humano identificar-se como humano, ou seja, como um 'ser louvável' que pode ser, a bioética emerge como uma possibilidade de ser um substrato de onde essa consciência pode desabrochar. Portanto, faz jus incentivar a importância dos valores morais também frente à fragilidade dos animais não-humanos que têm vulnerável o único bem que possuem, suas vidas.

10. REFERÊNCIAS

- Almeida, A. (2007). Educação Ambiental: a importância da dimensão ética. Lisboa: Livros Horizonte.
- Aquinas, T. (1989a). Differences between Rational and Other Creatures. In Regan T, Singer P. *Animal Rights and Human Obligation* (pp. 6–9). New Jersey: Prentice Hall.
- Aquinas, T. (1989b). On Killing Living Things and the Duty to Love Irrational Creatures. In Regan T, Singer P. *Animal Rights and Human Obligation* (pp. 10–12). New Jersey: Prentice Hall.
- Aranguren, J.L.L. (1994). Ética. Madrid: Trotá.
- Aristotle. (1989). Animals and Slavery. In Regan T, Singer P. *Animal Rights and Human Obligation* (pp. 4–5). New Jersey: Prentice Hall.
- Balcombe, J. (2000). The use of animal in higher education: problems, alternatives and recommendation. Washington: Humane Society Press.
- Balcombe, J. (2003). Assessment of alternatives in education. In Jukes N, Chiuia M. *From Guinea Pig to Computer Mouse: Alternative methods for a progressive humane education*. 2 ed. Leicester: Biddles.
- Beckert, C. (2004a). Introdução à Ética. In Rosa HD (Coord.) *Bioética para as Ciências Naturais* (pp. 37–66). Lisboa: Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento.
- Beckert, C. (2004b). Interesses e Direitos: duas perspectivas sobre Ética Animal. In Beckert C, Varandas MJ (Coord.). *Éticas e Políticas Ambientais* (pp. 37–58). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Beckert, C. (2003). Ética Animal: uma contradição nos termos? In Beckert C (Coord.). *Ética Ambiental – uma ética para o futuro* (pp. 55–66). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- Bentham, J. (1823a). An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Vol. I. London: Printed for W. Pickering.
- Bentham, J. (1823b). An Introduction to the Principles of Morals and Legislation. Vol. II. London: Printed for W. Pickering.
- Brasil. (2010). Constituição Federal de 1988. Disponível em:
<http://www.senado.gov.br/legislacao/const/con1988/CON1988_04.02.2010/CON1988.pdf>
Acesso em 06 Julho 2010.
- Brasil. (1998). Lei de 12 de Fevereiro de 1998 – Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9605.htm> Acesso em 06 Julho 2010.
- Brasil. (2008). Lei 11.794 de 08 de Outubro de 2008 – Estabelece procedimentos para o uso científico de animais e dá outras providências. Disponível em:

<http://www.mct.gov.br/upd_blob/0204/204754.pdf> Acesso em 20 Setembro 2010.

Callicott, J. Baird. (2005). Introduction to Environmental Ethics. In Zimmermann ME et al. *Environmental Philosophy – From Animal Rights to Radical Ecology* (4 ed.) (pp. 5–15). New Jersey: Prentice Hall.

Carvalho, J. (2003). Em Busca de uma Nova Ordem. Disponível em <<http://novaordem2003.googlepages.com/novaordem.htm>> Acesso em 09 Novembro 2008.

Cortina, A. (2000). Ética Mínima: introducción a la filosofía práctica. Tecno. 6 ed. Madrid: Tecno.

Daró, V.R. (2008). Objeção de consciência à experimentação animal. Trabalho de conclusão de pós-graduação em direito constitucional ofertado pela Universidade Potiguar em parceria com o Instituto Damásio de Jesus. Bauru.

Descartes, R. (1989). Animals Are Machines. In Regan T, Singer P. *Animal Rights and Human Obligation* 2 ed. (pp. 13–20). New Jersey: Prentice Hall.

Etxeberria, X. (2003). Temas Básicos de Ética. 2Ed. Bilbao: Centros Universitários de la Compañía de Jesus.

Europa. (1986). Directiva 86/609/CEE do Conselho de 24 de Novembro de 1986 relativa à aproximação das disposições legislativas, regulamentares, e administrativas dos Estados-Membros respeitantes à protecção dos animais utilizados para fins experimentais e outros fins científicos. Disponível em:

<<http://eur-lex.europa.eu/LexUriServ/LexUriServ.do?uri=CELEX:31986L0609:PT:HTML>> Acesso em 20 Setembro 2010.

Europa. (2010). UE revê legislação a fim de melhorar a protecção dos animais utilizados em experiências científicas. Disponível em:

<<http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=IP/10/1105&format=HTML&age=0&language=PT&guiLanguage=en>> Acesso em 20 Setembro 2010.

Damásio, A.(1998). O Erro De Descartes: emoção, razão e o cérebro humano. São Paulo: Editora Schwarcz.

Darwin, C (1871). The Descent of Man and selection in relation to sex. Vol. I. London: John Murray.

Felipe, S.T. (2003). Por uma Questão de Princípios: alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis: Fundação Boiteux.

Felipe, S.T. (2007). Ética e Experimentação Animal: fundamentos abolicionistas. Florianópolis: Editora da UFCS.

Figueiredo, A.R. (2006). Consentimento para o Acto Médico. Coimbra: Gráfica de Coimbra.

Francione, G.; Charlton, A. (1992). Vivisection and Dissection in the Classroom: A Guide to Conscientious Objection, PA, USA: American Anti-Vivisection Society.

- Freire, P. (2004). *Pedagogia da Autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra – Coleção Leitura.
- Garrafa, V. (2006). Apresentando a Bioética. *Universitas FACE UniCEUB*. Vol. 2, n.º 2 – Vol. 3, n.º 1, 7–17.
- Goldim, J.R. (2006). Bioética: origens e complexidade. *Revista HCPA*. Vol. 26, n.º 2, 86–92.
- Greif, S.; Tréz, T. (2000). *A Verdadeira Face da Experimentação Animal: a sua saúde em perigo*. Rio de Janeiro: Sociedade Educacional “Fala Bicho”.
- Grün, M. (1996). *Ética e Educação Ambiental: uma conexão necessária*. Campinas: Papirus.
- Heringer, B. (2004). A Liberdade de Consciência na Constituição de 1988. In Carvalho S. *Leituras Constitucionais do Sistema Penal Contemporâneo* (pp. 3–20). Editora Lumen Júris, Rio de Janeiro, 2004.
- Instituto Nina Rosa. (2006) *Não Matarás – os animais e os homens nos bastidores da ciência*. Documentário. DVD (65 min.).
- Itália. (1993). Legge 12 Ottobre 1993 n.º 413 – morme sull'obezione di coscienza allá sperimentazione animale. Disponível em: <<http://www-db.deis.unibo.it/~fgrandi/L413.html>> Acesso em 21 Julho 2010.
- Jahr, F. Bio=Ethik. (1927). Eine Umschau uber die ethichen Beziehung des Menchen zu Tier und Pflanze. *Kosmos*. 24, 2-4.
- Jahr, F. (1928a). Tierschutz und Ethik in ihren Beziehungen zueinander. *Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik: Organ des “Ethikbundes”* 4 (6/7), 100–102.
- Jahr, F. (1934a). Drei Studien zum 5. Gebot. *Ethik: Sexual- und Gesellschaftsethik* 11, 183–87.
- Singer, P. (2005). Animais. In Jamieson D. (Coord.). *Manual de Filosofia do Ambiente*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Jamieson, D. (1998). Animal Liberation is an Environmental Ethics. *Environmental Values*. V. 7, n.º 1, 41–57.
- Jonas, H. (1995). *El Principio de Responsabilidad: ensayo para una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Jukes, N.; Chiuia, M. (2003). Concientious Objection: Roles and responsibilities for teachers and students. In Jukes N, Chiuia M. *From Guinea Pig to Computer Mouse: Alternative methods for a progressive humane education*. 2 ed. Leicester: Biddles.
- Jungues, J.R. (2004). *Ética Ambiental*. São Leopoldo: Unisinos.
- Kant, I. (1992). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (1960). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Trad. Paulo Quintela. Coimbra: Atlântida.

Kheel, M. (1989). Nature and Feminist Sensitivity. In Regan T, Singer P. *Animal Rights and Human Obligation* 2 ed. (pp. 256–265). New Jersey: Prentice Hall.

Knigh, A. (2004). Learning Without Killing: a guide to conscientious objection. Disponível em: <<http://www.learningwithoutkilling.info/>> Acesso em 26 Julho 2010.

Leopold, A. (1970). *A Sand County Almanac: with essays on conservation from round river*. New York: Ballantine Books.

Levai, L.F. (2006). O direito à escusa de consciência na experimentação animal. Disponível em: <http://www.mp.sp.gov.br/portal/page/portal/cao_urbanismo_e_meio_ambiente/biblioteca_virtual/bv_teses_congressos/Dr%20Laerte%20Fernando%20Levai.htm> Acesso em 07 Julho 2010.

Lindzey, A. (1995). *Animal Theology*. Illinois: Illinois University Press.

Melo, H.P. (2007). Implicações Jurídicas do Projeto do Genoma Humano: constituirá a discriminação genética uma nova forma de *apartheid*? Vol. I. Coimbra: Gráfica de Coimbra.

Moore, G. E. (1975). *Princípios Éticos*. São Paulo: Abril Cultural.

Noirtin, C. R. F. F. ; Molina, S.M.G. ; Elie, M.P. ; Chapelle, V.B. (2009). Proposta de mudança do status jurídico dos animais nas legislações do Brasil e da França. *Revista Internacional Direito e Cidadania*. v. 3, 10-30.

Nunes, C. (2004). *Ética Empresarial e os fundos socialmente responsáveis*. Porto: Vida Econômica.

Nunes, C. (2001). A Ética numa sociedade plural e secular. In Nunes R, Melo H, (Coord). *A ética e o direito no início da vida humana*. Coletânea Bioética Hoje n.º 3. Coimbra: Gráfica de Coimbra.

Nunes, R. (2002). *Bioética e Deontologia Profissional*. 2Ed.Coimbra: Gráfica de Coimbra.

Paixão, R.L. (2001). *Experimentação animal: razões e emoções para uma ética*. [Doutorado] Fundação Oswaldo Cruz, Escola Nacional de Saúde Pública.

Paixão, R.L. (2008). O que aprendemos com as aulas de fisiologia? In Tréz T (Coord.). *Instrumento animal: o uso prejudicial de animais no ensino superior* (pp. 111–130). Bauru: Canal 6.

Passmore, J. (1974). *Man's Responsibility for Nature*. London: Gerald Duckworth.

Pelizzoli, M.L. (2003). *Correntes da Ética Ambiental*. Petrópolis: Vozes.

Pereira A. (2005). O Bem-Estar Animal no Direito Civil e na Investigação Científica. In Neves, M.C.P (Org.). *Bioética ou Bioéticas na Evolução das Sociedades* (pp. 151–163). Coimbra: Gráfica de Coimbra.

Pessini, L. (2005a). Bioética das instituições pioneiras – perspectivas nascentes aos desafios da contemporaneidade – I. *Revista Brasileira de Bioética*, Brasília, DF, SBB, Vol. 1, n.º 2.

Pessini, L. (2005b). Bioética das instituições pioneiras – perspectivas nascentes aos desafios da contemporaneidade – II. *Revista Brasileira de Bioética*, Brasília, DF, SBB, Vol. 1, n.º 3.

Petição. (2008). Lei do direito à liberdade de consciência e objecção. Disponível em: <<http://www.peticao.com.pt/liberdade-de-consciencia>> Acesso em 23 Julho 2010.

Petry, F. B. (2004). Resenha Beauchamp, T.L. & Childress, J.F. *Princípios de Ética Biomédica*. (4 ed.) São Paulo: Edições Loyola, 2002. Florianópolis, Vol. 3, n.º 1, pp. 87-92.

Portugal. (2005). Constituição da República Portuguesa. VII Revisão Constitucional [2005]. Disponível em: <<http://www.parlamento.pt/Legislacao/Documents/constpt2005.pdf>> Acesso em 5 Julho 2010.

Potter V.R. (1970). Bioethics, the science of survival'. *Perspect. Biol. Med*, Autumn, pp. 127-53.

Potter V.R. (1971). *Bioethics: bridge to the future*. New Jersey: Englewood Cliffs, Prentice Hall.

Potter V.R. (1998). Palestra apresentada em vídeo no IV Congresso Mundial de Bioética 1998. Tóquio. *O Mundo da Saúde* Vol. 22 n.º 6, 370-374.

Projeto Renasce Brasil. (2008). Feminismo. Disponível em: <http://www.renascebrasil.com.br/f_feminismo2.htm> Acesso em 9 Novembro 2008.

Rawls, J. (2000). *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes.

Regan, T. (1989). The Case for Animal Rights. In Regan T, Singer P. *Animal Rights and Human Obligation* 2 ed. (pp. 105–114). New Jersey: Prentice Hall.

Regan, T. (2004a). A Ética e os Animais. In Rosa HD (Coord.) *Bioética para as Ciências Naturais* (pp. 121–160). Lisboa: Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento.

Regan, T. (2004b) *The Case for Animal Rights*. 2 ed.. Berkeley: University of Califórnia Press.

Regan, T. (2005). Animal Rights, Human Wrongs. In Zimermamm ME et al. *Environmental Philosophy – From Animal Rights to Radical Ecology* 4 ed. (pp. 39–52). New Jersey: Prentice Hall.

Regan, T. (2006). *Jaulas Vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Porto Alegre: Lugano.

Regan, T. (1982). *All That Dwell There*In *Issues on Animal Rights and Environmental Ethics*. Berkley: University of California Press.

Regan, T. (2003). *Animal Rights, Human Wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanhan: Rowman & Littlefield Publishers.

Lima, J.E.R. (2008). Vozes do silêncio: ideologia e resolução de conflito psicológico diante da prática da vivissecção. In Tréz T (Coord.). *Instrumento animal: o uso prejudicial de animais no ensino superior* (pp. 131–154). Bauru: Canal 6.

Rolston III, H. (1989). Just Environmental Business. In Rolston III (coord.). *Philosophy Gone Wild* (pp. 144-179). New York: Prometheus Books.

Rosa, H.D. (2003). Animais, Ambiente e Ética: aliança ou contradição? In Beckert C (Coord.). *Ética Ambiental – uma ética para o futuro* (pp. 67–72). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Rosas, V.B. (2002). Afinal, o que é ética? Disponível em:
<<http://www.mundodosfilosofos.com.br/vanderlei18.htm>> Acesso em 27 Maio 2009.

