

ÉTICA & ANIMAIS
*UM GUIA DE ARGUMENTAÇÃO
FILOSÓFICA*



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Chanceler

Dom Dadeus Grings

Reitor

Joaquim Clotet

Vice-Reitor

Evilázio Teixeira

Conselho Editorial

Ana Maria Tramunt Ibaños
Beatriz Franciosi
Dalcídio Cláudio
Draiton Gonzaga de Souza
Elvo Clemente
Ivan Izquierdo
Jacques Wainberg
Jerônimo Carlos Santos Branga
Jorge Campos da Costa
Jorge Luis Nicolas Audy (Presidente)
Juremir Machado
Lauro Kopper Filho
Luiz Antonio de Assis Brasil
Magda Lahorgue Nunes
Maria Helena Abrahão
Marília Gerhardt de Oliveira
Mirian Oliveira
Urbano Zilles
Vera Lúcia Strube de Lima

Edipucrs:

Jerônimo Carlos Santos Braga (Diretor)
Jorge Campos da Costa (Editor-chefe)

Carlos Michelin Naconecy

ÉTICA & ANIMAIS
*UM GUIA DE ARGUMENTAÇÃO
FILOSÓFICA*



Porto Alegre, 2006

© EDIPUCRS

1ª. Edição: 2006

Capa: Marcos Medeiros Saporit

Preparação de originais: Eurico Saldanha de Lemos

Revisão: do autor

Revisão Técnica: Liziane Zanotto Staevie

Editoração e composição: Print Line

Impressão e acabamento:

Gráfica EPECÊ

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

N125e Naconecy, Carlos Michelin

Ética & animais : um guia de argumentação
filosófica / Carlos Michelin Naconecy. – Porto
Alegre : EDIPUCRS, 2006.

235 p.

ISBN 85-7430-587-1

1. Ética. 2. Filosofia. 3. Animais – Ética.

I. Título.

CDD 179.3

Ficha Catalográfica elaborada pelo
Setor de Processamento Técnico da BC-PUCRS

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra sem
autorização expressa da Editora.

EDIPUCRS

Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 33

Caixa Postal 1429

90619-900 - PORTO ALEGRE - RS

BRASIL

FONE/FAX: (51) 3320-3523

E-mail: edipucrs@pucrs.br

www.pucrs.br/edipucrs

À minha mãe

SUMÁRIO

1 Introdução.....	XX
2. Noções de Filosofia para Não-Filósofos	XX
2.1 Erros Comuns de Argumentação.....	XX
2.2 Regras da Argumentação Moral.....	XX
2.3 Requisitos da Ética	XX
2.4 Tipos de Teorias Éticas.....	XX
2.5 Glossário de Ética Aplicada	XX
3 Como Responder aos Argumentos Contrários aos Animais.....	XX
3.1 Introdução	XX
3.2 O Argumento (Preliminar) Relativista	XX
3.3 O Argumento Conceitual.....	XX
3.4 O Argumento Ecológico	XX
3.5 O Argumento da Subjetividade	XX
3.6 O Argumento do Sofrimento	XX
3.7 O Argumento da Expansão	XX
3.8 O Argumento da Excepcionalidade.....	XX
3.9 O Argumento da Importância.....	XX
3.10 O Argumento da Relação.....	XX
3.11 O Argumento da Reciprocidade	XX
3.12 O Argumento da Racionalidade	XX
3.13 O Argumento da Prudência	XX
3.14 O Argumento da Biodiversidade.....	XX
3.15 O Argumento do Favor	XX
3.16 O Argumento Pragmático	XX
4 Como Defender Diretamente os Animais	XX
4.1 Utilitarismo (de Peter Singer)	XX
4.2 Direitos (de Tom Regan)	XX
4.3 Dorismo (de Richard Ryder)	XX
4.4 Ética do Cuidado.....	XX
4.5 Outros	XX
5 Considerações Finais	XX
6 Apêndices	XX
6.1 A Criação Intensiva de Animais para o Consumo Humano	XX
6.2 Citações	XX

7 Leituras Recomendadas XX

8 Referências XX

1

Introdução

Sobre o Livro

Este não é um livro de filosofia comum. Ele não irá tratar do transcendente. Tampouco é um livro de filosofia moral comum. Ele também não irá se deter na natureza do bem, nem na linguagem nos juízos de valor. Este é um livro de *alfabetização ética*. Seu objetivo é desenvolver a *inteligência moral*, perturbando as consciências adormecidas, através de um bombardeio argumentativo, e tirando o leitor do lugar confortável onde ele eventualmente possa se encontrar.

A despeito de muitas pessoas nunca sequer terem pensado no assunto, esta obra trata de um dos temas mais candentes da atualidade. Seu intuito principal é a divulgação de argumentos éticos pró-animais. Este livro também pode fornecer um equipamento argumentativo aos que já intuem que os animais merecem nossa consideração e respeito, mas que, por não disporem de razões organizadas filosoficamente, não conseguem articular respostas à altura dos mais freqüentes e poderosos ataques contra essa posição. Usando o livro como um manual, o leitor poderá treinar-se na “arte marcial” da argumentação. O pressuposto aqui é que o leitor queira *mais* argumentos e *menos* teorias.

Como outros trabalhos nesta área, este também apresenta algumas marcas registradas. Em primeiro lugar, ele quer contribuir para um mundo melhor. Em segundo, ele se dirige tanto para uma audiência leiga quanto acadêmica. Em face disso, a busca de rigor analítico, justificação e coerência corre o risco de tornar este livro difícil para os não-iniciados em Filosofia. Por outro lado, ele poderá parecer um tanto primário e elementar para os leitores com interesses estritamente filosóficos. Livros deste tipo exigem, assim, uma compreensão paciente e tolerante, de ambos os grupos de leitores, quanto a idéias já bem conhecidas ou, ao contrário, demasiadamente inéditas. As teses parecerão radicais para uns e moderadas para outros; as notas e referências filosóficas serão excessivas para uns e escassas para outros.

Os filósofos geralmente escrevem para outros filósofos. Todavia, minha pretensão inicial não é tentar persuadir apenas meus colegas acadêmicos de que os animais importam eticamente. Este livro visa audiências maiores, e isso exigiu dois cuidados. O primeiro deles foi oferecer uma “taxonomia filosófica para iniciantes” a todos aqueles que pudessem estar perdidos no labirinto das idéias. Esses, nas palavras de R. M. Hare, “estão perdidos porque, como muitos daqueles que discutem longamente questões morais na mídia, não têm nenhum mapa do labirinto”¹. O segundo cuidado foi empregar uma linguagem relativamente simples, pois o próprio conteúdo do livro já nos grita sua necessidade e importância. Tentei tornar essa obra acessível para quem nunca leu filosofia, explicando argumentos filosóficos de modo não-técnico, evitando a parafernália terminológica típica da área.

Como autor desta obra, senti-me impelido a escrevê-la por uma razão ética e outra intelectual. A primeira delas: em face da minha formação acadêmica e sensibilidades pessoais, vi-me estimulado a fornecer um equipamento filosófico em auxílio daqueles que dele carecem para argumentar em defesa dos animais. Ademais, como fator decisivo, a quase totalidade da literatura filosófica e ativista nesta matéria se encontra em idioma estrangeiro. Isso praticamente me obrigou a publicar o texto que o leitor tem em mãos. O impulso suplementar proveio da completa ausência de um trabalho em língua portuguesa com uma visão sistemática e panorâmica do tema. Devido a tal necessidade concreta, abri mão de uma perspectiva única ou inédita da questão animal. Isso significa dizer que, enquanto que as palavras usadas neste livro são minhas, a maioria dos insights e idéias pertencem a outros pensadores, que há três décadas têm escrito sobre a ética no trato dos animais.

Como filósofo, de outro lado, o que me motivou a escritura deste livro foi um único incômodo intelectual. Todos sabem que os filósofos se vêm como perseguidores de bons argumentos. A grande maioria deles, todavia, adota argumentos antropocêntricos para justificar uma ética do tratamento dos animais. Mas tais argumentos, no meu ponto de vista, são *maus* argumentos morais. Este trabalho quer derrubar, ou pelo menos debilitar, esses raciocínios, do modo mais econômico possível, para o bem da eficácia persuasiva. Ele pretende prioritariamente denunciar inco-

¹ HARE, R. M. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: Editora UNESP, 2003. p.16.

erências, em vez de propor novos paradigmas de pensamento. Como autor, já estarei satisfeito se tiver conseguido apenas isso.

Por fim, espero sinceramente que as palavras impressas nessas páginas provoquem algo do que Andrew Linzey assim descreve: “É a experiência de ‘Eureka!’, a experiência de ‘Aha!’, a experiência de ‘cair de ficha’. É quando nós fazemos a descoberta *moral* de que os animais importam em si mesmos, que eles têm valor em si mesmos, e que seu sofrimento é tão importante para eles quanto o nosso é para nós.”² Infelizmente, há muitos que ainda não tiveram essa experiência. Eles pensam que só humanos importam, e o resto do mundo está a serviço de quem importa. Este livro se dirige a tais pessoas. Tudo isso é reforçado pelo fato de que os diversos currículos em todos os níveis, escolares e universitários, não tematizam seriamente nossa percepção moral dominante em relação aos animais, nem encorajam o repensar da perspectiva vigente, tampouco ameaçam desafiá-la ou problematizá-la. Um trabalho deste tipo poderá promover novos insights morais, dando uma chance para que o leitor conceba os animais diferentemente. As etapas finais desse processo poderão ser, espero, a incorporação concreta dessas novas perspectivas morais nas várias instâncias da vida prática do leitor.

Este livro poderá ser usado também como material didático para os estudantes universitários da disciplina de Ética nos cursos de Biologia, Veterinária, Ecologia e Educação Ambiental, ou mesmo para a cadeira de Ética Aplicada na graduação em Filosofia. Para os não-iniciados no pensamento filosófico, este livro pode fornecer uma primeira visão sobre o que é Ética afinal. E na medida que trata de como aplicar a Ética, os argumentos e teorias concorrentes poderão insuflar boas discussões em sala de aula e debates em seminários. O livro também poderá ser valioso para aqueles que se vêem envolvidos profissionalmente com animais, podendo afetar a forma como essas pessoas lidam com eles. E, é claro, útil para ativistas.

A Filosofia

O que é Filosofia Prática ou Aplicada? É um ramo da Filosofia, aplicada ao mundo concreto, real e cotidiano. Se um filósofo alinhado a

² LINZEY, A. *‘The Powers That Be’: Mechanisms that Prevents us Recognising Animal Sentience*. p.14, grifo do autor. Em: <http://www.animalsentience.com/conference2003>.

essa corrente, como resultado de sua pesquisa teórica, chegar à conclusão de que um estado de coisas é antiético, ele se verá obrigado a interferir de alguma forma nessa situação. Ele poderá fazer isso, por exemplo, pressionando os representantes políticos da sua comunidade, fazendo comícios e passeatas, proferindo palestras, ou escrevendo livros para influenciar outras pessoas. Eu escolhi o último desses modos de interferir na injustiça a que os animais estão submetidos entre nós. Você pode chamar isso de “ativismo de poltrona”, se quiser.

Uma Ética Aplicada enquanto Filosofia Prática poder parecer contraditório para a maioria das pessoas. Afinal, a Filosofia é considerada pelo senso comum como completamente separada da vida cotidiana. A noção corrente é que os filósofos não ligam para as coisas práticas da vida, andam nas nuvens, e, por isso mesmo, deveriam se restringir aos intramuros acadêmicos. Pensa-se que, ao refletir apenas sobre questões universais, a Filosofia se constitui algo inútil.

A Filosofia universitária também costuma se ocupar mais com o abstrato. Os departamentos de Filosofia no nosso país se concentram em Metafísica, Epistemologia, Lógica e Filosofia Política. Ética também é central nos currículos, mas é dominada por teoria ética, descartando-se os dilemas morais da vida cotidiana. Não há, com raras exceções, nenhum espaço para reflexão sobre a ética do tratamento animal. Ironicamente, talvez o único momento em que os animais são mencionados nesses cursos ocorre ao se estudar o filósofo francês Descartes, que, no século XVII, afirmava que animais eram como máquinas vivas, desprovidas de quaisquer sensações.

A Filosofia, entretanto, não é obrigada a se restringir à discussão sobre o significado das palavras, charadas lógicas e outras “bolhas de sabão”, de modo que sua contribuição à sociedade seja nula. Todavia, a Filosofia ainda é a disciplina intelectualmente mais pura dentre todas. Por isso ela é capaz de alargar o escopo de coisas a serem pensadas de modo rigoroso, preciso e criativo. Isso significa também que suas ferramentas, ensinadas há mais de dois milênios, podem ser focadas a qualquer problema. De fato, ao longo da história do pensamento, vários filósofos se ocuparam com temas da vida cotidiana, como a questão dos escravos, das mulheres e de outras raças. No entanto,

“quando teóricos admiráveis, que têm dado uma atenção cuidadosa e imparcial a outras questões, consideram um desses tópicos, eles tendem a lançar o primeiro argumento que lhes ocorre e fogem. (...) Nas raras ocasiões em que esses teóricos não fogem,

mas consideram tais assuntos mais detalhadamente, suas discussões muitas vezes parecem como se eles próprios não as tivessem escrito. [Aristóteles, na sua discussão sobre a escravidão no Livro I da Política,] escreve como um típico senhor ateniense dos seus dias, capaz de ver algumas dificuldades e expressar os preconceitos opostos de modo claro, mas sem as habilidades do pensamento abstrato que poderiam lhe ajudar a resolvê-los. Hume e Kant, de forma semelhante, tão logo mencionam 'o belo sexo', perdem todo o sentido daquilo que seu estilo geral de pensar exige, e simplesmente recitam clichês.”³

A tarefa da Filosofia é fazer pensar. E pensar “até o fim”. Para isso, os filósofos constroem seus próprios argumentos ou criticam os argumentos dos outros. À primeira vista, pode parecer arrogante que um filósofo pretenda dizer às pessoas o que elas devem fazer. Mas o que um filósofo faz de fato é apenas avançar suas ponderações, e convidar o leitor a concordar ou discordar de suas conclusões. Ao contrário das descobertas da astronomia ou medicina, as quais os leigos têm que (e são ensinados a) acatar de pronto nas escolas, os juízos filosóficos devem ser aceitos somente se o leitor os considerar como corretos, válidos ou razoáveis. A Filosofia também não irá afirmar que algo deve ser aceito “porque sim” - como os pais geralmente fazem para silenciar as perguntas das crianças.

Este livro provavelmente irá fornecer algumas perspectivas que você ainda não considerou, uma vez que o método filosófico também examina as crenças que a maioria das pessoas aceita sem reflexão. Ou seja, a leitura crítica deste livro, senão persuadir o leitor por algum argumento, pelo menos permitirá clarificar suas próprias convicções. Você examinará seus próprios preconceitos ou tornará mais claro aquilo em que acredita. Por exemplo, você pode achar que o nosso tratamento dos animais é grosseiramente imoral, sem saber realmente o porquê disso. A análise filosófica permitirá que você defenda, desenvolva e refine sua própria posição. Isso lhe dará confiança nas decisões pessoais e reduzirá o risco de tendenciosidade das suas escolhas. O instrumental filosófico fornecerá um vocabulário e enquadramento conceitual no qual a questão animal pode ser discutida racionalmente, permitindo ao leitor explicar suas convicções morais – em vez de simplesmente anunciá-las às outras

³ MIDGLEY, M. *Animals and Why They Matter*. Athens: The University of Georgia Press. 1983. p.74.

pessoas. Ao clarear suas próprias crenças, o leitor desenvolverá uma capacidade de argumentar de forma mais coerente sobre o tema.

Além disso, ao analisar os argumentos a favor e contra qualquer posição, a Filosofia exercita uma clareza de pensamento que poderá ser aplicada a outras áreas da vida. Ao ser convidado a refletir sobre os diversos argumentos, você, ao final, se verá mais capaz de pensar cuidadosa e criticamente também sobre outras questões morais práticas. Isso evitará que as suas convicções, ações e escolhas sejam conduzidas apenas por um interesse egoísta ou por influência de pessoas próximas.

Considero bastante legítimo escrever filosofia do mesmo modo como se escreve literatura, isto é, sem uma exagerada preocupação com o rigor lógico. Mas o leitor familiarizado com a Filosofia acadêmica perceberá que este livro segue a chamada vertente *analítica*, a qual se preocupa com a coerência do discurso. Ou seja, a investigação se debruça principalmente sobre argumentos, a fim de determinar em que medida eles se sustentam ou, ao contrário, são incoerentes ou inconsistentes.

A Ética ⁴

É próprio da dimensão humana que sejamos obrigados a tomar decisões e a explicá-las. A Ética, como um campo da Filosofia, pretende dar conta racionalmente do mundo moral. Isso significa que as contribuições da Biologia, Psicologia, Sociologia, História, Antropologia, Economia, etc. são insuficientes para o fenômeno ou a lógica da Moral. A razão disso é que tais ciências adotam uma perspectiva meramente empírica da conduta humana e dos conteúdos morais, limitando-se a *descrever* e *explicar* o comportamento das pessoas e da sociedade, à luz dos instintos biológicos, forças sociais, contingências históricas, etc.

⁴ Há uma interpretação que vincula Moral a regras ou convicções de conduta correta, pessoal ou social, e Ética a uma reflexão (filosófica) sobre a Moral. Para outra, Moral e Ética significam o mesmo: “Freqüentemente utiliza-se a palavra “ética” como sinônimo do que anteriormente chamamos de “a moral”, ou seja, esse conjunto de princípios, normas, preceitos e valores que regem a vida dos povos e dos indivíduos. A palavra “ética” procede do grego *ethos*, que significava originariamente “morada”, “lugar em que vivemos”, mas posteriormente passou a significar “o caráter”, o “modo de ser” que uma pessoa ou um grupo vai adquirindo ao longo da vida. Por sua vez, o termo “moral” procede do latim *mos, moris*, que originariamente significava “costume”, mas em seguida passou a significar

A tarefa principal da Ética, por seu turno, é *justificar* a existência do moral e oferecer uma orientação para as decisões humanas, nas difíceis areias movediças de cada situação concreta. Adotar uma ética significa estar disposto a julgar certas ações como preferíveis a outras. Trata-se de como conduzir nossa vida de maneira justa, do que seria bom que acontecesse, de como agir bem. Qualquer concepção moral ou teoria ética irá operar com princípios, valores, ideais, normas de conduta, preceitos, proibições e permissões, na forma de um sistema mais ou menos coerente. A intenção é fornecer uma justificação racional de um quadro geral de princípios morais básicos. A partir disso, ela pretende orientar nossa conduta (aconselhando ou mandando), isto é, ser *normativa* ou *prescritiva*. A Ética, assim, funciona como uma bússola moral.

Enquanto Filosofia Crítica, a Ética exige, não uma imposição dogmática de um código moral, mas uma abertura à pluralidade das diferentes concepções morais, dos diversos modelos de racionalidade, e de enfoques filosóficos rivais. Essa atitude de se deixar convencer pela força do melhor argumento, considerar as decisões tomadas como provisórias (passíveis de revisão), e tentar satisfazer interesses universalizáveis resultará na *preferenciabilidade* ou *razoabilidade* de um determinado modelo ético frente aos concorrentes - em vez da obtenção de certezas definitivas.

Algumas de nossas escolhas só dizem respeito a nós mesmos: *onde devo morar, a que horas devo dormir, se devo fazer uma tatuagem, etc.* Mas as escolhas que serão importantes para a Ética Prática são

também “caráter” ou “modo de ser”. Desse modo, “ética” e “moral” confluem etimologicamente em um significado quase idêntico: *tudo aquilo que se refere ao modo de ser ou caráter* adquirido como resultado de pôr em prática alguns costumes ou hábitos considerados bons” - CORTINA, A.; MARTÍNEZ, E. *Ética*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 19-20.

Segundo a primeira interpretação, os termos “moral” (ref. a códigos de conduta concretos) de um lado e “Ética” (Filosofia Moral), de outro, corresponderiam a dois níveis distintos de pensamento e linguagem: “Assim, chamamos de ‘moral’ esse conjunto de princípios, normas e valores que cada geração transmite à geração seguinte na confiança de que se trata de um bom legado de orientações sobre o modo de se comportar para viver uma vida boa e justa. E chamamos de ‘Ética’ essa disciplina filosófica que constitui uma reflexão de segunda ordem sobre os problemas morais. A pergunta básica da moral seria então: ‘O que devemos fazer?’, ao passo que a questão central da Ética seria antes: ‘Por que devemos?’, ou seja, ‘Que argumentos corroboram e sustentam o código moral que estamos aceitando como guia de conduta?’ – CORTINA, MARTÍNEZ, p.20.

aquelas que afetam os outros.⁵ Essas escolhas são chamadas de escolhas *morais* e devem ser avaliadas por critérios *morais*. Na decisão de como agir, nossas inclinações, desejos e interesses podem beneficiar ou prejudicar outros, direta ou indiretamente, intencional ou não intencionalmente. Algumas dessas escolhas, que parecem ter conseqüências apenas para mim mesmo (*o que devo comer*, por exemplo), se examinadas com mais cuidado, mostram que afetam outras criaturas (neste caso, *os animais que você irá comer*). Sempre que nossos atos prejudicarem outros, eles deverão ser avaliados por critérios da moralidade. Portanto, basta que você reconheça que sua ação de fato afeta (beneficia ou prejudica) outros para que você já caia na arena moral, mesmo que você ainda não saiba se sua ação é correta ou errada. Você estará defronte de um conflito entre “atender a seus interesses pessoais” versus “atender aos interesses dos outros”.

Evidentemente, nossa miopia moral pode não nos deixar reconhecer um conflito ético. Se assim for, a tarefa filosófica será a descoberta do “outro”, e a denúncia da situação de escravidão ou violência a que ele é submetido - no nosso caso, o “outro” é, precisamente o animal. Naturalmente, podemos compreender um conflito ético, mas não desejamos abrir mão dos nossos fortes interesses pessoais envolvidos. Não reconhecer a significação moral desse comportamento implicaria em aumentar o mal no mundo. Surgirá assim uma forte tensão: se, por um lado, a Ética existe para fixar limites à nossa liberdade e desejo, por outro, é evidente que o uso dos animais nos dá um padrão de vida bem mais alto daquele que teríamos sem esse uso:

“Essa é a razão pela qual freqüentemente não queremos fazer o que devemos fazer. A moralidade consiste em restringir nossa liberdade. E já que a liberdade é um bem em si mesmo, a moralidade envolve inerentemente um conflito de bens. Portanto, de certo modo, há sempre algo mau a respeito de qualquer ato bom. Sempre alguém não está obtendo o que quer. (...) Assim, podemos considerar as questões morais como questões sobre quanto é razoável restringir a liberdade das pessoas em fazer o que elas gostam – isto é, quanta frustração deve ser imposta ao indivíduo por um bem maior. Essa é a natureza geral da moralidade, a qual

⁵ Não obstante, são concebíveis filosoficamente obrigações morais também para consigo mesmo.

explica porque as pessoas nem sempre se sujeitam a ela, e porque freqüentemente tentam não se sujeitar.”⁶

A Ética Prática ou Aplicada

A maioria dos filósofos lida com questões abstratas. Outros, que se envolvem com ética aplicada à vida real, tratam de temas que preocupam as pessoas comuns. Eles são chamados de “eticistas”, e tentam ampliar o objeto da Ética, sem a trair. E não há nada mais prático que uma boa teoria. Esse segundo tipo de filósofo espera ter algo útil a oferecer, a saber, uma orientação moral a respeito de como devemos ou não devemos agir neste mundo. Ele espera estar contribuindo para fazer alguma diferença concreta. Collin McGinn, pertencente a esse grupo, confessa: “Dói-me ver as pessoas cometendo erros éticos, tanto na vida diária como na política, colocando-se assim (e aos outros) em situações complicadas ou até piores que isso. Se elas pudessem pensar com mais clareza!”⁷

Os filósofos práticos, como McGinn, consideram que se trata de um dever intelectual usar, em pelo menos parte de seu tempo, suas habilidades e seu equipamento filosófico do modo mais útil e relevante possível. Afinal, filósofos estão habituados a refletir (e se espera que façam isso bem) sobre questões conceituais e de princípio, dispondo de um arsenal teórico de diagnóstico e tipologia de erros. Um livro de Ética Prática, como explica McGinn,

“trata de diversas questões morais básicas que confrontam, ou podem confrontar, quase todas as pessoas quase todos os dias. Essas questões não podem ser evitadas, e você precisa ter alguma opinião elaborada sobre elas. Você precisa avaliar onde você se encontra, se possível antes de fazer a coisa errada. Você deve comer o pedaço de vitela que sua mãe cozinhou para você? O que você deve fazer se acidentalmente engravidar? (...) Como você responde a essas questões determina como você viverá a sua vida.”⁸

A principal contribuição filosófica para os temas de Ética Prática se refere à habilidade ou o método de ler e manusear um problema moral.

⁶ MCGINN. C. *Moral Literacy or How To Do The Right Thing*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992. p.15.

⁷ MCGINN, p.11.

⁸ MCGINN, p.10.

Ou seja, é mais o *modo* de pensar do que as *convicções* pensadas. Ou o *como* pensar em vez *do que* pensar. Para tanto, exige-se especialmente de um livro de ética aplicada que ele evite uma linguagem empolada, a gíria filosófica e uma parafernália terminológica. Isso é necessário para que seus leitores não-filósofos entendam o que se quer dizer.

A Ética Animal

Primeiramente, uma observação: por brevidade, estarei usando a expressão “Ética Animal” (do inglês *Animal Ethics*), que deve ser interpretada pelos leitores como a forma elíptica de “*ética do tratamento dos animais (não-humanos) por parte dos humanos*”. A Ética Animal, como um subcampo da Bioética ou da Ética Ambiental, constitui-se assim num ramo da Ética Aplicada.

Penso que a questão dos animais se apresenta como um problema aberto para a Filosofia. E quem escreve sobre animais numa área tão conservadora quanto a Filosofia corre o risco de parecer ridículo. De fato, falar hoje de uma ética para os animais é ainda visto com certa suspeição e até desprezo pelos acadêmicos. É bem verdade que alguns pensadores se ocuparam isoladamente com esse tema nos séculos anteriores. Também é muito provável que, ao longo da história do pensamento ocidental, vários filósofos deixaram de escrever sobre suas posições teóricas quanto ao status dos animais, a fim de evitar se sujeitarem a tal exposição constrangedora. Isso hoje ainda vale entre nós em certa medida.

Felizmente, nossa sociedade hoje está mais preparada para considerar essa idéia. Ao longo dos últimos dois séculos, a atenção social quanto aos limites éticos da conduta humana em relação aos animais se restringiu a uma ética minimalista, que se limitava meramente a proibir a crueldade intencional. Mais recentemente, se percebeu que a maior parte do sofrimento animal pelas mãos humanas não é consequência de crueldade, mas da utilização normal e socialmente aceita dos animais. Constatou-se que a imensa magnitude da miséria animal não deriva de motivos sádicos, mas de razões nobres e altos ideais, como, por exemplo, a eficiência na obtenção de alimentos. Somente nas últimas três décadas os filósofos começaram a tentar estender sistematicamente seus conceitos ao domínio não-humano. O que pode surpreender agora não é o fato de que um grande número de filósofos esteja reivindicando uma ética para os animais, mas, sim, o fato de que tais reivindicações ainda pareçam absurdas para muitos outros.

Algumas dessas pessoas pensam que uma defesa ética dos animais implica necessariamente em adorar ou se emocionar ao ver um deles, ou mesmo gostar de tê-los como companhia em casa. Não é o caso: filósofos da condição animal não precisam ser “amigos dos bichos”. Da mesma forma, alguém não precisaria ter filhos para mostrar que respeita crianças ou para denunciar a exploração infantil. Não obstante, os argumentos em favor de levar a sério uma ética em relação aos animais tendem a serem descartados automaticamente em vez de refutados. Eles são estigmatizados (cínica e indiscriminadamente) como argumentos fracos, isto é, sentimentalistas, passionais, infantis, fanáticos, não-práticos ou não-científicos.

A tese básica deste livro é que o tema animal se oferece como uma questão moral genuína. O tratamento que dispensamos a eles é antiético. Os animais não são como nós, mas são suficientemente parecidos conosco para que sejam incluídos na comunidade moral. Há uma guerra sendo travada todos os dias contra uma infinidade de animais, que não podem se proteger, posto que são fracos e vulneráveis. Este livro quer fornecer munição filosófica a favor da parte mais fraca desse conflito. Se os animais não podem falar para se defender, é preciso que alguns de nós o façamos, protegendo-os da insensibilidade ou da ganância da outra parte. Faz-se necessário, em suma, uma *filosofia de combate*.

Os Capítulos do Livro

O próximo capítulo fornece ao leitor um “kit de sobrevivência” destinado a quem nunca tenha estudado Filosofia. É a parte mais técnica do livro. Espero com isso familiarizar rapidamente o leitor com conceitos e distinções filosóficas que serão úteis para a discussão do tema nas páginas seguintes. Ao municiar o leitor com uma base teórica mínima, ele tornará os argumentos mais fáceis de seguir, e creio que seja suficiente para a compreensão do que é discutido nas outras seções. Isso decorre do fato de que nenhum conhecimento de Ética ou Filosofia é aqui pressuposto. Esse esclarecimento filosófico prévio a respeito da reflexão ética será útil para regular e fazer avançar a discussão sobre o tema. Evitei, na medida do possível, uma terminologia técnica, e onde isso não foi possível tentei elucidá-la por meio de um glossário ou nas notas de rodapé ao longo do livro. Tal glossário, obviamente, não pretendeu apresentar definições universalmente aceitas ou supor qualquer unanimidade filosófica a respeito dos verbetes.

Este, como a maior parte dos livros de ética voltada aos animais, se viu obrigado a dedicar a maior parte de seu conteúdo a uma filosofia negativa. Ele tem em vista um interlocutor hipotético que parte de uma posição contrária ao status moral dos animais. Assim, o terceiro capítulo irá catalogar as famílias de argumentos e contra-argumentos utilizados nesse debate. Ao ordenar e analisar criticamente pontos de vista e paradigmas, tirando conclusões lógicas e morais da sua adoção, ele pode se tornar quase um *Manual de Argumentação para Ativistas*. Isso pareceu necessário pois, em discussões cotidianas envolvendo o tratamento ético de animais, freqüentemente ouvimos vários tipos de argumentos, que, muitas vezes, não foram objeto de apreciação serena por parte daqueles que os usam. O afrouxamento conceitual e a elasticidade ética desse debate são bastante freqüentes. Pretendi melhorar essa situação. O ativismo pró-animal, na ausência de uma munição filosófica do tipo aqui fornecida, se vê muitas vezes em embarços lógicos durante as disputas. De fato, os defensores dos animais freqüentemente saem derrotados nas discussões em que se envolvem, tanto com os humanistas quanto com os ambientalistas. Enfim, o livro que o leitor tem em mãos cataloga as principais objeções que um defensor dos animais pode encontrar pela frente, visando fornecer respostas supostamente satisfatórias e persuasivas.

O leitor perceberá o uso de alguns exemplos imaginários ao longo das cadeias de argumentação. O uso desses exemplos imaginários permite que um argumento moral bem aceito a respeito de um caso concreto acabe sendo visto como inaceitável, se considerarmos uma situação hipotética ligeiramente diferente do caso original. O raciocínio moral admite esse uso da imaginação, se isso for argumentativamente eficiente: “Não pense que isso nos afasta do mundo real em direção à terra da fantasia irrelevante – o vício do filósofo. O propósito desses exemplos imaginários não é a distração, mas o foco, o foco no essencial. Por meio deles podemos desenredar os fatores que se encontram nas nossas avaliações morais, testar nossos princípios, e obter uma visão mais clara do caso real em questão.”⁹ Grosso modo, o método consiste em, primeiramente, constatar o que pensamos sobre o caso imaginário e, após, verificarmos se ele é consistente com nosso modo tradicional de abordarmos a relação humano-animal.

Apesar de não estar vinculado diretamente à questão animal, o argumento relativista é tratado em primeiro lugar, já que, por razões retóri-

⁹ McGINN, p.16.

cas (de persuasão do interlocutor), nenhuma investigação em ética aplicada pode progredir se a barricada do “*cada um sabe de si*” ou “*tudo é relativo*” não for vencida. Sem isso, a discussão pode não avançar para o tema animal, estacionando nesse ponto. Tudo se passa como se o nosso interlocutor, logo no início da discussão, tentasse travar o debate, do qual temos que nos livrar se quisermos defender os animais em termos morais.

