

A ÉTICA NO USO DE ANIMAIS¹

Alcino Eduardo Bonella (UFU)²

abonella@ufu.br

Resumo: Este artigo analisa o uso de animais não humanos sob três aspectos correlacionados: 1) aspectos fatuais acerca do tratamento que nós, seres humanos, dispensamos aos outros animais, especialmente na indústria da alimentação e da experimentação animal; 2) aspectos avaliativos sobre a ética desse tratamento como aparecem em argumentos éticos favoráveis (Singer; Regan) e contrários (Naverson; Cohen) ao uso de animais pela indústria da alimentação e da experimentação animal; 3) alguns aspectos práticos sobre o que devemos fazer. A avaliação ética fundamenta os aspectos práticos com que concluímos o artigo: nesta conclusão são feitas sugestões de ações, em especial a substituição da *experimentação animal* (inerentemente danosa, em seu ideal e prática) pela investigação com *sujeitos não humanos de pesquisa* (não danosa ou terapêutica).

Palavras-chave: Ética; Animais não humanos; Experimentação animal.

INTRODUÇÃO

Este artigo aborda o uso de animais não humanos sob três aspectos correlacionados: aspectos fatuais acerca do tratamento que nós, seres humanos, dispensamos aos outros animais; aspectos avaliativos sobre a ética desse tratamento; aspectos práticos sobre o que devemos fazer. Neste tipo de abordagem utilizamos informações e avaliações presentes no debate filosófico pertinente ao problema, e em especial nos filósofos da moral que

¹ Recebido: 30-09-2011/Aprovado: 03-01-2012/Publicado on-line: 27-02-2013.

² Alcino Eduardo Bonella é Professor Adjunto da Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, MG, Brasil.

disputam diferentes visões e propostas. Em geral, filósofos como Peter Singer e Tom Regan apresentam os principais argumentos em favor da ideia de que os animais têm de ser tratados com o mesmo respeito básico que dispensamos aos seres humanos, seja pela igual consideração de seus interesses (versão utilitarista de Singer, para o respeito moral), seja pela igualdade de direitos básicos (versão baseada em direitos, ou kantiana, de Regan). Entre seus adversários, encontramos alguns filósofos que também apresentam argumentos baseados em direitos e nas consequências, como Jan Naverson e Carl Cohen, que defendem a manutenção do atual estatuto dado aos animais em nossas sociedades, a posição que sustenta que os animais podem ser usados para nosso benefício, desde que o façamos sem crueldade.

Peter Singer raciocinou basicamente do seguinte modo: o tratamento que dispensamos atualmente à maioria dos outros animais revela *especismo*, que, como o racismo ou o machismo, é fundamentalmente errado (porque não dá *igual consideração* aos interesses similares dos outros animais, e que são similares aos nossos). Por isso, devemos parar com tal tratamento, o que contraria frontalmente nossas práticas vigentes, especialmente na indústria da alimentação e da experimentação animal. Tom Regan, por outro lado, raciocinou da seguinte maneira: protegemos nossos interesses fundamentais à vida, à liberdade e à integridade física com os direitos humanos; ora, os outros animais são idênticos a nós nesses interesses básicos, e, por isso, também devem ter direitos básicos. Isso também contraria frontalmente nossas práticas vigentes. Esse é o paradigma básico da filosofia da libertação animal. Mas as práticas vigentes se apoiam em longa tradição, filosófica, religiosa e

científica, que entende hierarquicamente as espécies, no topo superior a humana, dada suas capacidades especiais. É por isso que Jan Naverson encontra na explicitação das capacidades racionais e autônomas dos seres humanos uma justificativa para continuarmos usando os animais como sempre o fizemos: somos racionais no grau mais elevado, eles não. Em perspectiva similar, Carl Cohen raciocinou, defendendo nossa suposta superioridade, que as noções de direito e correção (*certo e errado*) só são usadas por nós e por isso devem se limitar ao nosso mundo humano, e nunca serem estendidas a nossa relação com os outros animais.

O DESAFIO DE SINGER: O VALOR DA IGUALDADE E OS FATOS SOCIAIS DO USO DE OUTROS ANIMAIS

Peter Singer parte de nossa ideia ética de igualdade. Aceitamos a igualdade entre todos os seres humanos porque nossa ideia é a de que devemos tratar a todos os seres humanos, em sua diversidade natural e social, com igual consideração pelos seus interesses. Não é porque somos de fato idênticos nos aspectos fatuais: uns são grandes, outros pequenos; uns fortes, outros fracos; uns negros, outros brancos; uns homens, outros mulheres, etc. Assim, o que importa não é possuir características físicas ou sociais idênticas ou similares, mas possuir interesses. Logo, a igualdade entre nós e os outros animais também não depende de averiguarmos alguma identidade ou semelhança factual, suponha, entre um suíno e um humano, mas simplesmente apreciar as consequências de uma dada ação ou regra de ação (uma política) para os interesses que são afetados por ela, considerando alternativas de ação e equilíbrio de interesses ou

imparcialidade. Se os suínos têm interesses, eles devem contar moralmente e igualmente: se é ruim causar uma dor em um ser humano que tem interesse no alívio da dor, então também é ruim causar dor em um porco que tem interesse em não sentir dor. Hoje em dia quase todo mundo condena o racismo, mas não foi sempre assim. Singer acredita que num futuro não muito distante quase todo mundo condenará a discriminação com base na espécie, o especismo, e perguntará: como é que aquelas pessoas no século XXI ainda faziam aquilo com os animais (por exemplo, confinavam porcos em granjas, restringindo seu movimento e afetando seu bem-estar, além de matá-los prematuramente para servirem de comida supérflua – sobre a superfluidade da carne animal, ver adiante). Segundo Singer (2010, 34):

[...] se um ser sofre, não pode haver justificação moral para nos recusarmos a levar em consideração o seu sofrimento. Seja qual for a natureza do ser, o princípio da igualdade exige que o seu sofrimento conte o mesmo que o sofrimento semelhante de qualquer outro ser [...]. O racista viola o princípio da igualdade ao dar mais peso aos interesses dos membros de sua própria raça. Da mesma maneira, o *especista* admite que os interesses de sua própria espécie suplantem os interesses mais fortes dos membros de outras espécies. O padrão é o mesmo nos dois casos. Na sua maioria, os seres humanos são especistas.

