

JUSTIÇA PARA OS ANIMAIS NÃO HUMANOS SOB O ENFOQUE DA TEORIA DE JUSTIÇA DE JOHN RAWLS

Ivanna Santos¹

Universidade Regional do Cariri (URCA)

Jahyra Helena Santos²

Universidade Regional do Cariri (URCA)

Artigo recebido em: 24/08/2024

Artigo aceito em: 10/02/2025

As autoras declaram não haver conflito de interesse.

Resumo

Este artigo pretende evidenciar que uma teoria de justiça deve considerar a distribuição dos bens ambientais a todos os seres vivos. Se critérios de justiça tomam por base a escassez e a distribuição de bens, por que não incluir bens ambientais e os animais não humanos? Para tal intento, a investigação se valerá da obra de John Rawls, Uma teoria da justiça, de 1971, que não insere, explicitamente, os bens ambientais e os animais não humanos.

A noção de justiça como igualdade é o ponto de partida para debater a questão ambiental. A discussão sobre a justiça de John Rawls serve de base para o pensamento de Martha Nussbaum. Para a autora, a teoria da justiça de John Rawls é a melhor teoria liberal existente, mas apresenta algumas lacunas que precisam ser preenchidas para abarcar indivíduos que estão fora do pacto, como os animais. A investigação se ancora na pesquisa

1 Doutora e Mestra em Direito Constitucional pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR), Fortaleza/CE, Brasil. Especialista em Direitos Humanos Fundamentais pela Universidade Regional do Cariri (URCA), Crato/CE, Brasil. Professora adjunta do Departamento de Direito da URCA. Membro do Núcleo Docente Estruturante (NDE) do curso de Direito da URCA. Coordenadora da Especialização em Direito Constitucional da URCA. Advogada. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6090810814172092> / ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6246-5872> / e-mail: ivanna.pequeno@urca.br

2 Doutora e Mestra em Direito Constitucional pela Universidade de Fortaleza (UNIFOR), Fortaleza/CE, Brasil. Especialista em Direitos Humanos Fundamentais pela Universidade Regional do Cariri (URCA), Crato/CE, Brasil. Professora do Departamento de Direito da URCA. Pesquisadora do grupo de Estudos e Pesquisas Relações Econômicas, Políticas, Jurídicas e Ambientais na América Latina (REPJALL) da UNIFOR. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2044220521420776> / ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3629-6283> / e-mail: helena-jahyra@gmail.com.br

bibliográfica de natureza qualitativa, exploratória e interpretativa e no método dedutivo. A hipótese é de que os bens ambientais e os animais não humanos devem ser considerados em uma teoria dita da justiça, porém sua

inclusão na Teoria de Justiça de John Rawls a descaracterizaria na formulação original.

Palavras-chave: animais não humanos; bens ambientais; John Rawls; Martha Nussbaum; teoria da justiça.

JUSTICE FOR NON-HUMAN ANIMALS FROM THE PERSPECTIVE OF JOHN RAWLS' THEORY OF JUSTICE

Abstract

This article is intended to highlight that a theory of justice must consider the distribution of environmental goods to all living beings. If justice criteria are based on scarcity and the distribution of goods, why not include environmental goods that are increasingly scarce? For this purpose, the research will draw on the work of John Rawls, A Theory of Justice, 1971, which does not explicitly insert environmental goods. The notion of justice as equality is the starting point for debating the environmental issue. The discussion of John Rawls' justice is based on other authors, Martha Nussbaum. For the author, John Rawls' theory of justice is the

best existing liberal theory, but it does have some gaps that need to be filled in to embrace individuals outside the pact, such as animals. The research is anchored in the bibliographic research of exploratory and interpretative nature and in the deductive method. The hypothesis is that environmental goods and non-human animals should be considered in a so-called theory of justice, but their inclusion in John Rawls' Theory of Justice would de-characterize it.

Keywords: *environmental goods; John Rawls; Martha Nussbaum; non-human animals; theory of justice.*

Introdução

A preocupação com o meio ambiente se intensificou nas últimas décadas do século XX e veio recordar às ciências seu esquecimento com relação à natureza. O estudo das ciências sociais tradicionais foi se constituindo no desconhecimento das condições ecológicas, que são fundamentais para a construção da ordem social. A crise ambiental não se apresenta isolada, mas dentro de uma crise civilizatória, que inclui os modos de cognição e produção do conhecimento. Da forma hegemônica de produção científica, em uma ordem cartesiana, emerge a questão ambiental.

A problemática ambiental está no centro das contradições do mundo moderno ocidental. A ideia de progresso e desenvolvimento construiu-se sinônimo de dominação da natureza. O debate acerca dos limites começou a vir a público a partir de uma série de manifestações que denuncia os riscos que a humanidade e o planeta passaram a correr em função de um modelo de desenvolvimento econômico e científico que não considera devidamente as fronteiras para a intervenção humana na natureza.

Assim, a importância deste estudo apoia-se na crise ambiental, ou melhor, na crise da relação do ser humano com a natureza. Ainda é possível conceber a natureza como objeto, com o homem no centro, rodeado de um reservatório ambiental à sua disposição? Depreende-se a necessidade de estabelecer princípios epistemológicos que possam articular conhecimentos e teorias referentes a suas funções de explicação histórica das relações entre a natureza, o ser humano e os animais não humanos.