O quarto capítulo examinará sinteticamente as principais teorias voltadas à condição animal, incluindo adaptações que considero teoricamente profícuas, não exclusivas, mas dominantes. Ele apresentará o *status quaestionis*, as concepções que, na ordem do dia, estão pautando o debate atual. Note que a presença de teorias concorrentes não deve deixar o leitor cético quanto ao valor de cada uma dessas concepções, tampouco induzi-lo a aceitar diversas teorias ao mesmo tempo. Não se trata de uma moral à la carte nem de uma ética promíscua. Ao ressaltar a força de cada uma delas para a questão dos animais, desejo apenas que o leitor se engaje numa reflexão crítica, e que possa adotar a perspectiva que lhe parecer mais persuasiva, prudente e razoável.

Já se disse que fatos são mais convincentes que argumentos. Entretanto, não me preocupei particularmente em fornecer dados empíricos e informações factuais que denunciasses a injustiça do nosso tratamento dos animais. As ONGs de proteção animal se dedicam especialmente a isso e à escassa literatura dessa área também. Mesmo assim, no primeiro apêndice, listei alguns fatos relevantes sobre a condição concreta da maioria dos animais entre nós. Essas condições ilustrarão ao leitor o porquê de os animais serem alvos legítimos da área chamada de Ética Aplicada. Apesar de também ser mencionada nesse apêndice, não aprofundi uma questão extremamente importante e consequência direta de todo o conteúdo deste livro: o *Vegetarianismo Moral* - a filosofia de uma dieta ética ou de uma prática alimentar não-violenta.

Optei por enxugar as referências bibliográficas ao longo do texto para o bem da fluidez da leitura. As referências na seção “Leituras Recomendadas” podem orientar o leitor que deseja se aprofundar no tema. Elas também indicam de onde grande parte do material foi extraída para a elaboração desta obra.

Observações Finais

Este livro foi concebido para atender principalmente um interesse não-acadêmico. Conseqüentemente, muitas questões teóricas que inte-

ressariam a filósofos profissionais foram deixadas de lado. Não foram explorados, por exemplo, tópicos da filosofia da mente potencialmente relacionados à Ética Animal. Por outro lado, examinei especialmente argumentos, deixando a especulação metafísica naturalística, a antropologia filosófica, e as análises de paradigmas epistêmicos para outras publicações desta área. Isso explica porque evitei o uso das maiúsculas nos termos “Natureza”, “Humano” e “Animal”.

Ao longo deste estudo, no interesse da conveniência da brevidade gramatical, a palavra “animal” será utilizada não-tecnicamente, como usualmente o é, em referência aos animais de outras espécies que não a humana – a despeito dos humanos serem, *stricto sensu*, uma espécie animal, em oposição a minerais, vegetais, anjos e extraterrestres. Da mesma forma, a palavra “homem” e os pronomes pessoais a ela relacionados farão referência à espécie humana, e não ao gênero¹⁰. De outra parte, o emprego dos prefixos hifenizados “não-” e “anti-”, ao longo do texto, libertando-se na estrita conformidade às normas ortográficas vigentes, visou realçar as posições de negação e oposição àquilo que for representado pelo termo constante no lado direito do hífen.

A abordagem aqui desenvolvida é a-histórica. O fato de não assumir uma perspectiva histórica, todavia, não deve ser considerado um indício de que as questões éticas não ocuparam os filósofos da tradição, ou que suas contribuições não são relevantes para o tratamento do tema.

Agradeço ao Prof. Fernando J. R. da Rocha, que, oferecendo seu apoio já de longa data, e a cordialidade própria de um educador, teve a paciência de ler e comentar a versão inicial do livro.

Espero, enfim, que esta obra lhe seja útil. E, por extensão, para a vida de algum animal.

¹⁰ Optei por evitar o uso do termo “homem” em favor de “humanidade”, “espécie humana” ou “*Homo sapiens*”, em vista de eventuais aspectos particularmente masculinos do tema abordado. Esses objetos de investigação são notadamente relevantes para alguns teóricos contemporâneos.

2

Noções de filosofia para não-filósofos

2.1 – ERROS COMUNS DE ARGUMENTAÇÃO

Por que é importante estudá-los

Aquele que argumenta a favor dos animais muitas vezes tem que fazê-lo sob a pressão psicológica exercida por parte de um interlocutor polemista, malicioso ou, no mínimo, desatento. Nas discussões do dia-a-dia, seu debatedor pode usar um argumento enganador, e será melhor que você reconheça e desmonte esse raciocínio incorreto assim que ele aparecer na discussão. Essas ciladas argumentativas já são bem conhecidas pela Filosofia, e são chamadas de “falácias”. Esta seção se destina a auxiliar o leitor a reconhecer quando alguns tipos de falácias estiverem sendo usados pelos outros – e, principalmente, por ele mesmo.

Os nomes de batismo das falácias servem como sinais de perigo. O perigo de uma falácia reside no fato de que ela pode mobilizar o entusiasmo dos ouvintes, exercer pressão emocional sobre o interlocutor, ridicularizá-lo, ou mesmo confundir a platéia. Por meio de certas piruetas retóricas, seu debatedor pode lhe desviar do centro das questões para algum detalhe periférico, objeções tolas ou ciladas lingüísticas. Esses truques podem lhe conduzir à tagarelice, irritação e cansaço, permitindo que outras falácias passem despercebidas. Ou, pior ainda, deixar que sua intuição moral valiosa se reduza a mero objeto de controvérsia tediosa e improdutiva.

O que são falácias

Falácias constituem erros de construção lógica que acabam por contaminar as argumentações. Cada argumento inválido corresponde a um raciocínio incorreto. Esses erros de raciocínio ocorrem quando, numa discussão, alguém está defendendo que um argumento é correto quando,

de fato, não o é. Falácias deliberadas também são chamadas de “sofismas”.

A estrutura da argumentação

Primeiramente, as noções básicas. Argumentar é o processo de fazer que alguém acolha uma determinada afirmação. Um argumento consiste num grupo de afirmações (as premissas) que pretendem nos convencer que outra (a conclusão) é verdadeira. Qualquer afirmação teórica ou questão de interesse apresentada à discussão se chama “tese”. Em retórica, o destinatário do discurso (qualquer comunicação lingüística, oral ou escrita) é chamado de “auditório”, que pode ser uma multidão, um grupo, um indivíduo, ou mesmo um ser racional ideal ou hipotético. A retórica trata precisamente da eficácia persuasiva sobre uma platéia em particular.

Num argumento deve haver um nexos entre os conteúdos das premissas e o conteúdo da conclusão. Num bom argumento moral, a conclusão sobre uma questão moral se segue logicamente de certas premissas. Se as premissas dão suporte lógico para a conclusão, o argumento é dito válido. “Validade” não deve ser confundida com “verdade”: validade se refere à forma do argumento, ao passo que verdade se refere ao conteúdo das premissas. Um bom argumento é aquele que tem a forma válida e as premissas verdadeiras. Como o objetivo de um argumento é expor as razões que sustentam uma conclusão, um argumento será falacioso quando as razões apresentadas não derem sustentação a tal conclusão.

Os tipos de erros mais freqüentes

Ao longo deste livro, na busca de argumentos sólidos para o tratamento ético dos animais, iremos lidar frente a frente com vários tipos de falácias. Algumas terão alto poder de persuasão porque são raciocínios aparentemente impecáveis. A relação de erros básicos de argumentação a seguir inclui apenas os que parecem ser os mais comuns nesse debate:¹¹

¹¹ Retirado em parte do Guia das Falácias Lógicas do Stephen, Universidade de Alberta, Canadá, de STEPHEN DOWNES, traduzido e adaptado por Júlio Sameiro, em www.criticanarede.com/falacias.htm. Comuns nas bibliotecas universitárias, geralmente os manuais acadêmicos de Filosofia e de Introdução à Lógica (Informal) também apresentam listas de tipologia e diagnóstico de falácias.

● **Ataques Pessoais** (*argumentum ad hominem*): Em vez de atacar uma afirmação, ataca-se a pessoa que fez a afirmação, sugerindo coisas negativas sobre ela.

a) Primeiro Tipo: Em vez de atacar as razões (objetivas) de uma afirmação, o argumento ataca o caráter da pessoa que a proferiu (ou sua nacionalidade, etnia, religião, etc.).

Exemplo: Criticar o vegetarianismo porque “*Hitler era vegetariano!*”. Ora, sabe-se que Hitler era um antitabagista convicto e que os nazistas fizeram fortes campanhas contra o cigarro. Isso significa que é errado combater o fumo? Não! Note que, só porque uma pessoa tem uma crença errada, isso não implica que todas as suas crenças sejam erradas. Outro exemplo do *ad hominem* é quando se sugere que uma afirmação é injusta ou falsa porque foi proposta por alguém que, digamos, surra sua esposa.

b) Segundo Tipo: Em vez de atacar as razões de uma afirmação, o argumento ataca as circunstâncias nas quais a pessoa a proferiu. O adversário é acusado de estar sendo desonesto ou parcial, ter motivações ocultas ou interesses pessoais em jogo. O adversário pode ser acusado também de ser tão tendencioso e alimentar tantos preconceitos, que as razões por ele alegadas não passam de meras racionalizações sutis de conclusões ditadas pelo seu egoísmo.

Exemplo: “*É natural que você seja a favor da caça desportiva, porque você trabalha numa empresa do ramo de munições!*”.

c) Terceiro Tipo: Em vez de atacar as razões de uma afirmação, o argumento consiste em fazer notar que o adversário não pratica o que diz, o que sugere que ele não é sincero ou está confuso.

Exemplo: “*Você diz que não se deve beber, mas sempre lhe encontro bêbado!*”. Ou, frente a alguém que defende o direito ao suicídio, dizemos “*Então por que você não se enforca?*”. Um caçador pode usar esse argumento quando for acusado de sacrificar animais inocentes, perguntando a quem o critica “*Por que o senhor se alimenta de gado inocente?*” Note que o argumento do caçador não procura demonstrar que é correto se divertir matando animais, mas, sim, que o seu crítico não pode recriminá-lo, já que ele não é vegetariano.

Como refutar: Mostre que o caráter, as circunstâncias da pessoa, ou o fato dela não praticar o que prega nada tem a ver (logicamente) com a verdade ou falsidade da afirmação por ela defendida. Isso nada prova, nem a favor nem contra a sua afirmação. Uma idéia deve ser avaliada pelos seus próprios termos, e não quanto àquele que concebeu tal idéia.

Mesmo o mais perverso, interesseiro e incoerente dos homens pode (alguma vez) dizer a verdade ou raciocinar corretamente.

● **Apelo à Ignorância** (*argumentum ad ignorantiam*): Algo é verdadeiro por não se ter provado que é falso; ou algo é falso porque não se provou que é verdadeiro.¹²

Exemplo: “Devem existir extraterrestres já que ninguém ainda foi capaz de provar que eles não existem”. Ou, ao contrário, “Não existem discos voadores uma vez que ninguém ainda provou sua existência!”.

Como refutar: Argumente que a afirmação pode ser verdadeira (ou falsa) mesmo que, por enquanto, não o saibamos.

● **Ladeira Escorregadia** (bola de neve): Para mostrar que uma afirmação é falsa, extraem-se conseqüências inaceitáveis dela, e conseqüências das conseqüências, e assim por diante. O argumento é falacioso porque um desses passos é falso ou duvidoso. Mas isso é ocultado pelos vários “se P... então Q” que constituem o todo do argumento.

Exemplo: “Você jamais deve jogar. Uma vez que comece a jogar, verá que é difícil deixar o jogo. Em breve deixará todo o seu dinheiro no cassino, e inclusive você poderá se voltar para o crime a fim de bancar suas despesas e pagar suas dívidas!”.

Como refutar: Identifique a proposição P a ser refutada e identifique o evento final Q da série de eventos. Depois mostre que esse evento final (Q) não tem que necessariamente ocorrer como conseqüência de P.

● **Falácia da Definição**: O debatedor define um termo de modo a favorecer a sua própria posição num debate, tomando-a como inevitável e incontestável.

Exemplo: Definir “feto” como “pessoa que ainda não nasceu”, ou “direito moral” como “tudo aquilo que protege a dignidade da pessoa humana”.

Como refutar: Argumente que, assim como seu interlocutor tem o direito de propor sua definição, você também tem o direito de recusá-la ou

¹² Observe, entretanto, que nem sempre o uso desse argumento é falacioso: num tribunal, como princípio jurídico inspirador, concedemos o benefício da dúvida a um acusado, considerando-o inocente até que seja provada sua culpa. Também poderemos conceder esse mesmo benefício a um certo tipo de animal quanto à sua capacidade de sofrer diante de uma experiência dolorosa a que pensamos em submetê-lo.

passar a problematizá-la – no exemplo, se fetos são de fato pessoas, ou se animais também não podem ter direitos morais.

[Uma variante consiste no Argumento Etimológico - tomar o sentido historicamente primitivo de uma palavra como o significado pretensamente autêntico dela, impondo-lhe a verdade dessa definição: “*Histeria é uma doença que só pode atingir as mulheres, porque ‘histeria’ se deriva do grego hystera, útero, e apenas as mulheres têm úteros!*”].

● **Ocultação da Premissa Moral:** Quando as premissas morais de um argumento são reveladas, elas demandarão justificação, o que pode ser contrário aos interesses do seu debatedor. Desse modo, ele poderá fazer o debate girar em torno apenas dos fatos ou definições que envolvem as questões, evitando a identificação e a discussão sobre a ética dessas questões.

Exemplo: Apelar à consulta ao dicionário para definir um conceito-chave (p.ex., “direitos”) a fim de dar como esclarecida uma questão moral (p.ex., se animais têm direitos morais). Seu debatedor espera assim não se comprometer com a afirmação “*Eu penso que os animais (não) exigem respeito moral!*”, já que isso lhe obrigaria a apresentar razões a favor ou contra essa posição, algo que ele pode não estar disposto ou não ser capaz de fazer.

Como refutar: Peça ao seu debatedor que se posicione quanto à premissa moral que está embutida no seu raciocínio.

● **Argumento-Espantalho:** O debatedor, em vez de atacar o melhor argumento do seu opositor, escolhe atacar um outro, mais fraco ou tendenciosamente interpretado.

Exemplo: “*As pessoas que dizem que devemos abolir o uso de carroças falam isso porque elas se sentem mal ao ver os animais em arreios. Mas, convenhamos, existem coisas mais importantes que o desconforto sentimental das pessoas!*”.

Como refutar: Apresente um argumento mais forte – no exemplo, saliente o sofrimento a que o próprio animal fica exposto ao ser obrigado a puxar uma carroça.

● **Argumento de Autoridade** (*argumentum ad verecundiam*): Quando o debatedor justifica uma afirmação apelando para o valor do autor da afirmação: “*Einstein disse!*”. Esse argumento pode ser usado legitimamente quando evoca uma autoridade (autorizada) de fato a fim de

inverter o ônus da prova de uma afirmação. Ele será impróprio se (i) a pessoa citada não é uma especialista no assunto em debate, (ii) não há acordo entre os especialistas da área, ou (iii) a autoridade não pode ser levada a sério na sua afirmação (porque estava ironizando, embriagada, etc.).

Exemplo: Evocar as opiniões de Einstein quando o assunto for Bioética.

Como refutar: Mostre que a pessoa citada não é uma autoridade no campo em questão, ou que não há consenso entre os especialistas sobre o assunto debatido.

● **Apelo ao Povo** (*argumentum ad populum*): Quando se apela para os preconceitos populares a fim de encobrir a falta de uma razão objetiva para sustentar uma conclusão: “*Isso é verdade; todo mundo sabe disso!*”.

Exemplo: Se estiver em discussão uma mudança social, e o seu debatedor for contra, ele elogiará a sabedoria da ordem existente. Se estiver a favor da mudança, ele falará do desejo de progresso que impulsiona todos.

Como refutar: Ressalte que a aceitação de uma atitude pela maioria das pessoas não prova que ela é razoável. A concordância geral a respeito de uma opinião não prova que ela é verdadeira. De fato, opiniões preconceituosas costumam ser aceitas com grande ânimo e sem nenhuma reflexão pela maioria das pessoas.

● **Petição de Princípio** (*petitio principii*): Formular um argumento cuja conclusão que se deseja estabelecer já está incluída disfarçadamente nas premissas desse argumento. Ou, mais sutilmente, tomar como já aceita a tese que é preciso demonstrar, enunciando-a de uma forma um pouco diferente, com outras palavras, para obter a aceitação de quem a ouve.

Exemplo: “*O Papai Noel existe sim, mas ele não aparece para dar presentes àqueles que não acreditam nele!*”. Ou “*Aquele estudante diz que sou seu professor favorito, e deve estar dizendo a verdade porque nenhum estudante mentiria ao seu professor favorito!*”. Note que ambos os argumentos, em vez de provarem a afirmação do estudante ou a existência do Papai Noel (através de evidências independentes), já assumem isso como verdadeiro.

Repare agora numa petição de princípio na qual uma *mesma* proposição ocorre nas premissas e na conclusão do argumento, mas com palavras diferentes: “*Permitir a todos os homens uma liberdade de expressão é vantajoso para a sociedade, pois é do interesse da comunidade que cada indivíduo possa expressar suas opiniões!*”.

Um dos usos mais freqüentes dessa falácia ocorre quando o debator nos impõe sua definição pessoal sobre algo, fazendo de tudo para que não nos apercebamos dessa imposição ao longo de todo o debate.

Como refutar: Mostre que, para aceitar as premissas, já teríamos que aceitar a conclusão do argumento sob discussão.

● **Círculo Vicioso** (raciocínio circular): É uma dupla petição de princípio.

Exemplo: Uma pessoa argumenta que “*Camões é o melhor escritor, porque as pessoas de bom gosto literário preferem Camões!*”. E se lhe for perguntado como é que se define uma pessoa de bom gosto literário, a resposta será que “*tais pessoas se identificam pelo fato de lerem Camões!*”.

Como refutar: Idem anterior.

● **Falso Dilema:** É dado um número limitado de opções (geralmente duas) quando, de fato, há mais.

Exemplo: “*Ou concordas comigo ou não!*” - quando se pode concordar parcialmente.

Como refutar: Identifique as opções dadas e mostre que há pelos menos uma opção adicional.

2.2 REGRAS DA ARGUMENTAÇÃO MORAL

Uma das principais tarefas deste livro será a de avaliar os argumentos contrários à inclusão dos animais na esfera moral, articulados por um oponente imaginário. Isso exigirá a apreciação desses argumentos de modo imparcial. Para tanto, devemos explicitar os pressupostos que tornam racional a argumentação moral, fazendo dela uma atividade dotada de sentido. A hipótese aqui é que é possível pensar racionalmente a

ética, semelhantemente à ciência em certa medida, o que significa afastá-la da dimensão meramente irracional, religiosa ou sentimental.¹³

Aquele que pretende defender honestamente seu ponto de vista deve usar fatos e a lógica. Deixemos os fatos de lado por um momento. É bastante comum, num debate em ética prática, o interlocutor, contrariado por argumentos, mostrar um apego pessoal às suas próprias opiniões, recusando-se a submetê-las ao teste da racionalidade (se isso ocorrer, ele provavelmente se declarará não persuadido por um argumento, apesar de ser incapaz de contra-argumentar).

Nos capítulos seguintes, você verá que uma das estratégias mais freqüentes nesse debate consiste em apontar as contradições entre uma prática realmente adotada e determinadas convicções morais, o que, supõe-se, obrigará seu debatedor a abandonar uma das duas desse par. Nesta seção, entretanto, estaremos preocupados com outro tipo de raciocínio. Por exemplo, é também comum em debates morais, um interlocutor exigir cada vez mais razões do seu parceiro de discussão. Quando você diz “*Caçar animais é errado*”, seu debatedor poderá lhe solicitar uma razão ou motivo disso: “*Por que caçar animais é errado?*”. Você responderá “*Porque causar sofrimento desnecessário é errado*”. Seu interlocutor, novamente, poderia insistir pedindo uma justificativa para essa outra afirmação. Esse processo poderia continuar infinitamente, já que cada justificativa exigiria outra, e assim por diante.

A fim de se evitar essa armadilha, e outras do mesmo tipo, será conveniente o reconhecimento de algumas regras que devem governar a conduta dos debatedores durante sua argumentação (para não mencionarmos aqui as falácias lógicas, as acusações pessoais, e os diferentes constrangimentos que impedem alguém de se manifestar numa discussão assimétrica). Em face da necessidade de justificar afirmações numa discussão em ética, refutá-las, e responder perguntas, será útil submetê-las ao teste dessas regras. É claro que a mera observação delas não garantirá uma certeza final, mas aumentará a probabilidade de alcançar um acordo nos assuntos práticos, uma vez que os argumentos estarão sem-

¹³ Isso não significa que devemos ignorar ou aniquilar o papel dessas dimensões na reflexão ética, mas apenas que as decisões morais não devem estar baseadas *apenas* nelas.

pre abertos à revisão crítica. Veremos nesta e na próxima seção os principais componentes desse teste¹⁴.

- Nenhum debatedor pode se contradizer durante sua argumentação.
- Diferentes debatedores não podem usar a mesma expressão com diferentes significados.
- A exigência de justificação não implica que o debatedor tenha que justificar cada afirmação a todo momento para qualquer pessoa. Mas todo debatedor tem que dar razões para o que afirma quando lhe pedem para fazê-lo, a menos que possa citar razões que justifiquem uma recusa (p.ex., citar a opinião competente de uma autoridade no assunto).
- Todo debatedor pode problematizar, questionar ou duvidar de qualquer afirmação. Isso, entretanto, não autoriza a repetição contínua (e infantil) da pergunta “*Por quê?*”, uma vez que quem apresenta um argumento só é obrigado a apresentar outros no caso de surgirem argumentos contrários. Ou seja, o ônus da prova é de quem ataca um argumento: ao mencionar uma razão para uma afirmação ou uma norma, um debatedor tem que apresentar mais respostas apenas no caso de haver argumentos que especifiquem por que a resposta apresentada é insuficiente.¹⁵
- Todo debatedor que atribui uma característica (propriedade, predicado) a um indivíduo (coisa ou situação) tem que estar preparado para aplicar essa característica a todos os outros indivíduos (coisas ou situações) que sejam semelhantes ao primeiro nos aspectos relevantes.
- Todo debatedor que atribui valor moral ou obrigações éticas a um caso tem que estar disposto a afirmar o mesmo para todos os casos que se assemelhem ao caso dado nos aspectos relevantes.¹⁶
- Quem se propõe a tratar um indivíduo *A* diferentemente de um indivíduo *B* é obrigado a dar uma justificativa para fazer isso, ou determinar qual é a diferença relevante entre *A* e *B*.¹⁷ Uma diferença moral-

¹⁴ Para um panorama das regras da argumentação moral aqui referidas, ver ALEXY, R. *Teoria da Argumentação Jurídica*, São Paulo: Landy, 2001, especialmente a Parte II.

¹⁵ Princípio de inércia de C.PERELMAN.

¹⁶ Princípio de universalizabilidade de R.M.HARE.

¹⁷ Princípio de generalização de M.G.SINGER.

mente relevante entre *A* e *B* é aquela que justifica tratá-los diferentemente do ponto de vista moral.

- Todo debatedor, ao supor ou afirmar um juízo de valor, deve ser capaz de aceitar suas conseqüências para os interesses de todos os outros indivíduos, mesmo na situação hipotética em que ele próprio esteja na posição de qualquer um desses indivíduos.

- Não é aceitável uma regra moral que, embora originalmente passível de justificação racional, a tenha perdido no decorrer da história; ou, se já não era originalmente sujeita à justificação racional, não tenham sido descobertas novas razões a seu favor nesse ínterim.

- A argumentação moral deve fornecer resultados que sejam praticamente possíveis de realização, e capazes de resolver questões éticas quando elas de fato ocorrerem.

- Uma vez que é possível que os debatedores concordem quanto às premissas normativas, mas discordem quanto a questões de fato, conseqüências empíricas ou problemas lingüísticos, deve ser permitida a transição do debate moral para esses outros campos de discussão.

É claro que as regras acima descrevem um debate (também chamado de *discurso*) ideal, bem diferente das discussões reais sobre uma questão ética. Note, entretanto, que tais regras pretendem configurar uma “idéia reguladora”, uma meta para as disputas efetivas. Em outras palavras, essas regras fornecem um critério para criticarmos os debates reais, quando eles se afastarem do ideal. Com efeito, qualquer pessoa que se pretende engajar seriamente numa argumentação moral pressupõe que essas condições ideais de debate racional são tanto possíveis quanto necessárias.

2.3 – REQUISITOS DA ÉTICA

Introdução

A Filosofia pode ser tomada, numa acepção, como a atividade que consiste em pensar sobre o próprio pensar. Noutra, ela se ocupa com o pensamento racional e crítico sobre determinados temas. Tais temas podem ser a estrutura geral do mundo (Metafísica), o conhecimento daquilo que nos rodeia (Epistemologia) ou a conduta correta no agir – a *Ética*. A pergunta que a *Ética* faz é “como devo agir?”.

Estaremos lidando com Ética sempre quando se justifica racionalmente uma ação que irá afetar outros indivíduos. Quando se aplicam argumentos éticos a questões específicas se está fazendo Ética Prática ou Aplicada.

O objetivo desta seção é mostrar que a mera presença das expressões “bom”, “correto”, “dever”, “obrigação”, etc. num raciocínio não garante que se esteja lidando com uma abordagem ética válida. Ou seja, ao final desta seção, o leitor será capaz de entender o que a Ética *não* é:

- A Ética *não* trata da “ação boa para um fim desejado”, o “bom para algo”, (mas da “ação boa por si mesma”, o “bom por si mesmo”).
- A Ética *não* se confunde com as normas do Direito.
- A Ética *não* é uma simples lista de regras *ad hoc*.
- A Ética *não* é uma mera reunião de intuições avulsas.
- A Ética *não* é uma simples reformulação de convicções morais numa linguagem sofisticada (mas uma justificação delas).
- A Ética *não* apenas repete os mesmos juízos morais (mas deve ser capaz de produzir novos).
- A Ética *não* deve ser inaplicável no mundo concreto.
- A Ética *não* deve apresentar recomendações tão rigorosas a ponto de poderem ser satisfeitas apenas por pessoas excepcionais.
- A Ética *não* exige crença religiosa.

Requisitos da Ética

- O destino do Universo não está predeterminado.
- Nem a nossa constituição psicológica, tampouco nossa genética, neurologia ou bioquímica predeterminam nossas decisões. Não somos robôs ou escravos da nossa biologia. A liberdade de escolha por parte dos seres humanos é tanto possível quanto necessária. Os juízos morais fazem referência precisamente a atos livres ou voluntários. Isso, conseqüentemente, implica em nossa responsabilidade e imputabilidade. Dito de outro modo, o livre-arbítrio e a responsabilidade moral humana não resultam anulados por um determinismo biológico¹⁸. Assim, por e-

¹⁸ Todos os determinismos, de um modo geral, são ameaçadores à Moral – genético, cultural, ambiental, etc. – por interpretarem os impulsos humanos como irresistíveis, isentando-nos, portanto, de qualquer culpa ou mérito: “A psicologia evolucionista professa ser o caminho mais seguro para a explicação completa do

xemplo, a situação de um determinado gene ou do nível de testosterona de um estuprador não o isentaria da responsabilidade moral quanto ao estupro por ele praticado.

- Falar de Ética tem um pressuposto básico: a consciência ou sentido moral (“*moral sense*”). Uma moral internalizada implica a possibilidade de indignação (quando os outros não seguem as regras morais) ou culpa (quando você mesmo não as segue). Como bem sabemos, isso não acontece com todas as pessoas. Os jornais noticiam diariamente casos de indivíduos que, mesmo não estando ameaçados, matam ou repetidamente machucam outros. Algumas dessas pessoas (amorais) dispõem da capacidade de entender as ações que praticam, mas não têm conflito interno algum quanto a isso, não experimentam qualquer vergonha (sanção afetiva interna), nem antecipam os sentimentos de indignação que provocarão nos outros (sanção afetiva externa).

A partir disso, alguém que não se relacionasse com o conceito de bem moral (*ser-bom*), após ler este livro, poderia perguntar “*E eu com isso? Por que afinal tenho que me preocupar com os outros? Que me importa o aborto, a fome, a violência e os animais? O problema não é meu!*”. Esse sujeito estaria escolhendo o egoísmo, ao afirmar que não quer se entender como um membro do universo moral, ao lado de outros sujeitos morais. De fato, não haverá muito a dizer para uma pessoa que se preocupa só consigo mesmo. Por isso, a reflexão moral fundamental não será entre aquele que *quer* se compreender moralmente e aquele que *não quer* assim se compreender. A questão não será “*por que querer o bem; por que ser ou agir moralmente?*”. Em vez disso, nos restará apenas discutir com outras concepções morais, a partir de diferentes posições argumentativas, a questão “*o que é o bom, o correto ou o melhor?*”.

Esse ponto é importante. O exercício ético consiste em se colocar no lugar dos outros a fim de avaliar uma situação. Se uma pessoa não está preparada para se preocupar com algo ou alguém além de si mesmo, será impossível a ela a adoção de princípios éticos. Esse “preocupar-se” envolve empatia, isto é, tentar adotar uma concepção imaginária do estado, situação ou condição alheia. A empatia é um componente básico

comportamento humano, bom e mau, e dos estados psicológicos subjacentes: amor, ódio, ganância, e assim por diante. E conhecer tudo é perdoar tudo. Uma vez que conheçamos as forças que governam o comportamento, fica mais difícil culpar o seu autor”. - WRIGHT, R. *O Animal Moral*. Rio de Janeiro: Campus, 1996, p.26. Ademais, a própria “ilusão do livre-arbítrio” no *Homo sapiens* seria um produto da evolução natural.

para as atitudes éticas: “Se nos faltasse a capacidade de empatia – de colocar-se no lugar do outro e ver que seu sofrimento é semelhante ao nosso – então o raciocínio ético não levaria a lugar nenhum, pois se a emoção sem a razão é cega, então a razão sem a emoção é impotente.”¹⁹

Evidentemente, isso parece mais fácil quando os outros são também humanos. Mas uma frase do tipo “*Imagine como é para uma porca ficar presa num curral sua vida inteira*” está longe de ser absurda: isso deve ser simplesmente um tormento! Da mesma forma, um caçador não imagina como é ser sua presa, e nem presta atenção às semelhanças entre ele e sua vítima. Se ele o fizesse, pensaria e agiria diferentemente. Note que esse não é um problema apenas para uma ética voltada aos animais, mas também para uma moralidade humanista: um estuprador, por exemplo, pensa e age em relação à pessoa estuprada do mesmo modo, neste sentido, que o caçador em relação ao animal caçado.

A Diferença entre Questões Pessoais, Morais, Políticas e Jurídicas

- **Questão Pessoal:** diz respeito a ações de âmbito exclusivamente privado. Por exemplo, a atividade sexual consentida entre dois adultos.
- **Questão Moral (Ética):** diz respeito às situações nas quais a ação de um indivíduo tem efeitos sobre outro. Este livro trata desse tipo de questão.
 - **Questão Política:** quando a sociedade estimula ou desestimula certos valores, ao mesmo tempo que tolera que as pessoas discordem sobre eles. As ações que a sociedade tolera, mas que afetam outros negativamente, ela desencoraja (p.ex., por campanhas educativas); as ações que afetam outros positivamente, ela incentiva (p.ex., por isenções fiscais). Assim, embora nossa sociedade possa desestimular a ingestão de bebida alcoólica, através de impostos, beber não é considerado algo imoral geralmente.
 - **Questão Jurídica (Legal ou de Direito):** ocorre quando a sociedade decide promover certas ações e desencorajar outras sem tolerar que as pessoas discordem disso. As ações positivas (p.ex., pagar impostos) são, por lei, compulsórias, e as ações negativas (p.ex., roubo e assassinato) são, por lei, proibidas. O Estado pune com sanções e uso da força física àquele indivíduo que se omite das ações legalmente obrigatórias, ou perpetra ações legalmente proibidas.

¹⁹ SINGER, P. *Vida Ética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, p. 16.

Note a diferença nítida entre as quatro áreas: fumar é uma questão pessoal, fumar no quarto do seu filho é uma questão moral, taxar o cigarro é uma questão política, e proibir a venda de cigarros a menores é uma questão jurídica.

