Justiça para os animais? Considerações a partir da ética de Ernst Tugendhat

Bruno Amaro Lacerda[1]
Eduarda Cellis da Silva Campos[2]

Resumo

Este artigo pretende mostrar que os animais não podem ser considerados sujeitos de justiça, embora mereçam proteção moral derivada da compaixão humana. Para tanto, estabelece um diálogo com a obra do filósofo Ernst Tugendhat, analisando, a partir de conceitos por ele desenvolvidos, o argumento e a possível contradição dos defensores dos direitos dos animais.

Palavras-chave: Justiça. Animais. Tugendhat.

Abstract

This paper intends to show that animals cannot be considered as subjects of justice, although deserve moral protection derived from human compassion. For this establishes a dialogue with the work of the philosopher Ernst Tugendhat, analyzing through the concepts that he developed the argument and the possible contradiction of the defenders of animal rights.

Keywords: Justice. Animals. Tugendhat.

Introdução

Entre as inquietações e dúvidas suscitadas pela bioética contemporânea, em consequência das rápidas transformações ocorridas em nossa sociedade nas últimas décadas, uma pergunta tem se destacado nas investigações atuais de bioeticistas e juristas: nós, seres humanos, possuímos deveres de justiça em relação aos animais?

Não é possível chegar a uma resposta adequada para esta pergunta sem que se explicite o que se entende aqui por justiça. Para alcançarmos um conceito satisfatório dessa virtude e discutirmos sua possível extensão aos animais, devemos antes averiguar o que é a moral, pois a justiça é uma exigência moral. Para tanto, dialogaremos com algumas obras recentes de Ernst Tugendhat.

[1] Professor Adjunto da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); Doutor em Filosofia do Direito pela UFMG.
[2] Bolsista de Iniciação Científica (Programa de Instalação de Doutores/PROPESQ) da UFJF.

Em seguida, apresentaremos brevemente duas concepções de defesa dos direitos dos animais, visando mostrar que mesmo os defensores da extensão da justiça aos animais admitem que entre humanos e não humanos não haja espaço para uma *simetria*, a qual, em nossa opinião, é imprescindível para a configuração do dever de justiça.

A moral como sistema de exigências recíprocas

Partindo de uma análise etnológica, o autor entende a moral como um "sistema de normas sociais sob as quais os indivíduos se veem ao longo de toda a vida" (TUGENDHAT, 2002, p. 26), não havendo a possibilidade de escolher estar ou não vinculado a uma moral. Este é um sistema de exigências recíprocas que se expressam em sentenças de dever, limitando o espaço de liberdade dos indivíduos e sujeitando-os à pressão social, ou seja, à indignação da comunidade moral diante de um comportamento diferente do que é reciprocamente exigido, e à culpa, indignação do próprio indivíduo para com seu ato considerado imoral. Por restringir a liberdade, os indivíduos integram-se plenamente ao sistema somente mediante sua justificação. Assim, cada moral desenvolve um conceito de "boa pessoa", que poderia ser definida como aquela que se comporta de acordo com as normas morais reciprocamente aceitas pelos membros do agrupamento social.

De acordo com Tugendhat, para entendermos como uma norma pode ser justificada, é necessário considerá-la um imperativo geral, sendo a norma moral um imperativo geral *recíproco*. O objetivo das justificações morais, assim, é mostrar a cada integrante da comunidade moral que há uma razão compartilhada (intersubjetiva) para submeterem-se à norma.

Existem historicamente dois tipos de justificação da moral: a justificação vertical (ou autoritária) e a justificação reciprocamente horizontal (ou autônoma). Em uma moral autoritária, o motivo para submeter-se ao sistema consiste em considerar uma autoridade como determinante em si (como Deus, por exemplo). Em uma moral autônoma e recíproca, "os indivíduos, por si mesmos, julgam ter uma razão para considerar o imperativo do sistema como reciprocamente válido" (TUGENDHAT, 2002, p. 30). Assim, a justificação vertical prescinde de razões, ao passo que a justificação horizontal baseia-se essencialmente nelas, uma vez que necessita, para ter validade, que seres humanos sejam convencidos por argumentos provenientes da razão de outros seres humanos.