Com base nessa linha de argumentação, a metodologia utilizada é qualitativa, com abordagem do problema descritiva e interpretativa em relação aos objetivos, empregando pesquisa bibliográfica e método dedutivo. Questiona-se, assim, o lugar dos bens ambientais e dos animais não humanos na Teoria da Justiça de John Rawls. Investiga-se a seguinte questão: é possível estender a teoria de justiça de John Rawls para incluir os bens ambientais e os animais não humanos? Parte-se da hipótese de que uma teoria ética de justiça deve considerar a distribuição dos bens ambientais a todos os seres vivos. Nesse sentido, a pesquisa apoia-se em Martha Nussbaum. No entanto, indaga-se até que ponto as ideias de John Rawls podem ser interpretadas e expandidas para considerar a questão dos direitos e do bem-estar dos animais, sem descaracterizá-las.

Inicialmente, este trabalho se atém à relação do homem com a natureza. Em seguida, aborda, brevemente, os pressupostos da Teoria da Justiça de John Rawls. Posteriormente, apresenta críticas à teoria, no sentido de não contemplar interesses de animais, plantas, humanos não paradigmáticos e ecossistemas. Por fim, trata da possibilidade de inclusão de não racionais no contrato de John Rawls.

1 A natureza e o homem: crises e limites

Ost (1995) parte de Descartes (1596-1650) e outros pensadores do século XVII como referencial para tratar a ruptura entre o homem e a natureza. Entretanto, tal ruptura remonta a um período ainda mais longínquo, pois, desde a aparição da espécie humana, o homem transforma a natureza.

Como outras espécies, o homem retira da natureza recursos para sua sobrevivência. Contudo, diferentemente de outros gêneros, o homem não se contenta em registrar o espetáculo da natureza, ele simboliza e “forja uma determinada representação desta, um conjunto de imagens que condicionarão os usos que se achará autorizado a fazer dela” (Ost, 1995, p. 31). Com isso, o homem humaniza a terra e imprime sua marca.

Ora, desde sua origem, o homem transforma o mundo que o rodeia. Interfere de maneira indireta dentro de uma consciência simbólica de sua aliança com o universo. Não obstante, no século XVII, constitui-se uma verdadeira revolução de apropriação da natureza pela espécie humana. As descobertas de Copérnico e Galileu, as quais colocaram a Terra em movimento e privaram o homem de uma referência estável, afetaram-no de tal modo que ele passa a se sentir liberto dos vínculos da natureza. Logo, sente-se livre, também, para dominar e subjugar os outros seres. E assim o faz (Ost, 1995; Capra; Mattei, 2018).

Nesse contexto, os bens comuns ou naturais, como as águas e os animais, que antes eram de livre acesso no período anterior à modernidade, passam a ser apropriados. A ecologia, organizada em torno do comunitário e do equilíbrio, em que as relações se fundamentam no “ser”, é superada pela cultura do crescimento, alicerçada no Estado soberano e no indivíduo proprietário (Mattei, 2013).

Nasce, assim, uma nova relação entre o homem e a natureza, sendo que o ser humano passa a ser a medida de todas as coisas, instalando-se no centro do universo. Desse modo, imprime-se a marca do individualismo. O “dispor” torna-se o traço essencial da relação homem-coisa. Sobre o conjunto da natureza, lança-se a rede da apropriação:

[...] às coisas corporais e concretas aplicar-se-á a propriedade privada; aos elementos abstractos, como uma nova variedade vegetal, adaptar-se-ão os mecanismos da propriedade intelectual; quanto às coisas não domáveis e não apropriáveis em bloco, como o ar e a água, por exemplo, serão objeto da soberania pública (que é para o direito público o que a propriedade é para o direito privado), permitindo, simultaneamente, a apropriação privada dos seus elementos constitutivos (Ost, 1995, p. 54).

Na teoria do Direito, o paradigma racionalista, desenvolvido por juristas como Hugo Grotius e Jean Domant, vê essa ciência como um agregado de componentes, distintos e definíveis, proprietários, cujos direitos, garantidos pelo Estado soberano, estão separados do sujeito individual, que a interpreta (Capra; Mattei, 2018).

Dois séculos de domínio e transformação da natureza levaram à chamada crise ambiental: aquecimento global, escassez de água doce potável, insegurança alimentar e aumento da poluição. A problemática ambiental reflete a manifestação dos modos dominantes e hegemônicos de realização de um mundo chamado “moderno”. É o preço que se paga pela ausência de limites na relação homem-natureza. Segundo Leff (2016, p. 19-20):

A crise ambiental é uma crise civilizatória, uma crise dos modos de compreensão, de cognição e de produção de conhecimentos que, através de sua hegemonia dominante, construíram um mundo insustentável. A crise ambiental surpreendeu a humanidade encaminhada para o progresso como ideal do iluminismo da razão e da racionalidade científica-tecnológica-econômica da Modernidade, inscrita na era da imagem do mundo. A crise ambiental irrompe no mundo moderno como o acontecimento não antecipado nem previsto pela ciência normal.