A Diferença entre Moral e Direito

Tanto as normas da moral quanto as leis do Direito são prescritivas ou normativas, isto é, dizem às pessoas que certas ações não devem ser realizadas - p.ex., não matar, não roubar, etc. Mas Moral e Direito também apresentam diferenças essenciais:

- (i) As normas *morais* implicam uma obrigação “*interna*”: a própria pessoa impõe a norma a si mesma, reconhecendo em sua própria consciência uma auto-obrigação, independentemente de que essa norma provenha da família, da escola, da religião ou do meio social. Com efeito, a consciência humana só reconhece um princípio moral que ela mesma aceita como obrigatório ou racionalmente exigível. “O importante é que alguém aceite a norma voluntariamente e a considere uma obrigação, a ponto de, se ceder à tentação de infringi-la, surgir um sentimento de auto-recriminação ou remorso”.²⁰

- (ii) As normas *legais* impõem uma obrigação “*externa*”: é aconselhável, mas não necessário que a pessoa aceite a lei de bom grado para que ela seja cumprida. No caso de descumprimento de uma norma legal, a pessoa terá que responder aos tribunais de justiça, mas não necessariamente à sua consciência. Em contraste, no caso de normas morais, “a própria pessoa (sua consciência) é ao mesmo tempo quem promulga o comando moral, o destinatário desse comando e o tribunal perante o qual responde.”²¹

- (i) Um preceito *moral* é *universalizável*: pretende-se que ele seja cumprido por todo ser humano que se encontre na situação em que a norma é aplicável.

- (ii) Um preceito *jurídico* não é *universalizável*: ele não se estende a toda pessoa enquanto tal. Exige-se que uma lei seja cumprida apenas por aqueles membros da sociedade que vivem num território sob uma jurisdição em particular. Uma norma legal obriga apenas os cidadãos submetidos à organização jurídica de um Estado determinado. Ela vale somente

²⁰ CORTINA, A.; MARTÍNEZ, E. *Ética*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 40.

²¹ CORTINA, MARTÍNEZ, p.41.

para aquelas pessoas afetadas pela legislação promulgada pelas instituições políticas de tal Estado.

- Conseqüentemente, se uma pessoa reconhece em própria sua consciência que um determinado preceito moral está em contradição com uma lei vigente, surge a chamada “objeção de consciência”:

“Por exemplo, se uma pessoa afirma a convicção moral de que se deve preservar o equilíbrio ecológico para ter um meio ambiente saudável, essa afirmação implica que ela acredita que todos devemos reconhecer esse dever moral. Embora um determinado governo permita em seu território as atividades poluentes, esse dever moral de preservar o patrimônio natural deveria obrigar em consciência a todos, apesar de poluir ser economicamente mais rentável que não poluir. A universalidade com que se expressam convicções morais como esta deveria ser um argumento suficiente, em uma eventual tomada de decisões, para inclinar a balança do lado moral em relação às pretensões economicistas de uma rápida rentabilidade. Outro exemplo: embora o governo da Alemanha nazista condenasse legalmente à morte milhões de pessoas por pertencerem a determinadas etnias e crenças, a ação foi claramente imoral, pois a consciência moral alcançada pela humanidade em seu conjunto não pode, no mínimo, deixar de considerar desumano esse modo de agir. Essa consciência moral não é nenhum fantasma: é a firme convicção, defendida até à custa da própria vida, de todos aqueles que no passado enfrentaram os nazistas e hoje continuam a combater qualquer tipo de discriminação racista, xenófoba ou sectária.”²²

- Portanto, *legalidade* não é garantia de *moralidade*. Uma lei escrita num código pode ser injusta. Logo, a obediência a leis não esgota a responsabilidade ética. Legisladores determinam quem tem ou não tem direitos legais, e as leis mudam conforme muda a opinião pública e as motivações políticas. A Ética não é tão arbitrária assim. Lembremos que o trabalho infantil e a escravidão já foram legalmente permitidos em certa época no nosso país; hoje são considerados antiéticos. O adultério, que até pouco tempo era crime previsto no código penal brasileiro; atualmente é visto como uma questão privada. No mesmo sentido, se os animais merecem respeito ético, e se o nosso sistema jurídico não reconhece isso, então é esse sistema que deve mudar.

²² CORTINA, MARTÍNEZ, p.41, grifo dos autores.

- *Direitos legais* são diferentes de *direitos morais*. Um direito moral existe supostamente antes de uma lei o criar. Um direito *legal* é um direito reconhecido pelos governantes de uma sociedade e escrito na sua legislação (p.ex., numa dada sociedade, pode-se ter o direito legal de comercializar escravos). Um direito *moral* é um direito que algo/alguém tem, ou deve ter, simplesmente por ele ser o que é (p.ex., as pessoas têm o direito moral de não ser escravizadas independentemente da sociedade em que se encontram). Logo, direitos morais são independentes de direitos legais. Entretanto, supõe-se que direitos *legais* tenham uma autoridade *moral*, o que significa que direitos morais constituem a base pelo qual os direitos legais podem ser criticados juridicamente.

Aplicando-se essa distinção ao tema aqui tratado, um animal pode não ter um direito *legal* à vida (posto que, como propriedade humana, não pode ter tais direitos) e ainda ter um direito *moral* a ela. Isso significaria que acreditamos que esse animal deveria viver, e que deveria haver uma lei civil que garantisse isso. Outro exemplo: não temos leis civis contra o uso de casacos de pele, mas os animais podem ter direitos morais de não serem forçados à morte dolorosa/sofrimento a bem de uma causa fútil.

A Diferença entre Questões de Fato, de Valor, de Lógica e Práticas

Uma questão em Ética Aplicada pode envolver outros quatro tipos de questões:

- *Questões de Fato*: sobre o que é empírica ou cientificamente verdadeiro (no nosso caso, isso é dado pela biologia, zoologia ou veterinária).
- *Questões de Valor*: sobre o que é moralmente importante.
- *Questões de Lógica*: sobre o uso e significado dos conceitos morais, bem como o que é tratado nas seções 2.1 e 2.2.
- *Questões Práticas*: sobre quais mudanças deveriam ser feitas a partir do que é estabelecido pelas questões anteriores.

Note:

(i) É bastante comum a confusão entre questões de fato e questões de valor num debate ético. Por exemplo, em virtude de que temos conhecimento científico e tecnologia para acelerar a engorda de um animal, mantendo-o confinado a vida toda (*questão factual*), não significa

que seja correto usar nosso conhecimento dessa forma (*questão de valor*).

(ii) Um dos princípios centrais da Ética é que devemos tratar de modo semelhante os casos semelhantes. Aplicado ao tema deste livro, isso significa que a Ética exige que tratemos igualmente duas criaturas, a menos que haja uma diferença relevante entre elas que justifique (moralmente) uma diferença de tratamento. Uma questão-chave (factual) para qualquer ética voltada aos animais será então: os animais são suficientemente semelhantes a nós para merecerem status moral? Ou os animais diferem suficientemente de nós a ponto de podermos tratá-los como quisermos?

(iii) Geralmente não são questões lógicas (de consistência interna), mas sim questões de fato (de consistência com evidências científicas) ou de valor que separam sistemas de ética humanistas, animalistas e ambientalistas.²³

(iv) O papel da Ética é nos recomendar quais fins devemos visar, mas ela não se vê obrigada a indicar quais políticas conduzirão, na prática, a atingir tais objetivos. Conhecer filosoficamente quais fins uma sociedade deve realizar não implica necessariamente conhecer qual via se deve trilhar para chegar lá. Isso pertence à Política e ao Ativismo.

Requisitos das Teorias Éticas

- ***Justificabilidade:***

A função das teorias éticas é guiar nossas ações e orientar nossas atitudes por meio de juízos morais. Um juízo moral estará jus-

²³ Um caso modelar: os eticistas que defendem o status moral dos ecossistemas e das espécies com um todo acusam as éticas centradas nos animais de serem cientificamente mal informadas. Eles dizem que, primeiramente, de uma perspectiva evolucionária, humanos e animais estão em continuidade fisiológica e psicológica com os outros seres vivos e com o restante do mundo natural. Em segundo lugar, a ecologia nos ensina que humanos e animais são o que são devido principalmente a suas relações com o resto da natureza, ao lugar que cada um ocupa nela. O todo, então, é mais que a mera soma de suas partes: ele é suas partes mais as relações entre as partes que compõem o todo. As concepções evolucionárias e ecológicas transformam as noções tradicionais de natureza e subjetividade a bem da interconectividade, interdependência e integração. Assim, o foco ético exclusivamente sobre o indivíduo (humano, animal ou vegetal) seria inconsistente com a ciência contemporânea, segundo os filósofos ambientalistas – NELSON, M. A Defense of Environmental Ethics: A Reply to Janna Thompson. *Environmental Ethics*, v.15,1993, p.250.

tificado quando ele estiver apoiado em boas razões. Justificação aqui não significa que você deve *provar* um juízo ético, mas, sim, *explicá-lo*, mostrando como você chegou a ele. A Ética não fornecerá garantias ou certezas, apenas boas razões ou razoabilidade. Uma vez que o ponto de vista do nosso interlocutor pode ser tão bom quanto o nosso, exige-se o exercício da escuta e a possibilidade de revermos nossa opinião e nossos valores.

Em termos práticos: se, num debate, alguém afirma que uma ação é má, ou deve ser evitada, podemos perguntar o *porquê* disso. Se não for oferecida uma resposta satisfatória, podemos rechaçar a afirmação. Note que não se trata aqui simplesmente de que *seria bom* ter razões para algum juízo moral. *Devem-se ter* razões, ou, do contrário, não está se formulando juízo moral algum. Essa conexão entre juízos e razões é uma imposição da própria lógica da Ética. É exatamente isso que distingue juízos morais de juízos de preferência pessoal (“eu gosto de Coca-Cola”), para os quais não precisamos apresentar razões. Justificação, evidentemente, também exclui a recusa pura e simples de opiniões contrárias, como nas respostas do tipo “não porque não!” ou “mas é assim!”.

- *Consistência Intuitiva:*

Teorias morais podem entrar em conflito com nossas intuições mais fortes. Caberá ao raciocínio filosófico ver o que as intuições implicam, se elas contradizem outras intuições, como elas são comparáveis com fatos conhecidos, e como elas contrastam com os pontos de vista das outras pessoas. Por exemplo, se de uma teoria se extrai logicamente a conclusão de que é moralmente aceitável aquecer um bebê (órfão) no forno de microondas... “só para ver o que acontece com ele”, diríamos que tal conclusão é contra-intuitiva. Dizer neste livro que algo é contra-intuitivo significa que seu autor ficaria surpreso se o senso comum da maioria dos leitores não concordasse com aquilo que parece correto (intuitivamente) numa questão. Outro exemplo: um eticista da área animal irá acusar de inconsistência qualquer pessoa que come carne de porco, mas que acha (intuitivamente) errado comer carne de cachorro.²⁴

²⁴ O apelo a convicções morais prévias é quase inevitável, já que um raciocínio moral não pode partir do nada. Uma argumentação ética deve começar de algum lugar, e não do vazio. Uma teoria de Ética Prática normalmente também inicia e termina com intuições, ou seja, crenças, convicções, inclinações espontâneas.

Assim podemos aceitar uma obrigação moral, não devido aos argumentos racionais apresentados, mas com base nessas intuições, isto é, na consciência direta da sua importância, da sua auto-evidência. Intuição aqui é a apreensão da correção *prima facie* e auto-evidente de um ato individual de um tipo particular. Por meio dela, “vemos” o que é bom ou mau, certo ou errado. Você pode entender as intuições como formas econômicas de princípios éticos para o uso rápido no cotidiano. É claro que muitas pessoas intuem mal. Isso nos conduziria ao problema da possibilidade de crítica de intuições defeituosas, como, por exemplo, intuições machistas e racistas. Intuições podem ser corretas ou erradas, e, naturalmente, também sujeitas a um processo de socialização e condicionamento. Deste modo, a intuição moral seria algo a ser desenvolvido: a faculdade intuitiva pode ser educada e treinada de modo a fazer com que pessoas psicologicamente saudáveis e moralmente maduras tomem boas decisões éticas. Dentre os métodos mais usuais para obter, identificar e avaliar nossas intuições morais em *Ética Aplicada* está o uso de exemplos. Esses exemplos podem ser tomados da vida real ou serem literários, hipotéticos ou imaginários. Eles servem para “bombar” intuições a cerca de problemas morais - JAMIESON, D. *Method and moral theory*. In: SINGER, P. (Ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

E quanto ao apelo às intuições morais particularmente no campo da *Ética Ambiental* ou *Ética Animal*? Paul Taylor lembra que é tentador assumir que a posição mais coerente com nossas próprias intuições será provavelmente também a mais correta num debate. Mas ocorre que, na nossa sociedade ocidental, a perspectiva ética em relação à natureza é fortemente centrada no humano. Isso faz com que os princípios de qualquer ética de base não-humanista se pareçam estranhos, suspeitos ou errôneos para a maioria das pessoas. Por exemplo, nosso senso moral intuitivo pode nos dizer que não há nada de errado em arrancar um capim de um jardim. Ou que é perfeitamente óbvio e auto-evidente que não há nada de incorreto no nosso tratamento de animais que não são capazes de sentir dor.

Mas, adverte Taylor, o apelo a intuições morais comuns, na argumentação e raciocínio quanto a uma ética voltada ao mundo não-humano, pode ser enganador. Tais intuições, recebidas desde nossa infância, podem refletir apenas um ponto de vista moral particular, adotado pelo grupo ao qual pertencemos. Outras sociedades podem apresentar perspectivas intuitivas bem diferentes das nossas. Outras culturas considerariam auto-evidente que está errado aquilo que pensamos ser o intuitivamente correto. Portanto, o apelo a fortes convicções morais internas não deve substituir uma fundamentação racional e objetiva das razões para sua aceitação ou recusa. Nossa tendência em confiar nos nossos juízos intuitivos nada garante a respeito da verdade ou falsidade daquilo que sentimos ou pensamos. Ou seja, a referência ao que parece intuitivamente correto para nós (e errado para os outros) em *Ética Ambiental* não substitui uma reflexão filosófica sobre seus fundamentos. De fato, é possível que o resultado dessa reflexão filosófica acarrete o abandono mesmo da nossa posição intuitiva, outrora considerada de maior aceitabilidade inicial. Por esse motivo, na busca de objetividade na reflexão moral, será necessária uma certa independência das nossas intuições imediatas voltadas ao não-humano - TAYLOR, P.W. *Respect For Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p.22-4.

- *Coerência Interna:*

Diferentes princípios de uma mesma teoria moral podem não combinar entre si. Isso ocorreria, por exemplo, ao se juntar as seguintes normas: (i) é sempre eticamente errado matar uma pessoa e (ii) *serial killers* condenados merecem ser executados. Ou (i) devemos respeitar a autonomia de cada pessoa desde que não prejudique as outras e (ii) a homossexualidade é moralmente errada.

- *Completude:*

Espera-se que uma teoria moral não se aplique apenas a um campo muito limitado de casos, deixando de fora vários problemas éticos relevantes. Ela não deve ser incapaz de fornecer respostas a importantes decisões morais da vida cotidiana.

- *Praticabilidade:*

As cláusulas acima dizem respeito a teorias éticas como tal. Mas estaremos tratando aqui de teorias de *ética prática* ou *aplicada*. Isso implica sua *praticabilidade* ou *aplicabilidade*, ou seja, a potencialidade de uma ética em oferecer orientação e motivação às pessoas rumo à conduta concreta em cenários reais.²⁵ É o que veremos no tópico a seguir:

²⁵ MICHAEL NELSON, *op. cit.*, sustenta, entretanto, que uma proposta ética não necessita ser perfeitamente praticável a fim de que exerça alguma influência nas nossas condutas reais. A Ética, neste sentido, forneceria um *ideal* de conduta: “Uma ética putativa pode não precisar ser completa e totalmente praticável nesse sentido. Primeiramente, uma ética pode servir para um propósito valioso enquanto um ideal que nos empenhamos em atingir, mesmo que não seja possível realizá-lo completamente. E, como mais importante, uma ética pode, de fato, requerer uma grande mudança no nosso sistema de valores e/ou visão de mundo atual, os quais fariam essa nova ética parecer impraticável à primeira vista, embora, após tal mudança, ela se tornasse bastante praticável. Isso não equivale a dizer que todas éticas ambientais aparentemente impraticáveis poderiam se tornar praticáveis com uma mudança de um sistema de valores e/ou visão de mundo. (...) Assim, pode haver determinadas éticas ambientais que (1) tenham sido prematuramente rotuladas de “impraticáveis”, mas que não o seriam se e quando uma mudança ocorresse no sistema de valores e/ou visão de mundo, ou (2) possam nunca ser rigorosa, estrita ou literalmente seguidas, mas que, todavia, possam, enquanto nobres ideais, melhorar nosso comportamento ambiental global, embora os esforços de levá-los a cabo inevitavelmente falhem” (p. 251-52). Adaptando-se o ponto em questão para o tema deste livro, diria-se que, de fato, uma ética para os animais não parece hoje genuinamente praticável, por ser tão contrária ao nosso sistema de valor/visão de mundo em vigor. É verdade que muitas das nossas práticas e normas

“A ética é prática. Se os critérios conflitarem, ou se eles forem tão elevados e tão gerais de modo que não possamos facilmente ver como nós poderíamos agir com base neles, nos sentimos confusos. Além disso, se parecer que o que devemos fazer é algo que nenhuma pessoa razoável pensaria em fazer, nos tornamos céticos; suspeitamos de fantasia e confusão. Sabemos que a moralidade, de fato, precisa de critérios remotos e gerais, e que algumas vezes deve exigir ações que nenhuma pessoa razoável pensaria em executar num dado momento. Sabemos que uma moralidade que nunca choca ninguém se degenera em etiqueta. A história das reformas passadas, como a abolição da escravidão, mostra isso.”²⁶

Requisitos das Teorias de Ética Prática

É bastante comum alguém evocar o conceito de “respeito” durante uma discussão em Bioética ou Ética Ambiental. Entretanto, essa noção, tomada isoladamente, é tão vaga que pode significar virtualmente qualquer coisa. “Respeito”, de fato, pode ser usado tanto para defender uma certa posição quanto uma outra exatamente contrária à primeira. Também a idéia de “respeito pelos animais”, por não ter um conteúdo fixo, faz com que cada pessoa possa preenchê-la como quiser, justificado o que bem entender num debate. Conseqüentemente, uma ética ambiental cujo conteúdo se resumisse apenas à *“respeitemos os animais e defendamos*

morais correntes não estão eticamente de acordo com uma Ética Animal. O problema, todavia, não é da Ética Animal, mas da nossa visão de mundo atual, a qual se baseia ainda em um destrutivo, mal orientado e antiquado paradigma, que nos toma como conquistadores e dominadores das criaturas não-humanas. “Na medida em que nossa base de conhecimento se tornar mais e mais informada pelos ensinamentos evolucionários e ecológicos (na medida em que nossa epistemologia mudar), começaremos a ver a nós mesmos e ao mundo ao nosso redor diferentemente (nossa metafísica mudará), e haverá uma alteração correspondente nas nossas condutas e práticas, refletindo essas novas realizações (nossa ética mudará)” (rodapé p. 256). Ou seja, na medida que o paradigma mais recente e informado, a visão de mundo evolucionária, crescer em influência, o paradigma atualmente reinante será gradualmente substituído. Ao nos virmos, não como dominadores, mas como parentes biológicos dos animais, nosso sistema de valor mudará. E na medida em que nossa visão de mundo mudar, a praticabilidade de uma ética para os animais se tornará mais evidente. Ainda que possa ser argumentado que uma Ética Animal não é praticável agora, *enquanto nós falamos*, ela assim se tornará uma vez que tenhamos essa visão de mundo informada pela teoria da evolução.

²⁶ MIDGLEY, M. *Animals and Why They Matter*. Athens: The University of Georgia Press. 1983. p.9.

a natureza” não seria, a rigor, uma ética filosófica. Veremos agora o porquê disso.

Grosso modo, encontrar um valor moral no mundo não-humano implica, no mínimo, abraçar duas idéias:

(i) as coisas ou estados de coisas valiosos são valiosos pelo que eles são em si mesmos, e não devido às suas relações conosco (geradoras de satisfação), nem dependem da valoração humana; e

(ii) o valor que essas coisas ou situações têm é objetivo, no sentido de que sua existência não é questão de gosto ou preferência pessoal. Qualquer pessoa racional e moralmente sensível deveria ser capaz de reconhecer ou descobrir que o valor está lá.

Espera-se que um sistema de ética nos diga quais estados de coisas, coisas e características são intrinsecamente desejáveis ou valiosos (em oposição àquilo que é valioso como meio para um outro fim), e o que devemos fazer ou não fazer a fim de promover, proteger ou trazer à existência aquilo que é de valor. Dito em terminologia filosófica, isso quer dizer que uma teoria normativa deve incluir uma *axiologia* (uma teoria de valor que especifica quais tipos de criaturas ou estados de coisas são importantes) e uma *deontologia* (regras que determinam como devemos agir nas situações que envolvem aquilo que tem importância).

A fim de realizar sua tarefa, uma teoria de ética aplicada encontra-se obrigada a satisfazer as seguintes exigências formais:²⁷

- *Consistência:*

Todas as coisas ou estados de coisas semelhantes nos aspectos relevantes devem ser tratadas como tais. Se uma criatura, objeto ou situação é considerada como moralmente valiosa (ou não), então tudo que for semelhante nos aspectos relevantes deve ser considerado como tendo valor moral (ou não). Uma teoria ética deve nos esclarecer quais diferenças e semelhanças são relevantes e o porquê disso. E se tal ética tem pretensão de objetividade, essa especificação não pode ser arbitrária: se uma coisa é considerada valiosa e outra não, então deve haver diferenças entre elas que justifiquem por si mesmo isso. Se duas coisas são consideradas igualmente valiosas, então as semelhanças entre elas devem dar suporte para isso.

²⁷ THOMPSON, J. A Refutation of Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, v. 12, Summer, 1990.

- *Não-Vacuidade:*

O critério para determinação de quais coisas ou estados de coisas são moralmente valiosos não deve ser tal a ponto de que tudo conte como igualmente valioso. Em virtude de que, por definição, uma ética deve nos dizer o que devemos ou não devemos fazer, se todas criaturas, coisas, ou situações forem igualmente valiosos, não haverá qualquer motivo para se agir de um modo em vez de outro. Uma ética assim não poderá guiar nossa ação. Ela será impraticável. Por essa razão, conceitos como "igualdade", "respeito" ou "dignidade", quando usados em cenários concretos, não podem ficar vazios ou vagos, já que são concebidos para resistir a tipos particulares de opressão e denunciar tipos específicos de injustiça.

- *Decidibilidade:*

O critério de valor oferecido por uma ética deve ser tal que, na maioria dos casos, a fim de resolver dilemas morais, seja possível determinar o que é de valor e o que não é. Ou o que devemos e o que não devemos fazer quando surgirem conflitos de interesses dentro da comunidade moral. Naturalmente, é muito provável que todos os sistemas de ética enfrentem problemas com os "casos limites" (*hard cases*). No nosso caso, uma ética que considere animais sensíveis como objetos de preocupação moral, e seu bem-estar como algo que deva ser promovido, pode ter dificuldades na identificação precisa do que é um indivíduo sensível, e em que consiste exatamente o bem-estar de um animal em particular. No entanto, deve ficar claro, em termos gerais, o que satisfaz os critérios e o que não satisfaz. Se esses critérios nos deixam em dúvida na maioria dos casos, então não apenas temos um problema interno a uma determinada ética, mas a própria ética, *enquanto* ética, estará condenada.

Requisitos dos Princípios Éticos:

Veremos agora, seguindo Paul Taylor²⁸, os requisitos formais dos princípios éticos. Isso significa dizer que, se uma regra satisfizer as condições aqui arroladas, ela pertencerá a um certo tipo de princípios - o tipo ético. Ou seja, essa norma pertencerá ao domínio da moralidade. Uma condição é "formal" quando sua expressão completa não envolve nenhuma descrição (das propriedades empíricas) das ações às quais a regra se

²⁸ TAYLOR, P.W. *Respect For Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p.25-33.

aplica. Essa informação adicional será fornecida pelas condições “materiais” (de conteúdo). As condições formais estabelecem assim o modo de aplicação das normas, qualquer que seja o seu conteúdo. Os diferentes conteúdos a serem adicionados às condições formais serão tratados no quarto capítulo. Os requisitos formais dos princípios éticos válidos são:

- *Os princípios devem ser gerais na sua forma.*

Um princípio é geral na sua forma quando ele não se refere a pessoas individuais ou ações individuais. Uma regra moral não estabelece que um indivíduo ou um grupo em particular deve executar uma certa ação em um determinado tempo e lugar. Um princípio moral apenas afirma que um certo tipo de ação, em termos de suas características, deve ser realizado por qualquer agente. A regra “não matar”, por exemplo, é perfeitamente geral na sua forma, uma vez que estabelece uma proibição sobre todas as ações de um certo tipo. “Não matar” prescreve, sem mencionar nenhum indivíduo ou circunstância em particular, que *qualquer* pessoa evite *qualquer* ação deste tipo (evidentemente, devido a essa mesma generalidade, “não matar” abrangeria tanto tirar a vida de uma bactéria quanto matar em legítima defesa).

- *Os princípios devem poder ser universalmente aplicáveis a todos os agentes morais enquanto tais.*

Um princípio moral deve ser concebido a ser universalmente aplicável e universalmente comprometedor. Uma regra que não atende a essa imparcialidade não é uma regra moral. É por falta dessa universalizabilidade que as prescrições jurídicas e sociais (aplicáveis a um determinado grupo humano) e as prescrições religiosas (aplicáveis somente aos crentes) não são prescrições morais. Devido a isso, o “ponto de vista moral” (do observador ético) é chamado *universal, imparcial, ideal ou neutro*.²⁹

Exemplos de regras *não-morais*, isto é, *não-universalizáveis*:

- (i) as regras aplicáveis apenas àqueles que escolheram ser membros de uma associação de voluntários;
- (ii) as regras aplicáveis apenas àqueles que participam de uma competição ou um jogo;

²⁹ Ver 2.2.

- (iii) as regras que fornecem o melhor modo de atingir um certo objetivo (“se você quer X, então tem que fazer Y”), aplicáveis apenas àqueles que almejam tal objetivo X);
- (iv) as normas de comportamento de uma sociedade quando entendidas como aplicáveis apenas aos seus membros;
- (v) as normas religiosas, aplicáveis apenas aos fiéis da religião em questão, e
- (vi) as leis civis, aplicáveis apenas os cidadãos de um determinado território.

É importante notar que se os seis tipos de normas acima não forem consistentes com as regras morais de um sistema ético, as ações executadas de acordo com as primeiras serão consideradas moralmente erradas. Isso, a propósito, explica porquê é possível agir obedecendo à legislação em vigor e, ainda assim, cometer uma injustiça.

- *Os princípios devem ser aplicados desinteressadamente.*

Um princípio moral deve ser seguido por cada pessoa independentemente do fato de que isso possa lhe trazer alguma vantagem, atenda aos seus interesses, ou alcance os objetivos e fins particulares dela. Isso normalmente se chama “agir por uma questão de princípio” (se a moralidade dissesse respeito apenas a atingir um objetivo pessoal ou satisfazer um interesse em particular, tal objetivo ou interesse deveria ser primeiramente avaliado se é moralmente aceitável, o que conduziria novamente à aplicação de princípios morais). É por isso que nossos desejos e predileções espontâneas são constantemente disciplinados pela interferência da Ética. E é por isso que a Ética lhe diria para não espancar uma criança simplesmente porque ela lhe aborrece, nem chutar um cão apenas porque ele não pára de latir, nem matar um rato simplesmente porque ele lhe dá nojo.

- *Os princípios devem ser pleiteados como princípios a serem adotados por todos.*

Um princípio moral será válido apenas se aquele que o aceita como seu próprio princípio orientador também deseja e tem uma atitude de aprovação com relação a ser adotado e reconhecido por todos os outros indivíduos. Aquele que o subscreve deve esperar sinceramente que todas as outras pessoas as quais ele é supostamente aplicável também a subscrevam. Este é o aspecto público da Ética. Conseqüentemente, uma

pessoa deveria continuar adotando uma determinada regra moral de conduta mesmo se esse fato viesse a se tornar de conhecimento público.

- *Os princípios devem sobrepujar todas as normas não-morais.*

Um princípio moral somente pode ser válido se aqueles que o aceitam lhe derem uma importância máxima e advoguem que todos as outras pessoas também a dêem. Uma consideração moral deve receber prioridade e preceder todas as considerações não-morais (aquelas que não atendem os requisitos anteriores). Trata-se aqui de um requisito lógico, e não de uma afirmação (psicológica) de que aquele que aceita um princípio moral de fato estará motivado a segui-lo quando esse conflitar com interesses pessoais. Devido à fraqueza da vontade humana, é possível crer que uma regra moral tem sempre prioridade sobre interesses pessoais, e ainda assim agir em causa própria. Comportar-se contrariamente a uma regra moral reconhecida não implicaria, entretanto, abalar a prioridade dessa regra.

2.4 – TIPOS DE TEORIAS ÉTICAS

Introdução

Todos nós temos que tomar decisões, mas como podemos saber se estamos agindo eticamente? Uma teoria ética é uma tentativa de responder a isso. Ela consiste em uma perspectiva filosófica geral que produz um procedimento de decisão para o raciocínio moral, acompanhada de uma justificação para isso.

Veremos nesta seção um esboço das principais abordagens éticas ou famílias de teorias morais dentro da tradição ocidental, para que possamos, nos capítulos seguintes, explorar as diferentes compreensões de uma ética voltada aos animais. Na prática, todas essas teorias podem contribuir, em vários graus, para uma atitude pessoal sobre o que deve ser feito em uma determinada circunstância. Com efeito, na vida cotidiana, a maioria das pessoas costumam misturar tais teorias, consciente ou inconscientemente, com suas intuições espontâneas e com suas influências culturais.

O fato de esboçarmos aqui uma multiplicidade de teorias concorrentes não deve suscitar o mero ceticismo no leitor: Cada vertente ética destaca *um* aspecto lógico da ação moral. Além disso, alguém poderia objetar que uma teoria moral carece da autoridade que reivindica para si, porque ou é insustentável sem a idéia de um Deus, ou que supõe uma

psicologia humana inadequadamente, ou que nas sociedades plurais e liberais de hoje esse papel já não tem mais lugar. Entretanto, um antiteórico teria o encargo de mostrar que estaríamos melhor sem qualquer teoria moral. O pressuposto aqui, em vez, é que as teorias éticas são tanto possíveis quanto úteis:

“De fato, embora a história da Ética reúna uma diversidade de teorias, freqüentemente contrapostas, isso não deve nos levar à ingênua conclusão de qualquer uma delas poderia ser válida para nós – seres humanos do século XXI – nem tampouco à desesperançada inferência de que nenhuma delas pode trazer nada para a resolução de nossos problemas. Ao contrário, o que a sucessão histórica das teorias revela é a enorme fecundidade de uma invenção grega – a Ética – que soube se adaptar aos problemas de cada época elaborando novos conceitos e esboçando novas soluções. A questão que deve ocupar os éticos de hoje é a de perfilar novas teorias éticas que possamos considerar à altura de nosso tempo.”³⁰

De qualquer modo, você notará que *diferentes* teorias podem defender as *mesmas* obrigações e regras de ação. Elas podem convergir na avaliação de casos particulares e políticas de ação, mesmo divergindo no que concerne aos seus princípios. Mas já que estamos tratando de uma ética *prática*, tais discordâncias serão de importância menor, exceto, é claro, para os filósofos.