Algumas objeções poderiam ser feitas ao conceito de moral apresentado, como o de que ele se reduziria à adaptação social, excluindo por completo uma moral autônoma. No entanto, uma pessoa não constrói uma moral própria rejeitando completamente a moral vigente e os sentimentos de indignação e culpa, mas tenta mostrar à sociedade que o sistema poderia ser justificado de um modo melhor e que os objetos desses sentimentos deveriam ser outros, diferentes dos aceitos. Se o indivíduo negasse por completo as normas morais, não estaria criando uma moral autônoma, mas *máximas privadas* que não poderiam ser justificadas

intersubjetivamente. Outra crítica é dirigida à restrição do conceito, no sentido de que há comportamentos morais, como os comportamentos altruístas, que não são normativos. No entanto, a moral como sistema normativo de exigências recíprocas e o altruísmo encontram-se em uma relação parcial de sobreposição, não havendo uma separação completa nem choque entre esses dois momentos da experiência social.

A justiça

O conceito de bom não pode ser estabelecido, segundo Tugendhat, sem o conceito de justo, pois o que é moralmente bom em uma sociedade está necessariamente ligado à justificação de normas relacionadas especialmente ao equilíbrio entre os indivíduos, que devem ser igualmente considerados. Em uma moral autônoma e reciprocamente justificada, que segue o princípio de que na justificação cada indivíduo conta em igual medida, o parâmetro para o equilíbrio somente pode ser a igualdade, e, por conseguinte, o conceito de justiça da moral autônoma é igualitário. O sistema seria injusto caso não fosse igualmente bom para todos e, nessa hipótese, uma parte das pessoas teria que forçadamente se submeter às normas.

Duas referências essenciais para a justiça são a definição de Platão, no Livro I da *República* (331e-332c), e a distinção feita por Aristóteles entre justiça distributiva e corretiva. Para Tugendhat, a definição de Platão deve ser traduzida como: uma ação é justa quando dá a cada qual o que merece. Assim, toda a noção de justiça parece estar relacionada ao mérito. Para Aristóteles, justiça corretiva é aquela em que houve um desequilíbrio da situação moral ou jurídica que deve ser restabelecida pelo juiz. A justiça distributiva, por sua vez, fundamenta-se no mérito e está associada à distribuição de bens ou males entre os membros da sociedade. Para que haja uma distribuição igualitária, é necessário pressupor que todos merecem o mesmo, e se uma distribuição igual é vista como injusta, entende-se que as pessoas merecem mais ou menos, por razões específicas:

> "Uma decisão justa sobre reparação ou distribuição pressupõe sempre um pano de fundo moral, isto é, regras morais existentes ou fatos moralmente relevantes em consideração aos quais a decisão possa ser justa, isto é, adequada. A consideração exclusiva destes fatos e regras, isto é, do que cada um *merece* em razão dos fatos e de acordo com as regras, constitui o que se pretende dizer com 'imparcialidade'" (TUGENDHAT, 1997, p. 397).

Tugendhat dá atenção especial à justiça distributiva, pois nas teorias da justiça conhecidas essa espécie encontra-se em grande evidência. A questão de como devemos entender e aplicar a regra de distribuição é a mais relevante dentro da teoria da justiça contemporânea, verificando-se duas posições sobre o tema: a igualitária, segundo a qual os bens devem ser distribuídos igualmente entre todos,

e a "aristotélica", que defende o "igual somente àqueles que merecem igualmente; seria injusto distribuir igualmente aos que merecem o desigual" (TUGENDHAT, 1997, p. 401).