Como consequência desse quadro, há exclusão da natureza de uma teoria científica sobre justiça. A crise ambiental, entretanto, veio recordar às ciências seu esquecimento com relação à natureza. A ciência foi se construindo no desconhecimento das condições ecológicas, cósmicas e existenciais. Essa falha ficou clara no esquecimento da natureza no contrato social. Nesse sentido, Sousa Santos (2006, p. 244, tradução livre) afirma que:

O contrato social inclui apenas os indivíduos e suas associações; a natureza fica excluída: tudo aquilo que procede ou permanece fora do contrato social se vê relegado nesse âmbito significativamente chamado de “estado de natureza”. A única natureza relevante para o contrato social é a humana, embora se trate, em definitivo, de domesticá-la com as leis do Estado e as normas de convivência da sociedade civil. Qualquer outra natureza constitui uma ameaça ou representa um recurso³.

3 Do original: [...] el contrato social sólo incluye a los individuos y a sus asociaciones; la naturaleza queda excluida; todo aquello que procede o permanece fuera del contrato social se ve relegado a ese ámbito significativamente llamado «estado de naturaleza». La única naturaleza relevante para el contrato social es la humana, aunque se trate, en definitiva, de domesticarla con las leyes del Estado y las normas de convivencia de la sociedad civil. Cual quier otra naturaleza constituye una amenaza o representa un recurso”.

A ordem social atual foi pensada de maneira livre e independente das condições da natureza em que se constitui a sociedade. Desse modo, percebe-se sua ausência nas construções contratualistas de Hobbes, Locke e Rousseau. Esse esquecimento é “consequência da própria história da constituição das ciências sociais na ordem de racionalidade da Modernidade” (Leff, 2016, p. 24).

O nascimento de uma reflexão política moderna, no século XVIII, assenta-se na noção de contrato social, que define a sociedade como o produto de uma convenção entre homens. Assim, a sociedade é definida como o resultado das convenções pelas quais os cidadãos, de modo livre e voluntário, trocam sua liberdade natural pela paz e segurança (Japiassú; Hilton, 2006).

Para os filósofos contratualistas⁴, a origem do Estado e/ou sociedade está em um contrato: os homens viveriam, naturalmente, sem poder e sem organização, que somente surgiriam após um pacto firmado entre eles. A partir daí, estabelecem-se as regras de convivência social e subordinação política (Ribeiro, 2004).

Em linhas gerais, os contratualistas Hobbes, Locke e Rousseau se baseiam em modelos semelhantes: partem do estado de natureza, que, mediado pelo contrato social, chega ao estado civil. Existe, contudo, diferença na maneira como Locke concebe especificamente cada um dos termos do trinômio: estado natural/contrato social/estado civil (Mello, 2004).

Com relação à propriedade, Locke defende sua existência no estado de natureza, sendo uma instituição anterior à sociedade, um direito natural do indivíduo, inviolável pelo Estado. O homem era naturalmente livre e proprietário de sua pessoa e de seu trabalho. Para Hobbes, a propriedade inexiste no estado de natureza, tendo sido instituída pelo Estado – Leviatã, após a formação da sociedade civil. Assim como a criou, o Estado poderá suprimi-la dos súditos (Mello, 2004).

Para Locke, o contrato social é um pacto de consentimento em que os homens livres concordam livremente em formar a sociedade civil para preservar direitos que tinham no estado de natureza. O contrato social de Locke, no entanto, em nada se assemelha ao contrato hobbesiano, no qual os homens firmam entre si um pacto de submissão, em que transferem a um terceiro (homem ou assembleia) a força coercitiva da comunidade, trocando voluntariamente sua liberdade pela segurança do Estado-Leviatã (Ribeiro, 2004; Mello, 2004).

Em Rousseau, o contrato social emerge em uma forma de associação capaz de defender e proteger a pessoa e os bens de cada sociedade, pela qual cada um, unindo-se a todos, só obedece a si mesmo e permanece tão livre quanto antes. Portanto, o fundamento do poder político repousa em um pacto de associação (Nascimento, 2004).

⁴ Refere-se, aqui, aos filósofos que, entre os séculos XVI e XVIII, afirmaram que a origem do Estado e/ou sociedade está em um contrato. Opta-se por essa reflexão política, uma vez que se atribui a Rawls a qualidade de contratualista.

O contratualismo é, além de uma teoria global conceitualmente elaborada sobre as origens da sociedade e do poder político e, conseqüentemente, sobre a natureza racional do Estado, um fato histórico. Em outras palavras, é parte integrante de um processo político que leva ao constitucionalismo e, em especial, à necessidade de limitar o poder do governo por meio de um documento escrito que estabelece os respectivos e recíprocos direitos e deveres (Bobbio; Matteucci; Pasquino, 2016).

Todavia, das crises emergem novas compreensões, no sentido de que a única maneira de fazer justiça ao homem é estendê-la à natureza, observando suas semelhanças e diferenças. Busca-se uma concepção de harmonia cósmica, em que o homem é apenas um componente. Para isso, faz-se necessário repensar a estrutura das teorias de justiça e do Direito.

No fim do século XX, Serres (1990) propõe o contrato natural como um novo pacto de fundação do estado civil e da sociedade. Seu objetivo é fazer uma revisão dos paradigmas estabelecidos pela cultura contratualista, colocando no centro da história um novo elemento: o Planeta Terra. Serres (1990) conclui que a história não pode mais negligenciar a natureza, que se apresenta como novo sujeito de direito, o que pressupõe a consolidação de novos padrões de desenvolvimento, agora sustentáveis.