Russell, W.M.S.; Burch, R.L. (1959). *The Principles of Humane Experimental Technique*. London: Methuen; 1959.

Sass, H.M. (2008). Fritz Jahr Concepts of Bioethics. *Kennedy Institute of Ethics Journal* Vol. 17, n.º 4, 279–295 ©. Disponível em:
<http://muse.jhu.edu/journals/kennedy_institute_of_ethics_journal/v017/17.4sass.pdf>
Acesso em 01 Agosto 2009.

Sass H.M. (2007b). Fritz Jahr's bioethischer Imperativ. 80 Jahre Bioethick in Deutschland von 1927 bis 2007. Bochum: Zentrum fur medizinische Ethik, Medizinethische Materialien Heft 175.

Schmidt, L. (2008). Van Rensselaer Potter: Um Paradigma de Vida. *Revista Bioética Latinoamericana*. Vol. 1 n.º 1.

Singer, P. (2006). *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes.

Singer, P. (2005). Animais. In Jamieson D (Coord.). *Manual de Filosofia do Ambiente* (pp. 427–436). Lisboa: Instituto Piaget.

Singer, P. (2008). *Libertação Animal*. Edição Revista. Porto Alegre, São Paulo: Lugano, Evolução.

Steiner, R. (2000). *A Filosofia da Liberdade*. 3 ed. São Paulo: Antroposófica.

Teles, M.G. (2007). Liberdade de consciência e liberdade *contra legem*. In *Professor Doutor Inocêncio Galvão Telles: 90 Anos. Homenagem da Faculdade de Direito de Lisboa* (pp. 921–934). Lisboa: Almedina.

Thoreau, H.D. (2008). *On the duty on the Civil Disobedience*. [1849]. Radford: Wilder Publications.

Tinoco I. (2009) Lei Arouca: avanço ou retrocesso? Disponível em:
<<http://www.abolicionismoanimal.org.br/artigos/leiaroucaavanoouretrocesso.pdf>> Acesso em 10 de Setembro 2010.

Tréz, T. (2008a). A Radicalidade Histórica da Vivissecção. In *Seminário de Debates – Direito dos Animais: faces da intolerância*. Disponível em:
<<http://www.rumootolerancia.fflch.usp.br/node/2337/play>> Acesso em Julho 2010.

Tréz, T. (2008b). “Não matarei”: considerações e implicações da objeção de consciência e da desobediência civil na educação científica superior. In Tréz T (Coord.). *Instrumento animal: o uso prejudicial de animais no ensino superior* (pp. 155–182). Bauru: Canal 6.

Tréz, T. (2003). O ensino anti-sensorial: os valores da vivissecção na educação científica. In Guimarães LB, Brugger P, Souza SC, Arruda VLV (Coord.). *Tecendo subjetividades em educação e meio ambiente* (pp. 49–64). Florianópolis: NUP/CED/UFSC.

Tréz, T. (2001). *The Hidden Values: Ethics and the Use of Animals in Education*. [Mestrado]. Holieke Universiteit Leuven. Leuven.

UNESCO. (1998). Declaração Universal dos Direitos Humanos. Brasília 1998. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001394/139423por.pdf>> Acesso em 21 Julho 2010.

UNESCO. (2006). Declaração Universal Sobre Bioética e Direitos Humanos. Tradução da Comissão Nacional da Unesco – Portugal. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180por.pdf>> Acesso em 21 Julho 2010.

Valls, A.L.M. (2004). *Da Ética à Bioética*. Petrópolis: Vozes.

Varandas, M. J. (2004). Introdução. In Beckert C, Varandas MJ (Coord.). *Éticas e Políticas Ambientais* (pp. 15–36). Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Varner, G. (2004). A Ética e o Ambiente. In Rosa HD (Coord.) *Bioética para as Ciências Naturais* (pp. 161–180). Lisboa: Fundação Luso-Americana para o Desenvolvimento.

Varner, G. (1998). In *Nature's Interest? Interest, Animal Rights, and Environmental Ethics*, New York: Oxford University Press.

White, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecologic Crisis. In D. VanDe Veer e C.Pierce (Coord.) *The Environmental Ethics and Policy Book* 2 ed. (pp. 48–54). Belmont: Wadsworth Publishing Company.

Zimmerman, M.E. (2005). Introduction. In Zimermamm ME et al. *Environmental Philosophy – From Animal Rights to Radical Ecology* 4 ed. (pp. 1–4). New Jersey: Prentice Hall.

11. ANEXOS

11.1. Inquérito de Investigação

Faculdade de Medicina da Universidade do Porto
Mestrado em Bioética

Experimentação Animal no Ensino Superior e a Objeção de Consciência

Questionário Direcionado aos Estudantes

Este questionário é voluntário e confidencial. Destina-se a um estudo académico de investigação científica, elaborado no âmbito de uma tese de Mestrado em Bioética da Faculdade de Medicina da Universidade do Porto e tem como objetivo inferir sobre a perspectiva do estudante face à experimentação animal no ensino superior e à objeção de consciência a esta prática. Cumpre com todos os pressupostos éticos relacionados com um trabalho deste tipo. Ao disponibilizar-se para o preenchimento deste inquérito presume-se o seu consentimento para participar neste estudo. A veracidade deste estudo depende da seriedade e sinceridade aplicadas às respostas. Procure responder a todas as questões, de maneira que este estudo possa ser cumprido efetivamente.

Algumas definições

Ética Animal: Âmbito da ética que versa sobre a relação do ser humano para com os animais.

Experimentação Animal: São intervenções empreendidas em animais que visam descobrir, pesquisar, ilustrar um fenómeno, um princípio, uma hipótese ou um fato desconhecido.

Métodos alternativos ou substitutivos: Práticas que buscam substituir a utilização de animais em pesquisas alcançando os mesmos objetivos.

Objeção de Consciência: Recurso previsto constitucionalmente para assegurar o direito fundamental à liberdade de consciência frente às práticas que intentam violar tal liberdade.

Perfil Pessoal

Universidade: _____

Licenciatura: _____

Idade: _____ anos

Sexo: ☐ feminino ☐ masculino

1. Tem algum conhecimento sobre a temática: ética e a experimentação animal?
sim ☐ não ☐

2. Já alguma vez participou de uma experimentação envolvendo animais?
sim ☐ não ☐

Se sim, sentiu algum desconforto (moral, físico ou psicológico)?
sim ☐ não ☐

Uso de Animais na Pesquisa

3. Acredita que há algum problema de ordem ético-moral na utilização de animais na pesquisa?
sim ☐ não ☐

4. Acredita ser necessária a utilização de animais na pesquisa?
sim ☐ não ☐

5. Concordaria com a experimentação animal na pesquisa, havendo alternativas ou métodos substitutivos? sim ☐ não ☐

6. Concordaria com a experimentação animal na pesquisa, mesmo não havendo alternativas ou métodos substitutivos? sim ☐ não ☐

7. Acredita que a utilização de animais na pesquisa seja fundamental para o progresso da ciência? sim ☐ não ☐

8. Tem conhecimento de alguma alternativa para o uso de animais na pesquisa?
sim ☐ não ☐

Se sim, de algum exemplo? _____

Uso de Animais no Ensino

9. Existe algum problema de ordem ético-moral na utilização de animais no ensino?
sim ☐ não ☐

10. Acredita ser necessária a utilização de animais no ensino?
sim ☐ não ☐
11. Concordaria com a experimentação animal no ensino, havendo alternativas ou métodos substitutivos? sim ☐ não ☐
12. Concordaria com a experimentação animal no ensino, mesmo não havendo alternativas ou métodos substitutivos? sim ☐ não ☐
13. Conhece alguma alternativa ou método substitutivo ao uso de animais no ensino?
sim ☐ não ☐
Se sim, qual (ais)? _____
14. O que primeiramente a (o) impediria de questionar o uso de animais em experimentações em sala de aula?
☐ Desconhecimento de alternativas.
☐ Medo de repreensão por parte dos professores.
☐ Receio da opinião dos colegas de classe.
☐ Não se acha no direito de criticar a metodologia do professor.
☐ Não vê motivos para discutir, pois não vê problemas na utilização de animais.
☐ Outro: _____
15. Animais deveriam ser utilizados no ensino:
☐ Sempre que possível.
☐ A menos que não haja alternativa.
☐ Desde que não sintam dor ou sofrimento.
☐ Nunca se deveriam utilizar animais no ensino.
☐ Outro: _____
16. Os professores costumam abordar os aspectos éticos da utilização de animais no ensino?
sim ☐ não ☐
17. Os professores perguntam se alguém tem alguma objeção à utilização de animais no ensino? sim ☐ não ☐
18. Existe alguma preocupação por parte dos professores em relação à utilização de animais no ensino? sim ☐ não ☐

19. Tem alguma objeção à utilização de animais no ensino?
sim ☐ não ☐
- Se sim, já a manifestou em sala aos professores?
sim ☐ não ☐
- Se sim, qual a reação do professor?
- ☐ Repreensão.
 - ☐ Compreensão, mas não a (o) isentou da prática.
 - ☐ Compreensão, a (o) isentou da prática.
 - ☐ Compreensão, propôs uma atividade substitutiva individual.
 - ☐ Propôs método alternativo a toda a turma.
20. Tem conhecimento da possibilidade de recorrer à objeção de consciência para abster-se das aulas práticas que envolvem animais no ensino, solicitando alternativas?
sim ☐ não ☐
- Se sim, já precisou recorrer à objeção, formalmente?
sim ☐ não ☐
21. Já presenciou a objeção de algum colega de classe à experimentação animal?
sim ☐ não ☐
22. Os professores oferecem alternativas àqueles que manifestam sua objeção à experimentação animal? sim ☐ não ☐ não sei ☐
23. Selecione os métodos substitutivos relacionados abaixo que já tenha utilizado em sala de aula.
- ☐ Filmes e vídeos.
 - ☐ Modelos, manequins, simuladores.
 - ☐ Simulação por computador e multimídia (CD-roms etc).
 - ☐ Estudos em cadáveres e tecidos obtidos de forma ética.
 - ☐ Trabalho clínico com pacientes animais e voluntários.
 - ☐ Experimentos auto-infligidos pelos próprios estudantes.
 - ☐ Laboratórios *in vitro*.
 - ☐ Estudos de campos.
 - ☐ Nunca utilizei alternativas.

24. Se já utilizou métodos substitutivos à experimentação animal, prefere:
- ☐ a alternativa (não utilizar animais).
 - ☐ o método tradicional (utilizando animais)?
 - ☐ nunca utilizei alternativas.
25. Dentre os animais relacionados abaixo, selecione aqueles que acredita que devam ser substituídos por métodos alternativos:
- | | |
|---|-----------------------------------|
| ☐ Invertebrados (minhocas, insetos). | ☐ Coelho. |
| ☐ Sapo/rãs. | ☐ Gatos. |
| ☐ Pombos. | ☐ Cães. |
| ☐ Ratos/camundongos. | ☐ Macacos. |
| ☐ Porcos da Índia. | |
| ☐ Todos os animais devem ser substituídos. | |
| ☐ Nenhum, pois não vejo problema em utilizar animais em experimentações. | |

Questões gerais sobre animais

26. Selecione abaixo as atividades que envolvem animais que julga moralmente condenáveis.
- | | |
|---|--|
| ☐ Circos. | ☐ Experimentação animal. |
| ☐ Jardins Zoológicos. | ☐ Caça. |
| ☐ Touradas. | ☐ Pesca. |
| ☐ Corridas. | ☐ Lojas de vendas de animais. |
| ☐ Exposições. | ☐ Alimentação. |
| ☐ Corridas de touros à portuguesa. | |
| ☐ Possuir animais de estimação. | |
27. Gosta de animais?
- sim ☐ não ☐ indiferente ☐

28. Tem ou teve ☐ pouco contato com animais ao longo de sua vida.
☐ muito
☐ razoável
☐ nenhum

29. Se teve contato com animais ao longo de sua vida, relacione o (s) animal (is):
-

30. Selecione dentre os alimentos destacados abaixo que abstém-se de comer em sua dieta alimentar.

- | | |
|--|---------------------------------|
| ☐ Carnes vermelhas | ☐ Ovos |
| ☐ Carnes brancas | ☐ Outro |
| ☐ Peixes | ☐ Nenhum |
| ☐ Leite e derivados | |

Faculdade de Medicina da Universidade do Porto
Mestrado em Bioética

Experimentação Animal no Ensino Superior e a Objeção de Consciência

Questionário Direcionado aos Professores

Este questionário é voluntário e confidencial. Destina-se a um estudo académico de investigação científica, elaborado no âmbito de uma tese de Mestrado em Bioética da Faculdade de Medicina da Universidade do Porto e tem como objetivo inferir sobre a perspectiva do professor face à experimentação animal no ensino superior e à objeção de consciência a esta prática. Cumpre com todos os pressupostos éticos relacionados com um trabalho deste tipo. Ao disponibilizar-se para o preenchimento deste inquérito presume-se o seu consentimento para participar neste estudo. A veracidade deste estudo depende da seriedade e sinceridade aplicadas às respostas. Procure responder a todas as questões, de maneira que este estudo possa ser cumprido efetivamente.

Algumas definições

Ética Animal: Âmbito da ética que versa sobre o tratamento dispensado pelo ser humano relativamente aos animais.

Experimentação Animal: São intervenções empreendidas em animais que visam descobrir, pesquisar, ilustrar um fenómeno, um princípio, uma hipótese ou um fato desconhecido.

Métodos alternativos ou substitutivos: Práticas que buscam substituir a utilização de animais em pesquisas alcançando os mesmos objetivos.

Objeção de Consciência: Recurso previsto constitucionalmente para assegurar o direito fundamental à liberdade de consciência frente às práticas que intentam violar tal liberdade.