Depois, o segundo aspecto a que Singer chama a atenção é estritamente factual: fatos do modo como nós, seres humanos, tratamos realmente os outros animais, fatos sobre a necessidade de explorarmos outros animais, fatos sobre o que e como são animais. A maior parte da carne de nossos pratos não provém mais de imaginárias fazendas paradisíacas, mas de animais criados em granjas e mortos prematuramente em escala industrial. Para se produzir car-

ne a um preço acessível, utilizam-se cada vez mais métodos de confinamento dos animais, como aves e porcos, mas, em certos casos, também de gado e vitela, em espaços pequenos durante toda a sua curta vida. Porcos, por exemplo, comparáveis aos cães e gatos em inteligência e sensibilidade, são em sua maioria criados sob confinamento. A maioria de nós não concordaria com o confinamento e a matança, em escala industrial, de cães e gatos, mesmo para alimentação, e ficaria chocada em saber das condições de sua criação e abate, fossem elas idênticas à dos porcos, frangos ou gado. Para Singer (2010, 37):

a prática de criar e matar outros animais para os comermos é um exemplo claro do sacrifício dos interesses mais importantes de outros seres para a satisfação de interesses triviais nossos. Para evitar o especismo temos de acabar com esta prática – e cada um de nós tem a obrigação moral de deixar de apoiá-la. Os nossos hábitos dão à indústria da carne todo o apoio de que esta precisa. A decisão de deixar de dar este apoio pode ser difícil, mas para um branco sulista não teria sido mais fácil ir contra as tradições de sua sociedade e libertar os seus escravos. Se não mudarmos nossos hábitos alimentares, como poderemos censurar esses proprietários de escravos que não mudariam sua forma de viver.

Também é matéria de fato que nós já podemos viver razoavelmente bem sem a exploração animal, por exemplo, sem o consumo de carne, sem o uso de peles nas vestimentas, sem usar animais como entretenimento. No caso da alimentação, por exemplo, há a opção do vegetarianismo. Podemos ter nossas refeições com todos os nutrientes essenciais em uma dieta vegetariana adequada (adequada significa ingestão balanceada, em quantidade e qualidade, de alimentos vegetarianos e suplementos, mas isso vale para qualquer alimentação). Há testemunho médico e científico endossando isso (cf. FROM THE ASSOCIATION 2009;

CRAIG 2009, BARNARD 2009). Assim, se nós juntamos o conhecimento meramente factual de que em nossas sociedades industriais só é possível produzir carne a preços acessíveis desrespeitando o bem-estar e os interesses dos animais, com o conhecimento disponível de que já é possível nos alimentarmos bem sem o uso da carne, nós concluiremos que das duas alternativas, alimentação omnívora e alimentação vegetariana, a segunda é a que causa menos danos aos animais, considerados imparcialmente (nosso ponto de vista ético). Logo, devemos boicotar a indústria da carne parando de dar-lhe nosso dinheiro e apreço (tornando-nos vegetarianos ou predominantemente vegetarianos).

No caso da indústria da experimentação animal, Singer nos oferece a mesma observação: os fatos reais eram bem diferentes do que em geral imaginamos, os benefícios obtidos são menores do que em geral se alega, e nós já poderíamos deixar, na maioria dos casos, de usar os animais como simples ferramentas de laboratório, como simples cobaias. Singer nunca quis acabar totalmente com a experimentação animal (nem com a alimentação omnívora). Na verdade, ele não quis acabar totalmente nem com a experimentação humana, no que é coerente com seu antiespecismo (por exemplo, ele defende a experimentação com embriões e fetos humanos). Em alguns casos tais práticas poderiam ser necessárias e justificáveis. Mas não como regra, e sim como exceção: a maioria dos usos de animais pela indústria da experimentação seriam supérfluos e injustificáveis. Por exemplo, há usos estritamente estéticos, testando cosméticos; outros estritamente alimentares, testando fórmulas de temperos e outros produtos alimentares; grande parte dos projetos de pesquisa de professores e alunos em nossas universidades traz benefícios muito remotos ou quase inexis-

tentes, à custa de malefícios reais para os animais envolvidos e em geral sacrificados (mortos). Uma parte substancial de tudo isso poderia simplesmente acabar, e a instituição da pesquisa científica não seria abalada ou destruída.

ENFRENTANDO O DESAFIO DE SINGER: A TENTATIVA (FRACASSADA) DE NAVERSON

Esses argumentos apelam diretamente para os interesses dos animais e seu estatuto ético. Uma coisa é dizermos “prefiro a dieta vegetariana porque é mais saudável *para mim*”. Outra é “prefiro o vegetarianismo porque é melhor *para os animais*” ou “porque é *melhor eticamente*”. Em geral nos incomodamos mais com a segunda expressão do que com a primeira, e muitos filósofos se mobilizaram para defender a perspectiva mais tradicional, de que não precisávamos dar igualdade aos animais, que a nossa liberdade nos autorizava a utilizar os outros animais como bem nos conviesse. Por exemplo, contra a ideia de que há algo de errado em nossas práticas alimentares ou experimentais, Jan Naverson sustentou que os animais não estão na mesma categoria moral que nós, humanos. Nós, seres humanos, somos especiais, e o que fundamenta isso é nossa capacidade racional de fazer acordos inteligentes com outros humanos para obter vantagens recíprocas: os animais não podem ser agentes racionais de acordos ou contratos mutuamente vantajosos:

A moralidade, para ser racional, tem de corresponder a acordos entre pessoas. [...] Os animais são essencialmente incapazes de atividade moral. Se adotarmos restrições morais em relação aos animais, parece que isso será algo necessariamente unilateral: os animais ganham tudo e nós não ganhamos nada. [...] *os animais não têm direitos básicos*. Não precisamos de lhes estender esse estatuto, pois não poderíamos fazer um acordo mutuamente benéfico com eles mesmo que quisés-

semos e, além disso, não temos nenhuma razão para o fazer. A perspectiva antiga e do senso comum segundo a qual *podemos usar os animais como nos convier* é a correta. (NAVERSON 2010, 96)

Um problema para Naverson é que bebês humanos e seres humanos com severas inabilidades mentais também não são capazes de fazer acordos racionais ou de retribuir com algo que valha a pena do ponto de vista do nosso interesse próprio. Mesmo seres humanos que podem, mas estão muito longe espacialmente (os pobres em lugares muito distantes) ou temporalmente (as futuras gerações), não partilham desses acordos e estariam fora do âmbito moral. Naverson sabe disso e pensa que, no entanto, eles obtêm direitos derivadamente, por causa das relações especiais que eles têm com os seres humanos digamos, paradigmáticos. Agredir seres humanos deficientes ou fracos afetaria os interesses dos seres humanos paradigmáticos que possuem relações especiais com eles (pais, parentes, vizinhos, etc.). Para Naverson (2010, 89, grifo meu): “Agredir estes seres humanos é violar os direitos *dos seus familiares* e daqueles que se importam com eles”. Mas isso parece levar à conclusão chocante de que agredir um ser humano deficiente ou recém-nascido, e que se encontre totalmente sem familiares ou outros que se importem com ele, não é desrespeitar os direitos *dele* em primeiro lugar. Mas se não for lícito usar e prejudicar seres humanos que não são racionais e autônomos como bem *nos convier*, então também, provavelmente, não é lícito prejudicar os animais não humanos do mesmo modo. Naverson deve estar errado.