No entanto, essas concepções não são totalmente contrárias, havendo concordâncias entre elas. Na hipótese de duas pessoas merecerem o desigual, elas partilham que é injusto conceder-lhes o igual. Se não há razões relevantes para justificar a desigualação, a concepção aristotélica concorda com a igualitária no sentido de que deve haver igual distribuição. Por conseguinte, o aristotélico possui como contraponto a concepção igualitária, sendo que esta não necessita de fundamentação por ser a regra mais simples de distribuição, cabendo à parte oposta a obrigação de fundamentar a posição divergente. O aristotélico simplesmente distingue diferentes classes que limitam a igualdade, mas no interior de cada classe a igualdade permanece.

Para clarear o problema, Tugendhat vale-se do exemplo da divisão de uma torta entre quatro crianças. Várias justificativas podem ser usadas para que ocorra uma divisão desigual: a necessidade, caso uma criança estivesse com mais fome que as outras; o direito adquirido, se outra dissesse que a mãe havia lhe prometido um pedaço maior; o desempenho, caso uma criança tivesse trabalhado na produção da torta; e o argumento de que uma criança teria maior valor, por exemplo, por ser primogênita. A simples alegação de uma razão, segundo o autor, não é suficiente, pois é preciso que esta seja claramente relevante. Se, porém, nenhuma razão relevante for alegada, a divisão igualitária será a regra.

Há duas formas de limitação da concepção igualitária: a discriminação primária, desigualação que admite a existência de valor diferente entre os homens, e a discriminação secundária, que engloba todas as formas que se possam produzir de distribuição desigual, mas pressupondo que todos têm o mesmo valor. São exemplos de discriminação primária o argumento da criança com relação à sua primogenitura e a ideia de que brancos possuem maior valor que os negros. Estes argumentos são hoje inaceitáveis, configurando-se a impossibilidade de sua validade em razão da moral do respeito igual. Assim, um sistema moral atual só pode aceitar discriminações secundárias, que não atentem contra o princípio ético do valor igual.

Existem basicamente três formas de fundamentar a distribuição desigual secundária: necessidade, mérito em sentido estrito e direito adquirido. Esses pontos de vista, com frequência divergentes entre si, não são aplicáveis à distribuição de quaisquer bens, mas somente a um determinado plano da justiça distributiva, estando assegurada a distribuição igual dos direitos. Considerando a distribuição de bens materiais, percebe-se que, em uma comunidade de cooperação, seus membros atribuem-se reciprocamente direitos; os bens materiais, no entanto, não são considerados objeto de distribuição, e o poder só é distribuído em decorrência do desejo de uma administração coletiva dos assuntos comuns: "Qualquer que seja o bem a ser distribuído, não faz parte do conceito de justiça distributiva que tudo deva ser distribuído, mas apenas que, *se* algo deve ser distribuído, para a distribuição não ser arbitrária, tem de ser justa" (TUGENDHAT, 1997, p. 409).

Os três pontos de vista apresentados devem ser avaliados moralmente, e, para tanto, é preciso analisá-los separadamente. A análise do argumento da necessidade requer uma distinção entre necessidade objetiva e necessidade subjetiva. A primeira existe quando alguém possui uma dificuldade social maior, como um deficiente físico, por exemplo. É necessitado quem possui desvantagem, de acordo com critérios objetivos, e carece de um auxílio especial, sendo uma forma de "indenização" dar algo que lhe falta, constituindo-se essa forma de consideração especial um direito que não coloca em questão uma distribuição igualitária fundamental.

Mas se uma pessoa alega ter mais necessidades ou necessidades mais caras do que outras, considera-se essas necessidades como subjetivas, como anseios ou desejos maiores do que os dos outros, podendo ser mais bem enquadrada como princípio utilitarista e não como princípio de justiça. A alegação do mérito gera uma distribuição desigual que pode ser avaliada como moralmente melhor, mas, ainda assim, não será a mais justa. Isso é possível visto que a justiça é apenas um dos aspectos da moral. A utilização do argumento de direito adquirido entra em contradição com a distribuição igualitária, pois qualquer proposta de redistribuição ou melhoria mais justa que a anterior irá ferir os direitos adquiridos.