Perfil Pessoal

Universidade: _____

Departamento: _____

Tempo de docência: _____

Idade: _____ anos

Sexo: ☐ feminino ☐ masculino

1. Tem algum conhecimento sobre a temática: ética e a experimentação animal?
sim ☐ não ☐

2. Já alguma vez participou de uma experimentação envolvendo animais?
sim ☐ não ☐

Se sim, já sentiu, em algum momento, algum desconforto (moral, físico ou psicológico)?
sim ☐ não ☐

3. Participa ativamente de experimentações envolvendo animais?
sim ☐ não ☐

Se sim, ainda sente algum desconforto?
sim ☐ não ☐

Uso de Animais na Pesquisa

4. Acredita que há algum problema de ordem ético-moral na utilização de animais na pesquisa?
sim ☐ não ☐ não sei/nunca pensei a respeito ☐

5. Acredita ser necessária a utilização de animais na pesquisa?
sim ☐ não ☐

6. Concordaria com a experimentação animal na pesquisa, havendo alternativas ou métodos substitutivos? sim ☐ não ☐

7. Concordaria com a experimentação animal na pesquisa, mesmo não havendo alternativas ou métodos substitutivos? sim ☐ não ☐

8. Acredita que a utilização de animais na pesquisa seja fundamental para o progresso da ciência? sim ☐ não ☐

9. Tem conhecimento de alguma alternativa para o uso de animais na pesquisa?
sim ☐ não ☐

Se sim, dê algum exemplo: _____

Uso de Animais no Ensino

10. Existe algum problema de ordem ético-moral na utilização de animais no ensino?
sim ☐ não ☐
11. Acredita ser necessária a utilização de animais no ensino?
sim ☐ não ☐
12. Concordaria com a experimentação animal no ensino, havendo alternativas ou métodos substitutivos? sim ☐ não ☐
13. Concordaria com a experimentação animal no ensino, mesmo não havendo alternativas ou métodos substitutivos? sim ☐ não ☐
14. Conhece alguma alternativa ou método substitutivo ao uso de animais no ensino para cumprir os mesmo objetivos, disponíveis no mercado, ou aplicados em outras universidades?
sim ☐ não ☐
Se sim, qual (ais)? _____
15. Quais os objetivos das práticas que envolvem animais no ensino?
- ☐ Manuseio de drogas.
 - ☐ Manuseio de tecidos e/ou órgãos.
 - ☐ Demonstração de fenômenos fisiológicos.
 - ☐ Demonstração de fenômenos psicológicos.
 - ☐ Observação comportamental.
 - ☐ Prática Cirúrgica.
 - ☐ Outros: _____
16. Como é a participação dos estudantes durante a prática?
- ☐ Observação.
 - ☐ Manuseio do animal vivo.
 - ☐ Manuseio do animal morto.
 - ☐ Administração de drogas.
 - ☐ Outros: _____

17. A prática exige o sacrifício do animal?
sim ☐ não ☐
Se sim, o animal é sacrificado na frente dos estudantes? sim ☐ não ☐
Se sim, algum estudante participa diretamente do sacrifício? sim ☐ não ☐
18. Considera o experimento ☐ doloroso para o animal.
☐ indolor
☐ com períodos curtos de dor
☐ outros: _____
19. Considera o uso de animais indispensável à disciplina?
sim ☐ não ☐
20. Considera a questão da substituição do animal nas experimentações, uma questão:
☐ necessária ☐ desnecessária ☐ outro: _____
21. Teria interesse em substituir os animais por métodos alternativos, uma vez verificadas a eficiência e as vantagens destes últimos?
sim ☐ não ☐
Se não, por quê? _____
22. Já tentou utilizar métodos alternativos?
sim ☐ não ☐
Se sim, qual (ais)? _____
23. Quais as razões que, na sua opinião, mais dificultariam a implementação de alternativas?
☐ Desinteresse por parte dos estudantes.
☐ Desinteresse por parte da instituição.
☐ Desinteresse próprio.
☐ Custo.
☐ Política do departamento.
☐ Não existem maiores dificuldades.
☐ Outros: _____

24. Dentre os animais relacionados abaixo, selecione aqueles que acredita que devam ser substituídos por métodos alternativos:
- | | |
|---|-----------------------------------|
| ☐ Invertebrados (minhocas, insetos). | ☐ Coelho. |
| ☐ Sapo/rãs. | ☐ Gatos. |
| ☐ Pombos. | ☐ Cães. |
| ☐ Ratos/camundongos. | ☐ Macacos. |
| ☐ Porcos da Índia. | |
| ☐ Todos os animais devem ser substituídos. | |
| ☐ Nenhum, pois não vejo problema em utilizar animais em experimentações. | |
25. Animais deveriam ser utilizados no ensino:
- ☐ Sempre que possível.
- ☐ A menos que não haja alternativa.
- ☐ Desde que não sintam dor ou sofrimento
- ☐ Nunca se deveriam utilizar animais no ensino.
- ☐ Outro: _____
26. Tem por costume perguntar aos estudantes suas perspectivas sobre a experimentação animal? sim ☐ não ☐
27. Já presenciou alguma manifestação contrária à experimentação animal?
- sim ☐ não ☐
- Se sim, qual foi sua atitude?
- ☐ Repreensão
- ☐ Compreensão
- ☐ Sugeriu uma prática alternativa. Qual? _____
- ☐ Outro: _____
- Se sim, considera essas manifestações:
- ☐ irrelevantes
- ☐ pertinentes
- ☐ infundadas
- ☐ outros: _____

28. Tem conhecimento da possibilidade de o educando recorrer à objeção de consciência para abster-se das aulas práticas que envolvam animais no ensino, solicitando alternativas?
sim ☐ não ☐
Se sim, já vivenciou uma situação como tal?
sim ☐ não ☐

Questões gerais sobre animais

29. Selecione abaixo as atividades que envolvem animais que julga moralmente condenáveis.
- | | |
|---|--|
| ☐ Circos. | ☐ Experimentação animal. |
| ☐ Jardins Zoológicos. | ☐ Caça. |
| ☐ Touradas. | ☐ Pesca. |
| ☐ Corridas. | ☐ Lojas de vendas de animais. |
| ☐ Exposições. | ☐ Alimentação. |
| ☐ Corridas de touros à portuguesa. | |
| ☐ Possuir animais de estimação. | |
30. Gosta de animais?
sim ☐ não ☐ indiferente ☐
31. Tem ou teve ☐ pouco contato com animais ao longo de sua vida.
☐ muito
☐ razoável
☐ nenhum
32. Se teve contato com animais ao longo de sua vida, relacione o (s) animal (is):

33. Selecione dentre os alimentos destacados abaixo que abstém-se de comer em sua dieta alimentar.
- | | |
|---|--|
| ☐ Carnes vermelhas | ☐ Leite e derivados |
| ☐ Carnes brancas | ☐ Ovos |
| ☐ Peixes | ☐ Outro |
| ☐ Nenhum | |

11.2. *Modelo de Formulário de Solicitação à Objeção de Consciência* ¹⁶⁵

(Universidade, Data)

De: (nome)

Para: (Sugerimos que o destino do pedido comece pela instância menor, como a Coordenação de Curso. O contexto de cada instituição deve ser considerado neste encaminhamento, mas sugerimos fortemente que este documento seja protocolado para oficializar este pedido)

Assunto: Uso de animais para finalidades didáticas na disciplina “XXX”

Sabemos que o ato de ensinar vai muito além do repasse de informações; ele compreende principalmente o estímulo ao desenvolvimento de virtudes, que serão propagadas por toda a humanidade. Dentro do curso de XXX, a postura crítica, a ética e a sensibilidade a sentimentos como dor e sofrimento são virtudes essenciais que devem ser afirmadas nos estudantes, objetivando a formação de um profissional humanizado¹⁶⁶, crítico e reflexivo. Para isso, precisamos de um modelo pedagógico no qual esses valores façam parte do real aprendizado.

A universidade em sua essência procura sempre passar bons preceitos e oferecer o que há de melhor, mas muitas vezes, e mesmo que de forma impensada, ela acaba por repetir paradigmas apreendidos que estão permeados por atitudes que nos tempos atuais não mais se configuram como adequados, tendo em vista a grande evolução tanto legislativa como humanística por que vêm passando a sociedade e a humanidade como um todo, no tocante ao respeito aos direitos individuais de cada cidadão. Isso tudo é repassado aos alunos principalmente sob a forma de currículo oculto¹⁶⁷, e acaba por influenciar profundamente seu comportamento e sua formação de valores.

Dentro deste contexto, participar de atividades que envolvam o uso prejudicial de animais para finalidades didáticas, como a participação nas aulas práticas exigida pela disciplina “XXX”, da Y fase do curso de graduação de XXX, na qual serão feitos (descrever brevemente o que será feito com o animal), seria uma violação de nossa postura pessoal e de nossos princípios éticos, morais e espirituais.

Como não podemos dissociar as pessoas que somos hoje dos profissionais que seremos em alguns anos, acreditamos que manter a integridade de nossos princípios só irá acrescentar em nossa formação como seres humanos e futuros profissionais.

Buscamos o aperfeiçoamento de nossa formação, e estamos cientes da existência e possibilidade de aplicação de novos modelos pedagógicos baseados num aprendizado técnico de maior qualidade, em princípios mais éticos e humanistas e no respeito à consciência individual de cada estudante. Por isso viemos exercer nosso direito à Objeção de Consciência, recurso que possui

¹⁶⁵ Modelo desenvolvido pela “1R” e disponível em: <http://www.1rnet.org/>

¹⁶⁶ Segundo o educador Paulo Freire, “humanizar-se é não se omitir diante de qualquer situação na qual um ser inferiorizado esteja sendo submetido a qualquer tipo de sofrimento”.

¹⁶⁷ “O currículo oculto é constituído por todos aqueles aspectos do ambiente escolar que, sem fazer parte do currículo oficial, explícito, contribuem, de forma implícita, para aprendizagens sociais relevantes (...) o que se aprende no currículo oculto são fundamentalmente atitudes, comportamentos, valores e orientações...” (Silva, 2001:78)

respaldo e precedentes legais¹⁶⁸, fundamentado em diversos dispositivos legais, a começar pela Constituição da República Federativa do Brasil que afirma:

Art 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza (...) nos termos seguintes:

VI – é inviolável a liberdade de consciência (...);

VIII – ninguém será privado de direitos por motivos de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei.

A objeção de consciência é também contemplada pelo artigo 18, primeira parte, da Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948, da qual o Brasil é signatário: “Todo homem tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião”, e tem ainda o respaldo dos seguintes dispositivos legais:

- Declaração Universal dos Direitos Dos Animais, assinada pelo Brasil em 1978, Artigo 8º:

I – A experimentação animal que implique um sofrimento físico e psicológico é incompatível com os direitos do animal, quer se trate de experimentações médicas, científicas, comerciais ou qualquer outra forma de experimentação.

II – As técnicas experimentais alternativas devem ser utilizadas e desenvolvidas.

- Lei de Crimes Ambientais (9.605/1998), que contempla a adoção de métodos alternativos, conforme seu artigo 32:

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

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

I – Incorre nas mesmas penas quem realiza experiência dolorosa ou cruel em animal vivo, ainda que para fins didáticos ou científicos, quando existem recursos alternativos.

II – A pena é aumentada de um sexto a um terço, se ocorre morte do animal.

- Lei 11.794, de 8 de outubro de 2008, artigo 14º:

III – Sempre que possível, as práticas de ensino deverão ser fotografadas, filmadas ou gravadas de forma a permitir sua reprodução para ilustração de práticas futuras, evitando-se a repetição desnecessária de procedimentos didáticos com animais.

Com o advento de novas tecnologias e abordagens educacionais, cada vez mais inseridas no contexto de ensino-aprendizagem, estamos certos de podermos adquirir o conhecimento que a disciplina exige nesse semestre. Em muitos países a tendência está sendo abrir mão de práticas com animais na formação profissional e adotar outros recursos didáticos que não comprometam a mesma. Existem mais de 50 estudos comprovando a eficiência de muitos recursos e

¹⁶⁸ Sendo o mais recente o caso do estudante Róber Bachinski, que defendeu seu direito à objeção de consciência perante a UFRGS e conseguiu, mediante ação ordinária, que seu pedido por métodos substitutivos fosse atendido (processo n.º 2007.71.00.019882- 0/RS).

demonstrando que estudantes que utilizaram métodos alternativos aprenderam tanto quanto, ou ainda melhor, que os alunos que utilizaram modelos de animais vivos¹⁶⁹.

Acreditamos que estes métodos e materiais possam ser implementados em nossa formação, e apesar de alguns terem custo financeiro mais elevado a curto prazo, sua economia se percebe a médio e longo prazos¹⁷⁰ - são recursos facilmente conserváveis e que podem ser reutilizados por todos os alunos, o que atende a um maior número de pessoas e garante a aquisição do conhecimento, já que permite ao aluno praticar o estudo quantas vezes for necessário.

Creemos que devemos perceber os animais como seres sencientes, passíveis de dor, desejos e direitos assim como nós, e não como meros objetos de estudo sob nosso poder e propriedade. Creemos também que a dessensibilização dos alunos frente à vida, também demonstrada em estudos científicos¹⁷¹, é incompatível com os ensinamentos de valorização à vida que recebemos no curso.

Estamos, no entanto, dispostos a estudar o assunto através de outras metodologias que não envolvam o uso prejudicial de animais, garantindo assim que nossas convicções éticas, morais e espirituais sejam respeitadas e que não sejamos prejudicados no aprendizado do conteúdo da disciplina. **OPCIONAL E RECOMENDADO:** Anexamos, neste sentido, documentos que podem subsidiar e fundamentar este nosso pedido (**entre em contato com a 1Rnet para materiais relevantes**)

Assim sendo, e contando com os doutos conhecimentos de Vossa Senhoria, solicitamos a apreciação e o deferimento de nosso pedido, de que possamos desenvolver nossas atividades de aprendizagem de forma alternativa, sem a utilização de animais vivos, por se configurar razoável exercício de direito, aguardando vosso retorno, o qual solicitamos a gentileza de que seja por escrito, salientando que nosso único interesse é preservar direitos relativos às nossas convicções pessoais.

Sem mais para o momento e certos de podermos contar com vossa atenção e compreensão, subscrevemo-nos.

Atenciosamente,

(Nome completo, Fase do curso)

¹⁶⁹ Lista disponível em

http://www.hsus.org/animals_in_research/animals_in_education/comparative_studies_of_dissection_and_other_animal_uses.html

¹⁷⁰ Para um estudo comparativo de custos, ver

http://www.hsus.org/web-files/PDF/ARI/2004_Cost_Comparison.pdf

¹⁷¹ CAPALDO, T. The psychological effects on students of using animals in ways that they see as ethically, morally or religiously Wrong. ATLA. 2004; 32(1): 525–531.