Desde a antiguidade, ao menos desde a tradição judaico-cristão-islâmica, que prevê o domínio, mandado por Deus, do ser humano sobre toda a criação, chegando às filosofias modernas, que negam consciência e sensibilidade

aos animais, vistos como meras máquinas ambulantes, não sem antes passar pela filosofia clássica de Aristóteles e Tomás de Aquino, que endossaram que os outros animais existiam naturalmente apenas para os fins humanos, os animais não humanos são vistos como seres inferiores, meros objetos que podem ser usados para os fins dos seres humanos, superiores. Singer sugeriu um experimento mental para aplicar aos filósofos contemporâneos que negam igualdade aos animais não humanos: substitua as expressões “ser humano” ou “pessoa” por “branco” (ou “homem”), e “animais” por “negro” (ou “mulher”). Ele pensa que isso pode esclarecer a falta de fundamento da crença na superioridade dos seres humanos: no passado esse era o raciocínio racista e machista, e o ponto principal da exigência de igualdade não era a identidade que negros e mulheres tinham com brancos e homens, mas a existência de interesses importantes similares.

Você pode fazer o teste e aplicá-lo à citação anterior, de Naverson. Para Singer, levar a sério os interesses básicos dos seres afetados e tentar ser imparcial quando estes conflitam é o mínimo suficiente para defender a igualdade entre os seres humanos, entre estes e os outros animais, e entre estes e as futuras gerações também. Vejam que entre nós, humanos, no caso das futuras gerações, ou daqueles muito pobres que vivem muito distantes, também ficaríamos, estivesse Naverson certo, com a proposta de “tratar-lhes” como bem nos convier apenas, já que não podem fazer acordo conosco ou nos beneficiar. Para Singer, tudo isso serve mais para abandonar a abordagem contratualista de Naverson do que para criticar as reivindicações de reformas sociais, ainda incipientes. Singer também sugeriu um teste para avaliar a imparcialidade na consideração dos interesses envolvidos

na experimentação animal, algo que eu chamo de “a pergunta de Singer” (com ligeira modificação de minha parte): o investigador consciencioso, que se propõe a fazer certa experimentação potencialmente danosa com animais, está disposto a usar um bebê humano órfão, caso não existam mais outros animais? Se **não**, a inclinação em prol da experimentação animal é especista, e, por isso, injustificável³.

O DESAFIO A SINGER: O VALOR DA VIDA DEPENDE SOMENTE DA PREFERÊNCIA POR VIVER?

Porém, um pesquisador consciencioso e mesmo Singer poderiam sustentar que, ao menos em certos casos, o interesse do bebê citado não seria mais importante que os interesses a serem satisfeitos em certas experimentações relevantes para a vida e para a saúde humanas em geral. Se os benefícios efetivos fossem líquidos e certos e afetassem também, e com certeza, milhares de outras pessoas e outros animais, e se não houvesse outro modo de chegar aos mesmos resultados, então a experimentação não seria injustificável. Para Singer, se isso fosse o caso, deveríamos, inclusive, então, aceitar a experimentação animal, em circunstâncias similares. Singer poderia, entretanto, amenizar tal possibilidade, primeiro afirmando que esse não é o caso na grande maioria das vezes, ou seja, que raramente essas condições estarão presentes; segundo, afirmando que proibirmos a *experimen-*

³ Singer pergunta se os pesquisadores fariam a pesquisa com bebês órfãos. Ora, a intenção é mostrar que os animais usados como cobaias são mais autoconscientes e complexos que tais seres humanos, e que usamos os animais por sermos especistas. Também penso que se pode imaginar bebês humanos, mentalmente deficientes e órfãos, produzidos e criados em útero artificial e laboratório. Duvido que mesmo assim cientistas conscienciosos usassem os bebês como cobaias. Isso torna a cobaia “humana”, porém, muito próxima das cobaias “não humanas”, e revelador também do especismo simples.

tação humana (danosa) visando exclusivamente o benefício de terceiros é o que produz as melhores consequências para todos os afetados considerados imparcialmente. E, terceiro, ele pode alegar, como de fato o faz regularmente, que nossos preceitos práticos devem ser aqueles que valem para a maioria dos casos, e, por isso, não deveríamos adotar um preceito de aprovar a experimentação danosa, humana ou animal, não facilmente.

Por outro lado, não é assim que qualquer defensor dos direitos humanos, ou que qualquer membro de um comitê de ética na pesquisa com seres humanos (no Brasil eles se chamam CEPs e são regulados especialmente pela norma 196 do Ministério da Saúde), normalmente reage ao experimento sugerido com o bebê órfão. Nós só aprovamos pesquisa com bebês humanos se ela existe primariamente em benefício *do próprio bebê*, se não causar dano desnecessário ou excessivo a ele, e se contar com a autorização bem informada dos pais ou responsáveis legais – que, se supõe, julgarão e agirão no melhor interesse da criança. Quando há seres humanos vulneráveis envolvidos em uma pesquisa a regra é excluí-los, exceto se a pesquisa for para seu benefício ou não oferecer riscos. Chamamos isso de pesquisa terapêutica ou não danosa. O ponto principal é que algo parece faltar (ou exceder) na teoria de Singer, e este algo parece estar ligado à falta da noção de direitos básicos.

Por exemplo, Singer sustentou que o grande problema na produção e no abate industrial de animais era o sofrimento que isso implicava, mas que formas mais benevolentes de criação não seriam necessariamente erradas, já que escapariam das objeções às granjas de confinamento e ao abate em larga escala. Parece haver algo de estranho nisso: uma ambivalência, no argumento, que parece servir para

apoiar ambos os lados da disputa, dependendo do cálculo de benefícios que se apresente ou em que se acredite. Parece também haver algo de errado na concepção de dano: os animais não são prejudicados apenas pela dor que sentem e que lhes infligimos, mas também porque são mortos, incapacitados e presos. Não seria a morte um malefício para um ser já existente e que pode continuar a experimentar prazer e satisfação num *tempo maior de vida*? Se tiramos, sem dor e de modo instantâneo, a vida de uma criança humana saudável, que ainda não entende o que é a morte nem tem preferências claras sobre continuar existindo no futuro, nós não causaríamos nenhum dano a ela, mas diminuimos a quantidade de satisfação e de valor (de bem) disponível a este ser, por exemplo, todos os anos de vida agradável que ela teria pela frente. Singer escreve que o valor da vida de seres meramente sencientes – mas não autoconscientes – como seria o caso talvez dos peixes, é uma função exclusiva da satisfação de preferências que ele perde ao ser morto (como ele não seria autoconsciente, não é um ser *pessoal*, se fosse substituído por outro ser senciente cancelaríamos aquele dano). Mas ele também escreve que se alguém salva um recém-nascido da morte instantânea em um atropelamento não beneficiou o bebê, que não tinha preferência explícita em continuar vivo, mas apenas em não sentir dor. Para ele, a morte indolor e instantânea não causaria danos.