Conforme exposto, o conceito de justiça não pode ser definido independentemente da moral, pois a compreensão do que é "justo" está intrinsecamente relacionada à noção de "moralmente bom". Atualmente, a discussão sobre justiça tem sido associada principalmente à distribuição de bens materiais. Mas, adverte Tugendhat, o ponto central da justiça consiste na distribuição de direitos morais. É improvável que se chegue a um conceito de justiça desconsiderando os sentimentos morais, o conceito de boa pessoa, o apreço e o desprezo morais. Estes últimos, valorações positivas e negativas, geram a sociedade moral ao serem exercidos reciprocamente por seus membros, não reduzindo a exigências o relacionamento dentro dessa sociedade. Nesse tecido normativo, existem os motivos egoístas de cada ator e os interesses altruístas dos espectadores, sendo que a motivação do ator consiste em ser apreciado moralmente e a motivação do espectador é o interesse na ação moralmente boa dos outros. Percebe-se, com isso, que uma moral não religiosa possui duas fontes: o interesse egoísta e a compaixão (considerada moralmente relevante somente se for generalizada).

Agir altruisticamente provoca um louvor moral, assim como o sentimento de compaixão, na medida em que este leva a um comportamento altruísta: "Ser compassivo, intensificar e generalizar a própria disposição para a compaixão se faz uma obrigação moral" (TUGENDHAT, 2003, p. 27). No entanto, Tugendhat não define em que grau as obrigações morais, que consistem em exigências recíprocas, podem ultrapassar os limites da reciprocidade em uma moral assim justificada. Quando generalizada, a compaixão permite a extensão dos limites da sociedade moral para além do próprio grupo, alcançando a todos os que podem ser considerados objetos de tal sentimento, inclusive

os animais: "O altruísmo espontâneo rompe os limites do contratual e do normativo, mas ele também se deixa integrar neles" (TUGENDHAT, 2002, p. 49), não podendo ser exigido, embora seja incorporado ao conceito de moralmente bom.

A partir dessas noções de moral, justiça, altruísmo e compaixão, pode-se concluir que a justiça está inserida na moral como um de seus elementos, do mesmo modo que a compaixão e o altruísmo. Embora esses componentes façam parte do mesmo conjunto maior – a moral – não se misturam. Assim, o altruísmo e a compaixão não integram a justiça, nem esta exige necessariamente os primeiros. Agora estamos aptos para ver a posição dos animalistas e pensarmos suas posições a partir do analisado.

A posição dos animalistas

Observando a discussão atual sobre os direitos dos animais, verifica-se que a sua origem está nas diversas concepções éticas, resultando em interpretações antagônicas sobre o *status* dos animais, os possíveis deveres que o homem possui em relação a eles e qual sua exata posição dentro da moralidade e da justiça. Especialmente nas últimas décadas, importantes correntes éticas têm defendido posições divergentes e mesmo contraditórias sobre o tema. Entre elas está o utilitarismo, que se fundamenta no princípio do bem-estar máximo, do qual se depreende que todos os seres capazes de sensações de prazer e dor devem receber proteção para os seus interesses. Um dos principais representantes da posição utilitarista é o professor australiano Peter Singer, que, embora defenda o princípio básico da igualdade, declara:

> "Não é uma arbitrariedade afirmar que a vida de um ser autoconsciente, capaz de pensamento abstrato, de planejar o futuro, de ações complexas de comunicação e assim por diante, é mais valiosa do que a vida de um ser que não possua essas capacidades. (…) O mal da dor, em si, não é afetado pelas características do ser que a sente; mas o valor da vida é afetado por essas características" (SINGER, 2010, p. 32-33).

Esta passagem da obra de Singer mostra que, embora os animalistas defendam a igual consideração dos interesses de animais e seres humanos, eles atribuem diferentes valorações para as formas de vida, conferindo à vida humana um valor superior que a dos animais.