Nesse contexto, o intuito é estudar a teoria da justiça de John Rawls em uma perspectiva crítica, indicando seus limites. A fim de contribuir para aprimorar a reflexão sobre justiça, adota-se como referencial Martha Nussbaum, a qual aponta como uma das falhas da teoria do contrato social de Rawls a exclusão dos animais não humanos.

2 Teoria de justiça de John Rawls

A teoria de justiça rawlsiana tem como meta apresentar uma alternativa às doutrinas que dominavam a tradição filosófica. Uma opção ao pensamento utilitarista e a todas as versões existentes. Formula-se, assim, uma concepção de justiça fechada, isolada em relação a outras sociedades, em que o objeto principal da justiça “é a estrutura fundamental da sociedade ou, mais exatamente, o modo como a maioria das instituições sociais distribuem deveres e os direitos fundamentais e determinam a subdivisão dos benefícios da cooperação social” (Maffettone; Veca, 2005, p. 230).

Rawls (2016) refere-se a um contrato hipotético que consiste em um acordo firmado sob certas condições, no qual são respeitadas a liberdade e a igualdade dos

seres humanos livres. É uma teoria contratualista que rejeita as versões não idealizadas do contratualismo. O autor parte da ideia de que os princípios de justiça, para a estrutura fundamental da sociedade, são objetos de um acordo originário, denominando “justiça como equidade” os princípios da justiça.

No enfoque da justiça como equidade, a posição originária de igualdade corresponde ao estado natural do contrato social. Nesse estado, ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua posição ou *status*. As partes contratantes estariam cobertas pelo “véu da ignorância”. Nada saberiam a respeito de suas próprias concepções ou propensões particulares. Assim, os acordos feitos nessa condição seriam igualitários. Daí a expressão “justiça como equidade”, que “traz consigo a ideia de que os princípios de justiça correspondem a uma condição inicial igualitária” (Maffettone; Veca, 2005, p. 396).

Na posição original, conforme Rawls (2016, p. 73), seriam acordados dois princípios. A primeira formulação que o autor apresenta é a seguinte:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao sistema mais extenso de iguais liberdades fundamentais que seja compatível com um sistema similar de liberdades para as outras pessoas. Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem estar dispostas de tal modo que tanto (a) se possa razoavelmente esperar que se estabeleçam em benefício de todos como (b) estejam vinculadas a cargos e posições acessíveis a todos.

No princípio da liberdade, Rawls não faz referência a todo o tipo de liberdade, mas apenas às liberdades civis e políticas próprias das democracias modernas. Esse princípio traduz o pressuposto segundo o qual os agentes da “posição original” desconhecem sua concepção do bem, e isso faz que se preocupem com o direito de liberdade em sentido amplo, ou seja, independentemente da concepção do bem adotada, eles não serão prejudicados (Gargarella, 2008).

O segundo princípio diz respeito à diferença. É ele que orienta a distribuição dos recursos na sociedade. Essa distribuição deve ser vantajosa para todos. Se o primeiro princípio “mostra-se vinculado à ideia de liberdade, este se mostra associado à ideia de igualdade” (Gargarella, 2008, p. 25). De acordo com Rawls (2016), esses princípios devem ser dispostos em ordem, sendo o primeiro prioritário do segundo. Isso significa que o desrespeito das liberdades fundamentais não pode ser justificado por meio de vantagens sociais e econômicas.

Rawls aborda a questão da justiça entre gerações, considerando a fixação de uma taxa de poupança pela geração presente em favor das gerações futuras. Sob o “véu da ignorância”, os contratantes não sabem, exatamente, a que geração

pertencem na “vida real”. Assim, empenhar-se-ão em definir os princípios de justiça que garantam certa equidade entre gerações.

Um ponto que merece destaque na teoria rawlsiana é que ela é contrária ao utilitarismo. Rawls deixa claro seu objetivo de construir uma teoria da justiça que constitua uma alternativa ao pensamento utilitarista e suas diversas versões. O utilitarismo é uma postura que considera um ato correto quando este maximiza a felicidade geral. Nesse sentido, a sociedade é organizada de maneira que suas instituições maximizam o nível geral de utilidade. Para Rawls, a adoção de uma teoria utilitarista pode levar a situações nas quais os direitos fundamentais de alguns sejam questionados em nome dos interesses da maioria. Segundo o autor, o utilitarismo “não leva a sério a distinção entre pessoas” (Rawls, 2016, p. 33).

Em síntese, quanto ao igualitarismo, Rawls defende que as instituições de uma sociedade são consideradas justas quando permitem que as pessoas façam suas escolhas com autonomia, independentemente de acasos. Para isso, as instituições devem trabalhar no sentido de igualar os indivíduos em suas circunstâncias, dotando cada qual com um igual conjunto de “bens primários, que são aqueles bens básicos indispensáveis para satisfazer qualquer plano de vida” (Gargarella, 2008, p. 23). Os bens primários apresentam-se como: bens primários de tipo social, que são distribuídos pelas instituições sociais, como os direitos e as oportunidades; e os bens primários de tipo natural, que não são distribuídos pelas instituições sociais, como saúde, inteligência e talentos. Rawls defende que todas as pessoas, independentemente de seu plano de vida, buscam os bens primários, e que para isso devem estar em iguais condições.