Os Tipos de Teorias Éticas

- **Conseqüencialismo:** A ação correta é aquela que produz bons resultados e evita maus resultados. Principal variante:
 - **Utilitarismo:** A ação correta é aquela que resulta provavelmente na maior quantidade possível de bem-estar (felicidade ou utilidade) para o maior número possível de envolvidos.
 - **Não-Conseqüencialismo:** Algumas ações são obrigatórias independentemente das conseqüências produzidas. Suas variantes são:
 - **Teoria dos Direitos:** Se é verdade que A tem um direito (moral) à X, então é errado privar A de X, ou impedir que A

³⁰ CORTINA, A.; MARTÍNEZ, E. *Ética*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p. 52-3, grifo dos autores.

faça X. Se A tem um direito a fazer ou ter X, então alguém tem uma obrigação de fornecer X à A.³¹

●● Kantismo: (i) Uma ação é correta em função do seu motivo correto (o desejo racional de atender o dever moral, que consiste em); (ii) tratar sempre qualquer ser racional como um fim em si mesmo (como tendo valor absoluto), e nunca apenas como um meio para outro fim. (iii) Uma vez que os seres humanos são valiosos em si (cujo valor independe do fato de satisfazerem necessidades), eles têm dignidade (em vez de um preço). (iv) Ter dignidade implica ser tratado como uma pessoa (alguém), e não como um objeto (algo). A dignidade de um indivíduo o faz merecer um respeito, do qual se seguem obrigações morais.

●● Ética da Virtude: (i) Uma ação é correta em função do bom caráter (virtuoso) daquele que age. (ii) Virtude é uma disposição interna para agir e sentir, que corresponde a princípios corretos de ação: justiça, generosidade, moderação, veracidade, compaixão, etc. Cada virtude é entendida como uma posição intermediária entre dois extremos indesejáveis. (iii) Uma ação virtuosa é aquela que se adequa à situação presente. Deve-se fazer ou imitar o que os virtuosos fariam na mesma situação. (iv) A Ética diz respeito a tornar-se um tipo particular de pessoa, desenvolver um caráter virtuoso.

●● Contratualismo: Assume que todas as pessoas são movidas fundamentalmente por um interesse próprio, e que as regras morais servem para que as pessoas possam lidar umas com as outras. Elas formam uma espécie de um acordo (“contrato”) implícito, a fim de criar uma sociedade melhor para si mesmas, com regras respaldadas pela força da lei. É racional seguir tais regras, uma vez que, caso contrário, o uso da violência seria pior para todos. Já que cada um tem mais a ganhar que a perder com a obediência às normas do “contrato” que favorecem a cooperação social, a ação correta é aquela que se submete às normas, pressupondo que os

³¹ Há outros sentidos de “direitos” (além do sentido de *exigência*) que não implicam no seu correlato lógico “deveres”: (i) estar *livre* de algo, (ii) ter um *poder* sobre algo, (iii) e ter *imunidade* contra algo.

outros também o façam. Não assumir esse contrato resultaria em prejudicar os próprios interesses, o que seria irracional.

Note:

(i) A *teoria de direitos* e a *teoria kantiana* também recebem o nome de “deontologia” devido à ênfase sobre o conceito de dever (obrigações) que elas evocam. Segundo uma perspectiva deontológica, agir moralmente equivale a cumprir um dever: Se as considerações a respeito do bem-estar dos indivíduos rivalizarem com um dever estabelecido, a obediência ao dever prevalecerá. Observe que direitos e deveres estão logicamente correlacionados, mas falar de *direitos* enfatizará o destino daquele que sofre ação (a vítima), enquanto que falar de *deveres* fará foco sobre aquele que realiza a ação (o agente).

(ii) Os dois principais fundamentos éticos que se aplicam à questão animal são: (a) *conseqüencialista-utilitarista*: os animais sentem e sofrem, e isso deve ser levado em conta; e (b) *deontologista*: os animais têm subjetividade e, correspondentemente, uma dignidade, que deve ser respeitada.

(iii) Em vez de *teorias*, podemos pensar a ética em termos de *princípios*: (a) “respeito pelo bem-estar” (associado ao utilitarismo), (b) “respeito pela dignidade” (associado à deontologia), e (c) “respeito pela justiça” (igualdade entre os indivíduos e na distribuição de benefícios a esses, associado ao aristotelismo e ao contratualismo contemporâneo).

Conseqüencialismo

Avalia atos, práticas, políticas e instituições de acordo com as conseqüências que elas produzem. Estabelece que devemos escolher a ação disponível que tiver as melhores conseqüências totais. O “bom” aqui pode ser interpretado de várias formas: o que me beneficia (egoísmo moral), o que promove o Estado (nacionalismo), o que beneficia os outros (altruísmo moral), o que maximiza a satisfação de preferências (utilitarismo), ou em termos de vários outros bens, como a vida, liberdade, etc.

Esta concepção se baseia no mesmo tipo de raciocínio que comumente usamos para tomar decisões não-morais. Por exemplo, ao escolher qual universidade frequentar, você irá considerar todas as opções disponíveis, avaliar o valor de cada opção, e então prever qual insti-

tuição irá, com maior probabilidade, conduzir ao melhor resultado para você. No consequencialismo ético, a estrutura desse raciocínio permanece: frente a decisões morais, devemos considerar os diferentes cursos de ações ao nosso alcance, investigar as conseqüências morais prováveis de cada uma dessas alternativas, e então selecionar a alternativa com as melhores conseqüências. A diferença é que, em Ética, injeta-se os interesses dos *outros* nessa equação, ou seja, ampliam-se os beneficiados pela maximização do bem. O consequencialismo é uma teoria atraente porque é difícil negar que alcançar o melhor resultado possível não seja algo bom. Um consequencialista, por exemplo, poderia pensar que devemos mentir a um doente terminal que pergunta pelo seu diagnóstico, uma vez que isso produzirá um maior felicidade.

Não-Consequencialismo

Sustenta que nossas obrigações morais são de algum modo independentes das conseqüências. Assim, se eu tenho uma obrigação de não prejudicar os outros (matar, mentir, roubar, etc.), isso se deve ao tipo de ação em questão, e não se justifica simplesmente pelas boas conseqüências produzidas. Matar uma pessoa inocente é errado mesmo se isso for socialmente útil: matar inocentes é errado por si mesmo. Quebrar promessas também, já que, ao prometer algo, assumimos uma obrigação séria em manter nossa palavra a outra pessoa, e não é um ganho em conseqüências que justificaria quebrar tal promessa. Mentir para um doente terminal sobre sua saúde seria incorreto, pois ele tem o direito de conhecer seu próprio estado. O não-consequencialismo também é uma teoria atraente: você provavelmente se sentiria ofendido, por exemplo, se alguém lhe mentisse, mesmo se essa mentira resultasse nas melhores conseqüências.

Atos e Regras

Teorias baseadas em *atos* exigem que avaliemos cada ação individualmente. Elas enfatizarão a singularidade de cada ocasião de escolha, a importância da situação pessoal e social do agente, o contexto histórico, etc. Uma teoria baseada em *regras*, por sua vez, rejeita a idéia de que as decisões morais devem ser tomadas caso a caso. Ao contrário, avaliam-se tipos ou classes de atos como corretos ou errados, em vez dos atos isolados. Por exemplo, quanto ao ato de mentir, podemos decidir que uma mentira, num caso particular, é justificada pelos efeitos que dela

resultam. Ou podemos adotar a regra contra a mentira pelo o que ela provoca, mesmo se, em algum contexto particular, uma mentira acabe promovendo os melhores resultados.

Vejamus essa distinção aplicada à teoria utilitarista (*vide* “A Concepção Utilitarista” a seguir). O *utilitarismo de atos* diz que devemos realizar aquela ação que produz as melhores conseqüências para o maior número de indivíduos. O *utilitarismo de regras* nos diz que devemos adotar as normas gerais a respeito dos tipos de ações que geralmente produzem essas conseqüências. O utilitarismo de ato tenderá a tratar cada nova situação como diferente das anteriores, exigindo um novo cálculo de custo/benefício (apesar de poder reutilizar os resultados dos cálculos anteriores quando isso for adequado). O utilitarismo de regras enfatizará a semelhança entre os casos anteriores e o presente, adotando a mesma solução passada.³² Um utilitarista de atos é o filósofo Peter Singer.

Regras Absolutas e Regras Prima Facie

Regras, princípios ou deveres podem ser tomados como obrigações *absolutas* (p.ex., “matar pessoas inocentes intencionalmente é *sempre* errado, *sem exceção*”) ou *prima facie* (p.ex., “matar pessoas inocentes intencionalmente é, *em princípio, à primeira vista, sem considerar o contexto*, errado - embora seja permitido, digamos, em situações de guerra ou legítima defesa”).

Se a vantagem das regras sem exceção é fornecer uma resposta clara às questões morais, por outro, elas irão nos conduzir a contradições quando conflitarem entre si. Regra *prima facie*, por outro lado, é uma regra que deve ser seguida a menos que ela não colida com uma regra mais forte e importante, apenas no caso de nenhuma outra regra se aplicar à situação em questão. Regras *prima facie* podem ser sobrepujadas por outras regras. Neste sentido, um ato será moralmente correto se ele for conforme uma regra *prima facie* e nenhuma outra ação alternativa atender a uma regra mais forçosa. Em suma, regras *prima facie* fornecem uma boa razão para a ação, mas não uma razão necessariamente suficiente. Por exemplo, devo desrespeitar a regra (*prima facie*) de “não que-

³² A modalidade de regras e a de atos não são mutuamente exclusivas: uma vez que podemos formular regras de alta complexidade ou detalhamento, é possível que o utilitarismo de regras e de atos produzam ambos os mesmos juízos morais para todos os casos. Podemos especular ainda se, por essa razão, a primeira modalidade não se reduziria à segunda.

brar uma promessa” se prometi fazer um passeio e, ao mesmo tempo, preciso levar alguém ferido ao hospital.

A Concepção de Direitos (Morais)

Juntamente com a concepção utilitarista, é uma das duas posições-standard na agenda filosófica voltada aos animais, que, por isso, merece aqui algum esclarecimento. “Direito” (moral) é a consequência de um imperativo moral. Se eticamente devemos nos abster de executar um ato em relação a uma criatura, então essa criatura tem o direito de que o ato não seja executado. Se não devemos matar o próximo, então o próximo tem o direito de não ser morto por nós. Um direito, então, é algo que se pode justificadamente exigir de terceiros. Um direito limita a liberdade de ação dos outros. Se você tem um direito, você está em posição de requerer que os outros o tratem de um determinado modo.

Para efeitos do tema deste livro, “direito” pode ser interpretado como tudo aquilo que protege o que tem valor moral (intrínseco) ou aquele que porta tal valor. Afirmar que *A* tem direitos (morais) implica, no mínimo, que devemos considerar *A* nas nossas deliberações práticas. Podemos também considerar que a função da moralidade é proteger a dignidade ou os interesses das criaturas (relativos à liberdade e ao bem-estar principalmente), sendo “direitos” o principal instrumento para isso. Assim, como barreiras protetoras em torno do indivíduo, os direitos resguardam o que é considerado fundamental para ele, mesmo que isso não atenda à utilidade social, nem produza o maior benefício para a maioria. É precisamente por essa razão que, em geral, não se admite torturar um terrorista para descobrir onde ele colocou uma bomba.

Note que, no que tange à questão animal, não se propõe que humanos e animais tenham os mesmos direitos. Afinal, humanos – mas não porcos – têm direito ao voto e à educação. De fato, nem mesmo todos os humanos têm os mesmos direitos: uma criança e uma pessoa com retardo mental grave também não têm direito ao voto. O que a Ética Animal sustenta é que humanos e animais compartilham um mesmo direito moral, a saber, o direito de serem tratados com respeito. Esse direito pode ser negativo (de não serem submetidos ao sofrimento ou serem usados apenas como recursos para outros indivíduos) ou positivo (de poderem exercer aspectos próprios de sua natureza animal).

Questões para a Teoria dos Direitos:

Questão: *O que justifica os direitos morais? Qual a origem desses direitos?*

Resposta:

Direitos são determinados por (i) aquilo que é essencial para que o indivíduo seja aquilo que é, (ii) proteção das necessidades fundamentais dos indivíduos, ou (iii) Deus (na versão teocêntrica). Eles podem também ser entendidos como (i) direitos naturais, independentes de aceitação social ou das instituições humanas, ou (ii) oriundos de um contrato social hipoteticamente formado entre os indivíduos.

Questão: *O que fazer quando os direitos (ou deveres) conflitam entre si: por exemplo, o direito de saber a verdade (ou dever de informá-la) e o direito de não ser agredido (ou dever de não agredir), quando saber a verdade for causar a agressão?*

Resposta:

Quando diferentes direitos/deveres entram em conflito, será necessário priorizá-los de tal modo que os mais básicos prevaleçam sobre os menos básicos.

A Concepção Utilitarista

Consiste na forma mais amplamente aceita de consequencialismo em Ética, e o mais difundido modelo teórico voltado aos animais. Por essa razão, daremos aqui uma maior atenção a ele. Os pilares da concepção utilitarista são:

1. Consequencialismo: O que importa são as consequências das ações, não seus motivos ou intenções. O utilitarismo recomendará uma ação se ela tiver a maior probabilidade de tornar as coisas melhores, e desaprovará se ela tornar as coisas piores. Um utilitarista aprovará uma ação *A* mais do que outra *B* se a ação *A* melhorar mais a situação em questão do que a ação alternativa *B*.
2. Maximização: Devemos maximizar a felicidade global (média ou total) do maior número de indivíduos afetados pela ação. Quanto mais indivíduos atendidos, mais importante será o efeito ético.

3. *Teoria do valor (bem, utilidade, felicidade)*: As boas conseqüências são definidas pela maximização e/ou minimização de:
 - a) Prazer/dor (utilitarismo hedonista), que inclui todos os tipos de estados físicos e psicológicos, agradáveis e desagradáveis;
 - b) Satisfação/frustração de preferências (utilitarismo de preferência), onde preferência pode ser interpretada como desejo, interesse ou necessidade.

4. *O alvo da moralidade*: O utilitarismo não prescreve a maior felicidade para o maior número de *peçoas (humanas)*. De Bentham a Singer, o princípio de utilidade diz respeito a toda e qualquer felicidade, não importando o tipo ou a identidade da criatura que a experimenta. Ou seja, a felicidade de nenhum indivíduo é especial. Como animais podem sofrer/preferir, eles se incluem no cálculo de maximização, juntamente com os humanos (e se formos visitados por ETs, devemos considerar o bem-estar e os interesses dos alienígenas também).

Em suma, para um utilitarista, as ações corretas produzem a maior quantidade (*princípio 2*) de boas conseqüências (1) para o maior número (2) de indivíduos (4).

Questões para a Concepção Utilitarista:

Questão: “Ser honesto” e “dizer a verdade” são exemplos centrais de comportamento moral, mas o utilitarismo, ao aplicar o princípio de maximização, poderia justificar uma crassa desigualdade, um crime ou, de modo geral, uma violação do princípio de respeito pelos indivíduos, quando um maior número deles resultasse beneficiado. Os casos abaixo ofereceriam desafios à teoria.

1. *Punição de um inocente*: Suponha que numa cidadezinha sulista dos EUA, permeada de ódio racial, tivesse havido um estupro de uma mulher branca. A polícia, após investigar, não conseguiu descobrir quem o cometeu. Contudo, as pessoas brancas, em maioria na cidade, exigem a pena de morte para um conhecido morador negro, dando claras indicações de que, caso contrário, irão linchar todos os outros negros da cidade. O delegado, embora desconheça o responsável pelo crime, resolve “fabricar” si-

gilosamente provas contra o homem inocente, impedindo assim o linchamento do restante da população negra.

Um outro caso seria aquele em que houvesse evidências conclusivas que o enforcamento público de um inocente reduziria a taxa de criminalidade entre a população. Ou, ainda, o caso da doação forçada de órgãos a fim de salvar pessoas na fila de transplantes. Note que, em todos esses casos, o benefício alcançado parece maior do que o dano produzido pela ação.

2. *Manutenção de uma promessa*: Suponha que seu amigo moribundo, instantes antes morrer, lhe dê, a portas fechadas, o número da sua conta bancária, e peça que você use o dinheiro para pagar seu próprio funeral. Após a morte de seu amigo, você descobre que todas as despesas fúnebres já foram antecipadamente pagas por parentes milionários afastados. Você então saca o dinheiro do banco e entrega-o para uma instituição de caridade, que ajuda crianças aidéticas órfãs da sua cidade.

Outro caso semelhante: seria moralmente correto não pagar uma dívida se tivermos a garantia que nosso credor a esqueceu definitivamente, uma vez que isso produzirá mais felicidade (para mim) que infelicidade (para ele).

3. *Escravidão*: Suponha que, ao se escravizar 5% da população de um país, se produza enorme benefícios para os outros 95% atendidos pelos escravos, de modo que o proveito que a instituição da escravidão geraria seria maior que a miséria que os escravos sofreriam.

Respostas:

1. Negar que os casos anteriores apresentem um verdadeiro problema, uma vez que as circunstâncias em questão seriam excepcionais.
2. Salientar que, na vida real, devemos atentar para os efeitos colaterais das ações em cada um desses cenários.

[Por exemplo, uma punição injusta abalaria a confiança pública no sistema de justiça criminal, prejudicando a reputação das autoridades. No caso da doação forçada de órgãos, a mera escolha da vítima-doadora iria gerar imensa inquietação na comunidade como um todo, a evasão de pessoas dos hospitais, além de dar poderes aos médicos para escolherem arbitrariamente

- quem iria morrer, os quais poderiam acabar abusando desse poder e extorquindo as pessoas].
3. Aceitar que, se as circunstâncias apresentadas se dessem de fato, a ação em questão seria eticamente correta – mesmo que ela intuitivamente repugne nosso senso de justiça.
 4. Articular a teoria utilitarista de modo que as implicações em questão não mais se dêem, como, por exemplo, distinguindo *atos e regras*.

[Um utilitarista de regras insistiria que (i) mesmo que haja casos excepcionais nos quais ações desonestas estariam justificadas por aumentarem o bem-estar global a curto prazo, na vida real, decidiremos melhor seguindo regras corretas para a maioria dos casos (p.ex., “nunca punir um inocente”), já que a injustiça permanente instalaria um caos moral e uma insegurança geral, afetando a todos a longo prazo. Ou (ii) recomendaria qualificar a regra moral a fim de escapar das objeções (p.ex., “nunca punir um inocente a menos que isso seja necessário para evitar uma enorme tragédia”).].

Questão: *O utilitarismo é impossível de ser aplicado, uma vez que a felicidade não pode ser quantificada ou mensurada, não há modo de se calcular sua intensidade e extensão, ou comparar satisfação e sofrimento.*

Resposta:

Se felicidade não fosse mensurável, expressões como “mais satisfeito”, “mais feliz” ou “o mais agradável” não teriam sentido algum. Mas, ao contrário, nós assumimos que a felicidade pode ser comparada e medida quando dizemos: “eu estava mais feliz/satisfeito ontem do que estou hoje”. Do mesmo modo, é bastante comum afirmarmos que preferimos algo a outra coisa qualquer. Nada disso nos parece absurdo, já que cotidianamente pensamos e falamos em mensurar felicidade e ordenar preferências. E, sobretudo, nos comportamos supondo essa hierarquização.

Questão: *O utilitarismo é muito difícil de ser aplicado, pois não podemos calcular todos os efeitos para todos os indivíduos, devido ao grande número de envolvidos e/ou a incerteza do próprio processo de cálculo.*

Resposta:

O princípio de maximização de benefícios não exige que nos seja possível calcular, sob qualquer condição, o que é correto ou errado de forma *antecipada, completa e exata*. Para que não sejamos obrigados a

reunir um conhecimento inteiro de todos os fatos relevantes, o utilitarismo recomenda a ação de maior *probabilidade* de produzir resultados benéficos. Essa dificuldade particular de lidar com o que é correto não diz respeito ao modelo utilitarista em particular, mas, sim, às limitações da condição humana.

2.5 – GLOSSÁRIO DE ÉTICA APLICADA

Consideração Moral – Se um determinado indivíduo, coletividade ou estado de coisas é moralmente considerável, então o seu valor não se reduz a sua utilidade (atual ou possível) para nós, humanos. Mas se algo ou alguém não merece consideração moral, então podemos fazer o que quisermos com ele, por qualquer razão de uso ou consumo humano.

Dito de modo mais claro: se um animal merece consideração moral, então perguntar "*Para que ele serve?*" é tão absurdo quanto perguntar "*Para que um ser humano serve?*".

Se *A* é moralmente considerável, em si e por si mesmo, então *A* deve ter seus próprios bens, necessidades ou interesses tomados em conta nas avaliações e juízos morais. Se *A* merece consideração moral, então alguns atos são bons para (ou ajudam) *A*, e outros atos são maus para (ou prejudicam) *A*. Isso significa que é possível ter obrigações diretas para com *A*.

Os portadores de considerabilidade moral são denominados de "sujeitos morais". A reflexão em Ética Aplicada se caracteriza por se deslocar do ponto de vista de quem executa uma ação (*os agentes - normalmente, nós, os humanos*) para o de quem recebe a ação (*os pacientes, os objetos das ações*). A questão-chave, portanto, é "*A quem os princípios da moral se aplicam?*". Isso conduz à procura pelas condições necessárias e suficientes para que uma criatura receba consideração moral (ou respeito prático) de nossa parte.

O conjunto de todas as entidades que merecem consideração moral se chama "Comunidade Moral", "Esfera Ética" ou "Círculo Moral".

Status/Estatuto/Significação Moral - É o grau ou intensidade da importância moral (ou o critério material da considerabilidade moral). Veja bem: se um rato merece alguma consideração moral é uma questão;

outra é se ratos merecem mais ou menos consideração do que cães.³³ Teorias de ética consistem em tentativas de justificar o *porquê* e o *quanto* de status moral uma criatura possui.

Um indivíduo tem estatuto moral *indireto* se todas as razões para a relevância moral desse indivíduo surgem devido a propriedades relacionais, ou referem-se a alguma outra entidade beneficiária de estatuto moral *direto*. Por exemplo, podemos ter uma obrigação moral – indireta - de preservar uma espécie rara para que gerações futuras de humanos tenham vidas não empobrecidas, de valor não diminuído.

Valor Intrínseco/Moral - Pode receber vários sentidos em Ética, mas é usado geralmente como sinônimo de “valor não-instrumental”. Algo (objetos, atividades, estados de coisas ou criaturas) tem valor instrumental na medida em que ele é um meio para outro fim, que é bom ou desejável para além do primeiro. Algo tem valor moral ou intrínseco se ele é um fim em si mesmo.

Esquemáticamente, o conceito de “valor não-instrumental” pode ter as seguintes acepções:³⁴

- (i) No mesmo sentido de que a felicidade é desejável como um fim em si mesmo (e não com meio para obtenção de outro objetivo), uma pessoa pode dar valor a uma montanha, praticar montanhismo ou admirar a beleza dessa montanha também “por si mesmo”. Aqui o valor do não-humano depende da experiência humana, apesar de ser não-instrumental. No debate filosófico, esse valor é também chamado de “inerente”.
- (ii) Considerar algo (pessoas, animais, árvores ou montanhas) como um “fim em si mesmo” é afirmar que esse algo tem um status moral e, assim, gera obrigações morais. Aqui valor intrínseco equivale a valor moral.

³³ GOODPASTER, K. E. On, Being Morally Considerable. *The Journal of Philosophy*, n. 75, 1978, p. 311.

³⁴ O'NEILL, J. Meta-ethics. In: JAMIESON, D.J. (Ed.). *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing Ltda, 2003. cap.11.

- (iii) Contrastando com valor extrínseco, é o valor de algo derivado de suas propriedades não-relacionais, isto é, dependente apenas da natureza mesma daquele que porta esse valor.
- (iv) Como sinônimo de valor objetivo, onde “objetivo” é:
 - a) O valor que algo possui independentemente da valoração daqueles capazes de avaliar; independentemente de relações (de benefício) que estabelecem com os expectadores ou valoradores, potenciais ou atuais. Ou seja, tal valor não depende de atitudes subjetivas, de preferências ou de estados mentais de outras criaturas. Esse valor seria um bem mesmo num mundo desprovido de (outras) consciências ou mentes.
 - b) Entendido no sentido de que qualquer pessoa moralmente sensível pode ser capaz de reconhecer sua existência e aquilo que porta esse valor. Tais valores são aqueles cujo consenso pode ser supostamente alcançado através de uma discussão racional (ideal), não sendo matéria de preferência pessoal ou avaliações subjetivas.

Note:

1. A destruição de algo com valor intrínseco não pode ser justificada pelo valor das conseqüências dessa destruição, nem corrigida pela sua substituição por outro algo do mesmo tipo e qualidade.
2. O valor intrínseco de algo subsistiria mesmo se todo o seu valor instrumental (aquele que atende o interesse de outra coisa valiosa) fosse extinto. Os valores intrínsecos e instrumentais podem coexistir em um mesmo objeto ou estado de coisa. É possível que algo tenha valor instrumental mas não intrínseco, ou que tenha valor intrínseco mas não instrumental. Observe: um ser humano tem valor intrínseco e instrumental, a felicidade tem valor apenas intrínseco, e uma chave de fenda tem valor apenas instrumental.
3. A rigor, para ser chamada de teoria ética, é necessário que uma fundamentação não-instrumental de valores assuma, pelo menos, os sentidos (iii) e (iv) acima. Os sentidos (i) e (ii) são alvos de debates, já que alguns filósofos pensam que o valor intrínseco envolve o bem de algo, mas não necessariamente um bem

moral, que nos obrigaria a respeitá-lo eticamente. Por exemplo, se tudo o que é vivo tem valor moral, então deveríamos respeitar fungos e bactérias? Ou dar consideração moral a montanhas e lagos devido às nossas experiências de contemplação estética?

4. A Ética Animal atribui valor moral à vida dos animais e/ou aos estados que os animais experienciam. Esse valor nos obriga a (ou gera um dever de) tratar os animais com o devido respeito, já que esse valor independe que o animal seja útil ou apreciado pelos humanos. Um eticista pode entender também que esse valor confere dignidade a um animal, dignidade esta que merece ser por nós respeitada.

Éticas Ambientais, Diferenças entre: A Ética Animal consiste num ramo da Ética Ambiental, ou seja, aquela voltada para o que está para além do humano.³⁵ As éticas ambientais atribuem valor moral a certas criaturas, à natureza como um todo ou a uma parte dela. Podemos classificá-las em dois sentidos:

(i) *Axiológico* (sobre o valor das coisas):

- a) O valor do não-humano depende da sua contribuição para os valores humanos (i.e., tem valor instrumental). Aqui uma ética ambiental é, de fato, uma ética humanista dotada de maior esclarecimento e prudência (fática ou empírica), na medida em que reconhece, com maior acuidade, que o bem-estar/sobrevivência da humanidade neste mundo depende, afinal, do reino não-humano. A Floresta Amazônica, nesta perspectiva, seria protegida por ser um imenso banco genético no planeta e uma vasta área de retirada de gases atmosféricos causadores do aquecimento global.
- b) O valor do não-humano depende da experiência humana, apesar de ser não-instrumental. O modelo aqui é a experiência de contemplação de obras de arte.³⁶ Segundo este

³⁵ Isto é, na acepção aqui adotada, uma ética das relações entre a humanidade e a parte não-humana do mundo, não criada pelo homem e significativamente não modificada pela atividade humana.

³⁶ Além da estética, podemos pensar também nas relações de contemplação mística como base axiológica para uma ética ambiental.

enfoque, podemos valorizar legitimamente paisagens nativas, plantas e animais nessa base, pois sua destruição implicaria numa perda para a humanidade. Os filósofos debatem se o valorizar desse modo o quadro da Mona Lisa, ou a Floresta Amazônica, significa apenas que tenho uma obrigação (indireta) de preservá-la a bem do interesse público, ou se lhe devo o mesmo respeito moral que animais ou pessoas exigem. Esta posição pode ser chamada de “inerentismo”, já que adota o sentido (i) do verbete anterior.

- c) O valor do não-humano independe dos valores, da experiência ou da consciência humana. Dizer que uma criatura não-humana tem um valor independente da consciência humana significa que animais, árvores e a Floresta Amazônica já tinham valor antes da espécie humana aparecer na Terra, e continuarão a tê-lo mesmo que ela venha a se extinguir no planeta. Essa posição pode ser chamada de “objetivista” ou “intrínseca”, já que adota o sentido (iii) e principalmente (iv) do verbete anterior.

Note: A proteção dos seres vivos e do ambiente natural não corresponde necessariamente à proteção dos animais - e pode até mesmo rivalizar com esta. Vejamos alguns casos: (i) seria possível defender a eliminação de um certo tipo de animal, um javali por exemplo, por ele estar devastando a flora local ou desequilibrando a cadeia alimentar de um determinado ecossistema. (ii) Uma carreta puxada por cavalos, reprovada eticamente por animalistas, poderia ser considerado um veículo ecologicamente correto, pois não contribuiria para a poluição atmosférica. (iii) Um casaco de pele natural também poderia ser eticamente mais recomendável por ecologistas, já que se (bio)degradaria no ambiente com mais facilidade do que um casaco de pele sintética.

(ii) *Ontológico* (sobre as coisas que têm valor, os “sujeitos morais” - especialmente a tipologia das vítimas das possíveis ações antiéticas, os “pacientes morais”):

- a) *Ética Animal (Zoocentrismo/Sensocentrismo/ Pathocentrismo)*: As vidas e/ou as experiências dos animais têm valor moral, em função da subjetividade e/ou senciência dos

mesmos. Os animais (pelo menos alguns deles) sentem, sofrem e têm estados mentais, e isso deve ser eticamente considerado. Os animais merecem respeito moral e temos obrigações éticas para com eles. O livro que o leitor tem em mãos trata dessa área.

- b) *Ética da Vida (Biocentrismo)*: Todo ser vivo, animado ou inanimado, tem valor moral em função das atividades biológicas que são normais à espécie a que ele pertence, nas condições normais para aquela espécie (incluindo crescimento, sobrevivência e reprodução). Todo ser vivo persegue (teleologicamente) seu próprio bem conforme a sua própria natureza. Em face de que podemos promover/prejudicar essas atividades e potenciais naturais, o anti-tético consiste em impedir o desenvolvimento de qualquer ser vivo. Plantas e microorganismos merecem respeito moral e temos obrigações éticas para com eles.
- c) *Ética da Terra (Ecocentrismo/Holismo/ Physiocentrismo)*: As espécies, processos e (ecos)istemas naturais têm valor moral já que também têm uma tendência natural para perseguir seu próprio bem. Em função disso, é razoável falar de seu “bem-estar” e “saúde”, ou mesmo reconhecê-los como “vivos”. Uma espécie como um todo, uma montanha e o nosso planeta merecem respeito moral e temos obrigações para com eles.

Note: A Ética diz respeito ao tratamento justo dos *outros*. Nesse sentido, o debate girará então em torno das condições necessárias (os requisitos) e suficientes (as garantias) para se poder falar de respeito moral, para se definir quem é o “outro” para a Ética. As propostas acima se referem às categorias do vivo, do sensível e do natural. Observe a diferença lógica:

1. Se *X* é condição *necessária* para *Y*, então sem *X* não podemos ter *Y* (p.ex., uma pedra e uma planta não podem sofrer, logo eles não têm status moral).
2. Se *X* é condição *suficiente* para *Y*, então com *X* já podemos ter *Y* (p.ex., um animal pode sofrer, logo ele tem status moral).