Singer argumenta no sentido de que o valor da vida dos seres meramente sencientes (a palavra *sentient*, inglesa, remete ao “que sente”) estava na sua capacidade de sentir prazer ou dor e na quantidade disso prevista para sua vida (esse valor, então, poderia ser comparado – e mesmo trocado – com o mesmo valor em outros seres). Já o valor da vida dos seres autoconscientes dependeria especialmente do desejo

destes de continuar vivos, de querer evitar expressamente a morte, mesmo indolor e instantânea, e, nesse caso, esse valor não poderia ser comparado nem trocado por outra quantidade de “vida”, pois não seria a mesma preferência, já que aqui o valor é pessoal. Tirar a vida de seres que fossem meramente sencientes, e por isso não tivessem o desejo pela continuidade da existência, como peixes ou recém-nascidos, não seria causar dano se tal fosse feito de forma indolor e instantânea, e se eles fossem substituídos por outros seres com as mesmas características. Singer pensa que os fetos e recém-nascidos, sejam de humanos e de outros animais, e também que seres humanos e outros animais com incapacidade mental para verem-se como distintos dos demais, além de, provavelmente, os peixes e outros animais similares a eles (ou com menos complexidade cerebral que os invertebrados) são todos seres meramente sencientes, dado o melhor conhecimento disponível do seu comportamento e de sua biologia. Por outro lado, primatas (gorilas, chimpanzés, orangotangos, humanos e bonobos) e, provavelmente, mamíferos e aves, são seres sencientes e autoconscientes (isso torna difícil aceitar a pecuária benevolente, que implica o abate prematuro, já que bois, carneiros, porcos, etc., seriam também autoconscientes).

A DIFERENÇA ENTRE BEM-ESTARISMO E UTILITARISMO

Muitos defensores do uso dos animais na alimentação e na experimentação animal realmente existente justificam essas instituições com a moeda de troca cuja coroa é o suposto benefício humano (e animal) generalizado e a cara a alegação de que os animais envolvidos não sofrem, são produzidos e sacrificados *humanitariamente*. Estão de certo modo

acomodando suas ideias aos desafios trazidos pelo movimento de libertação dos animais. Mas há uma diferença marcante entre o chamado *utilitarismo* de Singer e esta que hoje é chamada de filosofia do *bem-estarismo* animal na indústria da carne e na experimentação animal. Um utilitarista como Singer pensa que *quando, e somente quando, uma ação é a única forma de produzir mais benefícios que malefícios*, considerando imparcialmente os interesses afetados, então ela é lícita. Já um bem-estarista pensa em termos de *maximizar* os benefícios humanos, desde que não se cause com isso sofrimento excessivo aos animais ou desde que se *minimize* tais prejuízos. Estes últimos não pensariam em *evitar* o uso de animais se os benefícios humanos fossem incertos ou atendessem a interesses menos importantes (paladar e conveniência), se comparados com os malefícios certos e a frustração de interesses mais sérios (a vida e a liberdade) dos outros animais ou se há cursos alternativos de ação.

Isso deve nos fazer desconfiar da apressada aproximação, feita hoje por algumas pessoas, entre o utilitarismo e o bem-estarismo animal. O abate e o manejo humanitários são questionados por infringir, ainda, desconforto e dor aos animais, apenas para evitar a diminuição nos lucros se métodos ainda melhores do ponto de vista do bem-estar animal fossem adotados. Basta olhar as cenas em documentários (como o brasileiro *A carne é fraca*) sobre criação e abate, mostrá-las a quem atua no ramo perguntando se é normalmente daquela maneira que se cria e se abate (eles dirão que sim), e pensar por si mesmo se a prática merece o nome de *humanitária* e *sem sofrimento*. Nas universidades e laboratórios, o bem-estar assegurado aos animais aprisionados em pequenas jaulas e aos quais se inoculam doenças ou se traumatizam corpos também não está nada

próximo de qualquer noção comum de bem-estar. Hoje em dia, porém, seja na indústria da carne ou nas universidades, todos são a favor do *bem-estar animal* (Tom Regan chamará a isso de dito desconexo, ou, simplesmente, de ideologia autoenganadora, pois o que se diz não tem o mínimo fundamento nos fatos).

Mas vamos admitir, por causa do argumento de que os animais usados pela indústria não são autoconscientes (não são pessoas), que é possível um modo de criar e matar tais animais sem nenhum sofrimento. Há ainda o problema dos danos que causamos ao enjaular, incapacitar, impedir a expressão natural de seus instintos e tirar-lhes a vida. Singer pode estar errado ao adotar uma perspectiva *baseada em desejos* ou preferências, ao tratar do valor da vida. Por causa disso há quem pense que o bem-estar não é tudo. Alguns interesses básicos são tão importantes que mereceriam um destaque especial em nossas considerações práticas, pois implicariam em direitos. Além disso, parece difícil saber como fazer exatamente um cálculo utilitarista ou bem-estarista para avaliar quando se tem e quando não se tem as melhores consequências. Ademais, é difícil saber como aplicar tal cálculo corretamente a cada caso.

O DESAFIO DE REGAN: ANIMAIS NÃO HUMANOS COM DIREITOS BÁSICOS

Podemos, ainda, ser utilitaristas e tentar resolver o problema mostrando que os fatos se encontram no sentido contrário ao que o bem-estarismo sugere, além de podermos dividir o pensamento moral em dois níveis, um nível crítico de raciocínios hipotéticos abrangentes para a reflexão filosófica e um nível intuitivo de traços de caráter e

preceitos práticos gerais e seguros para a atuação sob estresse na vida como ela é, divisão encontrada em Singer (que a retirou de Richard Hare, que, por sua vez, a retirou de J. S. Mill e Platão, e que provavelmente se encontra em muitos bons pensadores da ética, como, por exemplo, em Kant, Dewey e Bergson). Mas a filosofia dos direitos animais, de Tom Regan, sugere-nos que podemos estar sonhando acordados: esse cálculo seria impossível, mesmo no nível crítico, diminuindo desnecessariamente a importância dos animais e dos seus direitos: esses direitos não seriam regras genéricas, mas injunções específicas de justiça. O utilitarismo enfraqueceria nossa psicologia moral, pois a questão principal não é produzir o maior bem, por exemplo, ao sermos vegetarianos ou pararmos com a experimentação animal, mas sim respeitarmos os direitos, praticarmos o que é justo.