Sen (2011) aponta como lições positivas na abordagem rawlsiana a ideia de que a equidade é fundamental para a justiça, chegando a precedê-la. Outra contribuição da teoria de Rawls diz respeito à priorização da liberdade. “Rawls reconhece indiretamente a importância da liberdade humana em dar às pessoas oportunidades reais – por oposição àquelas apenas formalmente reconhecidas – para fazerem o que bem entendam com suas próprias vidas” (Sen, 2011, p. 95).

No entanto, pontua-se que o sistema rawlsiano de justiça como equidade concede atenção direta e quase exclusivamente às instituições justas, em vez de focar as sociedades justas, que podem contar com instituições eficazes. Por fim, Rawls invoca o raciocínio contratualista, isto é, não traz uma abordagem alternativa. A teoria da justiça como equidade de John Rawls é construída e situada na teoria contratualista. Nesse sentido, Sen (2011, p. 100) questiona: “qual contrato social seria aceito por todos, por unanimidade, na posição original?” Acrescenta-se à indagação do autor: quem são todos? E quais os participantes do grupo contratualista?

3 Crítica à teoria de John Rawls: e os animais não humanos?

Uma crítica que se faz à teoria da justiça de John Rawls é a de que ela não contempla interesses de seres humanos incapazes de estabelecer contratos de cooperação econômica e social, ou seja, aqueles incapazes de cooperar para a produção de bens sociais primários. O autor ignora os interesses dos demais seres vivos, que em razão de suas condições biológicas naturais, não conseguem estabelecer acordos de cooperação social. Isso inclui os interesses de humanos não paradigmáticos, animais sencientes e não sencientes, plantas e ecossistemas. Com exceção dos humanos não paradigmáticos, os demais são considerados, na concepção de Rawls, meros meios para o fornecimento de matéria-prima (Felipe, 2006).

A teoria da justiça de John Rawls visa atender ao interesse de sujeitos racionais movidos por princípios ou necessidades. O autor não oferece um estatuto moral às diferentes espécies vivas. “Qualquer valor moral, atribuível, ou não, às espécies vivas não humanas, resultará de uma concessão do sujeito racional a outros seres vivos” (Felipe, 2006, p. 9). O autor não prevê a inclusão, na posição original, de interesses não racionais.

No que se refere aos interesses de seres vivos destituídos de razão, adotam-se outros princípios morais que não aqueles da justiça. A dor e a privação, por exemplo, são critérios que podem ser considerados, porém não são suficientes para conceder-lhes garantias de justiça. Para justificar a não aplicabilidade dos princípios de justiça às nossas relações com os animais, Rawls indaga a que tipos de seres deve-se conceder as garantias da justiça. Com base no princípio da igualdade, que exige que direitos básicos iguais sejam distribuídos a todas as pessoas, o autor presume que os animais ficam excluídos dessa distribuição. Apesar de reconhecer que os animais têm alguma proteção, o autor argumenta que o *status* dos animais não é o mesmo que o dos seres humanos:

Por último, eu gostaria de lembrar aqui os limites da teoria da justiça. Não só muitos aspectos da moralidade são deixados de lado, mas também não se oferece nenhuma consideração acerca da conduta correta em relação aos animais e ao restante da natureza. Uma concepção de justiça é apenas uma parte de uma visão moral. Embora eu não tenha afirmado que a capacidade para um senso de justiça é condição necessária para termos direito à justiça, realmente parece que não se exige que concedamos justiça estrita a criaturas que não têm essa capacidade (Rawls, 2000, p. 560).

Não obstante, Martha Nussbaum⁵ afirma que esses critérios são situações que fazem dos animais sujeitos da justiça. A autora vai além e traz a questão das espécies ameaçadas:

De modo similar, penso que seja possível justificar uma atenção especial para espécies ameaçadas como um modo de mostrarmos preocupação pelas capacidades reprodutivas e o reflorescimento em geral dos membros individuais dessas espécies. A atenção especial ao *habitat* e ao meio reprodutivo é necessária, não tanto para o bem de futuros indivíduos que ainda não nasceram, mas a fim de que a vida de indivíduos existentes perdue (Nussbaum, 2013, p. 439).

Assim, a preocupação com a continuação das espécies poderia ser um foco a mais de referência ética na questão da justiça para o caso que envolve animais não humanos. Mesmo trazendo a questão para discussão, Nussbaum (2013) acredita que a continuidade das espécies ainda teria pouco peso moral como uma consideração de justiça, caso estas fossem desaparecendo sem impactar o bem-estar dos seres humanos.

Os debates éticos sobre os direitos dos animais sustentam distinções morais relevantes entre as formas de vida. Segundo Nussbaum (2013), matar um mosquito não é a mesma coisa que matar um chimpanzé, isso significa que diferenças e distinções morais são relevantes. Entretanto, que tipos de diferenças devem ser consideradas? Singer (1993), seguindo uma linha já defendida por Bentham (1789), chama atenção para a capacidade de sofrimento como característica que confere aos animais o direito a uma igual consideração em relação aos demais seres animais humanos.