3

Como responder aos argumentos contrários aos animais

3.1 INTRODUÇÃO

O Antropocentrismo Moral (ou Chauvinismo Humanista)

É a idéia de que a Ética é, e deve ser, um assunto exclusivamente humano, e de que não é possível, nem desejável, incluir criaturas não-humanas na comunidade moral. Um antropocentrista típico³⁷ atribui às pessoas uma dignidade única e insuperável, enquanto que considera todos os animais nada (ou pouco) mais que coisas. Uma vez que é óbvio

³⁷ O antropocentrismo moral não deve ser confundido com o antropocentrismo epistêmico, i.e., com a idéia de que, na atribuição de status moral ao restante da natureza, os seres humanos julgam a partir de um ponto de vista (precisamente) humano. Essa tese, que também chamaríamos de antropogenia cognitiva ou antropocentrismo perspectivo, é compatível com a valorização do não-humano por si mesmo. Note o ponto aqui: formigas não fazem afirmações morais, mas é logicamente possível que formigas tenham valor moral, a ponto de nos obrigar a não esmagá-las sem uma boa razão. Também poderíamos, por exemplo, a partir de uma ótica de avaliação humana, julgar que, devido ao fato de estarmos devastando irremediavelmente o planeta Terra, seria eticamente desejável a extinção da nossa espécie, para o bem do Universo. Por outro lado, a acusação de antropocentrismo não deve ser confundida nem reduzida à objeção de que a abordagem tanto descritiva quanto valorativa de criaturas não-humanas utiliza um vocabulário antropomórfico. Naturalmente, toda análise ética é efetivada de um ponto de vista humano: a visão de mundo de qualquer criatura é formada e limitada pelo seu modo de ser e sua posição neste mundo - *no seu centro*. Entretanto, por intermédio da distinção entre fonte e *locus* (lugar) de valor, é possível sustentar, consistentemente, que os animais são *loci* de valor e, ao mesmo tempo, que a consciência humana é a única fonte de todos os valores. O fato de que a humanidade é o centro do discurso epistêmico e do pensamento ético não implica, *necessariamente*, que devemos nos colocar como o único objeto de valor no Universo. Em suma, humanos são a *fonte* de valores éticos, mas seus interesses não necessitam ser a única *substância* de valor. - HAYWARD, T. Anthropocentrism. In: CHADWICK, R. (Ed.). *Encyclopedia of Applied Ethics*. San Diego: Academic Press, 1998. v. 1, p. 173-81.

para ele que a noção de igualdade moral deve se estender até a (e parar exatamente na) fronteira que circunscreve a espécie *Homo sapiens*, podemos, sem qualquer escrúpulo, explorar os animais. Quanto ao tema deste livro, o antropocentrismo espera decidir a discussão antes mesmo de começá-la. O argumento antropocêntrico, grosso modo, tem a seguinte estrutura:

- (i) Animais não têm status moral, pois eles não têm consciência, racionalidade, linguagem, etc.
- (ii) Logo, em termos morais, não importa como os tratamos. Nenhum tratamento é imoral - exceto pelos eventuais efeitos nocivos indiretos sobre os humanos.
- (iii) Na prática, todo uso de animais por parte dos humanos está eticamente permitido.

A idéia da superioridade humana está fortemente impressa na mentalidade da civilização ocidental, que tradicionalmente tem se limitado à autopromoção da excepcionalidade da nossa espécie. Agindo como cabotina, ela festeja euforicamente sua própria posição no Universo – no centro ou acima dele – legitimando-se a si mesma, narcisicamente e no seu próprio interesse. A partir disso, os argumentos humanistas vêm sendo usados para justificar a escravização e a coisificação dos animais. Muitas pessoas ainda, seguindo essa mesma tradição, consideram que defender o status moral dos animais é tão absurdo quanto sair em defesa de estátuas de pedras ou bonecas de plástico. Portanto, falar de uma ética que equipare moralmente humanos e animais pode parecer tolo ou ofensivo para muitos de nós. Podemos avançar algumas explicações e diagnósticos para tal fenômeno:³⁸

- (i) Estarmos imersos numa situação de injustiça impede que a percebamos com facilidade. Considere o caso da escravatura. Atualmente as máquinas fazem o trabalho diário que outrora era feito pelos escravos. Por causa disso, a denúncia antiescravagista nos parece *hoje* ter sentido, e nos revoltamos ao ver uma pes-

³⁸ Pontos apresentados por Dale Jamieson para o caso dos símios, em JAMIESON, D. Los grandes simios y la resistencia humana a la igualdad. In: CAVALIERI, C., SINGER, P. (Eds.). *El Proyecto "Gran Simio"* La igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

soa usando outra como sua propriedade. Essa sensibilidade ainda não alcançou a condição dos animais.

- (ii) Uma vida em que não se possa usar os animais é inimaginável para muitas pessoas. A mera perspectiva de alteração de nossos hábitos individuais e de nossas práticas sociais, exigida por uma nova ética para os animais, produz muita insegurança e incerteza. Compare novamente com a escravidão. Na ocasião em que os escravos foram emancipados e reconhecidos como cidadãos, não estavam claros quais eram com exatidão seus direitos, nem foi possível prever de antemão as obrigações para com eles. Leis de proteção tiveram que ser criadas ao longo de muitos anos.
- (iii) Nós pressentimos os inconvenientes que uma ética para os animais traria para nossos interesses, uma vez que, obviamente, os interesses dos membros de qualquer grupo são mais bem atendidos mantendo o tamanho desse grupo reduzido:

“Quanto maior for a participação na comunidade dos iguais, menores serão os benefícios que recebem seus membros. Essa é, em parte, a razão pela qual tem havido uma resistência histórica à ampliação do círculo da preocupação moral. As elites da sociedade têm resistido à reclamação de igualdade por parte das classes inferiores; os homens têm resistido às reclamações das mulheres, e os brancos têm oferecido resistência às reivindicações dos negros. A perda de vantagens injustas é parte do custo da vida em uma sociedade moralmente bem-ordenada, mas é típico que os que têm que pagar por esse custo tratem de evitá-lo.”³⁹

- (iv) A percepção clara da igualdade e da diferença só se efetiva após o próprio reconhecimento da igualdade moral. Voltemos à escravidão: antes da sua emancipação, os negros eram percebidos como indivíduos mais parecidos com macacos do que com humanos. Depois que a igualdade moral entre as pessoas foi admitida, essa percepção começou a mudar. Nos falta agora ainda ver as diferenças entre humanos e animais como moralmente irrelevantes, ou até mesmo enriquecedoras.
- (v) Para muitas pessoas, é difícil uma identificação ou empatia com criaturas que estão psicologicamente tão distantes, e, sobretudo,

³⁹ JAMIESON, p.283.

cuja situação antiética não pode ser criticada diretamente por elas. A própria vítima sempre expressa melhor sua opressão do que o discurso dos seus defensores. Ao contrário das mulheres e das minorias raciais, os animais não falam. Nem o chimpanzé mais inteligente pode protestar verbalmente contra sua exibição num circo ou zoológico. Sua causa, portanto, tem que ser defendida pelos humanos, e esse tipo de defesa tem uma eficácia limitada.

- (vi) A visão de mundo monoteísta, cultural e religiosa da maior parte das sociedades ocidentais reforça a resistência à igualdade entre homens e animais. O judaísmo, o cristianismo e o islamismo outorgam aos humanos um lugar especial na Natureza. Inclusive os não-crentes vivem sob o legado dessas tradições, as quais exercem uma profunda influência na nossa mente e na nossa cultura.

No Ocidente, o cristianismo incorporou a perspectiva secular do filósofo francês René Descartes, que associou a moralidade à consciência, e esta às capacidades intelectuais superiores, como a racionalidade e a linguagem. Para Descartes, já que os animais não possuem uma mente (ou alma racional), eles não podem pensar, ter consciência e linguagem; portanto, eles não podem ter a experiência do sofrimento. Em outras palavras, os animais não podem sofrer porque eles não têm condições mentais para tanto. Eles são organismos não-pensantes, que operam apenas por instinto. A perspectiva cartesiana sustenta que, dado que os animais são irracionais ou desprovidos de consciência, e a dignidade depende inteiramente da razão, os animais não têm qualquer importância moral:

“Já que ele não tem linguagem, ele pode ser morto para fazer um prato saboroso. Já que ele carece da capacidade de abstrair e conceber o futuro, ele pode ser caçado e morto por divertimento. Já que eles não são capazes de formar objetivos considerando alternativas, eles podem ser usados em experimentos letais. Já que ele carece de uma relação epistêmica com seu interesse pela vida, ele pode ser morto a fim de que seu corpo possa ser usado para fazer sabão e perfume. Já que ele carece de uma vida cultural, ele pode ser pego numa armadilha e esfolado para fazer um

casaco de pele. Esse tipo de argumento faz sentido para você? Ele fazia para Descartes (...).⁴⁰

Mais tarde, o mecanicismo cartesiano foi reforçado pela concepção behaviorista na ciência. Em busca de objetividade, o behaviorismo admite apenas descrições de comportamento, e não de subjetividades. Essa dimensão subjetiva nos animais é ignorada em favor de fatores neuroquímicos. A este respeito, Andrew Linzey nota que, como legado do cartesianismo e do behaviorismo, muitos acadêmicos de hoje acham difícil falar de emoções em animais, do mesmo modo que os sacerdotes do século XIX achavam difícil falar sobre sexo.

Todavia, defender um antropocentrismo cartesiano, hoje, exigiria uma complicada ginástica intelectual. Em primeiro lugar, sabemos atualmente muito mais sobre os sistemas nervosos de humanos e de animais do que Descartes sabia. Em segundo lugar, parece um erro de exagero afirmar que o ser humano é uma criatura essencialmente racional. Por fim, qualquer um que leve a sério a teoria da evolução sabe que a espécie humana é uma dentre muitas outras – e não *sobre* as outras. A noção de dignidade humana resulta esvaziada, pois, metafisicamente, o homem não vem de nenhum lugar especial, nem vai, com finalidade alguma, para nenhum lugar especial. Isso para não mencionar que a possibilidade de seguirmos o mesmo caminho de numerosas outras espécies neste planeta - a extinção. É claro que nosso narcisismo tenderia a considerar isso como uma enorme tragédia ou uma perda irremediável para o Universo. Veremos, nas páginas seguintes, que a limitação da moralidade nas fronteiras do *Homo sapiens* é tão psicologicamente forte quanto eticamente débil.

O Argumento Especista: “Humanos são humanos; animais são animais”.

Você provavelmente concorda que não devemos explorar, oprimir ou injustiçar as mulheres apenas porque elas são mulheres - o que seria *machismo*. Também não devemos explorar pessoas negras apenas porque elas são negras - o que seria *racismo*. Explorar um indivíduo porque ele pertence a uma espécie biológica diferente da nossa é um tipo de preconceito muito semelhante aos anteriores – e isso se chama “espe-

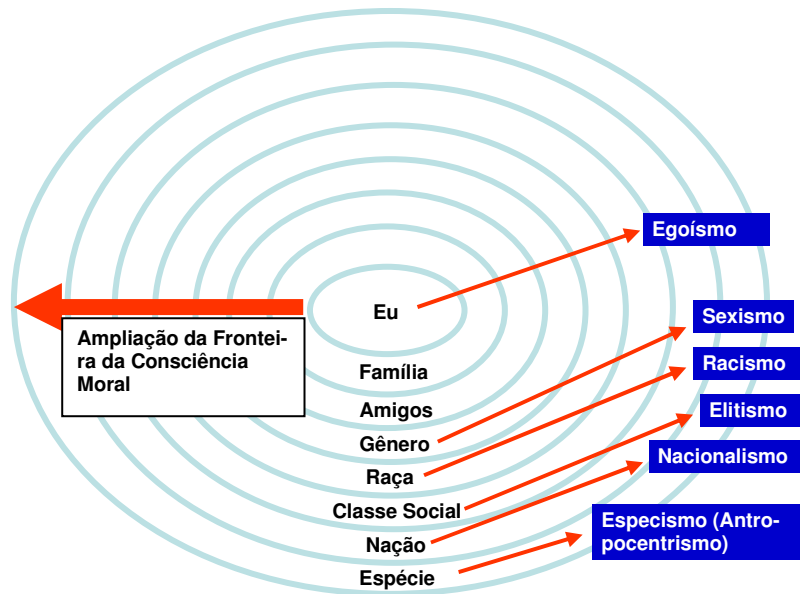
⁴⁰ SAPONTZIS, S. F. The Moral Significance of Interests. *Environmental Ethics*, v. 4, n. 4, Winter 1982, p.345.

cismo⁴¹. Na prática, isso ocorre quando se abraça um preconceito contra animais só *porque são animais*. O especismo é uma forma de chauvinismo porque consiste no tratamento inferior, discriminatório e diferenciado por parte dos membros de uma classe privilegiada (a “superior”) daqueles indivíduos que estão fora dessa classe, e para o qual não há uma boa justificativa. De fato, o especismo poderia ser visto como eticamente pior que o racismo e o sexismo, porque os animais são menos capazes de se defender e os mais facilmente vitimizados, se comparados com a situação dos seres humanos oprimidos. Como todo chauvinista, o especista pensa que os animais só têm valor ou nos impõem obrigações éticas na medida que eles atendem nossos interesses, propósitos, necessidades e preferências.

A história do pensamento moral está associada ao progresso da civilização humana sob a forma de um círculo em expansão, ou de uma espiral de evolução da consciência moral. Em cada ponto de estacionamento dessa espiral, foi oferecida uma explicação semelhante: mulheres eram homens imperfeitos, indígenas eram subumanos, africanos não eram pessoas plenas, etc. Na história da humanidade, primeiramente foi assumido que somente algumas pessoas tinham direito à vida, à liberdade e a perseguir a sua própria forma de felicidade. As obrigações morais, reconhecidas inicialmente apenas em relação a homens da mesma tribo,

⁴¹ Optou-se, por razões estéticas, pelo termo “especismo” em vez de “especiesismo”. MARY MIDGLEY adverte quanto a um paralelismo *rigoroso* entre “especismo” e “racismo”. Ele, de fato, seria enganador: enquanto que a raça, em termos de comunidade humana, não é moralmente significativa, a espécie em animais o é. Para saber como tratar um ser humano, eu não devo primeiramente descobrir qual raça ele pertence, mas, no caso de um animal, saber a espécie é absolutamente essencial. Se um administrador de um zoológico estiver aguardando a chegada de um animal, ele precisará saber de *qual* animal se trata (p. ex., um elefante ou um rouxinol) antes de preparar o lugar para recebê-lo. Diferentes espécies têm necessidades também diferentes em termos de alimentação, espaço, companhia social e ambiente. Suas visões e experiências de mundo devem, portanto, ser também profundamente diferentes. Logo, enquanto que a desconsideração da raça é eticamente justificável, negligenciar a espécie é moralmente condenável. Midgley aponta, ademais, que o uso moral do termo “discriminação” de forma isolada é inadequado, porquanto é possível ser diferente sem ser inferior. Uma crença não é eticamente preconceituosa apenas porque indica uma diferença. Insistir e enfatizar diferenças pode ser necessário para atender a dignidade e interesses dos afetados. Note que o interesse dos pais pelos seus próprios filhos não é considerado preconceituoso, tampouco a tendência que a maioria de nós apresentaria em salvar, num incêndio, as pessoas mais próximas antes dos estranhos – MIDGLEY, M. *Animals and Why They Matter*. Athens: The University of Georgia Press. 1983, p.98-100.

alargaram-se com o decorrer dos séculos, para incluir nos seus limites escravos, membros de outras tribos, mulheres e crianças:



Topologia das esferas morais: ampliação da idéia do “outro” ético

Pensemos nos movimentos em prol da justiça e da igualdade de grupos outrora sem direitos - mulheres, negros, homossexuais, populações nativas, do terceiro mundo, crianças, deficientes mentais, etc. Como foi dito, o termo “especismo” foi cunhado em analogia com os conceitos destinados a denunciar outros preconceitos, como o racismo e sexismo. Basicamente, ele denuncia que a noção de espécie (como a de raça ou sexo) é irrelevante ou insignificante para fundamentar um tratamento moral, uma vez que desconsidera as características e necessidades de cada criatura.

Ora, se fosse dito que algumas pessoas estão sendo agrupadas em vagões e transportadas por dias sem comida e descanso, ou presas arbitrariamente em gaiolas, ou caçadas por divertimento, a maioria de nós provavelmente ficaria escandalizada e pensaria indignada “*essas pessoas são tratadas como animais!*”. O que importa notar aqui é que “não há

nenhum argumento que, do fato que esse é um tratamento errado para humanos, conduza à proposição que esse é um tratamento correto para animais. Isso se torna claro se considerarmos os casos anteriores em que os direitos das mulheres ou dos cidadãos pobres foram defendidos por insistência de que eles não eram escravos. Nada se segue a respeito de que se é correto que escravos devam ser tratados dessa forma. Essa pergunta simplesmente não é feita.”⁴²

De fato, entre os seres humanos, há diferenças em relação a praticamente todas as faculdades, capacidades e habilidades, tanto físicas quanto mentais (raça, sexo, inteligência, religião, nacionalidade, posição social e econômica, etc.). O ponto em questão é que, em vista dessas diferenças e variações, é razoável proclamar que todos os seres humanos são iguais? E, se estamos de acordo quanto a um princípio de igualdade, segundo o qual todos os humanos são iguais, por que as diferenças entre humanos e animais nos impedem de ampliar a aplicação desse princípio para outras espécies?

Um pensador antropocentrista poderia suspeitar que dizer “*humanos são mais importantes porque são humanos*” não é mesmo uma boa resposta. Ele então “(...) substitui o termo *humano* por outro, aparentemente mais inteligível, como *razão* ou *autoconsciência*. Esses termos, no entanto, não mudam as coisas de fato porque eles não têm aqui um sentido ordinário. Eles não são tratados como descrições empíricas, nomes de qualidades observáveis que poderiam ter graus, mas como marcas de status, muitas vezes acompanhados com a etiqueta explicativa ‘o que separa os homens das bestas’, como se isso fosse absurdamente óbvio.”⁴³ Naturalmente, as barreiras necessárias para defender o pensamento humanista tendem a não permitir que se levem em conta as observações empíricas a respeito da variação da inteligência e da autoconsciência entre as diversas classes de animais.

Um filósofo antropocentrista pode também tentar contornar as críticas igualitaristas dizendo que há um bem maior que justifica, em si mesmo, o que parece ser um mal. Ou seja, o mal para os animais é sobrepujado pelo o que é o bem para nós. Se, por exemplo, um cientista argumenta que ele causa deliberadamente um sofrimento em *A* (no animal) em face dos benefícios para *B* (as pessoas), devemos lembrá-lo que o mesmo argumento foi usado pelos cientistas nazistas nos tribunais

⁴² MIDGLEY, p.83.

⁴³ MIDGLEY, p.82-83.

depois da guerra: a dor causada pelas experiências com os prisioneiros resultaram em descobertas de novos tratamentos médicos – argumento este que os tribunais rejeitaram. O preconceito aqui consiste em que condenamos *toda e qualquer* pesquisa em seres humanos, mas somos bastante condescendentes quanto a outras espécies. Cada humano é protegido *de modo absoluto*, enquanto que cada animal é protegido apenas quanto ao *sofrimento desnecessário*. A atitude especista, aqui criticada, se baseia precisamente na adoção simultânea desses dois critérios diferentes:

“É possível defender algo mau em si mesmo afirmando que os fins justificam os meios? Note, agora, que estamos assumindo que nosso tratamento de animais seria moralmente errado se ele não fosse em favor de um suposto bem maior. Um olhar claro sobre os fatos revela rapidamente que não há tal justificação de meio-fim, pelo menos na grande maioria dos casos. (...) Ou seja, você tem que perguntar se você faria aos humanos intelectualmente comparáveis [aos animais] o que nós fazemos regularmente a estes. (...) Mas já deve ser suficientemente evidente que você não perdoaria matar humanos para comer do modo como agora fazemos com os animais, ou fazer experiências com humanos como fazemos com animais, ou usá-los em esportes como fazemos, ou usar suas peles para roupas como fazemos, etc. Você nem mesmo faria essas coisas aos humanos que fossem mentalmente inferiores aos animais em questão. A dor, o pavor, a frustração, a perda da vida – isso seria suficiente o bastante para deter você. E a razão para esses juízos morais corretos é que, simplesmente, os fins não justificam os meios. A perda de uma vida em benefício de um paladar agradável? Mutilação em favor de algum possível aumento de conhecimento? Amputação pelos dentes de cães a bem da ‘emoção da caçada’? Ser apanhado e esfolado a fim de produzir um casaco de pele caro? Nunca aceitaríamos esses cálculos se humanos fossem os meios, então por que deveríamos mudar nossos critérios quando nos afastamos da espécie humana? Isso se deve, parece, ao preconceito que declara nossa espécie sagrada e as outras espécies apenas coisas exploráveis. Discriminação injusta, em outras palavras.”⁴⁴

⁴⁴ MCGINN. C. *Moral Literacy or How To Do The Right Thing*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992. p.25-6.

Nossa cultura, antropocêntrica e especista, opera também com um outro recurso muito poderoso. Estamos cercados por toda uma estratégia de amaciamento semântico no que tange ao reino animal. A retórica de eufemismos consiste em substituir certos termos por outras palavras eticamente neutras, como “abater” no lugar de “matar” ou “assassinar”. Assim, em vez de um “pedaço processado de um cadáver de um animal”, chamamos “bife”. Em vez de “comer um músculo amputado das costas de um boi morto”, chamamos “provar um filé mignon”. Tal estratégia não se restringe a alterar o nome das partes do corpo do animal, dissociando a comida no prato do bicho de que ela proveio. Em vez de “morte de um rato” no laboratório, chamamos “perda da cobaia”. Nas estatísticas, frangos e galinhas não fazem parte de “rebanhos”, mas de “estoques”. Conforme nossa legislação atual, matar cruelmente um animal consiste em um “crime contra o ambiente”, e não contra o animal que foi morto. Em vez de um “assassinato em massa de animais selvagens pela caça legalizada”, chamamos de “manejo sustentado da fauna cinegética”. Essa estratégia, a propósito, é bastante eficiente.

De fato, não é fácil matar ou machucar qualquer criatura capaz de morrer ou se machucar sem, em primeiro lugar, degradá-la verbalmente. Para tanto, podemos adotar um apelido depreciativo. O intuito disso é criar uma distância psicológica artificial entre algoz e vítima. Pelo lado oposto, o mero fato de darmos um nome a um porquinho, e nos referirmos a ele por esse nome, criaria um desconforto emocional na hora de matá-lo. Aliás, a própria terminologia com a qual nos referimos ao longo da história aos animais é eloqüente: brutos e bestas. Em face disso, os eticistas da área animal confeccionaram uma expressão nos anos 70, “animais não-humanos”, para ressaltar a natureza compartilhada entre humano e animal. Todavia, mesmo essa expressão parece também objetável, na medida em que nomeia uma criatura a partir do que ela não é - tão criticável quanto chamar as pessoas negras de “não-brancas”. Com efeito, o uso de uma única palavra “animal”, para designar criaturas tão diferentes, de um mosquito a um elefante, já revela nosso preconceito antropocêntrico, que achata toda essa imensa variação e complexidade individual. Isso sugere que, a fim de que possamos “conceber” e “ver” um animal pelo o que ele é, deveríamos alterar o vocabulário historicamente utilizado para o mundo animal.

Uma excelente forma de ensaiar uma penetração na barreira entre as espécies é por meio de alguns casos imaginários. A Ética Aplicada tem proposto cenários interplanetários envolvendo extraterrestres, a fim de

demonstrar a (in)validade de certas posições morais. Você não precisa *acreditar* que alienígenas irão aparecer por aqui de fato, mas, já que eles fazem parte da mobília imaginária da nossa época, parece legítimo usá-los para nos despertar do nosso sono dogmático.⁴⁵ A tradição intelectual de nossa cultura nunca se viu forçada a refinar a dicotomia entre homens e “bestas”. Mas se extraterrestres aterrisassem amanhã na Terra, os filósofos (e advogados) teriam que rapidamente desenvolver novas categorias para dar conta disso. Pergunta-se se seria correto matar esses extraterrestres, supostamente dotados da capacidade de pensar e de se importar com os outros, pelo mero fato de não fazerem parte da espécie *Homo sapiens*. Ou, ao contrário, o que você pensaria se um ET, antes de lhe submeter a testes, lhe matar ou lhe comer, dissesse: “Sinto muito, mas é que você não pertence a *minha* espécie!”?

A Estrutura dos Argumentos Anti-Especistas⁴⁶

- *Premissa 1*: Os indivíduos que são iguais no sentido moral devem ser tratados também como iguais.
- *Premissa 2*: São iguais no sentido moral aqueles indivíduos cujas capacidades (habilidades, faculdades) do tipo X (físicas, mentais ou sociais) estão (aproximadamente) no mesmo nível.
- *Premissa 3*: Num aspecto relevante, determinadas faculdades de humanos e de (certos) animais se encontram (aproximadamente) no mesmo nível.
- *Conclusão 1*: Portanto, deve-se dar igual tratamento a humanos e a (certos) animais.

Ademais,

- *Premissa 4*: Não se deve matar, aprisionar, nem infligir sofrimento aos humanos, a menos que se dêem determinadas condições específicas (por exemplo, em defesa própria, em atendimento ao interesse da própria vítima, quando a segurança

⁴⁵ MIDGLEY, M. Persons and Non-Persons. In: SINGER, P. (Ed.). *In Defense of Animals*. New York: Harper and Row Publishers, 1986. p.59.

⁴⁶ Adaptado, a partir do caso dos símios, de HAYRY, H., HAYRY, M. Quién es como nosotros? In: CAVALIERI, C., SINGER, P. (Eds.). *El Proyecto “Gran Simio”* La igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

de outros é ameaçada, ou quando um procedimento legal declara a culpa de um delito).

- *Conclusão 2*: Portanto, não se deve matar, aprisionar, nem infligir sofrimento a (certos) animais, a menos que também se dêem determinadas condições específicas.

Note:

(i) *Quanto à premissa 1:*

As criaturas que pertencem à categoria dos “moralmente iguais” têm certas características que são semelhantes em um sentido relevante. Tais indivíduos não necessitam ter a mesma aparência física. Tampouco a igualdade de tratamento implica submeter-se às mesmas experiências. A igualdade de consideração ou tratamento significa aqui apenas que toda criatura dentro da categoria dos moralmente iguais deve ser tratada de acordo com suas necessidades, interesses e preferências. Considere, por exemplo, que há neste momento, em todo o mundo, muitas pessoas que necessitam de transfusões de sangue para viver. Quando se supõe que todas as pessoas são iguais no sentido moral, não se segue disso que se deva praticar transfusões em todos habitantes do planeta. Há aqueles que não necessitam de sangue adicional, e aqueles que não desejam receber sangue de outros. A igualdade de tratamento, neste caso, não significa que se deva pegar indivíduos sadios pela rua e fazer-lhes uma transfusão forçada.

(ii) *Quanto à premissa 2:*

“Se supomos, por exemplo, que as árvores carecem de pensamentos, de sentimentos ou de contatos sociais entre elas, então as incluímos na mesma categoria moral que a das pedras e das gotas de chuva. (...) A semelhança significa que, se está justificado dar chutes nas pedras ou capturar gotas de chuva, se está também legitimado em dar chutes em árvores e em construir barreiras ao redor delas. As diferenças que nesse caso não são pertinentes, como o fato de que as árvores são organismos vivos enquanto que as pedras e as gotas de chuva são objetos inanimados, não contam nessa questão.”⁴⁷

⁴⁷ HAYRY, p. 220-1.

- (iii) *Quanto à premissa 3:*
Confirmar essa afirmação ou demonstrar sua falsidade é algo a ser resolvido pela ciência empírica, neste caso, a zoologia.
- (iv) *Quanto às conclusões:*
Àqueles indivíduos sensíveis à dor física não devemos infligir dor deliberadamente. Àqueles que sentem aflição quando aprisionados não devemos privar de liberdade. Àqueles com consciência de si (como entidades diferenciadas cuja existência tem continuidade no tempo) não devemos tirar a vida.
- (v) *Quanto à possibilidade de refutação:*
Qualquer filósofo que sustente que devemos tratar humanos e animais de modo diferente em termos éticos deve mostrar que a *Conclusão 1* não é válida. Ora, a *Premissa 1* não é controversa para nenhum sistema moral. A *Premissa 3* não pode ser atacada pela Filosofia, apenas pelas ciências biológicas. Restaria, assim, apenas a *Premissa 2* a ser discutida filosoficamente.

Qualquer ética que se pretenda *não-antropocêntrica* deverá ser antes *anti-antropocêntrica*, se quiser ter sucesso persuasivo. A importância do antropocentrismo, que é a posição prevalecente na tradição do pensamento e na filosofia moral, exige portanto uma estratégia agressiva para se lidar com ele. O teste crucial para qualquer ética não-antropocêntrica será então sua habilidade de responder aos contra-ataques humanistas. Para tanto, o anti-antropocentrismo deve, por um lado, esvaziar as intuições que abastecem o chauvinismo humanista. Por outro, a movimentação defensiva do antropocentrismo obrigará aqueles que articulam o status moral dos animais a terem que explicitar as razões em favor do tratamento ético dos mesmos.

Nas seções seguintes, veremos que o antropocentrismo radical está exposto a várias objeções, apresentando inconsistências, parcialidades e implicações indesejáveis. Naturalmente, na medida em que os filósofos contemporâneos construíram objeções ao humanismo moral, seus defensores se viram obrigados a refiná-lo, recuando para posições mais atenuadas. Note que o Argumento Relativista será tratado em primeiro lugar porque nosso interlocutor, com o qual imaginamos debater, pode bloquear toda a discussão ética apelando retoricamente para esse argumento. Para que o debate possa avançar com plausibilidade, devemos, então, primeiramente passar por essa barreira.

3.2 O ARGUMENTO (PRELIMINAR) RELATIVISTA

“Como devemos tratar os animais’ é (i) uma questão de escolha pessoal ou (ii) uma questão cultural. ‘Certo’ e ‘errado’, ‘bom’ e ‘mau’ variam (subjetivamente) de pessoa para pessoa ou (antropologicamente) de sociedade para sociedade. Não existe um ponto de vista ou um critério ético neutro pelo qual possamos avaliar, julgar ou criticar indivíduos/sociedades que tenham valores diferentes dos nossos. Nenhuma opinião moral é melhor ou mais adequada do que outra: algo pode ser correto para mim e não para você; o que é certo para uma cultura pode não ser para outra. Portanto, não devemos dizer às outras pessoas o que fazer, ou julgar eticamente outras sociedades – inclusive no que diz respeito ao tratamento de animais.”

CONTRA-ARGUMENTOS

- Do fato de que há divergências entre indivíduos ou culturas não se segue que não possa haver uma perspectiva ética melhor (justificada) do que outra. Analogamente, se diferentes pessoas dão diferentes respostas a um problema matemático, não se segue daí que não haja uma resposta matemática correta ao problema. E se diferentes pessoas dão diferentes versões para fatos da história, também não se segue que devemos duvidar da ocorrência desses eventos.
- O Argumento Relativista padece de uma contradição: se você emite um juízo moral que condena aqueles que emitem juízos morais, você condena a si mesmo. Ou seja, aquele que diz “*não me diga o que fazer*” está, precisamente neste momento, dizendo aos outros o que fazer.
- Liberdade de opinião nem sempre implica liberdade de ação - especialmente quando essa ação vier a prejudicar terceiros. Alguém pode pensar, por exemplo, que pessoas negras deveriam ser escravizadas, mulheres atraentes poderiam ser estupradas, ou que pessoas ricas poderiam ser roubadas livremente. Mas esse fato não lhe dá direito de pôr suas crenças em prática.
- Se o princípio válido é “cada um sabe de si”, então você não poderia considerar injusto se outra pessoa *lhe* escravizasse, estuprasse ou roubasse, já que, para seu agressor, seria ético tudo aquilo que ele *decide* que é ético.

- Se os juízos morais são uma mera questão de opinião, então Hitler e os nazistas estavam dizendo uma verdade moral quando advogavam a eliminação dos judeus. E se as decisões éticas podem ser resolvidas por uma simples consulta popular, então novamente ele e os nazistas estavam do lado certo em termos morais, pois foram eleitos pela maioria numa eleição democrática.
- Do ponto de vista moral, nenhuma ação que prejudique outro indivíduo (humano e não-humano) é mera matéria de escolha pessoal ou cultural. Crueldade e escravidão são imorais *por si mesmos*. Determinados atos são errados porque afetam negativamente a vida daqueles que os sofrem, tornando suas vidas piores de serem vividas. Pior, não porque o indivíduo pensa que o é, mas porque o sujeito terá sua vida empobrecida, com menos possibilidades de satisfação, *quer ele concorde com isso ou não*. A Filosofia chama isso de razão *objetiva*.

Portanto, qualquer pessoa ou sociedade que adote práticas abusivas está (moralmente) errada, porque essas ações são (objetivamente) erradas. Aquilo que obriga as pessoas à Ética as obriga independentemente da opinião, sentimentos individuais ou atitudes sociais. Para os propósitos deste livro - uma ética do tratamento dos animais - o importante é o que o ato de infligir sofrimento desnecessário a qualquer animal viola esse princípio objetivo.