11.3. Modelo de Orientações Sobre a Objeção de Consciência da Universidade de Murdoch – Austrália ¹⁷²

The **Murdoch University Guidelines on Conscientious Objection in Teaching and Assessment**, as approved by Academic Council in 1998, are provided as an example:

1. The University recognises that some students may have a conscientious belief which is in conflict with teaching and/or assessment practices in one or more units in which they enrol. The University shall endeavour to make reasonable accommodations to meet such beliefs.
2. In considering such cases, the University accepts that conscientious belief is:
 - an individual's inward conviction of what is morally right or morally wrong;
 - is genuinely held after some process of thinking about the subject; and
 - is uninfluenced by any consideration of personal advantage or disadvantage either to oneself or others, and perhaps when put to the test should be ordinarily combined with a willingness to act according to the particular conviction reached although this may involve personal discomfort or suffering or material loss.

A conscientious belief is more than just a strongly held belief or feeling, or a reaction to something which is distressful to the student. It does not have to have a religious basis, nor does the staff member have to accept its underlying reasoning.

The no-advantage clause does not mean that the student must accept a disadvantage or personal cost in order to prove a conscientious belief. Rather, it is used to establish that the belief is not designed to obtain an advantage or preferential treatment, and that the depth of the belief is such that the person is willing to act in accordance with the conviction even though this may be at a personal cost.

3. The onus is on the student to take the initiative in identifying a conscientious difficulty with a teaching or assessment practice and to draw this to the attention of the University before undertaking such practice. [A student cannot appeal against a practice which he or she has already undertaken.] It is preferable for students with a conscientious objection to be identified early, so there is time to assess it and to make any necessary arrangements. Wherever possible, students with a conscientious objection in a unit should raise their difficulties with the Unit Coordinator prior to the start of the unit or in the first three weeks of semester. If the difficulty is with units in future semesters or is systemic to units offered in the programme, the student should discuss this with the Programme Chair as early as possible. It is for these staff to assess whether the claim constitutes a conscientious objection and what arrangements can be made to accommodate it. The staff member has the discretion to ask for more information from the student in order to establish whether or not the student has a conscientious belief.

¹⁷² Knigh, A. (2004). Learning Without Killing: a guide to conscientious objection. Disponível em: <http://www.learningwithoutkilling.info/> Acesso em 26 jul 2010.

4. In cases where Unit Coordinators can foresee students having problems of belief in their unit, the unit study guide should mention these and advise any students with problems about this to see the Unit Coordinator.
5. The student can request that there be a suitable alternative, but has no right to demand that the alternative take a particular form. There are also countervailing factors to be taken into account in deciding whether and (if so) how to meet the student's concerns, including:
 - professional requirements: those of external registration bodies, and staff concerns to be able to certify that graduates have the basic professional competencies. This requires a careful consideration of whether or not the teaching or assessment practice at issue is essential for the training of practitioners in that profession.
 - whether it is a required or an elective unit (the case for expensive alternative arrangements in an elective unit is much weaker)
 - whether there is time to put alternative arrangements in place
 - whether it would result in the University breaching its equal opportunity obligations
 - whether other students would be disadvantaged in the quality of their education
 - cost
 - the University is not obliged to accommodate a conscientious belief which violates a law (e.g. a belief based on racism)
6. Students with a conscientious objection to a particular teaching or assessment practice should not simply be excused from an activity, but instead be given an alternative that is equally difficult. Alternatives made available to students with a conscientious objection do not have to be made available to all other students in the unit.
7. A Unit Coordinator who has considered a student case of conscientious objection should advise the Divisional Executive Officer of this, giving details of the nature of the conscientious belief and of any alternative arrangements made. The Divisional Executive Officer should maintain records of such cases for future reference.

A student who is dissatisfied with the decision of the Unit Coordinator or Programme Chair can appeal to the Student Appeals Committee. If the Committee determines that alternative arrangements shall be made by the Division and the arrangements then made (or not made) are still unsatisfactory to the student, the student may appeal about this to the Student Appeals Committee. If on the other hand the Division is not prepared to implement the Committee's decision on the grounds of cost, the issue should be referred to the Vice Chancellor for resolution.

11.4. Declaração Universal dos Direitos Humanos

Adotada e proclamada pela resolução 217 A (III) da Assembléia Geral das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948

PREÂMBULO

Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo,

Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que todos gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do homem comum,

Considerando ser essencial que os direitos humanos sejam protegidos pelo império da lei, para que o ser humano não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra tirania e a opressão,

Considerando ser essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações,

Considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta da ONU, sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor do ser humano e na igualdade de direitos entre homens e mulheres, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla,

Considerando que os Estados-Membros se comprometeram a promover, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos humanos e liberdades fundamentais e a observância desses direitos e liberdades,

Considerando que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso,

A ASSEMBLÉIA GERAL proclama a presente DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universal e efetiva, tanto entre os povos dos próprios Estados-Membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição.

Artigo 1.

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.

Artigo 2.

1. Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.
2. Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania.

Artigo 3.

Todo ser humano tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal.

Artigo 4.

Ninguém será mantido em escravidão ou servidão; a escravidão e o tráfico de escravos serão proibidos em todas as suas formas.

Artigo 5.

Ninguém será submetido à tortura nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante.

Artigo 6.

Todo ser humano tem o direito de ser, em todos os lugares, reconhecido como pessoa perante a lei.

Artigo 7.

Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.

Artigo 8.

Todo ser humano tem direito a receber dos tribunais nacionais competentes remédio efetivo para os atos que violem os direitos fundamentais que lhe sejam reconhecidos pela constituição ou pela lei.

Artigo 9.

Ninguém será arbitrariamente preso, detido ou exilado.

Artigo 10.

Todo ser humano tem direito, em plena igualdade, a uma audiência justa e pública por parte de um tribunal independente e imparcial, para decidir sobre seus direitos e deveres ou do fundamento de qualquer acusação criminal contra ele.

Artigo 11.

1. Todo ser humano acusado de um ato delituoso tem o direito de ser presumido inocente até que a sua culpabilidade tenha sido provada de acordo com a lei, em julgamento público no qual lhe tenham sido asseguradas todas as garantias necessárias à sua defesa.
2. Ninguém poderá ser culpado por qualquer ação ou omissão que, no momento, não constituíam delito perante o direito nacional ou internacional. Também não será imposta pena mais forte do que aquela que, no momento da prática, era aplicável ao ato delituoso.

Artigo 12.

Ninguém será sujeito a interferências em sua vida privada, em sua família, em seu lar ou em sua correspondência, nem a ataques à sua honra e reputação. Todo ser humano tem direito à proteção da lei contra tais interferências ou ataques.

Artigo 13.

1. Todo ser humano tem direito à liberdade de locomoção e residência dentro das fronteiras de cada Estado.
2. Todo ser humano tem o direito de deixar qualquer país, inclusive o próprio, e a este regressar.

Artigo 14.

1. Toda pessoa, vítima de perseguição, tem o direito de procurar e de gozar asilo em outros países.
2. Este direito não pode ser invocado em caso de perseguição legitimamente motivada por crimes de direito comum ou por atos contrários aos objetivos e princípios das Nações Unidas.

Artigo 15.

1. Todo ser humano tem direito a uma nacionalidade.
2. Ninguém será arbitrariamente privado de sua nacionalidade, nem do direito de mudar de nacionalidade.

Artigo 16.

1. Os homens e mulheres de maior idade, sem qualquer restrição de raça, nacionalidade ou religião, têm o direito de contrair matrimônio e fundar uma família. Gozam de iguais direitos em relação ao casamento, sua duração e sua dissolução.
2. O casamento não será válido senão com o livre e pleno consentimento dos nubentes.
3. A família é o núcleo natural e fundamental da sociedade e tem direito à proteção da sociedade e do Estado.

Artigo 17.

1. Todo ser humano tem direito à propriedade, só ou em sociedade com outros.
2. Ninguém será arbitrariamente privado de sua propriedade.

Artigo 18.

Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular.

Artigo 19.

Todo ser humano tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e idéias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras.

Artigo 20.

1. Todo ser humano tem direito à liberdade de reunião e associação pacífica.
2. Ninguém pode ser obrigado a fazer parte de uma associação.

Artigo 21.

1. Todo ser humano tem o direito de tomar parte no governo de seu país diretamente ou por intermédio de representantes livremente escolhidos.
2. Todo ser humano tem igual direito de acesso ao serviço público do seu país.

3. A vontade do povo será a base da autoridade do governo; esta vontade será expressa em eleições periódicas e legítimas, por sufrágio universal, por voto secreto ou processo equivalente que assegure a liberdade de voto.

Artigo 22.

Todo ser humano, como membro da sociedade, tem direito à segurança social e à realização, pelo esforço nacional, pela cooperação internacional e de acordo com a organização e recursos de cada Estado, dos direitos econômicos, sociais e culturais indispensáveis à sua dignidade e ao livre desenvolvimento da sua personalidade.

Artigo 23.

1. Todo ser humano tem direito ao trabalho, à livre escolha de emprego, a condições justas e favoráveis de trabalho e à proteção contra o desemprego.
2. Todo ser humano, sem qualquer distinção, tem direito a igual remuneração por igual trabalho.
3. Todo ser humano que trabalhe tem direito a uma remuneração justa e satisfatória, que lhe assegure, assim como à sua família, uma existência compatível com a dignidade humana, e a que se acrescentarão, se necessário, outros meios de proteção social.
4. Todo ser humano tem direito a organizar sindicatos e neles ingressar para proteção de seus interesses.

Artigo 24.

Todo ser humano tem direito a repouso e lazer, inclusive à limitação razoável das horas de trabalho e férias periódicas remuneradas.

Artigo 25.

1. Todo ser humano tem direito a um padrão de vida capaz de assegurar a si e a sua família saúde e bem estar, inclusive alimentação, vestuário, habitação, cuidados médicos e os serviços sociais indispensáveis, e direito à segurança em caso de desemprego, doença, invalidez, viuvez, velhice ou outros casos de perda dos meios de subsistência fora de seu controle.
2. A maternidade e a infância têm direito a cuidados e assistência especiais. Todas as crianças nascidas dentro ou fora do matrimônio, gozarão da mesma proteção social.

Artigo 26.

1. Todo ser humano tem direito à instrução. A instrução será gratuita, pelo menos nos graus elementares e fundamentais. A instrução elementar será obrigatória. A instrução técnico-profissional será acessível a todos, bem como a instrução superior, esta baseada no mérito.
2. A instrução será orientada no sentido do pleno desenvolvimento da personalidade humana e do fortalecimento do respeito pelos direitos humanos e pelas liberdades fundamentais. A instrução promoverá a compreensão, a tolerância e a amizade entre todas as nações e grupos raciais ou religiosos, e coadjuvará as atividades das Nações Unidas em prol da manutenção da paz.
3. Os pais têm prioridade de direito na escolha do gênero de instrução que será ministrada a seus filhos.

Artigo 27.

1. Todo ser humano tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do processo científico e de seus benefícios.
2. Todo ser humano tem direito à proteção dos interesses morais e materiais decorrentes de qualquer produção científica, literária ou artística da qual seja autor.

Artigo 28.

Todo ser humano tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na presente Declaração possam ser plenamente realizados.

Artigo 29.

1. Todo ser humano tem deveres para com a comunidade, em que o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível.
2. No exercício de seus direitos e liberdades, todo ser humano estará sujeito apenas às limitações determinadas pela lei, exclusivamente com o fim de assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem e de satisfazer as justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática.
3. Esses direitos e liberdades não podem, em hipótese alguma, ser exercidos contrariamente aos propósitos e princípios das Nações Unidas.

Artigo 30.

Nenhuma disposição da presente Declaração pode ser interpretada como o reconhecimento a qualquer Estado, grupo ou pessoa, do direito de exercer qualquer atividade ou praticar qualquer ato destinado à destruição de quaisquer dos direitos e liberdades aqui estabelecidos.

11.5. Declaração Universal dos Direitos dos Animais

Proclamada pela UNESCO em sessão realizada em Bruxelas - Bélgica, em 27 de Janeiro de 1978

PREÂMBULO

Considerando que todo o animal possui direitos,

Considerando que o desconhecimento e o desprezo destes direitos têm levado e continuam a levar o homem a cometer crimes contra os animais e contra a natureza,

Considerando que o reconhecimento pela espécie humana do direito à existência das outras espécies animais constitui o fundamento da coexistência das outras espécies no mundo,

Considerando que os genocídios são perpetrados pelo homem e há o perigo de continuar a perpetrar outros.

Considerando que o respeito dos homens pelos animais está ligado ao respeito dos homens pelo seu semelhante,

Considerando que a educação deve ensinar desde a infância a observar, a compreender, a respeitar e a amar os animais.

PROCLAMA-SE O SEGUINTE:

Artigo 1º

Todos os animais nascem iguais perante a vida e têm os mesmos direitos à existência.

Artigo 2º

1. Todo o animal tem o direito a ser respeitado.
2. O homem, como espécie animal, não pode exterminar os outros animais ou explorá-los violando esse direito; tem o dever de pôr os seus conhecimentos ao serviço dos animais.
3. Todo o animal tem o direito à atenção, aos cuidados e à proteção do homem.

Artigo 3º

1. Nenhum animal será submetido nem a maus tratos nem a atos cruéis.
2. Se for necessário matar um animal, ele deve de ser morto instantaneamente, sem dor e de modo a não provocar-lhe angústia.

Artigo 4º

1. Todo o animal pertencente a uma espécie selvagem tem o direito de viver livre no seu próprio ambiente natural, terrestre, aéreo ou aquático e tem o direito de se reproduzir.
2. toda a privação de liberdade, mesmo que tenha fins educativos, é contrária a este direito.

Artigo 5º

1. Todo o animal pertencente a uma espécie que viva tradicionalmente no meio ambiente do homem tem o direito de viver e de crescer ao ritmo e nas condições de vida e de liberdade que são próprias da sua espécie.
2. Toda a modificação deste ritmo ou destas condições que forem impostas pelo homem com fins mercantis é contrária a este direito.

Artigo 6º

1. Todo o animal que o homem escolheu para seu companheiro tem direito a uma duração de vida conforme a sua longevidade natural.
2. O abandono de um animal é um ato cruel e degradante.

Artigo 7º

Todo o animal de trabalho tem direito a uma limitação razoável de duração e de intensidade de trabalho, a uma alimentação reparadora e ao repouso.

Artigo 8º

1. A experimentação animal que implique sofrimento físico ou psicológico é incompatível com os direitos do animal, quer se trate de uma experiência médica, científica, comercial ou qualquer que seja a forma de experimentação.
2. As técnicas de substituição devem de ser utilizadas e desenvolvidas.

Artigo 9º

Quando o animal é criado para alimentação, ele deve de ser alimentado, alojado, transportado e morto sem que disso resulte para ele nem ansiedade nem dor.