A capacidade de sofrimento – ou, mais estritamente, de sofrimento e/ou fruição ou felicidade – não é apenas mais uma característica, como a capacidade de falar ou para a matemática pura. [...] A capacidade de sofrer e de desfrutar as coisas é uma condição prévia para se ter quaisquer interesses, condição que é preciso satisfazer antes de se poder falar de interesses, e falar de

5 Quando se trata da questão do animal não humano, Nussbaum opta por trabalhar com o enfoque das capacidades, ainda que este, em moldes em que foi elaborado por Amartya Sen, não englobe o problema dos animais não humanos. Não obstante, a autora o estende para considerar a dignidade da vida desses indivíduos e, indo além, constrói uma teoria parcial de justiça. A abordagem das capacidades, segundo Sen (1993), utiliza-se, como fatores avaliativos do que é, ou não, vantajoso para uma pessoa, sua capacidade real de alcançar seus diversos “funcionamentos”, considerando os conjuntos de capacidades individuais parte indispensável e central para tal avaliação. Nessa medida, difere de outras abordagens que se voltam, por exemplo, para a utilidade pessoal – preocupando-se com prazeres, felicidade etc. –, ou para a posse de bens primários, como faz a teoria rawlsiana de justiça. De todo modo, o enfoque das capacidades abordado neste artigo é aquele desenvolvido por Nussbaum, o qual, segundo a própria autora, permite um olhar plural sobre os valores dos bens perseguidos por um ser vivo – seja ele humano ou não humano –, de acordo com suas capacidades e necessidades.

um modo significativo. Seria absurdo dizer que não fazia parte dos interesses de uma pedra o fato de ter sido chutada por um garoto a caminho da escola. Uma pedra não tem interesses, pois não é capaz de sofrer. Nada que venhamos a fazer-lhe poderá significar uma diferença para o seu bem-estar. Por outro lado, um rato tem, inegavelmente, um interesse em não ser atormentado, pois ratos sofrerão se vierem a ser tratados assim (Singer, 1993, p. 67).

Desse modo, conclui-se que a forma de vida da criatura limita sua capacidade de sentir dor. Aos animais chamados de “estacionários”, haveria apenas um dano trivial em matá-los. Contudo, outros animais têm capacidade de antecipar e sentir, quando em situações de perigo, sua própria morte. Nesse caso, não há justificativa de ordem moral para não levar esse sofrimento em consideração. De acordo com Ferry (2009, p. 236):

Se o animal fosse apenas uma máquina como pensam os cartesianos, a questão de seus direitos jamais seria colocada. O que pode despertar a seu respeito o sentimento de uma obrigação, para além da própria compaixão e da piedade que decorrem da simples simpatia, é o caráter não mecânico de vivente que ele encarna. Não se trata de desqualificar totalmente a abordagem sentimental da questão dos direitos, mas, sim, de buscar, além da simples descrição fenomenológica, os eventuais princípios de sua legitimidade. [...] para justificar a ideia de um certo respeito pelo animal, é que ele nos parece pertencer a uma ordem do real que não é a da pedra nem a das plantas, embora não pertença também à humanidade propriamente dita. Embora movido pelo código do instinto e não pela liberdade, ele, é na natureza, o único ser que parece capaz de agir segundo a representação de fins, portanto de maneira consciente e intencional. E é por essa razão que ele se afasta do reino do mecanicismo para se aproximar, por analogia, do reino da liberdade. Não é um simples autômato, e seu sofrimento, ao qual nós podemos e mesmo devemos não ficar indiferentes, é um dos sinais visíveis – dentre outros que poderiam ser mencionados, tais como a dedicação, a afeição ou a inteligência que às vezes ele consegue demonstrar.

Nussbaum (2013) acrescenta à discussão os casos de limitação aos movimentos livres, independentemente de o animal percebê-las. Para a autora, o dano da diminuição de liberdade é relevante quanto à questão da capacidade para a liberdade e autonomia. Assim, tanto a capacidade de sentir dor e prazer como a

capacidade de movimento de um lugar para outro ou a capacidade de raciocínio devem ser consideradas para a defesa de uma condição moral a essas criaturas.

Portanto, para Nussbaum (2013), o tratamento que se deve dispensar aos animais é uma questão de justiça. Em contrapartida, Rawls não considerava esta uma questão que a justiça como equidade pudesse resolver. No contrato de Rawls, as partes devem apresentar duas faculdades morais: a capacidade de um senso de justiça e a capacidade de formular projetos pessoais. Para a teoria rawlsiana de justiça, os contratantes devem ter capacidade reflexiva, deliberativa e calculativa. Com isso, seria possível equilíbrio e consenso entre os membros do pacto.

Nesse contexto, Nussbaum (2013) utiliza-se da base humana do enfoque das capacidades para apresentar, de maneira experimental, princípios políticos básicos que possam servir de alicerce para uma legislação e/ou políticas públicas relacionadas aos animais. Para a autora, os animais têm direitos baseados na justiça, logo, esses direitos devem proporcionar uma vida florescente apropriada à dignidade de cada animal. Em suma, a versão atual das capacidades animais inclui: vida; saúde do corpo; integridade física; sentidos, imaginação e pensamento; emoções; razão prática; afiliação; outras espécies; e lazer e controle sobre o próprio ambiente.