Essa noção de objetividade dos juízos morais significa a exigência de que tais normas sejam imparciais. Adotar uma perspectiva parcial, nesse sentido, é se colocar na imoralidade. Dessa forma, objetividade, universalizabilidade e moralidade se confundem: assim como aplicar predicados diferentes a objetos com mesmas características seria cometer uma falha de inconsistência lógica, do mesmo modo, adotar um ponto de vista parcial equivaleria ao defeito moral da injustiça.⁴⁸

Princípios ou axiomas morais se caracterizam por não poderem ser provados. Mas “o sofrimento é mau” (ou “o bem-estar é bom”) dispensa qualquer tipo de prova. Todos endossamos esse princípio fundador. Se admitirmos essa realidade, então devemos explicar porque não estender aos demais o direito ao bem-estar. A partir disso, então, suponhamos que num sistema ético que abranja animais esteja o seguinte princípio como ponto de partida: “*É errado infligir sofrimento desnecessário a toda criatura sensível*”. Com esse princípio, o uso do raciocínio e o conheci-

⁴⁸ Ver 2.2 e 2.3.

mento de fatos empíricos pertinentes ao caso em questão é possível derivar comandos éticos. Note que uma ética assim entendida seria também “relativa” (ao axioma), pois seu debatedor ainda poderia discordar do princípio (mas não no sentido anterior de “relativo”, em que cada opinião moral é uma verdade ética). Frente a essa eventual discordância, diria-se que, segundo o que podemos inferir da condição de todos animais, humanos e não-humanos, o princípio fundador “o sofrimento é um mal” parece – *com razoabilidade ou plausibilidade* - ser universalmente válido para toda criatura senciente. Ou seja, esse pressuposto já é compartilhado por humanos e animais. Ambos se comportam em conformidade com ele.

Com efeito, falar de princípios morais *objetivos* no sentido de *universais* pode soar indigesto nos dias de hoje. De fato, algumas correntes do pensamento contemporâneo (as chamadas “pós-modernas”) acusam essa pretensão universalista de representar um modelo ocidental de pensamento moderno totalizante, unificador e sistemático. Mas não é preciso conceber a universalidade da Ética no sentido forte dessa expressão, a qual sugere certezas metafísicas, *a priori*⁴⁹. Seria suficiente supor aqui um *universalismo moral mínimo*. Ou seja, mostrar às outras pessoas que as idéias morais que estamos defendendo são, de fato, conseqüências implícitas dos princípios éticos que elas já consideram válidos. Trata-se assim de persuadir alguém a aceitar uma idéia moral mostrando-lhe que tal idéia já é sua. Ou que, pelo menos, é uma dedução lógica de uma idéia que ela já adota, aceita ou conhece. Esse é o modo mais eficaz de pedagogia moral – e especialmente útil à Ética Animal.

A racionalidade comum a todo ser humano permite o exercício de uma argumentação intersubjetivamente aceitável. A marca de universalidade dos princípios morais (em forma e conteúdo) significaria a pretensão de que eles sejam compreendidos e aceitos por todos os interlocutores.

⁴⁹ Nesse sentido, seria possível entender os princípios morais por analogia aos princípios da matemática. Ou seja, as verdades morais seriam, de certo modo, análogas às verdades matemáticas: o juízo “causar sofrimento é *prima facie* errado” independe de alguém ou uma sociedade assim o julgar, tanto quanto “ $5+7=12$ ” também é (objetivamente) correto. Isso, naturalmente, não implica que, se uma afirmação é verdadeira, então haverá um consenso geral sobre ela. Há verdades (objetivas) nas ciências empíricas que são conhecidas apenas pelos pesquisadores dessas ciências, do mesmo modo que juízos morais corretos são elaborados por aqueles dotados de uma certa habilidade de raciocínio, tempo para refletir, e informação suficiente sobre as circunstâncias do assunto moral em questão.

Então, bastaria você passar a argumentar contra seu debatedor a partir do ponto de vista *dele*, exigindo coerência de suas idéias e um maior compromisso com a realidade da qual pretende dar conta. Tal coerência e compromisso o levariam a relevar valores como a vida, a liberdade e a ausência de sofrimento. Isso já seria suficiente para os propósitos de uma Ética Animal.

- O fato de algo ser legalmente proibido ou permitido não faz com que ele seja automaticamente bom ou mau, justo ou injusto. Se formos a um lugar no qual é legalmente permitido o *apartheid*, estaremos autorizados a concluir que a legislação local é justa? Diríamos também que a escravidão era justa *antes* de ser abolida por lei no nosso país e injusta *depois* da abolição? [ver seção 2.3 - *A Diferença entre Moral e Direito*].

Tampouco devemos confundir princípios morais, tais como “não agredir o próximo”, “não roubar”, “dizer a verdade”, “socorrer a quem está em perigo”, com regras de etiqueta ou costumes de uma sociedade. Em geral tais normas também são ao mesmo tempo regras de convivência social. Mas a Ética exige uma base *racional* para legitimar, com pretensão de *universalizabilidade*, essas normas sociais.⁵⁰

A Ética, em suma, tem seus próprios padrões internos de justificação e crítica, que constituem um domínio autônomo. Em outras palavras, a autoridade da moral é diferente e não determinada autoridade da legislação local ou pelas convenções de uma sociedade. É bem provável que muitas normas jurídicas e costumes sociais sejam plenamente razoáveis, mas não é possível garantir a coincidência (a priori) entre o *jurídico/social* de um lado e o *moral* de outro. Não é possível garantir que o eticamente válido coincida necessariamente com o sociojuridicamente vigente.

- Se o correto ou o bom é aquilo que uma pessoa sinceramente pensa que é, ou aquilo que uma sociedade considera correto, então pessoas ou culturas seriam eticamente infalíveis. Mas é óbvio que indivíduos ou sociedades podem estar eticamente equivocadas. De fato, muitos de nós

⁵⁰ Prescrições morais e prescrições sociais também se distinguem sob outro aspecto:

(i) A obrigatoriedade dos costumes *sociais* é oriunda da pressão psicológica (externa) que todo o grupo exerce sobre seus membros. A sanção ao infrator é imposta por aqueles do grupo social que souberam da infração.

(ii) A obrigatoriedade das normas *morais* se deriva da própria consciência da pessoa. O desrespeito à norma moral implica numa sanção (interna) imposta pelo próprio infrator, na forma de culpa ou remorso.

freqüentemente descobrimos que estávamos enganados em ocasiões passadas, mudamos então nosso parecer ético, e consideramos isso como um progresso moral pessoal. Também qualquer pessoa superficialmente informada sobre a história da humanidade e de seus preconceitos poderá reconhecer que a sabedoria coletiva errou muitas vezes ao longo dos tempos. A menção de dois casos já seria suficiente para lembrar que nem sempre o justo coincidiu com o que a maioria pensava:

- (i) Durante muitos séculos se acreditava que ter uma crença religiosa diferente era suficiente para merecer a morte. De meados do XV ao XVIII, durante 300 anos portanto, a morte na fogueira era considerada uma punição justa para milhares de pessoas condenadas por heresia e bruxaria. Estima-se que cerca de 60 mil foram queimadas na Europa. Muitas vezes, o método empregado de extração das confissões era a tortura. Os inquisidores acreditavam que estavam fazendo a coisa certa quando queimavam pessoas vivas nas praças, com a anuência da população. Ora, se segue daí que isso fora correto, que essa prática fora justa, e que os indivíduos ou sociedades tiveram o direito de fazê-lo?
- (ii) Por muito tempo também se considerava evidente que pessoas eram superiores a outras pela mera diferença da cor da pele. A mentalidade média vigente aceitava que alguém tivesse direito total sobre a vida de outro a partir dessa diferença. Entre meados do século XV ao final do XIX, 12 milhões de africanos e seus descendentes viviam sob a escravidão. Essa prática de comprar e vender pessoas era moralmente defendida (ou pelo menos tolerada) pelos cidadãos e instituições sociais, incluindo a Igreja, universidades e organizações privadas. Hoje condenamos o tráfico de pessoas e o racismo, o que significa que acreditamos que nossos antepassados estavam eticamente errados. Note que eles não se consideravam imorais ou perversos, e diziam saber que estavam eticamente certos. No Brasil, tudo isso acontece há pouco mais de um século (na oposição, havia uma minoria abolicionista que se indignava com a falta de sensibilidade ética e deformação moral dos senhores de escravos - de modo muito semelhante com que um defensor de animais protesta hoje).

O fato é que pessoas, sociedades e culturas não são eticamente infalíveis. Escravidão, combate de gladiadores romanos, tortura para extração de confissões e execução de hereges em fogueiras, hoje, ferem nossas intuições morais mais básicas. O ponto aqui é que nossa sociedade atualmente aprova a livre utilização de animais para o benefício humano, mas a história nos diz que ela também já aprovou uma diversidade de práticas que hoje são consideradas fortemente imorais. Todos, escravagistas, inquisidores e nazistas, acreditavam sinceramente que estavam fazendo um bem para a humanidade e tornando o mundo um lugar melhor. Mas eles erraram grosseiramente em termos éticos.

Sempre que convicções, escolhas e ações são imbuídas de desinformação, miopia lógica, falta de percepção do que é relevante, princípios morais grotescos, movidas por interesses egoístas ou dirigidas pelas crenças de terceiros, erros éticos são cometidos. E tais erros normalmente são condenados pelas gerações futuras. Somente a força acumulativa da argumentação baseada em toda a informação disponível, no cálculo cuidadoso e em princípios éticos que resistam ao escrutínio crítico dos outros pode decidir onde está o ético - ou melhor, onde é mais provável ou razoável que ele esteja.

- Se tudo em Ética fosse matéria de preferência pessoal, então você não poderia persuadir as pessoas, racionalmente, de que alguma outra posição é pior, melhor ou a melhor, não importando quão hediondas fossem as ações em questão. Ninguém que, por exemplo, considerasse a escravidão como algo justo poderia ser criticado ou convencido do contrário através de argumentação racional. Reivindicar um direito ou exigir um dever também não seria algo argumentável. Os conflitos pessoais só poderiam ser resolvidos por estratégia e manipulação: acordos ocasionais, trapaça, violência, pressão psicológica sobre os outros, etc. Mas, ao contrário, você, quando discute com alguém sobre algo, provavelmente acredita que tem razões (objetivas) para pensar que está do lado certo da discussão. Você pretende que seus juízos éticos tenham universalidade intersubjetiva. Em suma, o Argumento Relativista não consegue explicar o fato da argumentação em assuntos de Ética:

“Quando alguém diz ‘isto é justo’, se com isso pretende dizer algo, não expressa simplesmente uma opinião subjetiva (‘eu aprovo X’), nem tampouco relativa a nosso grupo, mas a exigência de que qualquer pessoa o considere justo. E quando argumenta para esclarecer por que o considera justo está dando a entender que

*acredita ter razões suficientes para convencer qualquer interlocutor racional, e não apenas tratando de provocar em outros a mesma atitude”.*⁵¹

- As pressões das convenções sociais podem *influir* ou *condicionar* o que as pessoas pensam sobre o justo. Mas algo completamente diferente é afirmar que os costumes *determinam* o que é justo. Ao seguir o Argumento Relativista, sua capacidade de acreditar que pode lutar por algo acabará minada. Se “bom”, por definição, é o que a maioria aprova, então você deverá aceitar a opinião da maioria das pessoas, e aceitar também o que está acontecendo de mau. Em outras palavras, o relativista se converterá num conformista.

Conforme o Argumento Relativista, um defensor do abolicionismo, ao censurar a sociedade escravocrata em que vive, estaria sustentando algo antiético. Também um espanhol, ao criticar as touradas, estaria sugerindo algo imoral à sua sociedade. Ora, negar a liberdade das pessoas para formar seus próprios juízos a respeito de questões morais parece contrário ao que é intelectualmente saudável. De fato, nós mesmos muitas vezes nos flagramos censurando as regras do nosso próprio grupo social, acreditando ter boas razões para isso.

*“Nesse sentido, podemos considerar paradigmática a posição dos objetores de consciência, dos desobedientes civis ou dos insubmissos, pois, a partir de uma discordância moral com as normas legais vigentes, exigem sua revogação ou sua modificação precisamente porque acreditam que, embora a maioria ainda não se tenha dado conta, é moralmente incorreto manter uma determinada legislação. E é “moralmente incorreto” porque não satisfaz a interesses generalizáveis, isto é, não seria o tipo de norma que aprovaríamos colocando-nos no lugar de qualquer outro, mas que só tem sentido a partir da defesa de interesses de grupo, com prejuízo dos outros atingidos.”*⁵²

“Embora em geral a maior parte dos conteúdos morais do código moral pessoal coincida com os do código moral social, não é obrigatório que seja assim. De fato, os grandes reformadores morais da humanidade, tais como Confúcio, Buda, Sócrates ou Je-

⁵¹ CORTINA, A.; MARTÍNEZ, E. *Ética*. São Paulo: Edições Loyola, 2005. p.143.

⁵² CORTINA, A.; MARTÍNEZ, E., p.174.

*sus Cristo, foram em certa medida rebeldes ao código moral vigente em seu mundo social.*⁵³

- Além da impossibilidade de criticar a moralidade da nossa própria sociedade, também não poderíamos censurar as injustiças praticadas por outras culturas. Seria um absurdo, por exemplo, evocar a noção de direitos humanos nesses casos. Pense na mutilação genital de mulheres. A circuncisão feminina é praticada em vários países do continente africano, como Egito, Sudão e Somália. É um costume bastante antigo; estima-se que date da época dos faraós. A amputação do clitóris, em meninas entre 8 a 12 anos de idade, se destina a frear o apetite sexual da mulher e garantir a fidelidade da esposa a seu marido. Bisavós, avós, mães e filhas, ao longo dos séculos, têm se submetido a essas amputações. Ora, já que esse costume é culturalmente aceito e bastante tradicional nesses locais, então está eticamente correto, conforme diria o relativista? Ou, ao contrário, é errado mutilar uma criança a fim de lhe tirar o impulso sexual - em qualquer lugar do mundo, em qualquer época?

3.3 O ARGUMENTO CONCEITUAL

“É absurdo falar de ética para os animais. Animais não compreendem ética. ‘Direitos’, ‘obrigações’ e ‘moral’ são conceitos de seres humanos para seres humanos. Aplicá-los aos animais não faz sentido.”

CONTRA-ARGUMENTOS

- O argumento acima toma uma definição como se ela fosse autojustificada e, portanto, incontestável. Mas o que temos aqui é a chamada “falácia da definição”: converter afirmações normativas e valorativas (pró-*Homo sapiens neste caso*) em matéria de definição, supondo estar dispensada da necessidade de justificação moral. Desse modo, a questão da aceitabilidade e inevitabilidade do antropocentrismo moral é simplesmente transformada na questão da aceitabilidade e inevitabilidade de sua definição. Esse passo é filosoficamente ilegítimo porque suas suposições não estão imunes à contestação ou problematização.

Podemos entender esse ponto de outro modo. Compare o que seriam as regras de aceitação dos membros da comunidade moral com as

⁵³ CORTINA, A.; MARTÍNEZ, E., p.14.

regras para membros dos outros clubes sociais que normalmente conhecemos. É claro que alguém pode fundar um clube privativo formado apenas, digamos, por pessoas de origem ariana. Mas se você disser que apenas homens altos, de cabelos loiros e olhos azuis podem ingressar numa comunidade (“clube”) moral, você deverá explicar o porquê dessa regra restritiva, ou será acusado de discriminação preconceituosa (racista neste caso). É precisamente disso que trata a Ética.⁵⁴

- O fato de uma idéia se originar apenas entre humanos é logicamente independente da abrangência da aplicação dessa idéia. Ou seja, “*apenas humanos têm uma ética*” é uma coisa; “*a ética se aplica apenas aos humanos*” é outra. Considere a seguinte analogia: a idéia de “genes” só surge entre a comunidade humana - *ratos não compreendem nem falam sobre genética*. Mas não são apenas os humanos que dispõem de genes - *ratos também os têm*. Seria correto afirmar que ratos não têm genes (ou direitos morais) porque ratos não pertencem a uma comunidade na qual a concepção de genética (ou de moralidade) surge? Em suma, há uma diferença crucial entre, de um lado, as condições de formação de conceitos e, de outro, as condições de aplicação desses conceitos. O Argumento Conceitual confunde ambas.

Podemos também perceber a debilidade do Argumento Conceitual ao substituir “animais” por “bebês e crianças pequenas”. Isto é, já que bebês e crianças também não compreendem a moral, isso significa que não faz sentido se preocupar eticamente com a situação infantil? É claro que faz. O sofrimento de crianças deve ser evitado tanto quanto o sofrimento de adultos. É moralmente irrelevante que bebês e crianças não possam conceitualizar noções morais. Isso também vale para os animais.

- O Argumento Conceitual comete também a chamada “falácia modal”: transforma uma equivalência contingente numa necessidade lógica. Mas não há nada nos conceitos morais que exija restringir sua aplicação aos seres humanos a fim de que possam continuar a serem aplicados às pessoas. Isso significa que seria concebível que criaturas zoológicamente diferentes dos humanos possam ser semelhantes a eles nos aspectos moralmente relevantes. Seria possível, em princípio, tratarmos de ques-

⁵⁴ ROUTLEY, R., ROUTLEY, V. Against the Inevitability of Human Chauvinism. In: ELLIOT, R. (Ed.). *Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

tões morais relativas a, por exemplo, uma raça de alienígenas sensíveis e inteligentes, como imaginado pelos escritores de ficção científica. Com efeito, nessas estórias, não achamos absurdo falar do nosso comportamento ético em relação aos ETs, e deles em relação a nós.

● Neste ponto do debate, nosso interlocutor poderia recuar, e admitir que as características que permitem a seleção para a comunidade moral são, de fato, contingentes. No entanto, ao sustentar isso, ele teria que se confrontar com o seguinte argumento:

- (i) Deve-se apontar as características (eticamente relevantes) comuns a todos os membros da humanidade: de ganhadores de prêmios Nobel a aborígenes, daquelas pessoas capazes de atividades altamente intelectuais a idiotas e estúpidos, dos letrados e cultos às crianças e bebês.
- (ii) Essas características não devem ser possuídas por nenhuma criatura não-humana.
- (iii) As criaturas que não têm tais características não são merecedoras de respeito. Elas podem ser usadas como meros instrumentos para servir aos interesses daqueles que as possuem (como comida, objetos de experiências científicas, para entretenimento, etc.).
- (iv) Mas as características aceitas tradicionalmente como diferenciadoras entre humanos e animais não atendem a um ou ambos os requisitos acima. Tomemos a característica mais evocada, a racionalidade, entendida com a habilidade para o raciocínio. A presença da racionalidade poderia ser testada por critérios discursivos (linguagem, operações lógicas, derivar conclusões de argumentos, empregar dedução e indução, etc.). Ora, nesse caso, teremos que eliminar muitos humanos, já que eles não podem executar tais tarefas. Por outro lado, se a racionalidade for testada por critérios comportamentais (habilidade de resolver problemas práticos, ajustar a ação a objetivos individuais, etc.), muitos animais se qualificarão quanto à racionalidade.
- (v) Logo, o humanismo moral é inconsistente.⁵⁵

⁵⁵ Idem.

3.4 O ARGUMENTO ECOLÓGICO

“Na natureza os mais fracos são eliminados. Um animal não respeita o outro. Pelo contrário, eles se matam. O mundo é constituído de predadores e presas, e nós, como mais um predador, estamos no topo da cadeia alimentar. Sendo o predador mais poderoso, temos o direito de explorar as outras criaturas.”

CONTRA-ARGUMENTOS

- O Argumento Ecológico sugere que imitemos a conduta dos animais. Ora, na natureza, os animais tomam a comida uns dos outros. Isso significa que não é errado uma pessoa roubar a comida de outra? Na natureza, os animais algumas vezes também matam e comem humanos. Segue-se daí que podemos imitá-los nisso também, matando e comendo outras pessoas? A resposta é sim, se formos adotar o comportamento de animais como um modelo para o comportamento humano.
- O Argumento Ecológico supõe que *poder fazer* significa *ter o direito de fazer*. De fato, uma tribo de canibais poderia usar esta mesma justificativa para capturar um membro da tribo rival a fim de devorá-lo - uma prática que a maioria de nós consideraria repugnante.
- É verdade que muitos animais matam e comem uns aos outros. Mas a maioria dos animais que matam o fazem para se alimentar. Eles não poderiam sobreviver se não o fizessem. Eles não têm escolha: ou matam ou morrem de fome. Para aqueles de nós que vivem em sociedades agrícolas modernas, este não é o caso. Não precisamos matar animais para sobreviver. Ocupamos o topo da cadeia alimentar precisamente porque escolhemos comer animais. Se escolhêssemos não mais comê-los, deixaríamos de ocupar tal posição.
- Não é verdade que somos *apenas mais um* no grupo dos predadores. Nosso comportamento é especialmente pior do que qualquer um dos outros predadores da Terra. Matamos por mera conveniência, não apenas para comer, mas por esporte, por curiosidade, por vaidade e por toda sorte de razões fúteis e motivos levianos. Por outra parte, apenas nós, os predadores humanos, estamos perturbando o equilíbrio ecológico do planeta como um todo.

- Já que um dos principais traços que nos separa dos outros animais é exatamente a nossa capacidade moral, seria absurdo buscar uma orientação moral no comportamento – amoral - deles. Os animais (a imensa maioria pelo menos) não podem evitar seu comportamento natural, nem podem prever o resultado desse comportamento. Isso significa que esses animais não são agentes morais.⁵⁶ Eles não podem empreender uma ação à luz de princípios morais, a ponto de torná-la ética ou antiética. Falar em agir eticamente implica poder tomar decisões, manejando intenções e desejos. Já que os animais não são capazes disso, eles não podem servir de modelo de conduta para nós:⁵⁷ “[...] como agentes morais, nós fazemos escolhas morais conforme os princípios do certo e errado, e não precisamos agir simplesmente por instinto no que tange à nossa conduta alimentar. Justificar comer carne [apelando para o Argumento Ecológico] equivale a ignorar totalmente nossa natureza moral. Podemos moldar nossa natureza de acordo com o certo e errado e, de qualquer modo, isso não nos obriga a comer carne para viver ou viver bem.”⁵⁸
- Há muitos animais que não matam outros, os chamados herbívoros e frugívoros. Esses incluem os chimpanzés, os mais próximos de nós na cadeia da evolução. Por que não tomamos esses animais como exemplo de comportamento, em vez dos animais carnívoros?
- Pensar que “a competição entre as espécies” é a lei básica da evolução é enganador: a competição relevante para a seleção natural (aquela que mata e produz mudanças genéticas) ocorre principalmente *dentro* das espécies, e não *entre* elas.⁵⁹
- “A faixa do uso de animais se estende desde da autodefesa do esquimó, passando pelo controle de pestes, a pesquisa médica, o cordeiro assado, a caça à raposa, o pâté de foie gras, o uso de óleo de esperma de baleia quando substitutos satisfatórios já estão disponíveis, o teste LD

⁵⁶ Ver seção 3.12.

⁵⁷ Alguém poderia contra-argumentar evocando o caso de um cão (bem alimentado pelo seu dono) que é ensinado a não roubar a comida sobre a mesa de jantar. Entretanto, mesmo que se admitisse um autocontrole do cão sobre essa sua conduta (natural), as noções de “certo” e “errado” não evitariam que o mesmo cão matasse por fome ou para se defender de um ataque – ROLLIN, B.E. *Animal Rights and Human Morality*, New York: Prometheus Books, 1992, p.100.

⁵⁸ ROLLIN, p.101.

⁵⁹ MIDGLEY, M. *Animals and Why They Matter*. Athens: The University of Georgia Press. 1983, p. 24.

50, à [caça desportiva], além daqueles que são muito ofensivos para serem mencionados. O argumento que apela para a pressão de competição violenta não irá dar conta muito mais do que os primeiros quatro itens, se tanto.”⁶⁰

Em outras palavras, a noção de competição não fornece uma justificativa ampla para o que temos usualmente feito aos animais. Nossos interesses mais urgentes não estão tão ameaçados assim. Evidentemente, há casos em que a competição entre humanos e as outras espécies é inevitável e drástica: por exemplo, “pragas” de lavouras, como insetos, roedores, pássaros e até elefantes poderiam ser mortos se isso fosse necessário para que as pessoas sobrevivessem à fome. Mas a competição na natureza, como lei natural, não é uma justificativa para que eliminemos a maioria das outras espécies. Nossas relações com a maior parte dos animais não são relações de competição, isto é, relações de “vida-ou-morte”, onde é a nossa sobrevivência que está em risco. De qualquer modo, uma infinidade de animais que matamos (como galinhas, porcos e vacas) não são nossos rivais nessa competição, já que não utilizam os mesmos recursos limitados e necessários à sobrevivência humana.

- Conforme a teoria da seleção natural, duas espécies estão em competição se elas estiverem usando os mesmos recursos limitados. Nesse caso, se nada se alterar, uma das duas espécies competidoras irá conseqüentemente desaparecer. Mas, mesmo quando uma espécie vence outra nessa competição, isso ocorre por meio da melhor adaptação ao ambiente e à escassez de recursos – e não pela destruição agressiva do outro competidor a fim de se apoderar violentamente dos recursos sob disputa. Uma espécie sobrevive geralmente, não porque mata seus rivais, mas porque aprende a usar alguma coisa diferente ou aperfeiçoa o uso daquilo que já possui. Por exemplo, um animal que vive numa área desértica aprende a tornar mais eficiente o uso da pouca água disponível. Por essa mesma razão, a espécie humana também não precisa matar outros animais (nossos supostos competidores) a fim de aumentar os recursos disponíveis.⁶¹

- Do fato de que membros de uma mesma espécie sejam rivais naturais por alimento, território e fêmeas, não se segue que os indivíduos mais agressivos terão mais sucesso na natureza. Stephen Clark observa: “Em

⁶⁰ MIDGLEY, p.25.

⁶¹ MIDGLEY, p.24.

vez de lutarem diretamente pelos recursos que eles desejam, os animais testam suas forças de modo a não causarem danos graves a outros. Eles muitas vezes não usam suas armas mais poderosas contra seus rivais, e os derrotados aceitam sua sorte". Note que um lobo geralmente não mata, mas poupa seu rival derrotado. "Ele deseja estabelecer sua posição superior, e isso ele faz. Nós não precisamos supor que o lobo quer matar seu rival, mas desaprova esse querer e, conseqüentemente, se contém. É provavelmente melhor supormos que qualquer desejo de matar que ele possa ter simplesmente evapora quando seu rival derrotado renuncia à luta."⁶² Obviamente isso não provaria que os lobos dispõem da virtude da compaixão, mas simplesmente mostra que esse animal prefere um tipo de ação (que contradiz o que supõe o Argumento Ecológico) a outro que poderia ter preferido.

- Não é verdade que a competição é a única relação presente entre as espécies biológicas. Dependência mútua e cooperação, dentro de um ecossistema, também são muito importantes já que nenhuma espécie está isolada, e, sendo assim, depende de outras para sobreviver. Insetos que polinizam as plantas e o aviso de perigo de aproximação de predadores são alguns dos inúmeros exemplos disso.⁶³

⁶² CLARK, S.R.L. Good Dogs and Other Animals. In: SINGER, P. (Ed.). *In Defense of Animals*. New York: Harper and Row Publishers, 1986. p.48-9.

⁶³ Está em questão aqui é o que se chama, em Teoria do Jogos, de "jogo de soma zero" e, em Teoria Moral, de "modelo do bote salva-vidas". Um *Jogo de Soma Zero* ocorre quando a vitória de um jogador implica necessariamente na derrota de outro(s) – como no xadrez ou no jogo da velha. Ou seja, não há possibilidade de colaboração entre os participantes.

O modelo ético chamado de *Bote Salva-Vidas* apela basicamente para a insuficiência de recursos e, portanto, para uma economia de competição entre os indivíduos frente a meios fixos e inexpandíveis. O contra-argumento aqui é que a vida não é como um bote salva-vidas, e a competição não é a lei básica da vida. Esse modelo seria inadequado em virtude de negar a generosidade, a justiça, a criatividade, e mesmo um egoísmo mais inteligente, que vê as vantagens da cooperação. Essa concepção supõe, erroneamente, que nosso talento e engenho não poderiam nem aumentar os recursos existentes, nem distribuí-los melhor. E admite, equivocadamente, que a prudência e interesse pessoal se limitam à mera defesa dos recursos existentes. Ora, as pessoas não são apenas competidoras, mas também possíveis aliados, amigos e auxiliares, de quem nossos interesses poderão vir a depender. De fato, não precisamos de um motivo especial para sair da individualidade a fim de nos unir em grupos. Ao contrário, parece que alguma razão deve ser dada para que *não* façamos isso. Alguma justificativa deve ser apresentada para que um grupo se contraponha a outro – MIDGLEY, p.20-1.

● É certo que o sofrimento faz parte da vida. Mas isso não nos autoriza a redistribuí-lo pelo mundo. Ademais, há uma diferença fundamental, em termos morais, entre infligir dor deliberadamente e não intervir para evitar/reduzir o sofrimento que ocorre naturalmente. A questão aqui é: o fato de que você é incapaz de impedir todo o sofrimento no mundo significa que você não precisa tentar não causar dor nos outros (e em você mesmo)? É claro que não. Isso também vale em relação à morte. Mesmo que seja natural e inevitável que todos animais e humanos morram algum dia, isso não significa que você deve se suicidar, nem lhe dá o direito de matar os animais e pessoas que encontrar pela frente.

Esse ponto nos conduz ao seguinte. Alguém poderia pensar “Se matar animais é errado, então deveríamos impedir todos predadores de matarem suas presas no mundo. Como isso seria um absurdo, então não há nada errado com o que estamos fazendo com os animais”. Vejamos como refutar esse argumento: ⁶⁴

- (i) Os predadores precisam matar para sobreviver, e impedi-los disso resultaria na sua morte também.
- (ii) Um gato, por exemplo, é predador de um pássaro, o pássaro é predador de uma minhoca, e assim por diante. Ora, não temos um conhecimento global suficiente para fazer todos os cálculos de conseqüências da nossa possível interferência nas cadeias predatórias no mundo. Impedir essas atividades predatórias poderia desestabilizar os ecossistemas do planeta, o que prejudicaria a vida como um todo na Terra.
- (iii) Há uma diferença moral entre *não interferir* e *aprovar*. O fato de que não devemos impedir as atividades predatórias entre os animais não significa que estamos justificados em explorá-los (predatoriamente) - do mesmo modo que não impedir um genocídio num país distante não mostra que estamos aprovando ou apoiando esse genocídio.
- (iv) É da natureza do animal predador matar sua presa. Isso é algo natural tanto quanto são também naturais tsunamis, erupções vulcânicas e furacões. A ação de um predador é equiparável assim a um deslizamento de neve, no sentido de que ambos provocam sofrimento e morte às suas vítimas segundo as leis da

⁶⁴ “Direitos dos animais-perguntas e respostas”, resposta 23, de GRAFT, D., em www.vegetarianismo.com.br; ROLLIN, p.100-1.

natureza. Podemos chamar de “mal natural” quaisquer fenômenos desse tipo: o Universo seria melhor se essas coisas não acontecessem, pois elas produzem uma quantidade de sofrimento no mundo. A questão então é, se não temos uma obrigação moral de impedir que um terremoto ocorra, por que temos o dever de impedir que um predador mate sua presa? “Parece plausível sugerir que temos um dever de impedir que um gato doméstico, bem alimentado, mate um pássaro, no mesmo sentido em que temos um dever de não dirigir um automóvel sobre um ninho de pássaro sem uma boa razão. (Com efeito, o gato pode ter um interesse em matar porque esse comportamento é natural para ele; por outro lado, isso não parece prevalecer sobre o direito mais básico à vida que o pássaro tem)”.⁶⁵

- Os animais não “acreditam” na ecologia. Eles não entregam suas vidas voluntariamente para que se cumpra a imponente Lei da Natureza. Nem o mais convicto dos ecologistas age assim. Qualquer animal (humano e não-humano) se lança por inteiro na luta por sua própria vida individual, com todas suas forças, sem nenhuma reserva, mostrando por meio dessa luta que recusa o sofrimento e a morte. Isto é, ratos, porcos e você leitor dão mais importância à experiência concreta da dor/morte que ameaça seus corpos do que a ordem ecológica de que tomam parte. Tudo isso indica que há uma diferença moral crucial entre o sofrimento (metafísico), como traço existencial de todas as formas de vida animal, e o sofrimento (concreto) que resulta quando um animal se encontra em uma determinada situação dolorosa.

De fato, você mesmo confirma isso cada vez que sai de casa para consultar o seu médico. E quando seu filho adoece, você leva-o ao pediatra ou o deixa morrer, já que é a implacável e sábia “lei da sobrevivência” que está em funcionamento? Note que a tarefa da medicina é manter vivas as pessoas que não foram “selecionados naturalmente”. Então, seguindo o Argumento Ecológico, a medicina não deveria ser usada: as pessoas doentes deveriam ser abandonadas para morrer, porque isso estaria de acordo com a ordem natural das coisas. Conforme o Argumento Ecológico, deveríamos deixar os mais fracos e incapazes serem eliminados, como quer a Natureza. E se não pensamos assim quando se trata

⁶⁵ ROLLIN, p.100-1.

de humanos, por que adotar essa justificativa quando se trata de animais? A resposta para isso é: discriminação preconceituosa.