Artigo 10º

1. Nenhum animal deve de ser explorado para divertimento do homem.
2. As exposições de animais e os espetáculos que utilizem animais são incompatíveis com a dignidade do animal.

Artigo 11º

Todo o ato que implique a morte de um animal sem necessidade é um biocídio, isto é um crime contra a vida.

Artigo 12º

1. Todo o ato que implique a morte de um grande número de animais selvagens é um genocídio, isto é, um crime contra a espécie.
2. A poluição e a destruição do ambiente natural conduzem ao genocídio.

Artigo 13º

1. O animal morto deve de ser tratado com respeito.
2. As cenas de violência de que os animais são vítimas devem de ser interditas no cinema e na televisão, salvo se elas tiverem por fim demonstrar um atentado aos direitos do animal.

Artigo 14º

1. Os organismos de proteção e de salvaguarda dos animais devem estar representados a nível governamental.
2. Os direitos do animal devem ser defendidos pela lei como os direitos do homem.

11.6. Proclamação dos Direitos dos Animais ¹⁷³

Partido Verde da Alemanha, abril de 1989

Artigo 1º

O mais elementar princípio de justiça exige que semelhantes sejam tratados igualmente e desiguais sejam tratados de forma desigual. Todas as criaturas vivas devem ser tratadas de forma igual, em respeito aos aspectos em que são iguais.

Artigo 2º

Considerando que os animais, exatamente como os homens, esforçam-se por proteger suas vidas e as de suas espécies, e que demonstram interesse em viver, eles também têm direito à vida. Isto posto, não podem ser classificados como objetos ou semoventes, juridicamente.

Artigo 3º

Considerando que os animais são iguais aos homens em sua capacidade de sofrer, sentir dor, interesse e gratificação, estas capacidades precisam ser respeitadas.

Artigo 4º

Considerando que os animais são capazes de experimentar a ansiedade e o sofrimento, eles não devem ser maltratados ou amedrontados. O direito à proteção dos homens é um direito fundamental dos animais.

Artigo 5º

As diferenças existentes entre homens e animais, relativamente à inteligência e capacidade de falar, não justificam a desconsideração à grande similaridade de suas funções vitais básicas.

Artigo 6º

A classificação dos animais em animais de estimação, de caça e de trabalho, de acordo com os interesses e preferências humanas, gerando diferentes categorias de direito, precisa ser eliminada, sob pena de infringir os princípios de justiça estabelecidos no Artigo 2º.

Artigo 7º

As espécies animais resultantes da evolução têm o direito de existir como tal, isto é, não podem ser exterminadas ou manipuladas geneticamente.

Artigo 8º

Toda espécie animal que vive em estado selvagem tem o direito de viver em espaço apropriado. Os animais só podem ser mortos em legítima defesa, e, em nenhuma circunstância, por esporte ou exploração comercial.

Artigo 9º

Os animais que vivem em estado selvagem devem ser rigorosamente protegidos contra a interferência da sociedade e da civilização humana.

¹⁷³ Anexo II de Felipe, S.T. (2007). *Ética e Experimentação Animal: fundamentos abolicionistas*. Florianópolis: Editora da UFCS.

Artigo 10º

A custódia deve se restringir ao máximo, já que não oferece aos animais a possibilidade de viver em um ambiente adequado às suas espécies e está ligada à crueldade.

Artigo 11º

A produção e venda de animais e seus produtos para satisfação de aparentes necessidades humanas, como companhia, prestígio, luxo, precisam ser interrompidas.

Artigo 12º

Todo animal tem o direito de agir segundo o padrão de conduta de sua espécie e seu próprio ritmo de vida. Sem ambiente precisa ser adaptado de tal maneira que ele possa satisfazer suas necessidades de alimentação, movimentação, motivação e vida social.

Artigo 13º

Os animais não devem ser mortos para consumo. Sua criação, acomodação, alimentação e demais cuidados não devem submetê-los ao *stress*, sofrimento ou injúria. O transporte não deve lhes causar nenhum sofrimento ou ansiedade.

Artigo 14º

A experimentação animal é a extrema expressão da violência contra os animais e uma parte da ciência que se baseia em um modelo de violência, que infringe os direitos tanto dos homens quanto dos animais.

Artigo 15º

A exibição de animais para divertimento ou fins pseudo-instrutivos não é compatível com a dignidade do animal como ser vivo sensível. Devem ser proibidas, por constituírem uma exaltação da violência, as lutas entre animais ou entre homens e animais.

Artigo 16º

A concretização dos direitos fundamentais dos animais deve ser considerada um objetivo nacional, nas constituições das nações. É um dever dos governos promover o cumprimento desses direitos em nível nacional e internacional.

Artigo 17º

Para o fim de promover e fiscalizar o cumprimento dos direitos fundamentais dos animais, deverão ser designadas pessoas a quem serão conferidos os competentes mandatos e poderes legais para tal. Às entidades de proteção aos animais e à natureza deverão ser delegados poderes para instaurar processos legais em defesa dos animais.

11.7. Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos¹⁷⁴

Adoptada por aclamação no dia 19 de Outubro de 2005 pela 33ª sessão da Conferência Geral da UNESCO

A Conferência Geral,

Consciente da capacidade única dos seres humanos de reflectir sobre a sua existência e o seu meio ambiente, identificar a injustiça, evitar o perigo, assumir responsabilidades, procurar cooperação e dar mostras de um sentido moral que dá expressão a princípios éticos,

Considerando os rápidos progressos da ciência e da tecnologia, que cada vez mais influenciam a nossa concepção da vida e a própria vida, de que resulta uma forte procura de resposta universal para as suas implicações éticas,

Reconhecendo que as questões éticas suscitadas pelos rápidos progressos da ciência e suas aplicações tecnológicas devem ser examinadas tendo o devido respeito pela dignidade da pessoa humana e o respeito universal e efectivo dos direitos humanos e das liberdades fundamentais,

Convicta de que é necessário e oportuno que a comunidade internacional enuncie princípios universais com base nos quais a humanidade possa responder aos dilemas e controvérsias, cada vez mais numerosos, que a ciência e a tecnologia suscitam para a humanidade e para o meio ambiente,

Recordando a Declaração Universal dos Direitos do Homem de 10 de Dezembro de 1948, a Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos adoptada pela Conferência Geral da UNESCO em 11 de Novembro de 1997 e a Declaração Internacional sobre os Dados Genéticos Humanos adoptada pela Conferência Geral da UNESCO em 16 de Outubro de 2003,

Tendo presentes o Pacto Internacional sobre os Direitos Económicos, Sociais e Culturais e o Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos, adoptados em 16 de Dezembro de 1966, a Convenção Internacional das Nações Unidas sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, de 21 de Dezembro de 1965, a Convenção das Nações Unidas sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres, de 12 de Dezembro de 1979, a Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos da Criança, de 20 de Novembro de 1989, a Convenção das Nações Unidas sobre a Diversidade Biológica, de 5 de Junho de 1992, as Regras Gerais sobre a Igualdade de Oportunidades para as Pessoas com Deficiência, adoptadas pela Assembleia-Geral das Nações Unidas em 1993, a Recomendação da UNESCO Relativa à Condição dos Investigadores Científicos, de 20 de Novembro de 1974, a Declaração da UNESCO sobre a Raça e os Preconceitos Raciais, de 27 de Novembro de 1978, a Declaração da UNESCO sobre as Responsabilidades das Gerações Presentes para com as Gerações Futuras, de 17 de Novembro de 1997, a Declaração Universal da UNESCO sobre a Diversidade Cultural, de 2 de Novembro de 2001, a Convenção n.º169 da OIT relativa aos Povos Indígenas e Tribais nos Países Independentes, de 27 de Junho de 1989, o Tratado Internacional para os Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura, adoptado pela Conferência da FAO em 3 de Novembro de 2001 e em vigor desde 29 de Junho de 2004, o Acordo sobre os Aspectos dos Direitos de Propriedade Intelectual Relacionados com o Comércio (ADPIC), anexo ao Acordo de Marraquexe que instituiu a Organização Mundial do Comércio, em vigor desde 1 de Janeiro de 1995, a Declaração de Doha sobre o Acordo sobre os ADPIC e a Saúde Pública, de 14 de Novembro de 2001 e os outros instrumentos internacionais relevantes adoptados pela Organização das Nações Unidas e as agências especializadas do sistema das Nações Unidas, em particular a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) e a Organização Mundial de Saúde (OMS),

Tendo igualmente presentes os instrumentos internacionais e regionais no domínio da bioética, nomeadamente a Convenção para a Protecção dos Direitos Humanos e da Dignidade do Ser Humano no que toca à Aplicação da Biologia e da Medicina, a Convenção sobre os Direitos Humanos e a Biomedicina do Conselho da Europa, adoptada em 1997 e em vigor desde 1999, com os seus Protocolos adicionais, e bem assim as legislações e regulamentações nacionais no domínio da bioética e os códigos de conduta,

¹⁷⁴ Este documento foi traduzido pela Comissão Nacional da UNESCO - Portugal

princípios orientadores e outros textos internacionais e regionais no domínio da bioética, tais como a Declaração de Helsínquia da Associação Médica Mundial sobre os Princípios Éticos Aplicáveis às Investigações Médicas sobre Sujeitos Humanos, adoptada em 1964 e emendada em 1975, 1983, 1989, 1996 e 2000, e os Princípios Orientadores Internacionais de Ética da Investigação Biomédica sobre Sujeitos Humanos adoptados pelo Conselho das Organizações Internacionais de Ciências Médicas em 1982 e emendados em 1993 e 2002,

Reconhecendo que a presente Declaração deve ser entendida de uma forma compatível com o direito nacional e internacional em conformidade com o direito relativo aos direitos humanos,

Recordando o Acto Constitutivo da UNESCO, adoptado em 16 de Novembro de 1945,

Considerando que a UNESCO tem um papel a desempenhar na promoção de princípios universais assentes em valores éticos comuns que orientem o desenvolvimento científico e tecnológico e bem assim as transformações sociais, com vista a identificar os desafios que se levantam no domínio da ciência e da tecnologia tendo em conta a responsabilidade das gerações presentes para com as gerações futuras, e que é necessário tratar as questões de bioética, que têm necessariamente uma dimensão internacional, no seu conjunto, aplicando os princípios já enunciados na Declaração Universal sobre o Genoma Humano e os Direitos Humanos e a Declaração Internacional sobre os Dados Genéticos Humanos, e tendo em consideração não apenas o contexto científico actual mas também as perspectivas futuras,

Consciente de que os seres humanos fazem parte integrante da biosfera e têm um papel importante a desempenhar protegendo-se uns aos outros e protegendo as outras formas de vida, em particular os animais,

Reconhecendo que, baseados na liberdade da ciência e da investigação, os progressos da ciência e da tecnologia estiveram, e podem estar, na origem de grandes benefícios para a humanidade, nomeadamente aumentando a esperança de vida e melhorando a qualidade de vida, e *sublinhando* que estes progressos deverão sempre procurar promover o bem-estar dos indivíduos, das famílias, dos grupos e das comunidades e da humanidade em geral, no reconhecimento da dignidade da pessoa humana e no respeito universal e efectivo dos direitos humanos e das liberdades fundamentais,

Reconhecendo que a saúde não depende apenas dos progressos da investigação científica e tecnológica, mas também de factores psicossociais e culturais,

Reconhecendo também que as decisões relativas às questões éticas suscitadas pela medicina, pelas ciências da vida e pelas tecnologias que lhes estão associadas podem ter repercussões sobre os indivíduos, as famílias, os grupos ou comunidades e sobre a humanidade em geral,

Tendo presente que a diversidade cultural, fonte de intercâmbios, de inovação e de criatividade, é necessária à humanidade e, neste sentido, constitui património comum da humanidade, mas *sublinhando* que ela não pode ser invocada em detrimento dos direitos humanos e das liberdades fundamentais,

Tendo igualmente presente que a identidade da pessoa tem dimensões biológicas, psicológicas, sociais, culturais e espirituais,

Reconhecendo que comportamentos científicos e tecnológicos contrários à ética têm repercussões particulares nas comunidades autóctones e locais,

Convicta de que a sensibilidade moral e a reflexão ética devem fazer parte integrante do processo de desenvolvimento científico e tecnológico e de que a bioética deve ter um papel fundamental nas escolhas que é necessário fazer, face aos problemas suscitados pelo referido desenvolvimento,

Considerando que é desejável desenvolver novas formas de responsabilidade social que assegurem que o progresso científico e tecnológico contribui para a justiça, a equidade e o interesse da humanidade,

Reconhecendo que um meio importante de avaliar as realidades sociais e alcançar a equidade é prestar atenção à situação das mulheres,

Sublinhando a necessidade de reforçar a cooperação internacional no domínio da bioética, tendo particularmente em conta as necessidades específicas dos países em desenvolvimento, das comunidades autóctones e das populações vulneráveis,

Considerando que todos os seres humanos, sem distinção, devem beneficiar das mesmas elevadas normas éticas no domínio da medicina e da investigação em ciências da vida,

Proclama os princípios que se seguem e *adopta* a presente Declaração.

DISPOSIÇÕES GERAIS

Artigo 1º Âmbito

1. A presente Declaração trata das questões de ética suscitadas pela medicina, pelas ciências da vida e pelas tecnologias que lhes estão associadas, aplicadas aos seres humanos, tendo em conta as suas dimensões social, jurídica e ambiental.
2. A presente Declaração é dirigida aos Estados. Permite também, na medida apropriada e pertinente, orientar as decisões ou práticas de indivíduos, grupos, comunidades, instituições e empresas, públicas e privadas.

Artigo 2º Objectivos

A presente Declaração tem os seguintes objectivos:

- (a) proporcionar um enquadramento universal de princípios e procedimentos que orientem os Estados na formulação da sua legislação, das suas políticas ou de outros instrumentos em matéria de bioética;
- (b) orientar as acções de indivíduos, grupos, comunidades, instituições e empresas, públicas e privadas;
- (c) contribuir para o respeito pela dignidade humana e proteger os direitos humanos, garantindo o respeito pela vida dos seres humanos e as liberdades fundamentais, de modo compatível com o direito internacional relativo aos direitos humanos;
- (d) reconhecer a importância da liberdade de investigação científica e dos benefícios decorrentes dos progressos da ciência e da tecnologia, salientando ao mesmo tempo a necessidade de que essa investigação e os consequentes progressos se insiram no quadro dos princípios éticos enunciados na presente Declaração e respeitem a dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais;
- (e) fomentar um diálogo multidisciplinar e pluralista sobre as questões da bioética entre todas as partes interessadas e no seio da sociedade em geral;
- (f) promover um acesso equitativo aos progressos da medicina, da ciência e da tecnologia, bem como a mais ampla circulação possível e uma partilha rápida dos conhecimentos relativos a tais progressos e o acesso partilhado aos benefícios deles decorrentes, prestando uma atenção particular às necessidades dos países em desenvolvimento;
- (g) salvaguardar e defender os interesses das gerações presentes e futuras;
- (h) sublinhar a importância da biodiversidade e da sua preservação enquanto preocupação comum à humanidade.