Portanto, todos os animais têm direito à vida, independentemente da consciência de tal interesse. A intensidade desse direito, no entanto, pode ser modulada a depender das formas de vida. O direito dos animais à vida estende-se a uma vida saudável; traduz-se no banimento de leis e políticas que permitam tratamentos cruéis, confinamento e maus-tratos. Deve-se assegurar, também, fontes de prazeres aos animais, tais como o livre movimento e a possibilidade de formar ligações com outras espécies e com o ser humano. Com relação aos sentimentos, os animais têm emoções, quase todos sentem medo, raiva, gratidão e alegria, logo, tais sentimentos devem ser respeitados. Ademais, devem ter o direito a um espaço adequado e iluminado, além de estímulo sensorial, integridade territorial de seus habitats e, principalmente, a presença de outros membros da mesma espécie (Nussbaum, 2013).

Nussbaum (2013) não foge da questão sobre como os animais não humanos tomariam parte em um contrato, que é essencial na abordagem das capacidades. Para a autora, parece óbvio que as verdadeiras partes do acordo devem ser humanas. A questão principal é: com o que o ser humano, no caso um guardião dos animais, concordaria? A ideia de um consenso sobreposto é um conceito antropocêntrico, o que deve justificar uma mudança com relação ao tratamento dado aos animais. Portanto, não é o juízo humano ou a coerência de teorias; a razão da mudança deve ser o sofrimento animal. Trata-se, contudo, de uma questão que não será aprofundada, dado o objetivo deste trabalho.

4 A inclusão de interesses não racionais no contrato de John Rawls

Se Rawls tivesse escrito sua teoria de justiça neste século ou no fim do século XX, sua percepção com relação à questão ambiental e animal seria a mesma? Ou à natureza seria dado um papel mais relevante?

Defende-se uma releitura da teoria rawlsiana de justiça, de modo a incluir bens ambientais nos bens primários. Embora Rawls não tenha abordado diretamente os animais não humanos, algumas interpretações e extensões de sua teoria podem incluir considerações sobre os animais. Assim, tem-se a questão da justiça intergeracional e sustentabilidade. Rawls argumenta pela justiça entre gerações, o que implica cuidar dos recursos naturais para futuras gerações humanas. Esse conceito pode ser ampliado para incluir a conservação de espécies e ecossistemas, promovendo uma abordagem mais holística que beneficia também os animais não humanos.

Igualmente, o conceito de véu da ignorância, no qual as pessoas fazem escolhas sem conhecimento de sua posição na sociedade, poderia ser estendido para considerar seres sencientes em geral. Isso incentivaria a criação de princípios de justiça que levassem em conta o bem-estar dos animais, uma vez que, sob o véu da ignorância, não se saberia se nasceria humano ou animal.

Felipe (2006) propõe a possibilidade de vincular a ética da preservação ambiental à justiça pelas seguintes razões: primeiro, pelo impacto negativo que a destruição e a poluição causam à saúde da geração presente; segundo, pela responsabilidade de preservar os recursos naturais com o objetivo de garantir o mesmo padrão de bem-estar às futuras gerações. Singer (1988) argumenta que os homens, sob o véu da ignorância, podem desejar o direito ao voto, porém desejam também bens ligados à natureza, como o acesso a água potável, comida, ar limpo e proteção contra o frio, itens que seriam inegociáveis.

Seguindo a mesma linha de ampliação da teoria de John Rawls, Felipe (2006, p. 12) sugere a adoção do conceito de “bens naturais ambientais” no contrato de justiça. Esse conceito, ausente na obra de John Rawls, é considerado necessário, segundo a autora, para a construção de uma reflexão sobre o estatuto de cada tipo de bem e sua justa distribuição. O conceito de bens naturais, conforme utilizado por John Rawls, refere-se às condições atribuídas ao indivíduo por nascimento, e não à riqueza natural do planeta, conforme explicitado anteriormente. Logo:

Para dar conta da extensão de teoria da justiça, em relação à justa distribuição dos bens da natureza, e para não confundir com o

conceito de bens naturais acima, proponho o conceito de *bens naturais ambientais*, referindo, então, o que se costuma tratar por *meio ambiente*, ou seja, bens naturais necessários ao bem-estar dos seres vivos, incluindo em tal categoria os que garantem a saúde do indivíduo humano e da coletividade maior, na qual os indivíduos de todas as demais formas de vida se encontram (Felipe, 2006, p. 13, grifo próprio).

Na teoria de John Rawls, a saúde é um *bem natural*, contudo, questiona-se: como preservar esse bem sem levar em consideração o alimento saudável, a água potável, o ar puro e o solo não contaminado? Na concepção de Felipe (2006, p. 13), John Rawls entende que os “bens naturais primários” têm uma dotação inicial determinada pela natureza e, por essa razão, não podem ser controlados pelas instituições sociais básicas. Tal afirmação, no entanto, peca ao desconsiderar o fato de que as instituições econômicas, políticas e sociais são responsáveis por políticas públicas e econômicas que podem interferir, por exemplo, na saúde.

Partindo desse contexto, a teoria de Rawls pode orientar políticas e decisões em várias áreas, tais como políticas de sustentabilidade, equidade ambiental e responsabilidade compartilhada. Destaca-se a importância de políticas equitativas e sustentáveis que beneficiem tanto as gerações presentes quanto as futuras. Para isso, requer-se um compromisso com a igualdade de oportunidades, a melhoria das condições dos menos favorecidos e a responsabilidade intergeracional. É preciso, ainda, distribuir de maneira justa os custos e benefícios das políticas ambientais, assegurando que os encargos não recaiam desproporcionalmente sobre os menos favorecidos.