● O Argumento Ecológico supõe que algo é *correto* por ser *natural*. Quem adota esse argumento provavelmente pensa que uma ética voltada aos animais está propondo, indevidamente, a repressão de um comportamento natural do ser humano, qual seja, o de ser um caçador/coletor.⁶⁶ Mas há vários outros modos de “comportamento natural” que condenaríamos em nós mesmos e nos outros: satisfação desmedida dos apetites sexuais (p.ex., sobre a mulher do nosso vizinho), pegar qualquer coisa que se deseje (o carro do nosso vizinho), caçar qualquer coisa que se mova (o cão do nosso vizinho) e atacar uma pessoa durante um acesso de fúria (o próprio vizinho). Sem a repressão desses “comportamentos naturais” não teríamos o que chamamos hoje de civilização.

Admitamos por um momento que o comportamento agressivo entre os animais (humanos e não-humanos) seja mesmo natural, no sentido de que, seguindo a trilha evolucionária, resultou da adaptação dos indivíduos às necessidades de sobrevivência no mundo.⁶⁷ Ora, isso não significa que a Ética deve consentir com a agressividade. Isso não implica que a violência não deva ser controlada pela reflexão moral.

⁶⁶ “Na nossa própria sociedade, a maioria não caça, não porque estejam reprimindo sua natureza – simplesmente não há desejo ou vontade de caçar. Aqueles povos que caçam freqüentemente demonstram alguns conflitos íntimos a esse respeito, como fica evidenciado nos mitos e rituais que servem para legitimar a caça, purificar o caçador, etc. (...) Isso sugere que caçar não é algo natural, mas algo que vai contra uma parte mais profunda da nossa natureza, que é o desejo de não ferir.” - “direitos dos animais-perguntas e respostas”, resposta 63, de BRIAN LUKE., em www.vegetarianismo.com.br.

⁶⁷ Esse ponto diz respeito à abordagem da moral pelo viés naturalístico da sociobiologia, como estudo sistemático das bases biológicas dos nossos comportamentos sociais. A tese básica é que a conduta social humana, como produto da evolução, pode ser explicada do mesmo modo que o comportamento de outros animais que seguiram esse caminho. O ponto de partida dessa tese é a constatação de que os padrões de comportamento são consistentes e instintivos ao longo de uma espécie. A sociobiologia afirma que onde há uniformidade, há controle genético. A explicação desse comportamento por meio da aplicação de princípios evolucionários supõe a hipótese de que os genes geram a disposição para a conduta tanto quanto para a cor da pele. A seleção natural favoreceria os genes associados a certas formas de comportamento, do agressivo ao altruísta.

Podemos entender essa questão por intermédio de outras condutas humanas que também seriam “naturais”. Por exemplo, nas sociedades primitivas, os machos são os caçadores, os guerreiros e os que decidem. As fêmeas permanecem em casa e são submissas aos machos. Essa forte tendência (de dominação masculina – os homens no comando e as mulheres obedientes cuidando dos bebês em casa) ainda continua em muitas sociedades urbanas atuais, e parece ter uma origem genética. Portanto, quem defende a autonomia das mulheres está indo contra a própria natureza das coisas? Se a dominação masculina está em nossos genes, a causa feminista não tem sentido? Não devemos desejar que as mulheres se emancipem? Quem pensa assim comete dois enganos:⁶⁸

- (i) Devemos distinguir potencialidade e determinismo. O nosso comportamento *potencial* é que é circunscrito pela nossa biologia, genética ou seleção natural. Não somos escravos de forças genético-ambientais, nem neurológicas ou bioquímicas. A biologia de um modo geral pode *influir* no que as pessoas *pensam* sobre o justo, mas algo completamente diferente é afirmar que a biologia ou a ecologia *determinam* o que é o justo. No caso mencionado, a dominação masculina é apenas uma das várias formas de organização social consistentes com o que nossos genes permitem. A dominação masculina não é um imperativo genético.
- (ii) Suponhamos que fosse verdade que a dominação masculina é uma decorrência inevitável da natureza humana. Disso se segue que a denúncia de seus males é falsa? De fato, é importante conhecermos as “leis da natureza” para podermos avaliar as conseqüências dos nossos atos, mas isso não significa que um ato natural seja correto. No nosso exemplo, a crítica feminista ainda permanece correta ao afirmar que as vidas das mulheres se tornam empobrecidas ao serem destinadas a um status social inferior, e que, portanto, devemos rechaçar e tentar minimizar os efeitos do machismo. O que se seguiria, no máximo, é que a dominação masculina não pode ser erradicada. Pense na seguinte analogia: suponhamos que descobríssemos que uma determinada doença é incurável. Saber disso não implicaria em estar-

⁶⁸ RACHELS, J. *Created from animals: the moral implication of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1990, p.77-9.

mos obrigados a considerar essa doença como algo bom, tampouco ter que parar com nossos esforços para aliviar o sofrimento das vítimas dessa doença.

Em suma, o Argumento Ecológico comete a seguinte “falácia genética”: explicar *biologicamente*, digamos, o comportamento polígamo dos homens (em maximizar a proliferação dos seus genes por meio de mais de uma fêmea) não significa justificar *eticamente* o adultério, chamando-o de “natural”. Ou explicar *biologicamente* porque damos maior atenção aos membros da nossa própria raça não equivale a autorizar o racismo em termos *morais*.

E haveria ainda o problema suplementar de que divulgar, por exemplo, que adultérios são inevitavelmente induzidos por impulsos bioquímicos ou de seleção natural induziria futuros adultérios - que de outra maneira não ocorreriam: “Chamar coisas passadas de inexoráveis torna maior o número de coisas futuras inexoráveis. Dizer às pessoas que não são culpadas de erros passados é tornar prováveis erros futuros.”⁶⁹

Enfim, ainda que uma concepção moral do tipo sociobiológico seja capaz de contribuir para nossa compreensão dos fenômenos morais, ela não pode dar conta da Ética no seu âmago. Podemos admitir que uma taxa maciça de sofrimento e morte no mundo atenda eficientemente aos propósitos da natureza. Podemos até mesmo aceitar que a psicologia evolucionista seja capaz de explicar biologicamente como surgiram as tendências (de grande efeito prático) para o bem e o mal na espécie humana.⁷⁰ Mas isso não significa que o progresso ético da sociedade e o que chamamos de bem e de mal devam imitar a natureza. Tampouco nos priva da indignação moral ao nos sentirmos maltratados e desrespeitados pelos outros. Por essa razão, a biologia não é capaz de nos esclarecer se um determinado comportamento é bom ou mau em termos morais. Uma concepção evolucionária é inútil para nos oferecer uma orientação do agir. Ou seja, ela é inútil para a Ética.⁷¹

⁶⁹ WRIGHT, R. *O Animal Moral*. Rio de Janeiro: Campus, 1996, p. 315.

⁷⁰ A respeito desse tópico, ver *O Animal Moral*, de R. WRIGHT.

⁷¹ Conhecer as raízes biológicas das nossas convicções morais seria tão inútil quanto conhecer as raízes biológicas das nossas convicções matemáticas. Por exemplo, explicar biológica ou psicologicamente como contamos os números não significa elaborar uma teoria dos números. Tampouco o melhor cientista em psicologia evolutiva será automaticamente o melhor matemático. A Ética, assim

● Collin McGinn⁷² observa que a moralidade se funda na percepção de que a realidade é contingente, e a imaginação, a capacidade de contemplar alternativas, é fundamental para que ela funcione. A Ética depende de que vejamos *outras* possibilidades, de que não consideremos que os estados de coisas atuais têm um caráter fatalmente necessário. Uma pessoa moralmente anestesiada é aquela incapaz de conceber como as coisas poderiam ter sido diferentes. É aquela incapaz de imaginar alternativas. Com efeito, não faz sentido buscar melhorias éticas quando se concebe que as coisas *têm que ser* da forma que são.⁷³

Ocorre que, pensando como crianças, tomamos por necessários alguns fatos que são contingentes. Quando somos muitos jovens, consideramos que a posição que ocupa nossa família é necessariamente o centro do universo. Mais tarde, supomos que a posição superior da nossa espécie se encontra também cosmicamente garantida. Cremos que, em todos mundos possíveis, nos situamos na cúspide da árvore biológica. Com efeito, se pensarmos que a nossa relação com outras espécies obedece à maneira como as coisas (necessariamente) *têm que ser*, não faz sentido que nos questionemos sobre a ética de tal relação.

Ao não reconhecermos que é por pura casualidade que ocupamos o ápice na hierarquia de poder na escala ecológica, nossa consciência moral se detém nos limites da espécie humana. Por não ponderarmos que poderíamos ser *nós* a ocupar um lugar inferior na escala de dominação das espécies, não refletimos sobre nossa conduta para com os animais. Em outras palavras, não nos fazemos a seguinte pergunta: como seria se estivéssemos na mesma situação em que os animais se encontram em relação a nós? Ao não admitirmos a casualidade e contingência da nossa situação biológica no planeta, enquanto *Homo sapiens*, nos esquivamos das conseqüências morais que teríamos que tirar daí.

Ora, a natureza fez com que a espécie humana fosse a dominante. Até aí, sorte nossa. Mas imaginemos um cenário envolvendo extraterrestres inteligentes, no qual seriam os alienígenas que enfrentariam ques-

como a Matemática, tem seus próprios padrões de justificação e crítica, que são internos a ela mesma, constituindo assim um domínio autônomo.

⁷² MCGINN, C. Grandes Simios, Humanos, Alienígenas, Vampiros y Robots. In: CAVALIERI, C., SINGER, P. (Eds.). *El Proyecto "Gran Simio" La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

⁷³ Em terminologia filosófica: a moralidade se funda na modalidade - no domínio dos conceitos de necessidade e possibilidade. Ser capaz de pensar *moralmente* supõe a capacidade de pensar *modalmente*.

tões éticas a respeito de como tratar os humanos, cabendo a nós então sofrer uma situação de espécie subjugada. Agora devemos perguntar: se a natureza do universo fosse tal que os ETs pudessem aterrissar aqui e nos dominar, a lei “*o mais forte domina o mais fraco*” continuaria a dar uma fundamentação ética para o agir? Imagine também que esses extraterrestres invasores pretendessem realizar experiências médicas com o objetivo de beneficiar eles próprios. Suponhamos que eles tivessem a intenção de vender humanos para diversos fins, sendo que algumas pessoas seriam usadas como animais de companhia e a maioria delas acabasse em matadouros:

“Nosso especismo instintivo vacila quando contemplamos qual seria nossa situação se estivéssemos no lado perdedor da dominação exercida por outra espécie. Só nos permitimos considerar essa contingência em determinados contextos imaginários isolados, mas não no modo da dura realidade moral e política. É significativo que esses contextos, de maneira típica, impliquem horror, medo e perda de controle. Em sua maior parte os contemplamos hoje no cinema. Estou me referindo, naturalmente, às películas de ficção científica e de horror. Nelas se exploram alternativas imaginárias à nossa supremacia biológica.”⁷⁴

Aquele que adota o Argumento Ecológico, se quiser ser coerente, não poderia considerar esse comportamento dos extraterrestres injusto. Também não poderia levantar objeção moral alguma se os ETs fizessem experiências científicas usando seu corpo, motivados pelo progresso da medicina *deles*. Note que é por mera casualidade ou coincidência cósmica que esses alienígenas não vivem bem próximo de nós, digamos, na Lua. Nesse caso, a contingência salvadora da espécie humana seria a mera distância que separaria eles de nós no espaço sideral.

Vejamos a mesma objeção aplicada agora a uma Ética Alimentar.⁷⁵ Imagine que essa espécie poderosa de extraterrestres possa viver muito bem se alimentando tanto com sangue humano quanto com suco de laranja. Por causa disso, além de produzir grandes estoques de suco

⁷⁴ MCGINN, p.189-90.

A película “Guerra dos Mundos” (*War of the Worlds*, 2005), de Steven Spielberg, mostra um catastrófico ataque alienígena, no qual os extraterrestres caçam os humanos sobre a Terra e, após capturá-los, se alimentam deles – *tal como nós fazemos com os animais que vivem sobre a superfície deste mesmo planeta.*

⁷⁵ MCGINN. C. *Moral Literacy or How To Do The Right Thing*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992, cap.2.

de laranja, eles mantêm uma multidão de humanos em prisões, e criam crianças com o único propósito de beber seu sangue quando elas crescerem. Suponha que os humanos sejam fisicamente impotentes para lhes opor resistência. Quando os alienígenas não estão jantando sangue humano (e um copo de suco de laranja ocasionalmente), eles se ocupam com os usuais afazeres civilizados: vão ao cinema, namoram, praticam esportes, etc. Eles também dispõem de leis que governam a sua conduta social, sendo ordeiros e educados. Tais leis não são ruins, à parte o que se refere ao uso de humanos como comida. Os alienígenas não vêem muitos problemas nesse uso porque, afinal, humanos pertencem a uma espécie diferente da deles, parecem e agem de modo distinto, e, de qualquer forma, essa já é uma tradição de longa data entre eles. Os ETs algumas vezes sentem pena dos humanos que sofrem aprisionados, e se preocupam com o que eles podem sentir enquanto seu sangue é drenado, sem mencionar a morte a que todos são levados ao final. Entretanto, os extraterrestres não desejam ser sentimentais a esse respeito. Além disso, seria monótono ter apenas suco de laranja para beber o tempo todo; eles gostam de variar sua dieta, e querem ter liberdade para escolher com o que vão se alimentar. Tem-se notícia de uma minoria “*sucosiana*” entre eles que se opõe a tudo isso, todavia lhes parece inconcebível deixar de utilizar humanos. Pergunto: você não diria que essa espécie de alienígena é egoísta (pois se preocupa apenas com o seu *próprio* bem-estar) e moralmente cega (pois não percebe que variedade de sabor, opção de escolha e tradição alimentar não são eticamente relevantes neste caso)? Você mesmo não passaria a ser um defensor ferrenho do vegetarianismo?

O que tais situações imaginárias nos dizem é que poderíamos ser nós a estarmos na condição em que os animais se encontram hoje. Repare que, ao assistirmos filmes de ficção nos quais ETs invadem a Terra, nos compadecemos da nossa própria situação, já que aplaudimos os lutadores que se esforçam para nos libertar da dominação dessas criaturas. Não consideramos que é justo o uso do poder ou da força nessas batalhas entre espécies ou povos diferentes. Ao contrário, pensamos que devemos combater essas criaturas precisamente devido à cegueira moral de seu comportamento para conosco, ou seja, porque elas são moralmente insensíveis.

McGinn sintetiza assim o ponto em questão: “O que proponho agora é que tomemos a sério a idéia de que poderíamos ser nós a nos encontrar nessa situação, e que nos perguntemos quais princípios morais

gostaríamos que fossem observados caso nós fossemos a espécie mais fraca. Isto é, necessitamos uma moralidade de espécie, inspirada na idéia de azar biológico.”⁷⁶

Dito em outras palavras, do mesmo modo que nos serviríamos de uma sólida argumentação moral para justificar a luta para reduzir/eliminar os efeitos da nossa hipotética má sorte cósmica (da casualidade que, do ponto de vista humano, nos desfavoreceria frente a outros seres), também a má sorte real que os animais tiveram não deve ser deixada sem um controle ético: “Poderíamos ser *nós* a ocupar seu lugar nas jaulas ou nas mesas de vivissecção, e é uma verdade incontroversa que não gostaríamos disso nem um pouco. Ou seja, a moral não deve ser ditada pela boa ou a má sorte.”⁷⁷

3.5 O ARGUMENTO DA SUBJETIVIDADE

- a) “Falar de uma ética para os animais é ilegítimo porque consiste num ‘salto ao desconhecido’. Nada podemos saber a respeito das experiências mentais ou estados subjetivos dos animais – se é que existem”.
- b) “Falar de uma ética para os animais é ilegítimo porque consiste numa extrapolação inapropriada de elementos extraídos da vida humana em direção à não-humana. São projetadas emoções, sentimentos e pensamentos aos animais, supondo que eles têm necessidades e relacionamentos que ultrapassam os desejos e medos físicos mais básicos (p.ex., por comida, sexo e proteção). Os animais, assim, são indevidamente antropomorfizados ou humanizados.
- c) “(i) Sentimentos, como o sofrimento, residem na mente (ou alma). Como os animais não têm uma mente, eles não podem sofrer⁷⁸. Ou (ii) os animais não podem ter quaisquer desejos ou emoções pois isso exige pensamentos, e pensamentos exigem o domínio de uma linguagem (p.ex., a emoção do ódio envolve a crença de que alguém agiu ofensivamente; a emoção do medo envolve a crença de que

⁷⁶ MCGINN, *Grandes Simios...*, p.191.

⁷⁷ MCGINN, p.192.

⁷⁸ Argumento de naipe cartesiano.

há algum perigo). Como os animais não têm linguagem, e-les também não podem ter qualquer vida mental⁷⁹”.

CONTRA-ARGUMENTOS

- Em primeiro lugar, se não podemos saber o que um *animal* está sentindo, também não podemos saber o que *outra pessoa* está sentindo. O problema, portanto, estaria antes entre *eu* e *você* - do que entre *nós* e os *animais*. Ou seja, a impossibilidade levantada pelo Argumento da Subjetividade já é completa dentro da nossa própria espécie, e não se torna *mais* impossível na relação entre humanos e animais. Uma vez que estados internos (humanos e não-humanos) são sempre inobserváveis diretamente, não importa que as experiências dos animais sejam supostamente *mais* diferentes das nossas do que são as experiências entre as diferentes pessoas.
- Na nossa vida cotidiana, estabelecemos uma correspondência constantemente calibrada entre comportamento e estimativas dos sentimentos das outras pessoas, baseada na nossa própria reação interior à mesma situação. É só por isso, por exemplo, que podemos compreender o que é um comportamento de dor: ele é uma expressão de um certo estado subjetivo familiar para a maioria de nós. Ora, não é necessária uma semelhança detalhada entre, digamos, o sentimento de sofrimento de meu vizinho e o meu sofrimento. Uma semelhança genérica já é suficientemente adequada para fins de compreensão e convívio mútuo entre pessoas diferentes, entre eu e meu vizinho.

Nós conduzimos nossas vidas e nossos relacionamentos com os outros como se a dificuldade apontada pelo argumento não existisse. A falta de uma certeza absoluta não nos impede de fazer pressuposições sobre os estados mentais de outras pessoas. Consideramos, a partir da nossa própria experiência, que sabemos o que dá conforto ou provoca medo na maioria dos humanos. Cremos que é possível nos pôr no lugar dos outros. Isso, é claro, nos pede um esforço para compreender o mundo a partir do ponto de vista das outras pessoas - e com os animais não é diferente. Isso faz também com que possamos freqüentemente prever com êxito os que os outros vão dizer ou fazer. E, na maioria das vezes, as outras pessoas confirmam que foram entendidas por nós. Tendemos a

⁷⁹ Argumento de naipe wittgensteiniano.

acreditar no que as pessoas dizem, e quando as palavras entram conflito com as condutas, consideramos que a expressão de emoções pelo comportamento é mais confiável que a linguagem. Ao contrário do que sustenta o Argumento da Subjetividade, não descartamos automaticamente a expressão comportamental alheia como imprecisa e suspeita.

O estado mental de um animal é descrito, compreendido e lidado por nós de modo muito semelhante a tudo isso. Nesse processo não são necessárias palavras. Nossa inferência de que um animal sente dor, medo, alegria ou raiva é tão suficientemente baseada no seu comportamento quanto baseamos a atribuição de dor, medo, alegria ou raiva a uma criança. O fato de ela não falar não impede de você imaginar que a criança possa estar sentindo essas emoções. E a capacidade dos bebês em senti-las não aumenta quando eles aprendem a falar. Podemos agora inverter a carga do argumento: aquele que nega emoções subjetivas nos animais é que tem o ônus da prova. Ele deverá explicar porque cremos que uma criança que chora e foge de nós quando pisamos no seu pé está sofrendo, enquanto que um cão, que se comporta da mesma maneira quando o pisamos, não nos fornece informações suficientes para qualquer conclusão.⁸⁰

- As pessoas têm a capacidade de se imaginar no lugar de outras, o que chamamos de *empatia*. É isso que lhes permite sentir indignação ao ver outro indivíduo sendo machucado ou morto. A empatia faz com que al-

⁸⁰ A propósito deste ponto, Carmen Castelo⁸⁰ nos convida para o seguinte caso imaginário: extraterrestres inteligentes aterrissam na Terra, e passam a debater sobre a atribuição de direitos morais às girafas que encontram numa selva. Eles constatarem que as girafas exibem diferentes respostas aos estímulos, acompanhadas de sons e gestos, e inferem que isso revela a existência de experiências subjetivas nesses animais. Dada a extrema sofisticação dos seus cérebros, os extraterrestres não dispõem de sensibilidade nem de emoções, mas podem perceber que a capacidade experiencial e emotiva converte as girafas em criaturas vulneráveis do ponto de vista moral, e, por isso, reconhecem obrigações morais às mesmas. Quando se dispõem a carregar exemplares de girafas à sua espaçonave, encontram uma família de animais humanos. Em um primeiro momento, os ETs, por analogia, inferem que, dada a relevância moral já conferida à capacidade emocional e de sofrimento, o novo exemplar de animal também merece respeito e direitos. Em um segundo momento, eles avaliam os outros fatores exclusivos dos humanos: a autonomia, a complexa estrutura familiar e afetiva, etc. O ponto relevante aqui é que esse segundo passo apenas buscaria diferenças para além das semelhanças de significado moral nas relações dos extraterrestres com girafas e com humanos. - CASTELO, C. V. La analogía y el reconocimiento moral de los animales no humanos. *Estudios Filosóficos*, v. 47, n. 134, 1998, p.51-3.

guns desmaiem ao verem outra pessoa acidentada sangrando. Um cão também se perturba ao ver outro cão ferido ou morto. Parece que quanto mais uma criatura não-humana estiver próxima de nós - comportamentalmente, anatomicamente e evolutivamente -, mais acreditaremos, através do raciocínio por analogia, que esse ser tem estados mentais conscientes. Isso nos faz identificarmos-nos com ele e o considerarmos um *sujeito com um ponto de vista*: "Uma das razões pelas quais acredito que um cão pode sentir dor, enquanto que uma pedra não, é que posso imaginar como seria para um cão ser golpeado por um objeto pesado, mas não posso imaginar como seria para uma pedra, na mesma posição. Esse processo é o mesmo, independentemente do tipo de ser que consideramos".⁸¹ Tais ponderações não são surpreendentes à luz do fato – óbvio, mas facilmente esquecido – de que nós também somos animais.

Alguém poderia estar agora se perguntando sobre como provar que estou sentindo o que uma outra criatura sente. Mas se eu, não sendo um porco, não posso saber como um porco se sente, tampouco você, não sendo eu, pode saber o que eu *não* sinto. Ou seja, não se pode provar que os outros *não sabem* como os animais se sentem. Essa prova também não parece ser relevante em termos práticos e cotidianos. É muito provável que você, ao encontrar seu filho atormentando um gato, lhe dissesse: "*Pare, pois você não gostaria que lhe fizessem isso também*" - o que é chamado, em Ética, a Regra de Ouro. Essa repreensão se daria inclusive para aqueles animais com sistemas nervosos muito limitados, como uma mosca ao ter suas asas arrancadas por um menino:

*"O ponto é que a Regra de Ouro (embora não seja a única base da moralidade) é muito poderosa. Se formos ignorá-la, devemos dar uma boa razão. (...) [Nem mesmo aquelas pessoas que argumentam que não podemos aplicar a Regra de Ouro aos animais, já que nada sabemos sobre as suas experiências], se fossem convidadas a retalhar um cãozinho consciente, agiriam como se elas realmente acreditassem nisso."*⁸²

Podemos, em princípio, nos imaginar do lugar de qualquer criatura humana ou animal. Aquelas pessoas que não têm essa capacidade em

⁸¹ WILSON, S. Carruthers and the Argument from Marginal Cases. *Journal of Applied Philosophy*, Oxford, v. 18, n. 2, 2001, p.145.

⁸² MIDGLEY, M. *Animals and Why They Matter*. Athens: The University of Georgia Press. 1983, p.91. Midgley, de resto, dedica boa parte desta sua obra a refutar o Argumento da Subjetividade.

grau algum são chamadas de psicopatas, e geralmente são removidas à força do convívio social. Há também aquelas que escolhem não exercer a capacidade de se imaginar no lugar de suas vítimas. Elas, por exemplo, não se perguntariam “*Como deve ser passar a vida inteira numa gaiola esperando o abate?*” Essas pessoas, precisamente, são capazes de protagonizar atos de crueldade contra os animais.

Em suma, é precisamente a empatia que viabiliza a moralidade mesma, uma vez que, devido às semelhanças entre nós e os outros, assumimos que eles podem sofrer, e decidimos que é errado provocar seu sofrimento. Este ponto é importante, pois um torturador poderia justificar suas atividades apelando para o mesmo argumento que estamos aqui analisando: dado que ninguém sabe ou pode provar coisa alguma sobre a vida subjetiva dos outros, nada há de errado com aquilo que ele faz com o torturado:

“Todos nós defendemos da boca para fora a idéia de que sentimentos subjetivos são privados, no entanto reagimos às pessoas ao nosso redor como se as experiências de dor e prazer fossem tão públicas quanto o fato de que está chovendo. Ainda bem que agimos assim. Seria, de fato, assustador alguém que estivesse fortemente apegado à idéia de que todas as experiências subjetivas são essencialmente privadas, e de que não há, e nunca poderia haver, evidência de que as outras pessoas experienciam alguma coisa. Ele estaria sem aquilo que é, para a maioria de nós, talvez o mais importante freio do infligir danos a outra pessoa: a convicção de que o dano causaria dor e sofrimento, e que é moralmente errado causar essas experiências em outras pessoas. Essa é uma das pedras angulares das nossas idéias a respeito do que é correto e o que é errado.”⁸³

- O Argumento da Subjetividade implicaria que toda comunicação entre as pessoas seria inviável e que o nosso convívio com animais seria desastroso. Mas, ao contrário, ambos operam muito bem. Não apenas as pessoas têm se relacionado entre si, mas também a humanidade tem lidado com os animais há milênios com um considerável sucesso. A existência de sensibilidade ou consciência nos animais é condição necessária para esse convívio bem-sucedido conosco ao longo do tempo.

⁸³ DAWKINS, M.S., The Scientific Basis for Assessing Suffering in Animals. In: SINGER, P. (Ed.). *In Defense of Animals*. New York: Harper and Row Publishers, 1986, p.27

As próprias relações de domesticação e adestramento pressupõem a compreensão de como as coisas parecem a partir do ponto de vista de cada animal. Essas relações nunca teriam ocorrido se os animais reagissem apenas como “máquinas de carne e osso que operam apenas por instinto”. A domesticação dos animais ocorreu, não somente devido ao medo da violência, mas porque eles também foram capazes de formar vínculos individuais com aqueles que os domesticaram, de entender os sinais sociais a eles endereçados. Isso também implica, não apenas que as pessoas que os domesticaram são indivíduos sociais, mas que os animais também o são. Dito de outro modo, os animais aprenderam a obedecer aos seres humanos “pessoalmente”.

Tudo isso pressupõe a presença de uma mente e subjetividade tanto nos animais de companhia (cães, gatos, etc.), como no restante das criaturas domesticadas (bois, porcos, ovelhas, cabras, cavalos, etc).⁸⁴ A razão pela qual exploramos abusivamente os animais domesticados é a mesma pela qual os escravos humanos também foram inescrupulosamente explorados: os interesses do dominador vieram simplesmente em primeiro lugar. Semelhantemente à situação animal, isso não se deu devido ao fato de que os negros africanos, por serem desprovidos de subjetividade, não perceberam ou não se importaram em serem escravizados.

⁸⁴ Do ponto de vista ecológico e evolucionário, a domesticação é uma simbiose, uma associação entre espécies em que ambas se beneficiam. Não foi só o homem que aprisionou os animais para seu proveito. Os animais também se aproximaram dos homens. Estabeleceu-se não só um exercício de poder de nossa parte, mas uma relação mútua. No início desse processo, um animal ganhava proteção contra predadores, comida sem precisar disputar com outros carnívoros, e abrigo. Do outro lado, o homem aproveitava a força física do animal para a guarda, trabalho e transporte, além de se alimentar da carne dos animais criados. É claro que aquelas espécies que se recusaram à domesticação foram exterminadas, mas, numa co-evolução, ambas se tornam mais aptas a reproduzir e a sobreviver mesmo em condições adversas. Dessa convivência e observação mútua, os animais foram se tornando objetos da nossa estima. Acredita-se que esse regime de colaboração homem-animal date de mais 140 mil anos, quando o animal ajudava o nômade a caçar. A domesticação deu-se há cerca de 12 mil anos, no período neolítico, com a passagem do nomadismo para o início do cultivo da terra. Nesse período, os cães selvagens (lobos) ajudavam a cuidar dos rebanhos. As próximas espécies domesticadas teriam sido as cabras e ovelhas. O homem cria animais com o único propósito de comê-los ou vestir sua pele há mais 6 mil anos. A criação de animais em confinamento iniciou a menos de 100 anos.

Consideremos agora o caso daquelas pessoas que trabalham profissionalmente com animais. Ora, há diversos exemplos de comportamento animal que só podem ser compreendidos por esses profissionais através da atribuição de estados mentais - *como os nossos* – a esses animais. Por exemplo, se um tratador de elefantes na Ásia não fizesse interpretações corretas a respeito dos estados emocionais cotidianos do seu elefante (p.ex., de que o elefante está satisfeito, aborrecido, exausto, irritado ou desconfiado), ele não apenas estaria à margem dessa profissão, mas provavelmente já estaria morto pelo animal. Erros de interpretação desse tipo também seriam fatais para aqueles que vivem em ambientes selvagens, como nas selvas tropicais. Note que um adestrador de cães, cujo interesse é inteiramente prático, usa apropriadamente a mesma terminologia usada nas relações interpessoais em contextos semelhantes. O uso dessa linguagem tem que ser correto para que ele possa realizar seu trabalho. Cavaleiros e amazonas, por sua vez, acreditam sinceramente que entendem os cavalos, querendo dizer com isso que são capazes de “pensar como eles”. Como já foi observado, se um fazendeiro, querendo encontrar seu cavalo nas suas terras, vai para um pasto onde a grama é muito melhor do que aquela em que o cavalo foi deixado, e encontra mesmo seu cavalo lá, ele provavelmente “pensou como um cavalo”⁸⁵. Do mesmo modo,

“um cavaleiro habilidoso precisa (...) usar sua imaginação para entender como as coisas provavelmente afetam [o cavalo], o que o assusta e o que o atrai, tanto quanto alguém que quer controlar um ser humano precisa fazer a mesma coisa. Dirigimo-nos aos cavalos e cães pelo nome, e se espera que compreendam o que lhes é dito. Ninguém tenta isso com pedras, martelos ou aviões a jato. O tratamento de animais domésticos nunca foi impessoal. Podemos dizer que eles não são ‘pessoas’, porque (...) essa palavra significa geralmente Homo sapiens. Mas eles evidentemente não são considerados apenas como coisas. Eles são animais, uma categoria que, no que concerne a ter um ponto de vista, diz respeito, não às coisas, mas às pessoas.”⁸⁶

O êxito desses profissionais não é devido a sua superioridade (humana) mágica, mas é dado pela própria interação social com os

⁸⁵ DONIGER, W. Reflexões. In: COETZEE, J.M. *A Vida dos Animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.122.

⁸⁶ MIDGLEY, p.113-4.

animais. Essa interação envolve uma compreensão de como as coisas parecem a partir do ponto de vista de cada animal. Se adestradores e cavaleiros ignorassem ou duvidassem da existência desse ponto de vista, eles não seriam capazes de realizar seu trabalho de modo algum.