PRINCÍPIOS

Dentro do campo de aplicação da presente Declaração, os princípios que se seguem devem ser respeitados por aqueles a que ela se dirige, nas decisões que tomem ou nas práticas que adoptem.

Artigo 3º Dignidade humana e direitos humanos

1. A dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais devem ser plenamente respeitados.
2. Os interesses e o bem-estar do indivíduo devem prevalecer sobre o interesse exclusivo da ciência ou da sociedade.

Artigo 4º Efeitos benéficos e efeitos nocivos

Na aplicação e no avanço dos conhecimentos científicos, da prática médica e das tecnologias que lhes estão associadas, devem ser maximizados os efeitos benéficos directos e indirectos para os doentes, os participantes em investigações e os outros indivíduos envolvidos, e deve ser minimizado qualquer efeito nocivo susceptível de afectar esses indivíduos.

Artigo 5º Autonomia e responsabilidade individual

A autonomia das pessoas no que respeita à tomada de decisões, desde que assumam a respectiva responsabilidade e respeitem a autonomia dos outros, deve ser respeitada. No caso das pessoas incapazes de exercer a sua autonomia, devem ser tomadas medidas especiais para proteger os seus direitos e interesses.

Artigo 6º Consentimento

1. Qualquer intervenção médica de carácter preventivo, diagnóstico ou terapêutico só deve ser realizada com o consentimento prévio, livre e esclarecido da pessoa em causa, com base em informação adequada. Quando apropriado, o consentimento deve ser expresso e a pessoa em causa pode retirá-lo a qualquer momento e por qualquer razão, sem que daí resulte para ela qualquer desvantagem ou prejuízo.
2. Só devem ser realizadas pesquisas científicas com o consentimento prévio, livre e esclarecido da pessoa em causa. A informação deve ser suficiente, fornecida em moldes compreensíveis e incluir as modalidades de retirada do consentimento. A pessoa em causa pode retirar o seu consentimento a qualquer momento e por qualquer razão, sem que daí resulte para ela qualquer desvantagem ou prejuízo. Excepções a este princípio só devem ser feitas de acordo com as normas éticas e jurídicas adoptadas pelos Estados e devem ser compatíveis com os princípios e disposições enunciados na presente Declaração, nomeadamente no artigo 27ª, e com o direito internacional relativo aos direitos humanos.
3. Nos casos relativos a investigações realizadas sobre um grupo de pessoas ou uma comunidade, pode também ser necessário solicitar o acordo dos representantes legais do grupo ou da comunidade em causa. Em nenhum caso deve o acordo colectivo ou o consentimento de um dirigente da comunidade ou de qualquer outra autoridade substituir-se ao consentimento esclarecido do indivíduo.

Artigo 7º Pessoas incapazes de exprimir o seu consentimento

Em conformidade com o direito interno, deve ser concedida protecção especial às pessoas que são incapazes de exprimir o seu consentimento:

- (a) a autorização para uma investigação ou uma prática médica deve ser obtida em conformidade com o superior interesse da pessoa em causa e com o direito interno. No entanto, a pessoa em causa deve participar o mais possível no processo de decisão conducente ao consentimento e no conducente à sua retirada;
- (b) a investigação só deve ser realizada tendo em vista o benefício directo da saúde da pessoa em causa, sob reserva das autorizações e das medidas de protecção prescritas pela lei e se não houver outra opção de investigação de eficácia comparável com participantes capazes de exprimir o seu consentimento. Uma investigação que não permita antever um benefício directo para a saúde só deve ser realizada a título excepcional, com a máxima contenção e com a preocupação de expor a pessoa ao mínimo possível de riscos e incómodos e desde que a referida investigação seja efectuada no interesse da saúde de outras pessoas pertencentes à mesma categoria, e sob reserva de ser feita nas condições previstas pela lei e ser compatível com a protecção dos direitos individuais da pessoa em causa. Deve ser respeitada a recusa destas pessoas em participar na investigação.

Artigo 8º Respeito pela vulnerabilidade humana e integridade pessoal

Na aplicação e no avanço dos conhecimentos científicos, da prática médica e das tecnologias que lhes estão associadas, deve ser tomada em consideração a vulnerabilidade humana. Os indivíduos

e grupos particularmente vulneráveis devem ser protegidos, e deve ser respeitada a integridade pessoal dos indivíduos em causa.

Artigo 9º Vida privada e confidencialidade

A vida privada das pessoas em causa e a confidencialidade das informações que lhes dizem pessoalmente respeito devem ser respeitadas. Tanto quanto possível, tais informações não devem ser utilizadas ou difundidas para outros fins que não aqueles para que foram coligidos ou consentidos, e devem estar em conformidade com o direito internacional, e nomeadamente com o direito internacional relativo aos direitos humanos.

Artigo 10º Igualdade, justiça e equidade

A igualdade fundamental de todos os seres humanos em dignidade e em direitos deve ser respeitada para que eles sejam tratados de forma justa e equitativa.

Artigo 11º Não discriminação e não estigmatização

Nenhum indivíduo ou grupo deve, em circunstância alguma, ser submetido, em violação da dignidade humana, dos direitos humanos e das liberdades fundamentais, a uma discriminação ou a uma estigmatização.

Artigo 12º Respeito pela diversidade cultural e do pluralismo

Deve ser tomada em devida conta a importância da diversidade cultural e do pluralismo. Porém, não devem ser invocadas tais considerações para com isso infringir a dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais ou os princípios enunciados na presente Declaração, nem para limitar o seu alcance.

Artigo 13º Solidariedade e cooperação

A solidariedade entre os seres humanos e a cooperação internacional nesse sentido devem ser incentivadas.

Artigo 14º Responsabilidade social e saúde

1. A promoção da saúde e do desenvolvimento social em benefício dos respectivos povos é um objectivo fundamental dos governos que envolve todos os sectores da sociedade.
2. Atendendo a que gozar da melhor saúde que se possa alcançar constitui um dos direitos fundamentais de qualquer ser humano, sem distinção de raça, religião, opções políticas e condição económica ou social, o progresso da ciência e da tecnologia deve fomentar:
 - (a) o acesso a cuidados de saúde de qualidade e aos medicamentos essenciais, nomeadamente no interesse da saúde das mulheres e das crianças, porque a saúde é essencial à própria vida e deve ser considerada um bem social e humano;
 - (b) o acesso a alimentação e água adequadas;
 - (c) a melhoria das condições de vida e do meio ambiente;
 - (d) a eliminação da marginalização e da exclusão, seja qual for o motivo em que se baseiam;
 - (e) a redução da pobreza e do analfabetismo.

Artigo 15º Partilha dos benefícios

1. Os benefícios resultantes de qualquer investigação científica e das suas aplicações devem ser partilhados com a sociedade no seu todo e no seio da comunidade internacional, em particular com os países em desenvolvimento. Com vista a dar efectivação a este princípio, os benefícios podem assumir uma das seguintes formas:

- (a) assistência especial e sustentável às pessoas e aos grupos que participaram na investigação e expressão de reconhecimento aos mesmos;
 - (b) acesso a cuidados de saúde de qualidade;
 - (c) fornecimento de novos produtos e meios terapêuticos ou diagnósticos, resultantes da investigação;
 - (d) apoio aos serviços de saúde;
 - (e) acesso ao conhecimento científico e tecnológico;
 - (f) instalações e serviços destinados a reforçar as capacidades de investigação;
 - (g) outras formas de benefícios compatíveis com os princípios enunciados na presente Declaração.
2. Os benefícios não devem constituir incitamentos indevidos à participação na investigação.

Artigo 16º Protecção das gerações futuras

As repercussões das ciências da vida sobre as gerações futuras, nomeadamente sobre a sua constituição genética, devem ser adequadamente tomadas em consideração.

Artigo 17º Protecção do meio ambiente, da biosfera e da biodiversidade

Importa tomar na devida conta a interacção entre os seres humanos e as outras formas de vida, bem como a importância de um acesso adequado aos recursos biológicos e genéticos e de uma utilização adequada desses recursos, o respeito pelos saberes tradicionais, bem como o papel dos seres humanos na protecção do meio ambiente, da biosfera e da biodiversidade.

APLICAÇÃO DOS PRINCÍPIOS

Artigo 18º Tomada de decisões e tratamento das questões de bioética

1. O profissionalismo, a honestidade, a integridade e a transparência na tomada de decisões, em particular a declaração de todo e qualquer conflito de interesses e uma adequada partilha dos conhecimentos, devem ser encorajados. Tudo deve ser feito para utilizar os melhores conhecimentos científicos e as melhores metodologias disponíveis para o tratamento e o exame periódico das questões de bioética.
2. Deve ser levado a cabo um diálogo regular entre as pessoas e os profissionais envolvidos e também no seio da sociedade em geral.
3. Devem promover-se oportunidades de um debate público pluralista e esclarecido, que permita a expressão de todas as opiniões pertinentes.

Artigo 19º Comitês de ética

Devem ser criados, encorajados e adequadamente apoiados comitês de ética independentes, multidisciplinares e pluralistas, com vista a:

- (a) avaliar os problemas éticos, jurídicos, científicos e sociais relevantes no que se refere aos projectos de investigação envolvendo seres humanos;
- (b) dar pareceres sobre os problemas éticos que se levantam em contextos clínicos;
- (c) avaliar os progressos científicos e tecnológicos, formular recomendações e contribuir para a elaboração de princípios normativos sobre as questões do âmbito da presente Declaração;
- (d) promover o debate, a educação e bem assim a sensibilização e a mobilização do público em matéria de bioética.

Artigo 20º Avaliação e gestão dos riscos

Será conveniente promover uma gestão apropriada e uma avaliação adequada dos riscos relativos à medicina, às ciências da vida e às tecnologias que lhes estão associadas.

Artigo 21º Práticas transnacionais

1. Os Estados, as instituições públicas e privadas e os profissionais associados às actividades transnacionais devem empenhar-se em garantir que qualquer actividade respeitante à presente Declaração, empreendida, financiada ou de outro modo conduzida, no todo ou em parte, em diferentes Estados, seja compatível com os princípios enunciados na presente Declaração.
2. Quando uma investigação é empreendida ou de outro modo conduzida em um ou vários Estados (Estado(s) anfitrião(anfitriões)) e financiada por recursos provenientes de outro Estado, esta actividade de investigação deve ser objecto de uma avaliação ética de nível apropriado, tanto no Estado anfitrião como no Estado em que se situa a fonte de financiamento. Esta avaliação deve basear-se em normas éticas e jurídicas compatíveis com os princípios enunciados na presente Declaração.
3. A investigação transnacional em matéria de saúde deve dar resposta às necessidades dos países anfitriões e é necessário reconhecer a importância da investigação para o alívio dos problemas urgentes de saúde no mundo inteiro.
4. Na altura da negociação de um acordo de investigação, as condições da colaboração e o acordo sobre os benefícios devem ser definidos com uma participação equitativa das partes na negociação.
5. Os Estados devem tomar medidas apropriadas, tanto a nível nacional como internacional, para combater o bioterrorismo e o tráfico ilícito de órgãos, tecidos, amostras, recursos e materiais de natureza genética.

PROMOÇÃO DA DECLARAÇÃO

Artigo 22º Papel dos Estados

1. Os Estados devem tomar todas as medidas apropriadas – legislativas, administrativas ou outras – para pôr em prática os princípios enunciados na presente Declaração, em conformidade com o direito internacional relativo aos direitos humanos. Tais medidas devem ser apoiadas por uma acção nos domínios da educação, da formação e da informação ao público.
2. Os Estados devem encorajar a criação de comités de ética independentes, multidisciplinares e pluralistas, conforme disposto no Artigo 19º.

Artigo 23º Educação, formação e informação em matéria de bioética

1. Com vista a promover os princípios enunciados na presente Declaração e assegurar uma melhor compreensão das implicações éticas dos progressos científicos e tecnológicos, em particular entre os jovens, os Estados devem esforçar-se por fomentar a educação e a formação em matéria de bioética a todos os níveis, e estimular os programas de informação e de difusão dos conhecimentos relativos à bioética.
2. Os Estados devem encorajar as organizações intergovernamentais internacionais e regionais, bem como as organizações não-governamentais internacionais, regionais e nacionais, a participar neste esforço.

Artigo 24º Cooperação internacional

1. Os Estados devem apoiar a difusão internacional da informação científica e encorajar a livre circulação e a partilha de conhecimentos científicos e tecnológicos.
2. No quadro da cooperação internacional, os Estados devem promover a cooperação cultural e científica e celebrar acordos bilaterais e multilaterais que permitam aos países em desenvolvimento reforçar a sua capacidade de participar na criação e no intercâmbio dos conhecimentos científicos, das correspondentes competências práticas e dos respectivos benefícios.
3. Os Estados devem respeitar e promover a solidariedade entre si e também com e entre os indivíduos, as famílias, os grupos e comunidades, em especial com aqueles a quem a doença ou a deficiência, ou outros factores pessoais, sociais ou ambientais tornam vulneráveis, e aos de recursos mais limitados.

Artigo 25º Actividades de acompanhamento da UNESCO

1. A UNESCO promoverá e difundirá os princípios enunciados na presente Declaração. Para isso, deve pedir a ajuda e a assistência do Comitê Intergovernamental de Bioética (CIGB) e do Comitê Internacional de Bioética (CIB).
2. A UNESCO reafirma a sua vontade de tratar as questões de bioética e promover a cooperação entre o CIGB e o CIB.

DISPOSIÇÕES FINAIS

Artigo 26º Interdependência e complementaridade dos princípios

A presente Declaração deve ser entendida como um todo e os princípios devem ser entendidos como complementares e interdependentes. Cada princípio deve ser considerado no contexto dos outros, na medida apropriada e pertinente, de acordo com as circunstâncias.

Artigo 27º Limites à aplicação dos princípios

Se a aplicação dos princípios enunciados na presente Declaração tiver de ser limitada, deverá sê-lo por lei, nomeadamente pelos textos legislativos sobre a segurança pública, a investigação, detecção e demanda judicial em caso de delito penal, a protecção da saúde pública ou a protecção dos direitos e liberdades de outras pessoas. Qualquer lei deste tipo deve ser compatível com o direito internacional relativo aos direitos humanos.