Estariamos sonhando porque o que torna errado usar e matar animais em experimentação ou na alimentação não é apenas a dor que eles sentem, mas todos os malefícios que lhes são causados, entre eles o de perder a vida, a integridade corporal e a liberdade. Mesmo que os animais estejam anestesiados (e não sintam dor), não demonstrem claramente preferir continuar vivendo no futuro, não saibam como seria ter os membros do corpo em integridade, tenham nascidos em jaulas e, portanto, se acostumado a isso, permanece o fato de que essa poderia não ser a situação deles e que a alternativa lhes traria mais benefícios. Em geral atribuímos direitos básicos à vida, à integridade física e à liberdade, aos seres humanos. É por isso, escreve Regan, que muitos de nós hoje pensam ser absurdo utilizar seres humanos em experimentações danosas e que, ao final, lhes tirem a vida (lhes sacrifiquem), mesmo que isso prometa um

grande bem, como a cura do câncer, da Aids, do Parkinson, do Alzheimer e assim por diante. Não. Os sujeitos humanos, incluindo os bebês e os mentalmente incapazes (embriões e fetos sendo um caso difícil), têm direitos morais de não ter sua vida, sua integridade física e sua liberdade intencionalmente ceifadas simples e exclusivamente porque isso promete trazer muitos benefícios a nós ou à sociedade humana e animal em geral.

Para Regan, a razão fundamental dos direitos humanos não é o fato de os seres humanos serem parte da espécie humana, o que seria uma alegação meramente descritiva e similar à alegação de pertença a uma raça ou a um sexo, nada esclarecendo exceto repetir que humanos são humanos. Também não seria o fato de serem *racionais* (inteligentes) ou de serem *autoconscientes* (verem-se a si mesmos como únicos e projetarem-se no futuro), ou, quem sabe, usarem uma *linguagem*. Isso não é verdadeiro no caso já citado dos bebês, de pessoas muito senis, de quem perdeu as capacidades cognitivas superiores ou nasceu sem elas, além de comatosos persistentes e de pessoas com doenças cerebrais degenerativas. E é a eles em especial que queremos garantir os direitos humanos básicos. Mas, por coerência lógica (situações semelhantes devem ser julgadas de modo semelhante), coerência fatural (os resultados da melhor ciência disponível e da observação comum sobre as semelhanças entre nós e os outros animais) e coerência valorativa (o valor da vida, da integridade física e da liberdade para os seres que se importam com isso por terem uma vida subjetiva, uma unidade psicológica de dentro para fora), os animais não humanos semelhantes a nós também devem ter ao menos estes três direitos básicos: direito à vida, direito à liberdade e direito à integridade corporal.

Regan está defendendo que os direitos humanos são direitos morais e que faz todo sentido defendê-los quando eles não estão garantidos pelas instituições sociais. Os seres humanos devem ter direitos básicos porque, diferente de cubos de gelo, pedras ou pés de alface, têm uma vida psíquica (mental) e são capazes de usufruir experiencialmente de sua própria vida. Não tem sentido falar que o gelo exposto ao sol é prejudicado em seu interesse na integridade física, ou que as pedras, caso sejam chutadas, são prejudicadas em sua liberdade de ficar onde estão, ou que a alface sofre danos com sua morte porque tinha uma vida pela frente: até onde temos boas evidências, eles não *sentem* nada, não são sujeitos de nenhuma experiência subjetiva (não tem sistema nervoso central funcional), não são “alguém”. Já os seres que, ao contrário dos cubos de gelo, pedras e pés de alface, podem usufruir de sua vida, gostar e desgostar, sofrer perdas por ficar presos, sofrer perdas com a mutilação, faz sentido falar em prejuízos e benefícios. Seres humanos são seres assim, mas muitos outros animais não humanos também, ao menos os mamíferos e as aves (talvez os peixes) também o são. E se essa é a razão para não desrespeitar seres humanos e garantir-lhes direitos básicos, então essa é uma razão para não maltratar os outros animais, que levam uma vida similar à nossa nesse quesito (ter uma vida mental ou psíquica mínima): eles também têm direitos básicos ou, melhor dizendo, devem ter assegurados tal proteção, de modo que sejam igualmente respeitados.

Para Regan, esse é o aspecto fatural que explica os direitos humanos: todos nós, seres humanos, somos idênticos nessa maneira subjetiva de existir. Mas esse aspecto também está presente em alguns outros animais, como mamíferos e aves (talvez parte dos peixes): todos os animais que experi-

mentam o mundo a sua volta são idênticos nisso e então são iguais moralmente. Isso gera uma teoria moral bem mais poderosa, porque elimina a necessidade de cálculos de utilidade. Eu diria que tal aspecto é o fato de que todos nós, mamíferos e aves (talvez os peixes), sermos *peessoas* (destoando, porém, aqui, da tradição filosófica predominante, que identifica a personalidade com a racionalidade e a autonomia); Singer diria que todos os mamíferos, aves e peixes padrões (adultos normais) são *sencientes*. Regan, contudo, não gosta de nenhuma das duas opções (*pessoa*; *senciência*), tendo sugerido outro termo: para ele, todos os animais humanos e não humanos que tem vida mental, ou uma unidade psicológica *de dentro*, são *sujeitos-de-uma-vida* (*subjects-of-a-life*), e nisso são iguais entre si e merecem igual respeito. Não se trata de serem indivíduos (o cubo de gelo é um indivíduo) ou de estarem vivos (os pés de alface estão vivos), mas de serem sujeitos (psíquicos) das suas experiências. Os direitos dos animais, como os direitos humanos, são como sinais invisíveis que dizem “entrada proibida”, prescrevendo que não é lícito causar danos intencionais à vida, à integridade corporal, e à liberdade natural desses sujeitos:

Dizer que os animais têm direitos não significa apenas que devemos tratá-los com simpatia. Dado que eles, como nós, estão protegidos por sinais invisíveis de *entrada proibida*, e dado que o respeito pelos seus direitos, como no nosso caso, suplanta qualquer interesse público ou privado que possamos ter, seja qual for a sua importância, as implicações abolicionistas “radicais” ou “extremas” da perspectiva dos direitos são inevitáveis. Moralmente, não devemos tirar a vida, invadir ou maltratar o corpo ou limitar a liberdade de qualquer animal que seja um sujeito-de-uma-vida simplesmente porque isso nos beneficia pessoalmente ou trará benefícios à sociedade em geral. A atribuição de direitos aos animais, se significa alguma coisa, tem este significado. (REGAN 2010, 60-61)

Isso produz uma teoria diferente do utilitarismo de Singer e uma defesa também diferente dos direitos dos animais. Para Singer, pensamos moralmente quando levamos a sério os interesses dos que são afetados pela nossa ação, em pé de igualdade com os nossos interesses, e, na comparação dos interesses, aceitamos que os interesses mais fortes suplantem os mais fracos. Os animais teriam direito de não ser explorados do jeito que são hoje porque nestas comparações, *em geral*, são massivamente prejudicados em prol de interesses mais sérios, e nós somos relativamente pouco beneficiados em interesses mais triviais (exceção feita no caso de parte da experimentação científica que efetivamente pudesse curar doenças ou melhorar a vida de outros seres). Já para Regan, nós tomamos os interesses dos outros em pé de igualdade com os nossos e os respeitamos efetivamente apenas quando *barramos* os cálculos de utilidade social, mesmo que eles indiquem ganhos maiores para terceiros, e garantimos certos direitos básicos aos seres assim constituídos, no caso, ao menos, todos os mamíferos (categoria na qual nos encontramos como grandes primatas sociais) e aves. Nesse caso, nada menos que a abolição, e não a reforma, da indústria da carne e da experimentação animal, como a conhecemos, é um imperativo retirado dos direitos básicos desses seres: é uma questão de justiça. Não basta melhorar o bem-estar dos animais ou aceitar o sacrifício *apenas quando* os julgamentos de utilidade assim o indicarem.

Psicologicamente parece mais fácil ser vegetariano se acreditamos que os animais que costumamos comer (bois, porcos e frangos) são sujeitos de direitos, os direitos animais, porque são *sujeitos-de-uma-vida* a que se deve respeito. Filosoficamente, a teoria de que o valor da vida não depen-

de só de desejos ou preferências manifestas, mas também de estados de coisas bons e oportunidades valiosas que continuar vivendo oferece ao mesmo ser, *parece* mais coerente com nossas intuições morais, como a crença nos direitos humanos, e com nosso pensamento crítico sobre o que há de errado em matar, como quando pensamos no desvalor da morte e em todos os aspectos ligados ao ato de tirar a vida de alguém. Por tudo isso, parece ser mais fácil também entender o que está errado com a experimentação animal e combatê-la: não se trata só de que ela não entrega o que promete (o que pode ser o caso muitas vezes ou sempre), mas de que os bons fins da saúde humana e animal não justificam o uso de quaisquer meios, não justificam, por exemplo, meios que desrespeitem os direitos básicos dos afetados.

O ERRO “GIGANTESCO” DOS DIREITOS ANIMAIS SEGUNDO COHEN

Não se pretende, portanto, conseguir jaulas maiores e mais confortáveis, ou métodos mais humanos de sacrifício. O que se quer é o reconhecimento de que ao menos alguns animais, todos os mamíferos e as aves têm direitos básicos e que é uma questão de justiça respeitá-los. Nada mais de indústria da carne. Nem de experimentação animal. Nem de uso de peles. Nem de circos com animais. Nem de zoológicos. Muitos acham isso radical demais. Novamente, houve vários filósofos que se insurgiram contra tais ideias. Veja o problema colocado pelo filósofo Carl Cohen (um dos principais adversários de Regan). Cohen aceita que se admitirmos que os animais têm direitos então a experimentação animal terá de acabar, mas alerta que isso incluiria todas as

investigações médicas mais importantes sobre doenças e problemas graves. Daí sua posição:

Penso que as conseqüências desta perspectiva darão, à maior parte de nós, uma boa razão para avaliar com muito cuidado os argumentos de Regan em favor de suas posições de grande impacto. O leitor acredita que a investigação dos drs. Salks e Sabin foi moralmente certa? Apoiá-la-ia agora? Apoiaria as investigações semelhantes que salvaram dezenas de milhares de crianças da difteria, da hepatite, do sarampo, da raiva, da rubéola e do tétano (que dependeram essencialmente de animais), bem como, atualmente, as investigações da Aids, da doença de Lyme e da malária? Eu apoiaria seguramente. Se está do meu lado neste apoio, teremos de concluir que a defesa dos direitos dos animais é um erro gigantesco. O objetivo é explicar agora porque razão os animais *não podem* ter direitos. (COHEN 2010, 67-68)

Como ele reconhece que ter direitos é algo tão importante que desembocaria na abolição da experimentação animal, é óbvio que ele não está dizendo que os animais não podem ter direitos *por causa* dessas implicações morais, como se dissesse que “como seria muito oneroso para nós deixar de lado os benefícios da sua exploração, vamos fingir que eles não têm direitos”. Não. Ele na verdade apresenta um argumento baseado na premissa de que direitos são um conceito estritamente humano: ele está “enraizado num mundo moral humano e tem força no seu interior” (COHEN 2010, 70). Por que ele não é um conceito que se aplica aos animais? Cohen parece entender que, como ele não pode ser entendido e vivido pelos animais (*entre eles*; não pode ter força no mundo dos animais), então eles não têm direitos. Eles merecem ser tratados com alguma consideração e não devem ser torturados gratuitamente, pois não são pedras, podem sofrer. Mas não têm direitos: uma zebra não tem direito de não ser comida pelo leão, e o leão não tem a obrigação de não comer a zebra.

Mas porque exatamente nós, seres humanos, temos direitos? Para Cohen, as respostas principais são: porque Deus nos fez à sua imagem e semelhança, com o poder de reconhecer essa mesma imagem nos outros; porque nascemos e vivemos numa comunidade moral; porque temos intuição desses direitos humanos, mas não dos direitos dos animais; porque temos a capacidade de autonomia moral. Ele está inclinado a ficar com a última: nenhum animal, escreve, pode dizer que seria vantajoso agir de certo modo, mas que não o fará porque seria errado. Todavia, como já vimos, há seres humanos que não possuem estas capacidades racionais e morais. Ele também reconhece e trata desse problema, mas de um modo um pouco diferente do de Naverson. Para Cohen, o que qualifica o ser humano à posse de direitos não é a capacidade individual de alguém, mas o simples fato de que a noção de direitos está espalhada por *todo* o mundo moral humano, e não em parte dele. Mesmo que um animal *individualmente* tivesse essas capacidades, ele não teria direitos. Os direitos não são uma categoria utilizada no mundo animal. Já um ser humano, mesmo que *individualmente não* tenha as capacidades da autonomia moral e racional, ainda detêm os direitos humanos, porque no mundo humano há a utilização da categoria dos direitos e eles são humanos.