De modo semelhante, Martha Nussbaum, que defende a existência dos direitos dos animais com base na teoria das capacidades (*capabilities*), sustenta que "os animais são sujeitos que têm direitos à prosperidade e que, por isso, são sujeitos de justiça, não apenas objetos de compaixão" (NUSSBAUM, 2008, p. 102). Entretanto, ela afirma que:

> "(...) muitas pesquisas importantes com consequências relevantes para a vida e a saúde dos seres humanos e de outros animais irão infligir enfermidade, sofrimento e morte em pelo menos alguns animais, ainda que sob as melhores condições. Não sou a favor de que tais pesquisas sejam interrompidas" (NUSSBAUM, 2008, p. 124).

Assim, a autora admite que, em determinadas circunstâncias, especialmente quando interesses relevantes de homens e de animais estejam em conflito, prevalece o interesse do ser humano, ainda que custe o sofrimento ou mesmo a vida de um ou mais animais. Deste modo, ela ratifica a desigualdade de valor entre humanos e não humanos.

Considerando a tese de Tugendhat, a ideia de conferir valores distintos aos seres enquadra-se no conceito de discriminação primária, que estabelece uma desigualação pelo fato de um indivíduo possuir maior valor que outro. Em sua concepção de justiça, somente pode ser aceita como válida uma discriminação secundária, partindo-se do pressuposto de que os envolvidos na relação de justiça possuem o mesmo valor, possibilitando uma desigualação somente quando houver razões relevantes que a justifiquem.

Há uma contradição, portanto, na posição dos animalistas que defendem uma valorização dos interesses dos animais em termos de justiça e ao mesmo tempo admitem que eles não possuem o mesmo valor que os seres humanos. Ao estabelecerem entre humanos e animais uma discriminação primária (nos termos da ética de Tugendhat), postulando uma desigualdade de valor entre a nossa e as demais espécies, eles terminam por mostrar que a inclusão dos animais no conceito de justiça é teoricamente inviável, pois a justiça pressupõe uma natural igualdade entre os seus sujeitos destinatários. Os animalistas terminam por ser agentes da discriminação que alegam combater, o "especismo" (prevalência arbitrária da espécie humana sobre as demais).

Conclusão

A partir dos conceitos de moral e justiça de Tugendhat e das posições de Singer e Nussbaum, pode-se concluir que somente merecem justiça os seres que possuem o mesmo valor dos humanos, o que exclui os animais do âmbito da justiça, ainda que possam ser considerados objetos da moral. É compreensível que seres humanos compassivos queiram que todos se comportem de maneira a não permitir o sofrimento dos animais. Contudo, a admissão dos animais na moralidade não pode ser forçada, embora possa se tornar aceitável caso eles sejam considerados objetos de uma obrigação moral alheia à ideia de justiça, baseada, portanto, não em direitos, mas em sentimentos.

Embora a compaixão faça parte da moral, não constitui seu fundamento, e por isso os deveres de compaixão não são considerados deveres de justiça. Por conseguinte, em relação à pergunta inicial, pode-se responder que nós, seres

humanos, possuímos uma obrigação moral para com os animais, sendo estes objetos e nós os sujeitos desse dever que necessariamente depende dos nossos sentimentos compassivos e não de um valor intrínseco (a dignidade) que eles não possuem. Com isso, nós os excluímos da atribuição de direitos, prerrogativa exclusiva das pessoas, mas reservamos-lhes uma proteção moral que se justifica pela sua fragilidade diante da nossa presença no mundo.

Referências bibliográficas

NUSSBAUM, Martha. Para além de "compaixão e humanidade" – justiça para animais não humanos. In: MOLINARO, C. A.; MEDEIROS, F. L. F.; SARLET, I. W.; FENSTERSEIFER, T. (Org.) *A dignidade da vida e os direitos fundamentais para além dos humanos. Uma discussão necessária*. Belo Horizonte: Fórum, 2008, p. 85-126.

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

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre ética*. Petrópolis: Vozes, 1997.

TUGENDHAT, Ernst. *Não somos de arame rígido.* Conferências apresentadas no Brasil em 2001. Canoas: Editora da ULBRA, 2002.

TUGENDHAT, Ernst. *O problema da moral*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.