Artigo 28º Exclusão dos actos contrários aos direitos humanos, às liberdades fundamentais e à dignidade humana

Nenhuma disposição da presente Declaração pode ser interpretada como susceptível de ser invocada de qualquer modo por um Estado, um grupo ou um indivíduo para se entregar a uma actividade ou praticar um acto para fins contrários aos direitos humanos, às liberdades fundamentais e à dignidade humana.

11.8. O Uso Prejudicial do Animal - alguns exemplos

1. Experimento em macacos para verificar surgimento de psicopatologias.¹⁷⁵

O professor Harlow, que trabalhou no Centro de Pesquisas de Primatas, em *Madison, Wiscosin*, foi, durante muitos anos, editor de uma revista importante de psicologia, e, até sua morte, há alguns anos, era tido em alta estima por seus colegas de pesquisa no campo da psicologia. Seu trabalho tem sido citado positivamente em muitos manuais básicos de psicologia, lidos por milhões de alunos que cursaram as disciplinas introdutórias de psicologia ao longo dos últimos 20 anos. Após sua morte, colegas e ex-alunos deram prosseguimento à linha de pesquisa iniciada por ele.

Num artigo de 1965, Harlow descreve seu trabalho nos seguintes termos:

Nos últimos dez anos tenho estudado os efeitos do isolamento social parcial, criando macacos em gaiolas de arame desde seu nascimento... Esses macacos sofrem completa privação maternal... Mais recentemente, iniciamos uma série de estudos sobre os efeitos do isolamento social total, criando macacos de algumas horas de vida até 3, 6 ou 12 meses de idade em uma câmara de aço inoxidável. Durante esse período na câmara, o macaco não tem contato com nenhum animal, humano ou sub-humano.

A partir desses estudos, prossegue Harlow, chegamos à conclusão que:

O isolamento precoce suficientemente restrito e duradouro reduz esses animais a um nível sócio-emocional em que a reação social primária é o medo. [*Proceedings of the National Academy of Science* 54: 90 (1965).]

Em outro artigo, Harlow e seu ex aluno e colega Stephen Suomi descreveram como estavam tentando induzir a psicopatologia em macacos bebês com uma técnica que, aparentemente, não estava funcionando. Receberam, então, a visita de John Bowlby, um psiquiatra inglês. Segundo a descrição de Harlow, Bowlby ouviu a história das dificuldades que estavam encontrando e, a seguir, percorreu o laboratório de *Wiscosin*. Após ter visto os macacos nas gaiolas individuais, perguntou: “Por que estão tentando provocar psicopatologias em macacos? Já tem mais macacos sofrendo de psicopatologias no laboratório do que jamais se viu na face da terra”. [*Engineering and Science* 33:8 (1970).]

Bowlby, a propósito, era um renomado pesquisador sobre as consequências da privação materna, mas suas pesquisas eram realizadas com crianças, sobretudo órfãs, refugiadas e internadas em instituições. Já em 1951, antes que Harlow iniciasse suas pesquisas sobre primatas não humanos, Bowlby havia concluído:

¹⁷⁵ Singer (2004, pp. 35-38).

As provas foram revistas. Chegamos à conclusão de que as provas agora não deixam lugar a dúvidas quanto à proposição geral de que a privação prolongada de cuidados maternos em crianças pequenas pode ter efeitos graves de longo alcance sobre seu caráter: portanto, durante toda a sua vida futura. [*Maternal Care and Mental Health*, Série Monografias da OMS, 2: 46 (1951).]

Isso não impediu Harlow e seus colegas de projetar e levar a cabo seus experimentos em macacos.

No mesmo artigo em que relata uma visita de Bowlby, Harlow e Suomi descrevem como tiveram a “fascinante idéia” de induzir macacos bebês à depressão “permitindo que se apegassem a mães de pano que podiam transformar-se em monstros”:

O primeiro destes monstros foi uma macaca-mãe de pano que, mediante programação ou comando, lançava ar comprimido de alta pressão. Isso praticamente arrancava a pele do animal. O que fazia o macaco bebê? Ele simplesmente se agarrava cada vez mais ao boneco de pano, porque um bebê com medo se agarra à mãe com todo custo. Não constatamos qualquer psicopatologia.

Contudo, não desistimos. Construimos outra mãe-monstro, que se sacudia tão violentamente que até a cabeça e os dentes do bebê chocalhavam. Tudo o que o bebê fez foi agarrar-se cada vez mais à mãe artificial. O terceiro monstro que construimos tinha uma estrutura de arame dentro do corpo que se inclinava para a frente, jogando o bebê para longe de sua superfície ventral. O bebê levantava-se do chão, esperava a estrutura voltar ao corpo de pano e agarrava-se novamente a ela. Finalmente, construimos nossa mãe porco-espinho. Com um comando, essa mãe lançava afiados espinhos de bronze de toda a superfície ventral de seu corpo. Embora os bebês ficassem aflitos com essa manifestação de repulsa, simplesmente esperavam até que os espinhos recuassem e então tornavam a agarrar-se à mãe.

Esses resultados, comentam os experimentadores, não foram tão surpreendentes, uma vez que o único recurso que resta a uma criança machucada é agarrar-se à mãe.

Finalmente, Harlow e Suomi desistiram das mães-monstros artificiais, pois encontraram algo melhor: uma mãe-macaco verdadeira que era um monstro. Para produzir essas mães, criaram macacas em isolamento, e, depois, tentaram fazê-las emprenhar. Infelizmente, as fêmeas não mantinham relações sexuais normais com os machos, por isso tinham que ser emprenhadas mediante uma técnica que Harlow e Suomi denominavam de “rack de estupro”. Quando os bebês nasceram, os experimentadores observaram as macacas. Descobriram que algumas simplesmente ignoravam os bebês, não lhes dando o peito quando choravam, como fazem as macacas normais ao ouvirem a cria chorar. O outro padrão de comportamento observado foi diferente:

Outras macacas tinham um comportamento brutal ou letal. Um de seus truques favoritos consistia em triturar o crânio dos bebês com os dentes. Mas o comportamento realmente doentio consistia em esmagar o rosto do bebê

contra o chão esfregando-o para frente e para trás. [*Journal of Comparative and Psysiological Psychology* 80 (1): 11 (1972).]

2. Lethal Dosis – LD⁵⁰ - Experimento em diversas espécies animais para verificar níveis de toxicidade de variados produtos¹⁷⁶

O *Lethal Dosis*⁵⁰ [LD⁵⁰...] foi introduzido nos laboratórios, em 1927, para se verificar a letalidade de pesticidas, produtos de limpeza, drogas e cosméticos. Usa-se, via de regra, o trato intestinal de animais vivos, sem que recebam analgesia. O teste destina-se a medir a dose letal de certo produto a partir da morte de 50% dos animais testados, quando ingerida, inalada ou inoculada uma determinada quantidade. “A prova”, descrevem Greif e Tréz,

Consiste em forçar o animal a ingerir uma determinada quantidade de substância, através de sonda gástrica. Isso muitas vezes produz a morte por perfuração. Os efeitos observados incluem convulsões, dispnéia, diarreia, úlceras, emagrecimento, postura anormal, epistaxe, hemorragias da mucosa ocular e oral, lesões pulmonares, renais e hepáticas, coma e morte. Continua-se a administrar o produto até que 50% do grupo experimental morra. A substância também, pode ser administrada por via subcutânea, intravenosa, intraperitoneal, misturada à comida, por inalação, via retal ou vaginal. As cobaias utilizadas incluem ratos, coelhos, gatos, cachorros, cabras e macacos [Greif e Tréz (2000, p. 32)].

3. Sacrifício de gatos e cães para o Ensino

3.1. Gato¹⁷⁷

Os animais para dissecação são capturados nas florestas, ou adquiridos em abrigos de animais, ou roubados, ou gerados em estabelecimentos especiais, ou comprados de abatedouros. A maioria deles passa por uma empresa de suprimentos biológicos antes de terminar na sala de aula. O fornecimento de animais para dissecação não está à margem da lucratividade; hoje, nos Estados Unidos, trata-se de uma indústria multimilionária. [...]

[...] O vídeo [da PETA] mostra gatos chegando à empresa de suprimentos biológicos, dentro de engradados. Os gatos estão tão espremidos nos engradados que não conseguem ficar em pé. Alguns estão visivelmente doentes; outros parecem estar morrendo. Em seguida, “os amedrontados gatos ficam cara a cara com um funcionário”, escreve o investigador, “que os golpeia violentamente com um gancho de metal, forçando-os a sair de dois ou três engradados já lotados e entrar em um. Daí eles vão para a câmara de gás. Muitos gatos ainda se movem quando os funcionários injetam formol nas suas veias. Eles encolhem suas patas à medida que o produto

¹⁷⁶ Felipe (2007, p. 78).

¹⁷⁷ Regan (2006, p. 201).

químico avança por dentro de seus corpos. Depois eles são armazenados e embalados e, finalmente, enviados a escolas de todo o país”.

3.2. Cão¹⁷⁸

A vivissecção de um cão tem sido um rito de passagem para gerações de médicos americanos, [...] É tipicamente conduzida no primeiro ano do curso médico. Primeiro, um cão é anestesiado; depois, seu peito é cortado e fica aberto para que os estudantes possam observar as batidas do coração e como a administração de várias drogas afeta o comportamento desse órgão. A anestesia usada nem sempre é a adequada. Os próprios registros da CSMD [Escola de Medicina da Universidade do Colorado] indicaram que alguns cães (os animais às vezes ficavam sendo usados por até sete horas) exibiram ‘resposta à dor’. Ao final da demonstração, o cão é morto. Desta forma, acreditam os defensores da vivissecção, os estudantes adquirem conhecimentos importantes sobre fisiologia e farmacologia. Dúzias de cães foram mortos a cada ano só para esse fim, só na CSMD.

¹⁷⁸ Regan (2006, p. 203).

11.9. Métodos Alternativos na Educação ¹⁷⁹

Anatomia Humana:

1. Estudo em cadáveres eticamente obtidos.

2. *Human Anatomy* – programa interativo em CD-Rom que simula a dissecação humana, com mais de 5.900 fotografias, de vários estágios de dissecação. O estudante pode visualizar detalhes de partes que lhe interesse, e ser testado em seus conhecimentos sobre anatomia. Preço: U\$ 99 (individual); U\$ 750 (para instituições, com material que o acompanha).

3. *BodyWorks* – programa em computador. Detalhes minuciosos do corpo humano. O estudante pode visualizar sistemas internos distintos, como o nervoso, muscular, esquelético, digestivo, linfático, endócrino, cardiovascular e reprodutivo. Pode ainda identificar tecidos e órgãos, além de relacionar as funções do corpo à vida. Inclui ainda uma sessão especial de saúde, com informações de primeiros socorros, saúde geral, lesões de esportes e doenças comuns. O Bodyworks é uma excelente ferramenta para estudantes de medicina. Preço: £ 59,95

4. *ADAM Scholar Series* – O *Animated Dissection of Anatomy for Medicine (ADAM)* é um software multimídia. O ADAM constitui-se de séries, como o *ADAM Comprehensive* (destinado à compreensão da anatomia humana, para estudantes de graduação ou profissionais); *ADAM Essentials* (relaciona anatomia humana às funções do organismo); e o *ADAM Interactive Physiology* (integra a anatomia à fisiologia, relacionando estruturas e funções). Os programas incluem testes e vídeos *quick time*.

5. *Radiologic Anatomy* – Este programa apresenta uma visão de anatomia humana de uma perspectiva radiológica. Ele inclui a anatomia normal, e ainda uma introdução a patologias radiológicas, e técnicas radiológicas (em video clips). Preço: U\$ 99

6. Modelos tridimensionais – Modelos em materiais resistentes e detalhados. Estas alternativas oferecem uma grande variedade de modelos.

Anatomia Animal:

1. *Veterinary neuroanatomy: An interactive atlas of the brain and neural pathways* (Neuroanatomia Veterinária: Um atlas interativo do cérebro e trajetos neurais) - Trata-se de um programa de informática para Macintosh, comercializada pela S. L. Cummings, e que se constitui de imagens digitais coloridas do cérebro e tronco encefálico de ovelha, além de cortes histológicos corados do cérebro canino. Os trajetos neurais são visualizados através de programas tutoriais de animação, de modo interativo. Cortes histológicos ou porções macroscópicas podem ser visualizados a partir de qualquer ângulo.

2. *Fish Guts* - Trata-se de programa de informática para Macintosh ou Windows comercializado por Andrew Kane. É ferramenta para treinamento da anatomia e patologia de peixes, utilizando recursos multimídia. Preço: U\$ 200

3. *Cat Dissection* – vídeo de uma dissecação de um gato, com narração dos detalhes observados, e com legendas. Preço: U\$ 219

4. *The Dog: functional and comparative anatomy* – video dividido em partes detalhadas da anatomia do cão, principalmente na parte locomotora.

¹⁷⁹ Extraído de Greif e Tréz (2000, pp. 61-64).

5. *Digidiss* – programa interativo em CD-Rom. Detalha a dissecação de ratos, tubarões, sapos e galinhas. Relaciona a anatomia com fisiologia, histologia, sistemática e evolução. Fotografias de alta resolução e vídeos quick time são uma das características deste programa.

6. *DissectionWorks* – programa interativo de computador de alta qualidade. Dissecação de minhocas, lagostas, peixes, sapos e fetos de suínos. Preço: U\$ 99,95

7. Modelos tridimensionais – Modelos em materiais resistentes e detalhados. Estas alternativas oferecem uma grande variedade de modelos.