Considerações finais

Teorias contratualistas, como a desenvolvida por John Rawls, designam benefícios e custos aos membros de uma “sociedade”, configurando-se, portanto, uma questão de contrato. Essas teorias não são globais, uma vez que sujeitos fora do contrato não são contemplados. Em vista disso, a teoria de John Rawls não apresenta a amplitude esperada de uma teoria global.

Em suma, a teoria da justiça como equidade é uma teoria deontológica, não abrangente, voltada à prática política, com referenciais contratualistas, construtivistas e liberais, não cabendo, assim, pretensões universalistas que ficam limitadas pelo próprio liberalismo de John Rawls.

Ampliar a proposta de John Rawls para incluir os bens ambientais e os animais não humanos a descaracterizaria. Para a constituição da sociedade, o autor

adota como ponto de partida a razão humana. Desse modo, o ideal é a criação de um conceito e/ou teoria própria de justiça que inclua tanto os bens ambientais como os animais não humanos.

Não obstante, a *teoria de justiça* de John Rawls não é contra a preservação ambiental. Há, inclusive, uma clara preocupação com a justiça intergeracional, o que deixa nítido sua preocupação com as gerações futuras, conduzindo a aproximação com as concepções sobre justiça ambiental. A concepção de John Rawls de que a justiça do presente não autoriza escolhas que implicam consequências graves e insuportáveis para o futuro reforça a ideia de solidariedade intergeracional.

O meio ambiente é questão de justiça, já que vários de seus elementos, os microbens, como a água potável, por exemplo, estão em processo de escassez. Só isso já justifica uma justiça ambiental. Entretanto, não se deve ignorar que os problemas ambientais são por demais complexos para serem incorporados em uma teoria que não foi construída para incluí-los diretamente.

Referências

BENTHAM, J. *An introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford: Clarendon, 1789.

BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. *Dicionário de política*. 13. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2016.

CAPRA, F.; MATTEI, U. *A revolução ecojurídica: o Direito sistêmico em sintonia com a natureza e a comunidade*. Tradução Jeferson Luiz Camargo. São Paulo: Cultrix, 2018.

FELIPE, S. T. Por uma questão de justiça ambiental. Perspectivas críticas à teoria de John Rawls. *Ethic@*, Florianópolis, v. 5, n. 3, p. 5-31, jul. 2006. Disponível em: periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/24857. Acesso em: 16 fev. 2025.

FERRY, L. *A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem*. Tradução Rejane Janowitz. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

GARGARELLA, R. *As teorias da justiça depois de Rawls: um breve manual de filosofia política*. Tradução Alonso Reis Freire. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

JAPIASSÚ, H.; MARCONDES, D. *Dicionário básico de Filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

- LEFF, E. *A aposta pela vida: imaginação sociológica e imaginários sociais nos territórios ambientais do Sul*. Tradução João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2016.
- MAFFETTONE, S.; VECA, S. *A ideia de justiça de Platão a Rawls*. Tradução Karina Jannini. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MATTEI, U. *Biens comunes: un manifesto*. Traducción Gerardo Pisarello. Madrid: Trotta, 2013.
- MELLO, L. I. A. John Locke e o individualismo liberal. In: WEFFORT, F. C. *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática, 2004. p. 79-90. (Série Fundamentos).
- NASCIMENTO, M. M. Rousseau: da servidão a liberdade. In: WEFFORT, F. C. *Os clássicos da política*. São Paulo: Ática, 2004. p. 187-201. (Série Fundamentos).
- NUSBBAUM, M. C. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. Tradução Susana de Castro. São Paulo: Martins Fontes, 2013.
- OST, F. *A natureza à margem da lei: a ecologia à prova do Direito*. Tradução Joana Carvalho. São Paulo: Instituto Piaget, 1995.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. Tradução Jussara Simões. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- RIBEIRO, R. J. Hobbes: o medo e a esperança. In: WEFFORT, F. C. *Os clássicos da Política*. São Paulo: Ática, 2004. p. 51-78. (Série Fundamentos).
- SEN, A. *A ideia de justiça*. Tradução Denise Bottmann e Ricardo Doninelle Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- SEN, A. O desenvolvimento como expansão de capacidades. *Lua Nova, Revista de Cultura e Política*, São Paulo, v. 28, n. 29, 1993. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/VJKn7b5cJWQKrnTwGMmSKVM/?lang=pt>. Acesso em: 12 fev. 2025.
- SERRES, M. *O contrato natural*. Tradução Serafim Ferreira. São Paulo: Instituto Piaget, 1990. (Coleção Epistemologia e Sociedade)

SINGER, B. An extension of Rawls theory of justice to the environmental ethics. *Environmental Ethics*, Charlottesville, v. 10, n. 3, p. 217-231, 1988. Disponível em: <https://doi.org/10.5840/enviroethics198810317>. Acesso em: 12 fev. 2025.

SINGER, B. *Ética prática*. Tradução | Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes. 1993.

SOUSA SANTOS, B. *Conocer desde el Sur*: para una cultura política emancipatoria. Buenos Aires: Clacso/Cides-Umsa/Plural, 2006.