E por que, por fim, Regan chegou a uma filosofia tão equivocada? Porque confundiu um sentido de valor, o valor dos agentes morais (sentido 1), que torna tais seres iguais e titulares de direitos, incluindo, segundo Cohen (2010, 79), usando um texto de Regan (!), *todos* os seres humanos, mesmo “os solitários, abandonados, indesejados e privados de amor”, que “não têm nem mais nem menos valor ine-

rente do que aqueles que gozam de uma relação mais favorável com os outros”, com um sentido diferente de valor, que não se aplica a agentes morais, mas a *pacientes* (sentido 2). Pacientes são aqueles que não podem fazer algo certo ou errado, como os animais. Eles podem ser muito valiosos em muitos aspectos e ter valor no sentido de que são insubstituíveis e únicos, mas isso não era o sentido 1. Regan, para Cohen, confunde o sentido 1 com o 2 e conclui apressadamente que os animais também têm direitos básicos e direitos básicos iguais. Mas só os agentes teriam esses direitos.

Regan não concordou com a crítica, nem com a posição sobre o estatuto dos animais. Do fato de os animais não terem direitos e obrigações *perante eles*, ou *entre eles* próprios (porque não entendem tal conceito), não se segue a ideia de que eles não têm direitos *perante nós*, *que podemos entender e aplicar esse conceito*, nem a negação de que nós *devemos respeitar* os direitos deles. É como dizer: a zebra não tem direito diante do leão, mas tem direito diante do ser humano; o leão não tem o dever de se abster de matar a zebra, até porque não pode escolher isso, mas o ser humano pode e deve se abster de matar a zebra. Cohen errou o foco. Regan defende que os animais têm direitos em *nosso* mundo moral humano, e que *nossas* práticas e instituições, e não as deles, precisam ser reformadas. Por outro lado, do fato de que a ideia de direitos é usada no mundo humano pelos *agentes* morais não se segue logicamente (senão por alguma decisão não explicada claramente) que aqueles humanos que não são agentes, mas *pacientes*, como bebês, deficientes mentais e senis, não tenham esses direitos. E se eles os têm, então os animais também os têm.

Também não se segue logicamente (senão por uma escolha ainda não explicada claramente) que um animal indi-

vidual que seja um *agente* moral e racional não tenha direitos, pois ele preenche os requisitos que dão sentido aos direitos entre humanos, ou seja, terem a capacidade da autonomia racional e moral. Imagine que um chimpanzé aprenda a falar e a usar o raciocínio lógico: segundo Cohen, ele não terá direitos porque *outros* chimpanzés não fazem isso; ele por si mesmo não conta nada. Já se um ser humano não fala nem raciocina, de acordo com Cohen, ele ainda terá direitos porque *outros* humanos falam e raciocinam, e não porque ele, *este* ser humano, tenha tais capacidades. Não há muita lógica nisso. Parece apenas especismo refinado: a comunidade moral humana significa nada mais do que espécie humana, como poderia significar raça branca ou sexo masculino, mesmo depois que alguém apresentasse indivíduos negros ou femininos com capacidades cognitivas acima da média de brancos e homens. Por fim, Cohen parece não entender que Regan chama não só aos animais, mas aos seres humanos, de *pacientes* morais. São tanto os agentes quanto os pacientes morais que têm direitos iguais. A diferença é que os pacientes não têm deveres como os agentes.

Há algo a ser dito sobre a crença de Cohen, muito difundida entre parte dos cientistas, de que sem a experimentação animal os avanços médicos não teriam sido possíveis e não serão possíveis no futuro. Antes de mais nada, essa é uma hipótese fatural (empírica), precisa de evidências e pode ser falsa. Como escreve David DeGrazia (2002, 104), “só porque você me deu uma passagem de metrô não significa que eu precisava dela para chegar aí. Talvez eu poderia ir a pé ou de ônibus. Alguns críticos dizem que nós fizemos progresso biomédico *a despeito* da experimentação animal”, e não por causa dela. Hugh Lafollete e Niall Shanks (1996)

avaliaram que a confiança nos modelos animais atrasou o desenvolvimento de uma vacina antipólio efetiva por muitos anos. Pode ser que o mesmo aconteceu em outros casos de vacinas e medicamentos e esteja acontecendo hoje com as atuais investigações “mais importantes”. Podem, afinal de contas, existir métodos de investigação sem experimentação animal que nos conduzam aos mesmos progressos. Como saber disso racionalmente sem investir neles e fazermos a avaliação comparativa seriamente? Além disso, qualquer análise honesta do custo-benefício tem de multiplicar o valor de um benefício esperado pela probabilidade de atingi-lo e diminuir deste o desvalor de um malefício multiplicado pela probabilidade de fazê-lo. No caso da experimentação animal, os malefícios são sempre líquidos e certos, mas não os benefícios (cf. DeGraiza 2002, 105).

ALGUMAS CONCLUSÕES TEÓRICAS E PRÁTICAS

Há duas principais variedades de entendimento da igualdade entre humanos e outros animais: a teoria da igual consideração de interesses dos animais, de Peter Singer e outros utilitaristas, e a teoria da igual proteção dos direitos animais básicos à vida, à integridade e à liberdade, de Tom Regan e outros teóricos dos direitos. Elas têm muitas coisas em comum e muitas em desacordo, mas, em geral, se identificam nas consequências práticas mais gerais, como na oposição à grande indústria da carne e da experimentação animal, na crítica aos filósofos – e outros agentes culturais – *especistas*, e na nova compreensão do lugar do ser humano no reino animal, uma compreensão plenamente darwinista, na qual o ser humano é proveniente dos animais, e do lugar e importância dos indivíduos no mundo moral (ambas são indivi-

dualistas morais, no sentido de que é o indivíduo que conta primariamente, e não entidades supraindividuais). Elas sugerem, em geral, que boicotemos a indústria da carne e outros usos de animais pelos seres humanos. Podemos fazer isso nos tornando desde já vegetarianos ou ao menos reduzindo significativamente o consumo de produtos animais. No caso de apenas reduzirmos o consumo, devemos boicotar especialmente o uso de carne de porco, de frango e de boi proveniente de confinamento (granjas) e o uso de ovos e laticínios provenientes de grandes fazendas industriais. Podemos também, no mínimo, aceitar publicamente a filosofia dos direitos dos animais e defender que nossa sociedade deveria se tornar progressiva e coletivamente mais pacífica em relação aos outros animais. Tudo isso para retirar nosso apoio individual a essas práticas e deixar explícito que são moralmente erradas.