Fisiologia Humana:

1. *Experiments in Human Physiology* – programa interativo de computador. Ritmo cardíaco, respiratório, temperatura, tempo de resposta, e outros parâmetros obtidos dos próprios estudantes podem ser estudados neste programa. Muitas variáveis podem ser analisadas com este software. Acompanham sensores, manual, timer, etc. Preço: U\$ 275,95

2. *Exercise Physiology* – simulações de importantes medidas fisiológicas, principalmente relacionadas à performance cárdio-respiratória. Preço: £ 50

3. *MacPee* – programa que analisa a interação entre a circulação, função renal, líquido corpóreo e equilíbrio eletrolítico. Registra níveis de sódio, potássio, uréia, creatinina, albumina, hemoglobina, volume celular, pressão atrial direita, peso corpóreo, e outros. Simula condições como diabetes, por exemplo. Preço: U\$ 225

Fisiologia animal:

1. *Anesthesia and Analgesia of Laboratory Animals* (Anestesia e Analgesia de Animais de Laboratório). - Trata-se de um programa de informática para Macintosh comercializada por Richard T. Fosse e que contém programas interativos que ensinam aspectos da anestesia inalatória e injetável, bem como analgesia em camundongos, ratos, porquinhos da Índia. Preço: U\$ 40 a U\$ 45

2. *Effect of neuroectomies in the horse* (Efeitos das neurectomias no equino) - Trata-se de um vídeo disponibilizado pela Universidade do Estado de Ohio (Escola de Medicina Veterinária). Constitui-se de dois vídeos demonstrando: 1.Efeito das neurectomias distais ao plexo braquial; 2.Efeito das neurectomias dos principais nervos do plexo lombo-sacro. Preço: U\$ 15 a 50

3. *Introduction to Acute Inflammation* (Introdução à Inflamação Aguda) - Trata-se de programa de informática para Macintosh, desenvolvido pelo Médico Veterinário B. R. Weeks e colaboradores, e ensina conceitos de inflamação e mediadores da resposta inflamatória e alterações vasculares observadas no processo inflamatório. Utiliza gráficos e animação e contém um teste de revisão.

4. *Cardiolab* - Trata-se de programa de informática para IBM ou compatível comercializada pela Biosoft. Simula os efeitos de drogas de ação cardiovascular em animais anestesiados. Frequência cardíaca e valores de pressão sanguínea são utilizados para monitorar alterações ocorridas após a administração de drogas agonistas, antagonistas ou desconhecidas. Preço: U\$199

5. *Cardiovascular Laboratory Videodisc Simulation* (Simulação Cardiovascular Laboratorial) - Trata-se de um programa de informática para IBM ou compatível, em Videodisco. Simula a fisiologia cardiovascular e respiratória do cão de laboratório incluindo preparação do animal e resultados de demonstrações fisiológicas e farmacológicas. Preço: U\$ 50 a 800

Cirurgia Humana:

1. Prática clínica em pacientes.

2. Prática em cadáveres eticamente obtidos.

3. *P.O.P Trainer* – simulador de técnicas cirúrgicas. Um aparelho que permite que órgãos obtidos de abatedouros sejam perfusionados constantemente com líquido, e que possibilite o treinamento de técnica de cirurgia abdominal, vascular, ginecológica, urológica e torácica. O controle de hemorragias pode ser treinado neste aparelho.

4. *Surgical Training Board* – produto que permite a prática de incisão e sutura.

5. *Suture Practice Arm* – modelo de braço humano para prática de incisão e sutura.

6. *Simulator/Media Based Teaching of Basic Surgical Skills* – Trata-se de um modelo/simulador desenvolvido pelo médico veterinário Daniel D. Smeak. Consiste de estrutura feita de espuma, com corte em V na superfície, permitindo incisões cirúrgicas, e também há fitas vermelhas simulando vasos sangrando.

7. *Emergency Surgical Procedures* – CD-Rom interativo. Possibilita o estudo de toracotomia, pericardiotomia e outros procedimentos cirúrgicos. O estudante pode ver os procedimentos em vídeos, passo a passo, em velocidades controladas por ele mesmo. Os vídeos são narrados, e exercícios são realizados, levando em consideração aspectos de tempo, equipamento, extensão de cada procedimento, etc.. Qualidade audiovisual excelente.

8. Placenta – permite a prática de microcirurgia vascular.

9. *Instituto Berkeley* - O Instituto Berkley é um representante de equipamentos de CTI e centro cirúrgico, foi fundado em 1994 e sua sede fica em Botafogo, Rio de Janeiro. Em 1998 trouxe para o Brasil o Simulador Real de Paciente, que é capaz de treinar o profissional de forma interativa, simulando casos médicos reais, sejam em ambientes cirúrgicos, em uma sala de trauma ou leito de tratamento intensivo. Neste simulador, chamado de SAM, os médicos podem treinar intubação, esofagostomia, anestesia inalatória, e manobras de emergência dispensando o uso de animais.

Cirurgia Animal:

1. Prática clínica em pacientes.

2. Prática em cadáveres eticamente obtidos.

3. *Sawbones for dogs and horse orthopaedic procedures* – modelos realísticos de ossos caninos e equinos, que possibilitam o aprendizado de operações ortopédicas

4. *Dasie - Dog Abdominal Surrogate for Instructional Exercises* (substituto do abdômen canino para instrução cirúrgica) - Trata-se de um modelo desenvolvido pela *DAISE International* para simular a prática de cirurgia abdominal em geral, mais especificamente procedimentos cirúrgicos gastrointestinais e urogenitais. Preço: U\$ 15 a 50

5. *Plastic parenchymal abdominal organ models* (Modelos plásticos de órgãos abdominais parenquimatosos) - Trata-se de modelos desenvolvidos pela médica veterinária Cathy L. Greenfield para prática cirúrgica no baço, rim e fígado de cães. Preço: U\$ 20

6. *Sharp Point Practice Rat* - Trata-se de um simulador desenvolvido pela *Surgical Specialties Corporation* para aprendizado e prática de microcirurgia, incluindo microcirurgia vascular e microneurocirurgia.

Bioquímica:

1. *Biochemical Simulations: Computer Simulation Of Laboratory Exercises* (Simulações Bioquímicas: Simulação Computadorizada de Exercícios Laboratoriais) - Trata-se de um programa de informática para IBM ou

compatível, comercializada por *David A. Bender*. Vários exercícios de bioquímica são simulados. Preço: US\$ 25

2. *ENZKIN: Enzyme Kinetics* - Trata-se de um programa de informática para Apple II, comercializada pela Universidade de Iowa e pela CONDUIT. O programa oferece resultados rápidos e realísticos de reações catalizadas por enzimas. Preço: US\$ 60 a 175

Farmacologia:

1. *KinetiClass* - Trata-se de programa de informática para Macintosh desenvolvido por Jeff Wilck e traz demonstrações de farmacocinética.

2. *Drug Metabolism* – Vídeo que aborda absorção, distribuição, biotransformação e excreção de drogas. Também trata da transferência de drogas pela placenta, como as diferenças individuais afetam o metabolismo, etc.

3. *CalcSyn* – programa de computador que analisa a combinação de drogas, com grande capacidade de análise e variabilidade. Preço: US\$ 399

4. *Cardiovascular Pharmacology* – programa de computador que aborda os efeitos das drogas no sistema cardíaco. Apresenta simulações de procedimentos e execuções de experimentos.

5. *Basic Pharmacokinetics* – uma coleção de 5 simulações em computadores, abordando conceitos de farmacologia e fisiologia. Preço: US\$ 60 para os 5 programas

Manuseio animal:

1. *Koken Rat* - Trata-se de um modelo de rato comercializado por *Peninsula Laboratories Inc*, que permite aos alunos aprender e praticar punção venosa e intubação gástrica. Um modelo de coelho também está disponível. Preço: US\$ 175

11.10. Tabela demonstrativa de efeitos distintos de drogas em humanos e animais não-humanos ¹⁸⁰

Droga	Efeitos em cobaias	Efeitos em seres humanos
<i>Ácido Fenclórico</i>	Seguro em ratos, camundongos e macacos	Toxicidade hepática
<i>Acutano</i>	Seguro	Defeitos de nascimento
<i>Acetilcolina</i>	Dilata as artérias coronárias de cães	Contraem as mesmas
<i>*Amanita Phalloides (espécie de cogumelo)</i>	Alimento de coelhos	Tóxico, podendo levar à morte
<i>Aminoglutetímida</i>	Anticonvulsivante	Inibidor de cortisol
<i>Amidopirina</i>	Nenhum efeito importante	Doenças sanguíneas
<i>Amil Nitrato</i>	Glaucoma	Reduz a pressão interna dos olhos
<i>Antimonia</i>	Engorda suínos	Fatal
<i>Arsênico</i>	Seguro em largas quantidades em ovelhas	Fatal
<i>Aspirina</i>	Mata gatos, causa defeitos congênitos em cães, macacos, ratos e gatos	Analgésico e retarda coagulação sanguínea
<i>Atromida</i>	Diferente	Causa mortes por câncer, inflamação do pâncreas e problemas na vesícula biliar
<i>Atropina</i>	Inofensivo para coelhos e cabras	Fatal em doses altas
<i>* Beladona</i>	Inofensivo para coelhos e cabras	Fatal
<i>Bradiquinina</i>	Contrai os vasos sanguíneos cerebrais em cães	Relaxa
<i>Butazolidina</i>	Não afeta a medula óssea	Afeta a medula, geralmente fatal
<i>Canamicina</i>	Sem efeitos colaterais preocupantes	Danos renais e surdez
<i>Cetoconazole</i>	Seguro	Danos hepáticos, possibilidade de morte
<i>Cloranfenicol</i>	Seguro	Danos irreversíveis à medula óssea
<i>Clorofórmio</i>	Asfixia	Efeito cardíaco como causa mais comum
<i>Clorpromazina</i>	Doença Motora	Tranquilizante, pode causar danos ao fígado
<i>Clindamina</i>	Seguro em ratos e cães	Diarréia, às vezes fatal
<i>Clioquinol</i>	Sem registro	Cegueira, paralisia e morte
<i>Clonidina</i>	Descongestionante nasal	Anti-hipertensivo
<i>Contraceptivos Oraís</i>	Hemorragia em cães	Trombose, ataques cardíacos, derrames e tumores no fígado
<i>Cianido</i>	Defeitos congênitos em camundongos e coelhos	Problemas endócrinos, pressão alta, psicose, etc. Sem defeitos congênitos

¹⁸⁰ Greif S, Tréz T, (2000, pp. 32-34). A Verdadeira Face da Experimentação Animal: a sua saúde em perigo. Rio de Janeiro: Sociedade Educacional “Fala Bicho”.

<i>Depo-Provera</i>	Câncer; infecções uterinas e de mamas e cães	Seguro
<i>DES</i>	Seguro	Câncer em filhas de mães que receberam DES, e defeitos congênitos em suas filhas
<i>Digitalis</i>	Aumenta a pressão sanguínea em cães	Diferente
<i>Dinitrofenol</i>	Não provoca cataratas	Provoca cataratas
<i>Diptrex</i>	Nenhum dano nervoso	Danos nervosos
<i>Dissulfiram</i>	Anti-helmíntico	Reações tóxicas após ingestão de álcool
<i>Domperidona</i>	Nenhuma mudança no ritmo cardíaco	Arritmias sérias
<i>Encainida</i>	Seguro	Ataques cardíacos e morte. Junto com a Fleicadine, cerca de 3 mil pessoas morreram por usarem estas drogas
<i>Eraldin</i>	Altamente seguro	Danos à córnea, incluindo cegueira. Danos ao aparelho digestivo e morte
<i>Estricnina</i>	Não mata porcos-da-índia, macacos e galinhas	Fatal em humanos
<i>Fenacetina</i>	Sem efeitos importantes	Danos renais e às células vermelhas do sangue
<i>Fenformina</i>	Diferente	Mortes
<i>Fleicainida</i>	<i>(idem Eicainida)</i>	
<i>Fluorido</i>	Nenhum	Inibe as caries dentárias
<i>Furmetida</i>	Seguro, mesmo quando em contato com os olhos de coelho por longo tempo	Obstrução permanente do canal lacrimal na maioria dos pacientes que usaram a substância por períodos de 3 meses
<i>Furosemida</i>	Danos hepáticos em camundongos e outros	Nenhum
<i>Glutetimina</i>	Anticonvulsivante	Sedativo e hipnótico
<i>Halotano</i>	Sem danos hepáticos	Danos hepáticos e morte
* <i>Hemlock</i>	Inofensivo para cabras, camundongos, cavalos e ovelhas	Fatal
<i>Holofenato</i>	Hipolipêmico	Hipouricêmico
<i>Ibufenac</i>	Sem danos hepáticos, apenas em ratos quando expostos a doses letais	Danos hepáticos e morte
<i>Imipramina</i>	Depressivo	Anti-depressivo
<i>Isoniasida</i>	Sem danos hepáticos	Pode causar danos hepáticos
<i>Isopretenol</i>	Sem efeitos importantes	Pode causar danos hepáticos
<i>Maxiton</i>	Diferente	Danos cardíacos e nervoso
<i>Metildopa</i>	Não reduz a pressão sanguínea	Eficiente em reduzir a pressão sanguínea
<i>Metilsergida</i>	Sem efeitos sérios	Fibrose retroperitoneal, que pode ser fatal por obstruir os vasos sanguíneos e ureteres. Danos às válvulas cardíacas foram registrados
<i>Mianserina</i>	Sem desordens sanguíneas	Desordens sanguíneas fatais
<i>Morfina</i>	Torna gatos maníacos	Analgésico e depressor

		respiratório
<i>Opren (Oraflex)</i>	Seguro em altas doses em primatas não humanos	Danos hepáticos e morte
<i>* PCP (ou "angel dust")</i>	Sedativo para cavalos	Altamente estimulante
<i>Penicilina</i>	Fatal para porquinhos-da-índia	Antibiótico
<i>Pentazocina</i>	Antagonista narcótico	Analgédico
<i>Perexilina</i>	Sem danos hepáticos	Danos hepáticos e morte
<i>Plaxin e Pronap</i>	Diferente	Morte de bebês
<i>Prenilamina</i>	Reduz o ritmo cardíaco em muitos animais	Taquicardia ventricular
<i>Prostaglandinas</i>	Efeitos diferentes no ritmo e força de contração cardíaca	Diferente
<i>Psicofuranina</i>	Sem danos cardíacos em camundongos, ratos, cães ou macacos	Tóxico ao coração
<i>Quimiotripsina</i>	Perfuração córnea e danos severos aos olhos de coelho	Nenhuma complicação séria
<i>Selacrin</i>	Seguro	Danos hepáticos e fatalidades
<i>Sorbitol Férreo</i>	Câncer no local da injeção	Nenhum
<i>Suprofen</i>	Seguro	Danos renais sérios
<i>Tegretol</i>	Seguro	Doenças sanguíneas potencialmente fatais, e descobertas epidemiológicas sugerem aumento na incidência de defeitos congênitos
<i>Talidomida</i>	Seguro	Defeitos congênitos e morte do feto
<i>Trilergen</i>	Diferente	Hepatite
<i>Zimelidina</i>	Seguro	Febre, danos hepáticos, dores nas articulações, danos nervosos e paralisia
<i>Zipeprol</i>	Considerado seguro	Sintomas neurológicos sérios em doses altas – ataques e mortes

(Fonte: Fadali, 1996, com exceção das drogas marcadas com *)