Alunos de escolas e universidades já podem e deveriam aprender sem o uso danoso *didático* (ou seja, em sala de aula) de animais. Devem ser oferecidos meios alternativos de ensino, tais como: computadores, vídeos, livros, bonecos, cadáveres preparados, observação ao vivo em hospitais, residência médica. Podemos nos recusar a assistir aulas que sejam prejudiciais aos animais e usarmos o judiciário se a escola ou a universidade nos punir por isso. Já podemos evitar imediatamente, também, muitas das pesquisas danosas com animais, mas que são pouco ou nada relevantes para a produção de benefícios claros e importantes para a sociedade. Singer sugere também que devemos falar disso com outras pessoas, para que as ações tenham sentido e sejam esclarecidas e para que as pessoas sejam motivadas ou questionadas a adotar o mesmo, alertando, porém, contra os exageros de tipo “religioso” – quando queremos *converter*

a todo custo e imediatamente as pessoas. Regan sugere adotarmos plenamente o discurso dos direitos dos animais e, ainda, práticas políticas semelhantes às dos ativistas pelos direitos humanos e direitos civis, obviamente sem causar os mesmos danos que criticamos aos seres humanos. Informação e mais divulgação de estudos e debates filosóficos sobre o assunto são outros meios poderosos de atuar defendendo os animais. Procurar meios de conciliar a filosofia da libertação animal e dos direitos animais com nossas tradições filosóficas, religiosas e jurídicas é outra sugestão prática relevante.

Para a experimentação animal, a filosofia dos direitos animais implica em sua abolição, exceto, obviamente, quando se tratar de pesquisa terapêutica (não danosa). É totalmente compatível com os direitos animais a substituição da simples *experimentação animal (danosa)* pela *pesquisa terapêutica com sujeitos de pesquisa*, seguindo os mesmos padrões que usamos na pesquisa com sujeitos humanos (assim como a pesquisa terapêutica ou não danosa com seres humanos vulneráveis é compatível com os direitos humanos). Por exemplo, basta aplicarmos a resolução 196 aos animais não humanos, em tudo que se aplica a sujeitos humanos vulneráveis e que não são capazes de dar consentimento. Por exemplo, quando um ser humano não tem familiares que possam assumir sua tutela, a justiça estipula alguém como seu responsável legal: os comitês de ética ou a justiça poderiam estipular indivíduos ou organizações defensoras dos animais (sociedades protetoras) como responsáveis legais pelo consentimento ao envolvimento de animais em pesquisas. Na verdade os comitês de ética em pesquisa humana também são explicitamente defensores dos sujeitos de pesquisa e dos pacientes, e os comitês de ética no uso de ani-

mais deveriam explicitamente ter essa função e, para isso, incorporar entre seus membros pessoas oriundas das sociedades protetoras dos animais, em número significativo e com poder de veto, como no caso dos CEPs. Alternativamente, podemos seguir um curso preferencial de alternativas: (a) a alternativa sem animais vivos (simulação computadorizada e tecidos celulares); (b) a alternativa com animais vivos, mas sem causar danos (como já é hoje com seres humanos); (c) a alternativa do uso arriscado ou mesmo danoso em animais e humanos, mas que necessitem disso por razões médicas (pesquisa terapêutica); e, por último, (d) a alternativa do uso arriscado ou danoso em humanos que consintam livre e esclarecidamente no seu envolvimento. Eu prefiro esse último cenário, mas isso pode ser perigoso: pode induzir a abusos dos sujeitos de pesquisa feitos por pesquisadores inescrupulosos. Nesse caso, o melhor seria mesmo ficar com a primeira sugestão, simplesmente abolir a *experimentação (animal ou humana)* e só aceitar a *investigação terapêutica com sujeitos de pesquisa (humanos ou não humanos)*.

Abstract: This article discusses the use of nonhuman animals in three related aspects: 1) factual aspects about the treatment that we, humans, dispense to other animals, especially in meat and animal experimentation industries; 2) evaluative issues about the ethics of this treatment as we see in the ethical arguments *pro* (Singer; Regan) and *contra* (Naverson; Cohen); 3) some practical aspects about what we should do. The ethical evaluation gives fundaments to the practical aspects that we conclude, with suggestions of actions, in particular the replacement of *animal experimentation* (inherently harmful) for investigation with nonhuman *subjects of research* (inherently non harmful, or therapeutic).

Keywords: Ethics; Nonhuman animals; Animal experimentation.

REFERÊNCIAS

BARNARD, N. D. et al. Vegetarian and vegan diets in

type 2 diabetes management. *Nutr. Rev.*, v. 5, n. 67, p. 255-263, 2009.

BRASIL. Lei n. 11.794, de 8 de outubro de 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2008/Lei/L11794.htm>. Acesso em: 30 set. 2011.

BRASIL, CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE. *Diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos* - Resolução 196/1996. Disponível em: <http://www.bioetica.ufrgs.br/res19696.htm>.

COHEN, C. Os animais têm direitos. In: GALVÃO, Pedro. *Os animais têm direitos? Argumentos e perspectivas*. Lisboa: Dinalivro, 2010.

CRAIG, W. J. Health effects of vegan diets. *American Journal Clinical Nutrition*, n. 89 (suppl), p. 1627S-1633S, 2009.

DeGRAZIA, David. *Animal rights*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

FROM THE ASSOCIATION. Position of the American Dietetic Association: Vegetarians Diets. *Journal of American Dietetic Association*, Chicago, v. 109, n. 7, p. 1266-1282, 2009. Disponível em: http://www.vrg.org/nutrition/2009_ADA_position_paper.pdf.

NAVERSON, J. Animais e moralidade. In: GALVÃO, Pedro. *Os animais têm direitos? Argumentos e perspectivas*. Lisboa: Dinalivro, 2010.

REGAN, T. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Porto Alegre: Lugano, 2006.

_____. Direitos dos animais. In: GALVÃO, Pedro. *Os animais têm direitos? Argumentos e perspectivas*. Lisboa: Dinalivro, 2010.

_____. Objeções e respostas. In: GALVÃO, Pedro. *Os animais têm direitos? Argumentos e perspectivas*. Lisboa: Dinalivro, 2010.

SINGER, Peter. Todos os animais são iguais. In: GALVÃO, Pedro. *Os animais têm direitos? Argumentos e perspectivas*. Lisboa: Dinalivro, 2010.

_____. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Animal liberation*. New York: Random House, 1990.