O Argumento da Subjetividade pode parecer plausível apenas para aqueles que nunca estiveram próximos a animais. Filósofos ou cientistas podem negar a consciência em animais, mas, ao chegarem em casa, eles irão se comportar como seu animal de companhia fosse de fato consciente. Ambos, por exemplo, irão repreender verbalmente seu cão por ter feito uma travessura. Isso seria absurdo se eles já não admitissem a consciência/subjetividade desse animal. Grosso modo, qualquer um que conviva com cães e gatos, por exemplo, irá dizer que eles conseguem comunicar o que querem e entendem o que as pessoas lhes transmitem grosso modo. Os animais de estimação possuem uma personalidade própria, tendo gostos e opiniões sobre as coisas e as pessoas com as quais interagem. É justamente por isso que nos afeiçoamos a eles. Apreciamos cães e gatos porque os entendemos (e, inversamente, entendemo-lhes porque os apreciamos). Isso seria válido também para qualquer espécie de mamífero. Essa relação socioafetiva entre os humanos e seus animais de estimação sugere que enxergamos neles personalidades e sentimentos muito semelhantes aos nossos.⁸⁷

Enfim, a justificativa de inferências a respeito de estados internos de animais é a mesma que as justifica em outras pessoas: elas simplesmente funcionam muito bem em geral. Cotidianamente, nos ambientes domésticos e urbanos, nossa avaliação dos estados afetivos e de temperamento dos animais, como cães, gatos e cavalos, se revela pragmaticamente correta. E o mesmo parece valer quando um cão interpreta estados internos do seu dono. Evidentemente, enganos nessas avaliações interespecíficas ocorrem algumas vezes. Mas isso se dá também nas relações interpessoais. Veterinários, guias de elefantes indianos, treinadores de circos, caçadores e cavaleiros (que têm todos um forte interesse prático nesta questão), reconhecem claramente a diferença entre medo, raiva e outras emoções. Isso se dá pela observação de um conjunto consistente de reações, que só fazem sentido na hipótese contrária ao que supõe o Argumento da Subjetividade. Se perguntarmos o que justifica essa suposição, a resposta será, simplesmente, o sucesso dessa opera-

⁸⁷ Os animais de companhia seriam escolhidos pelos traços de comportamento que seus donos gostariam de possuir ou supõem já possuir.

ção à luz das possibilidades de fracasso. Para um filósofo afirmar que a articulação de uma ética voltada aos animais comete o erro fundamental mencionado, ele deve explicar porque essa comparação entre os estados subjetivos parece ser pragmaticamente tão válida:

“O grau de compreensão mútua que nós temos, tanto dentro da nossa própria espécie quanto em relação a outras, só é possível através da atribuição de temperamentos, motivos, etc. com base em um modelo aproximado do nosso próprio, e pela constante correção dos enganos resultantes. (...) Não é de fato plausível sugerir que esse grau de sucesso é alcançado sem qualquer compreensão verdadeira, inteiramente pela sorte.”⁸⁸

- Não é apenas a experiência daquelas pessoas que trabalham ou simpatizam com os animais que refutariam o Argumento da Subjetividade. O comportamento daquelas que lhes fazem mal também. Santo Tomas de Aquino e Kant acreditavam que devemos evitar a crueldade em relação aos animais devido ao risco da crueldade também se voltar às pessoas. Mas, ao contrário do que ambos filósofos pensavam, vincular a crueldade aos animais com a crueldade às pessoas implica que essas duas situações sejam fundamentalmente similares, mesmo que em graus diferentes. Em outras palavras, falar de crueldade em relação aos animais só faz sentido se admitirmos que é possível uma agressão real a essas criaturas.

Consideremos, por exemplo, o esporte da caça. O caçador acredita que, ao atirar no animal, ele prova sua superioridade em relação à sua vítima. É uma condição necessária à caça desportiva, portanto, que se reconheça que o animal caçado é, de algum modo, um adversário de valor. Mas esse valor do animal implica que o caçador já creia na consciência, sensibilidade e independência da sua vítima. Note que os caçadores comemoram quando abatem uma caça, mas eles não festejam quando destroem *coisas* (quando quebram uma máquina, desmancham uma boneca de plástico, partem uma pedra, etc). No que diz respeito a alguém gostar de atos agressivos, a situação da caça não é equivalente à destruição de uma máquina: “Não se pensa que, provavelmente, um mecânico que seja treinado a retirar peças de carros irá dirigir sua insensibilidade, como resultado de seu trabalho, a retirar também pedaços de pessoas, nem essa desculpa contaria muito se ela fosse apresentada. Supõe-se

⁸⁸ MIDGLEY, p.142-3.

que ele saiba a diferença. E, por conseguinte, desmontar carros não é nem mesmo considerado algo de mau gosto.”⁸⁹ Os caçadores se congratulam ao abater um animal porque ele é, não um mero obstáculo, mas sim um (sujeito) oponente. É por isso que quanto maior o tamanho do animal, maior a comemoração. Considerar o animal um oponente significa já ver essa criatura como semelhante ao próprio caçador no que se refere a ter suas próprias emoções e interesses.

- Animais sociais são aqueles que têm que interagir para poder sobreviver. Para tanto, esses animais precisam, não apenas registrar o comportamento dos outros, mas também atribuir motivos a fim de interpretá-lo. Se a “compreensão” que um rato tivesse do comportamento de outros ratos se limitasse ao mero registro de impressões externas particulares, sem a interpretação de seus estados internos, as interações sociais desses animais redundariam em um notório fracasso – o que não ocorre na prática:

“Por exemplo, se cada [animal social] só pudesse aprender o que os perigos significam por meio de tentativa e erro, e só pudesse se prevenir a partir do pânico dos outros quando já tivesse descoberto, repetidas vezes, que isso anuncia um desastre, a maioria das criaturas estaria morta antes que fossem suficientemente educadas para começar a viver. Para criaturas sociais, o comportamento daqueles que as cercam é o principal guia para a sobrevivência. Mas elas só podem usá-lo se seus poderes as habilitar para compreendê-lo. Isso requer interpretação imaginativa. Um indivíduo ameaçado não deve apenas ver movimentos e ouvir ruídos; ele deve perceber a fúria.”⁹⁰

Um animal precisa lidar (reconhecer e se acostumar) com os estados emocionais de outros animais. Ele deve modelar as situações sociais com as quais é confrontado, para que possa resolvê-las e sobreviver. Para tanto, um paralelismo estrito entre estados subjetivos não será necessário. Apenas uma correspondência funcional já é adequada. De fato, isso é o que ocorre no domínio humano. Eu não preciso saber se outra pessoa sente a fome que eu mesmo sinto. Já basta que a minha noção de fome (derivada da minha própria experiência pessoal) seja suficiente para entender como uma outra pessoa se comporta em relação à falta de comida. E disso o Argumento da Subjetividade não é capaz de dar conta.

⁸⁹ MIDGLEY, p.16-7.

⁹⁰ MIDGLEY, p.141, grifo da autora.

Por outro lado, parece plausível admitir que todos os animais superiores são naturalmente equipados para registrar, interpretar e responder aos estados conscientes/subjetivos e experiências internas de outros animais. Isso seria vitalmente importante e necessário em termos evolucionários.

É razoável também supor que animais que geram uma numerosa prole, da qual apenas poucos sobrevivem, provavelmente não reconhecem (ou se importam com) cada um dos recém-nascidos. E, ao contrário, é plausível também supor que animais que acompanham por muito tempo uma prole reduzida reconhecem seus poucos filhotes - *como indivíduos* - já que não são indiferentes a cada um deles. Os mamíferos superiores geralmente têm uma disposição para o cuidado e a fidelidade parental. A mera capacidade de uma fêmea em responder ao choro do seu próprio filhote indica que ela está operando dentro de um sistema social, com um certo tipo de consciência. “O que parece claro é que alguns pássaros e mamíferos, pelo menos, serão capazes de formar vínculos pessoais e serão conscientes da sua própria posição no mundo e na sociedade. Sem tais ligações, sem tal consciência, as criaturas desse tipo não sobreviveriam um tempo suficiente longo para reproduzir”.⁹¹

Pense agora na capacidade de um animal em se posicionar no tempo. Já é bastante conhecida a habilidade da contagem de dias por parte de animais de estimação domésticos. E,

“mais notavelmente, gatos selvagens que foram alimentados uma vez por semana aprenderam a descobrir antecipadamente o dia da semana em que o alimento é esperado. Esse tipo de coisa não é realmente surpreendente se você considerar as complexidades da vida selvagem. Considere migrações, gestações, estações, safras curtas e a constante necessidade de antecipar os movimentos das presas ou dos predadores. Muitos animais se movem constantemente de uma fonte de alimento para outra, freqüentemente com suas proles para alimentar, e algumas vezes com a responsabilidade por toda uma matilha ou rebanho. Eles têm que ser capazes de pensar o quanto isso ou aquilo durará, ou quando isso se repetirá. Se eles não tivessem uma suficiente capacidade de memória e antecipação de ordenamento para adequar seus planos a uma provável seqüência de eventos, alterando-os conforme as alterações de circunstâncias, eles muitas vezes não poderiam sobreviver. Sobre esse enquadramento, a façanha de acreditar que alguém virá depois de amanhã não parece estranho

⁹¹ CLARK, p.48.

*de modo algum. Mostrar que isso não é possível exigiria uma investigação empírica, não uma decisão conceitual.*⁹²

Consciência é aquilo que faz um gato ficar aguardando por horas que um rato saia da sua toca. Ou aquilo que permite que um cão atenda o chamado do seu dono quando ele pronuncia seu nome, e o ignore quando outro nome é pronunciado. Apesar da dificuldade de se definir “consciência”, podemos admiti-la a partir da capacidade de um animal se localizar ou se reconhecer como um indivíduo no tempo e no espaço público físico e social, de identificar outros como indivíduos, de “saber” com quem ele está lidando, e o que esperar do outro em resposta às suas ações. Note que, por “consciência”, podemos nos referir à “consciência perceptiva ou fenomênica” (a consciência da percepção e da experiência do mundo que nos rodeia) ou à “consciência reflexiva” (a consciência dos próprios pensamentos e de si mesmo). Basta, para os propósitos de uma ética para os animais, que se admita a ocorrência da primeira delas no mundo animal.⁹³

E quanto à questão da linguagem nos animais? Em primeiro lugar, a linguagem só pode ter um sentido evolucionário entre criaturas que já sejam sociais. Mas antes que a linguagem possa ser usada, os organismos já devem estar adaptados em termos emocionais e perceptuais, sem o qual não poderiam viver em harmonia e se compreender uns aos outros. E isso exigiria previamente que o animal já fosse consciente.

Em segundo lugar, como se sabe, a Filosofia tradicional dá uma importância especial para a linguagem. Para os filósofos, o papel da linguagem é tornar o mundo inteligível, impor uma ordem no universo. E só a subjetividade humana seria capaz disso. Ora, se a linguagem fosse a realmente a única fonte de ordem (conceitual), todos os animais viveriam num mundo totalmente desordenado. Mas isso não parece verdade. Grande parte do mundo é determinado pré-verbalmente, devido justamente àquelas faculdades que humanos e animais compartilham. A linguagem constitui apenas um acréscimo a essa base comum, mas não a substitui.

⁹² MIDGLEY, p.58.

⁹³ Segundo NED BLOCK, não há uma definição não-circular de “consciência fenomênica” no sentido de “experiência subjetiva”. O máximo que se pode oferecer são sinônimos, exemplos ou um apontar para fenômenos (experiências perceptivas, sensações, emoções e desejos). - BLOCK, N. Consciousness. In: GUTTENPLAN, S. (Ed.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998, p.210-211.

Finalmente, se a linguagem tivesse o papel excepcional que é suposto, a comunicação intra-espécie (humano-humano) e interespécie (humano-animal) seria quase impossível, o que não é verdade. Pelo fato de que muito da comunicação humana é não-verbal, a ausência de linguagem não evita que a imaginação humana julgue o que satisfaz um animal. Com efeito, a ausência de uma linguagem verbal pode ser até positiva, em vista de que freqüentemente as palavras são usadas para ocultar ou dissimular os sentimentos humanos.

- Alguém, ao ser apresentado ao fato de que os porcos, nas criações industriais, passam toda a sua vida imobilizados em pequenos currais e deitados num piso de concreto, poderia dizer: “*Não podemos legitimamente presumir que porcos são infelizes simplesmente por estarem nas mesmas circunstâncias que fariam os humanos infelizes!*”. Ele talvez dissesse que isso é um exagero sentimentalista dos defensores dos animais. Consideremos agora outra situação: um gato de pêlo eriçado, cauda estufada, dorso arqueado, olhos dilatados, boca aberta, orelhas caídas para trás, assobiando e bufando, está irritado e prestes a se lançar num ataque súbito. Qualquer pessoa que convive com gatos sabe muito bem disso.

Mas admitamos por um momento que nosso debatedor incrédulo ainda ache que isso novamente é mero palpíte. Ora, expressões como “depressão”, “raiva”, “expectativa” e “medo”, entretanto, são usadas regularmente por observadores criteriosos e sistemáticos do temperamento e do comportamento animal. Eles se ocupam em descrever as disposições dos animais sem antropomorfizá-los. Isto é, sem fazer qualquer projeção indevida de sentimentos, necessidades e crenças humanas aos animais. Esses observadores são chamados de etologistas. A Etologia utiliza sistematicamente um vocabulário já empregado nas descrições das motivações humanas. Como aponta Midgley, os cientistas que estudam o comportamento de animais não precisam um esquema conceitual diferente daquele que é aplicado pela psicologia humana. Diferente da química ou da física, não houve nenhuma necessidade de inventar um conjunto inteiro de novos termos e conceitos nessa área:

“Isso não é porque eles projetam ilicitamente qualidades humanas nos animais, mas, sim, porque a vida humana realmente tem uma base animal – uma estrutura emocional sobre a qual construímos aquilo que é distintivamente humano. Apesar das diferenças, aspectos muito complexos como solidão, divertimento e afei-

*ção maternal, ambição, rivalidade e medo, se revelam como compartilhados por outras criaturas sociais. Quanto mais sabemos sobre seus comportamentos em detalhe, mais clara e interessante essa continuidade se torna.*⁹⁴

Nosso debatedor (behaviorista) pode estar tentado a pensar que, ao se referir a um gato como “agressivo”, se quer dizer com isso apenas que o animal executa certos movimentos que se esperariam que ocorressem numa luta. Ele poderia dizer que o termo usado se refere apenas ao comportamento, e não à motivação, logo, nada implicando sobre as emoções dos animais. Todavia, descrições meramente físicas de um comportamento externo (p.ex., “*agora o gato está com o pêlo eriçado, a cauda estufada e o dorso arqueado*”) são insuficientes para o ouvinte entender o que está acontecendo com o animal. Para que seja possível uma compreensão mais útil e segura desse evento será preciso acrescentar: “*o gato está furioso*”. Ademais, somente a partir daí será possível prever o comportamento futuro do animal (p.ex., “*o gato está prestes a atacar*”) – algo que é realizado com êxito prático tanto pelo pesquisador, quanto pelo tratador de animais, pelo veterinário e pelo dono do gato na sua casa. Note que isso também vale para as relações interpessoais: o comportamento de outra pessoa não faria sentido para você sem a suposição desse componente interno (mental).

Naturalmente, para aquelas pessoas de espírito fortemente antropocêntrico e humanista, admitir estados internos (subjetivos, mentais ou psicológicos) em animais pode provocar suores e embaraços metafísicos, devido talvez às conseqüências éticas que resultariam disso. E, como reação, muitas delas acabam acusando os que defendem os animais de estarem antropomorfizando-os ou humanizando-os. Mas cabe aqui a seguinte *retorsio argumenti*: não são antropomorfizadoras as pessoas que admitem, por exemplo, experiências dolorosas nos animais. Elas têm boas razões evolucionárias, fisiológicas e comportamentais para fazer isso. Ao contrário, os antropomorfizadores são aqueles que *negam* que os animais sentem dor, com a justificativa de que seu comportamento não é idêntico do nosso.⁹⁵ Essas pessoas esperam que as expressões dos estados subjetivos dos animais sejam *exatamente* iguais às humanas, e, como isso não acontece, elas rejeitam totalmente a capacidade animal de

⁹⁴ MIDGLEY, p.14.

⁹⁵ ROLLIN, B. Animal Pain. In: REGAN, T.;SINGER, P. (Eds.). *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice Hall, 1989, p. 62.

experienciar sofrimento e angústia. Portanto, são elas que cometem a falácia antropomórfica.

- Se um organismo (o nosso, inclusive) tem experiências mentais, a capacidade para tal foi adquirida através da evolução natural. Ora, experiências mentais estão diretamente relacionadas aos processos neurofisiológicos. A neurologia comparada nos diz que as funções neurofisiológicas básicas são semelhantes em humanos e em (certos) animais. Portanto, “na medida em que propriedades básicas dos neurônios, sinapses e mecanismos neuroendócrinos forem semelhantes, podemos esperar encontrar experiências mentais comparativamente semelhantes.”⁹⁶
- A própria experimentação biomédica com animais só é possível devido a tal semelhança.⁹⁷ E se os animais não tivessem uma vida interior acessível para nós, seria uma grande perda de tempo e recursos tentar extrair conclusões sobre a psicologia humana a partir de não-humanos, do modo como a ciência cognitiva vem fazendo largamente.

Em suma, a consciência dos animais é um fato. Não há um fenômeno extra e abstrato chamado consciência a ser adicionado aos estados de contentamento e sofrimento animal. A subjetividade é um aspecto integral desses estados. Podemos dizer, no mínimo, que a presença da consciência em animais é uma hipótese teoricamente mais simples e econômica do que qualquer outra disponível. Longe de ser uma suposição metafísica extravagante, a recusa da subjetividade animal é que exigiria uma justificação em face das semelhanças entre os sistemas nervosos animal e humano, da origem e função evolucionária, da fisiologia compartilhada, e, principalmente, da semelhança entre os modos de interação humano-animal e animal-animal.

Uma nota final: neste livro não será examinada a questão das convicções religiosas como fundamento para uma ética do tratamento de

⁹⁶ Citado por MIDGLEY, p. 140.

⁹⁷ Tal tese é base para o conhecido argumento contra a experimentação científica envolvendo animais. Afirma-se que os experimentos realizados em animais são justificados por produzirem os sofisticados conhecimentos em neurofisiologia que atualmente dispomos na ciência. Ora, a mesma ciência tem demonstrado mecanismos neurofisiológicos cada vez mais semelhantes entre humanos e animais (pelos menos os vertebrados). Logo, se tal neurofisiologia é muito semelhante entre ambos, o status moral que daí deriva, conseqüentemente, também o é - e a própria experimentação biomédica envolvendo a neurofisiologia dos animais se revela passível de objeção ética.

animais. Todavia, tal abordagem é adotada por muitas pessoas ao tratar desse tema. O argumento aqui seria o seguinte: “*Os humanos são os únicos indivíduos a ter uma alma, então podemos tratar os animais como bem desejamos*”. Os contra-argumentos, brevemente, são:⁹⁸

- (i) Há teologias rivais (indígenas e orientais principalmente) segundo as quais os animais também têm alma.
- (ii) Não há conexão lógica entre “ter uma alma” e “como devemos tratar os outros (com alma ou não) *nesta* vida”. Ter (ou não ter) alma apenas diz respeito à possibilidade da alma seguir vivendo para *além* desta vida (ou não). Logo, “não ter alma” não implica que posso comer animais *nesta* vida. Tampouco implicaria que, em virtude de que humanos têm uma alma, é errado comer pessoas *nesta* vida.
- (iii) A hipótese de que apenas humanos têm alma (uma vida pós-morte) apenas aumentaria, e não diminuiria, nossa obrigação de assegurar que a vida de um animal – *a única que ele tem* – seja tão longa e tão boa quanto possível.
- (iv) Por fim, não parece que uma crença religiosa seja a melhor base para a Ética em plena sociedade ocidental pluralista e multicultural do século XXI.

3.6 O ARGUMENTO DO SOFRIMENTO

“Não podemos saber se e quais animais sofrem”.

CONTRA-ARGUMENTOS

- Naturalmente, não pode ser uma pré-condição para o debate ético sobre animais perguntar à própria vítima em que consiste seu bem-estar ou em que situações ela sofre. Animais, afinal, não falam. Mas bebês também não nos dizem o que se passa nas suas cabeças. Portanto, solicitar provas de que uma foca sofre mesmo quando recebe pauladas do

⁹⁸ REGAN, T. Ganancias Mal Adquiridas. In: CAVALIERI, C., SINGER, P. (Eds.). *El Proyecto “Gran Simio”* La igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p.248.

caçador é tão insensato quanto argumentar que não podemos saber se um bebê sofre quando é esbofeteado.

O tratamento deste tópico requer, inicialmente, duas noções básicas:

Sufrimento:

- (i) É uma experiência sensorial ou emocional subjetivamente negativa, ou seja, caracterizada por ser desagradável e pelo desejo de que ela termine. Ele é intrinsecamente mau para todo aquele que o experiencia, mesmo que resulte posteriormente em boas conseqüências. O sofrimento reduz a qualidade de vida do indivíduo.
- (ii) A experiência de sofrimento tem duas notas: (a) é um estado que o indivíduo preferiria não estar experienciando, e (b) se caracteriza por ser intensa ou prolongada.
- (iii) O sofrimento ocorre quando um indivíduo tem dificuldade ou impossibilidade de lidar com sensações desagradáveis e aversivas, porque (a) as sensações são intensas ou prolongadas, ou (b) ele é incapaz de reagir, psicológica, fisiológica ou comportamentalmente de modo a melhorar o modo como se sente.
- (iv) Qualquer animal (humano e não-humano) é motivado a evitar o sofrimento e buscar o bem-estar em sua vida. No entanto, é mais urgente ou importante para qualquer criatura evitar o sofrimento do que obter o bem-estar.
- (v) São reconhecidas as seguintes fontes potenciais de sofrimento nos animais:⁹⁹
 - a) Sede, fome e desnutrição (privação de uma dieta apropriada provedora de saúde e vigor).
 - b) Desconforto ambiental (privação de um local adequado para abrigo, repouso e movimentação).
 - c) Dor, ferimento e doença.
 - d) Medo e estresse.
 - e) Impedir o comportamento natural característico da espécie (p.ex., privação de espaço suficiente, contato social com outros animais da mesma espécie, e recursos que enriqueçam o ambiente).

⁹⁹ Fundamento das chamadas “Cinco Liberdades” em Ética Animal: nutricional, ambiental, sanitária, psicológica e comportamental.

Senciência:

- (i) Dizer que um animal é senciente significa dizer que esse animal (a) tem a capacidade de sentir, e (b) que ele se importa com o que sente. “Importar-se com” implica a capacidade de experimentar satisfação ou frustração (subjetiva).
- (ii) Para a Ética Animal em especial, dizer que um animal é senciente equivale a dizer que o animal é (a) capaz de sentir dor e (b) desejar que ela acabe.
- (iii) Isso significa, mais especificamente, que o animal percebe ou está consciente de como se sente, onde está, com quem está, e como é tratado. Ou seja,
 - a) tem sensações como dor, fome e frio;
 - b) tem emoções relacionadas com aquilo que sente, como medo, estresse e frustração;
 - c) percebe o que está acontecendo com ele;
 - d) é capaz de apreender com a experiência;
 - e) é capaz de reconhecer seu ambiente;
 - f) tem consciência de suas relações com outros animais e com os seres humanos;
 - g) é capaz de distinguir e escolher entre objetos, outros animais e situações diferentes, mostrando que entende o que está acontecendo em seu meio;
 - h) avalia aquilo que é visto e sentido, e elabora estratégias concretas para lidar com isso.
- (iv) Apesar de freqüentemente serem tomadas como sinônimos, a senciência pode ser diferenciada da sensibilidade. Organismos unicelulares, vegetais, filmes fotográficos e termômetros apresentam sensibilidade, mas não senciência.
- (v) Animais sencientes interpretam as sensações e informações que recebem do ambiente por meio de cognição (razão) e emoções. A senciência, todavia, é uma reação mais emocional do que cognitiva às sensações. Isso faz com que um animal tenha, entre outras coisas, afeição à prole, medo de ser atacado, desgosto ao tédio e aversão ao isolamento.

O importante disso tudo, em termos éticos, é que se um animal, considerado como um centro independente de sensibilidade ou consciência, tem estados emocionais que importam para ele mesmo, então tais estados devem importar para nós também. Animais (e humanos) têm

interesses por experiências sensíveis agradáveis, e tais interesses devem ser tomados em conta numa ponderação ética. Ou seja, os estados subjetivos de animais demandam um nível mínimo de atenção moral de nossa parte. Reconhecer um indivíduo como uma criatura sensível implica, então, considerá-lo portador de algum valor em si mesmo, de alguma importância moral.

Ambas as noções anteriores estão intuitivamente presentes em situações cotidianas. Você provavelmente, ao flagrar seu filho se divertindo atormentando um gato indefeso, não permitiria que ele continuasse a fazê-lo. Ora, isso mostraria que você já admite dois fatos: (i) que o animal parece capaz de sofrer, e (ii) que evitar o sofrimento do animal lhe parece mais importante que propiciar a diversão do seu filho.

- Mas onde traçar o limite entre animais que têm uma psicologia ou ponto de vista e os que não têm? Os que podem sofrer e os que não podem? Mesmo se consideramos essa fronteira vacilante, o princípio do benefício da dúvida (em favor da vítima) exigiria que ela fosse traçada mais abaixo do limite do razoável. Neste sentido, talvez fosse aconselhável a adoção de uma atitude ética de “*respeito pela vida*”. A razão disso é que, devido à nossa ignorância a respeito da distinção exata entre animais capazes de sofrimento e os não-capazes, é melhor que um princípio ético exagere pela abrangência demasiada do que corra o risco de permitir o sofrimento de alguns animais.¹⁰⁰

De todo modo, uma Ética Animal não estaria obrigada a descobrir *exatamente* quais criaturas na natureza exigem atenção moral. Já é suficiente, em termos práticos, saber que a infinidade de animais que a civilização humana utiliza cotidianamente o é. A este respeito, considere a seguinte analogia¹⁰¹: também não precisamos saber exatamente quantos anos alguém deve ter para ser velho, ou quanto de altura alguém deve ter para ser alto. Mas podemos dizer com segurança que alguém que tem 88 anos é velho, e que uma pessoa que tem 2,16m é alta. O importante aqui é que nossa ignorância a respeito de como a sensibilidade se localiza com exatidão na escala filogenética não pode servir de pretexto para negar que os animais de fazenda e de laboratório sentem dor, medo e

¹⁰⁰ BIRNBACHER, D. Ethical Principles Versus Guiding Principles. In: Environmental Ethics. *Philosophica*, n. 39, 1987, p.70-2.

¹⁰¹ COHEN, C., REGAN, T. *The Animal Rights Debate*. Lanham;: Rowman & Littlefield, 2001, p. 215.

solidão. Já teria, portanto, resultados suficientemente práticos pôr os mamíferos e aves de um lado, e amebas e vermes de outro:

“Em primeiro lugar, nós não sabemos ao certo quais animais sentem dor. Podemos assumir que os animais superiores sentem dor porque suas reações à dor se parecem com as nossas. Um cão uiva, um gato grita e tenta escapar da fonte da dor. Mas a respeito de criaturas que não podem nos mostrar de modo não ambíguo que estão sentindo dor? Um peixe sente dor quando cravo o anzol? Uma borboleta sente dor quando cravo um alfinete através do seu corpo? Certamente a impossibilidade de traçar uma linha precisa não invalida necessariamente a teoria; mesmo se decidirmos parar de infligir dor somente naqueles animais evidentemente capazes de sofrimento, evitaremos infligir uma grande parcela de dor.”¹⁰²

Para os efeitos de uma ética voltada aos animais, o que importa é evitar o sofrimento desnecessário e minimizar aquele que poderemos causar. Não precisamos esperar para determinar se lesmas e mosquitos têm mesmo um status moral *antes* de pararmos de escravizar vacas, porcos e frangos. Você também não precisa esperar por uma comprovação científica quanto à capacidade de insetos em sofrer - enquanto se diverte arrancando as asas de uma mosca, ou pisando em formigas nas calçadas. Mas, tendo visto uma delas, e sendo fácil mudar o passo para evitá-la, não haveria razão para não fazê-lo.¹⁰³

● Negar a experiência consciente de sofrimento em animais seria incompatível com os resultados das ciências biológicas. A linha divisória no que concerne à dor estaria situada entre vertebrados e invertebrados.¹⁰⁴ Segundo Gary Varner¹⁰⁵, os estudos nesse campo apontam para a conclusão de que todos os vertebrados são capazes de sentir dor (mamíferos, aves, répteis anfíbios e peixes), e que a maioria dos invertebrados não

¹⁰² VESILIND, P. A.; GUNN, A. S. *Engineering, Ethics, and the Environment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p.91.

¹⁰³ Ponto de DONALD GRAFT em “direito dos animais-perguntas e respostas”, em www.vegetarianismo.com.br

¹⁰⁴ Quantitativamente, esse fato é relevante em termos práticos, pois se calcula que 96% dos animais no mundo sejam invertebrados.

¹⁰⁵ VARNER, G. E. *In Natures's Interests?* Oxford: Oxford University Press, 1998, p.51-2. A conclusão também é de MACHIN, K. L. Fish, amphibian, and reptile analgesia. *Veterinary Clinics of North America Exotic Animal Practice*, v. 4, n. 1, p.19-33, Jan. 2001. Base de dados Medline.

podem senti-la (com exceção dos cefalópodes). Outra questão é se um animal pode sentir dor sem ter o desejo ou interesse de ela acabe (algo comparável com o caso de um bebê recém-nascido, que sentiria dor, mas seria incapaz de desejar a sua interrupção). Haveria evidências de que mamíferos e aves são capazes de ter esse desejo, e evidências mais fracas de que todos os vertebrados os têm.

De um modo geral, o argumento de que as diferentes espécies de animais são capazes de sentir dor é um argumento por analogia à condição humana. Os fatores relevantes para a atribuição da consciência de dor seriam:

- Nociceptores.
- Sistema nervoso central.
- Nociceptores conectados ao sistema nervoso central.
- Opióides endógenos.
- Resposta à dor modificada com analgésicos.
- Resposta comportamental análoga à dos humanos frente a estímulos danosos.

- (i) *Quanto ao sistema nervoso central:* sua presença se faz necessária uma vez que se entende que *ter uma dor é ter a consciência da dor*.¹⁰⁶ Todos os vertebrados têm um sistema nervoso central. A falta de um sistema nervoso sofisticado explica o comportamento dos insetos frente a certos eventos: eles não protegem seus membros machucados, nem se tornam menos ativos após ferimentos internos. Por exemplo, se cortarmos o abdômen de uma vespa enquanto ela estiver se alimentando, sua cabeça pode continuar a sugar o alimento. Um inseto também pode continuar comendo mesmo quando ele próprio está sendo comido por um predador. Criaturas sencientes/conscientes não

¹⁰⁶ Conforme esclarece Varner, a noção de dor vem sempre associada à noção de consciência da dor. Isso, com efeito, a distingue da mera “nocicepção”. Nociceptores são terminações nervosas especializadas em detectar estímulos danosos ou potencialmente danosos. Nocicepção significa o registro de informações no sistema nervoso a respeito de danos no corpo, ou da sua iminência. A irritação de um nociceptor localizado, digamos, no dedo da mão não produz dor alguma até que esse sinal seja recebido e interpretado pelo cérebro. Estados de alteração cognitiva ou emocional no sistema nervoso central podem inibir radicalmente a percepção de dor: por exemplo, atletas e soldados dizem não ter sentido dor após situações que normalmente seriam bem dolorosas para qualquer outra pessoa em outro contexto – VARNER, p.51-54.

se comportariam assim. De qualquer modo, haveria uma boa evidência da relação entre dor e sistemas nervosos. As terminações nervosas especializadas em detectar estímulos danosos ou potencialmente danosos (nociceptores) estariam presentes em todos mamíferos e aves.

- (ii) *Quanto ao fator bioquímico*: todos os vertebrados liberam substâncias produzidas pelo próprio corpo (opioides, semelhantes à morfina, como a endorfina) quando expostos a estímulos nocivos.¹⁰⁷
- (iii) *Quanto ao fator analgésico*: todos os mamíferos e aves respondem a analgésicos e auto-administram esses quando a experiência dolorosa é inevitável. Ratos com ferimentos, por exemplo, irão tomar água contendo um analgésico em vez de tomarem o que usualmente preferem beber (uma solução açucarada).
- (iv) *Quanto ao fator comportamental*: qualquer animal vertebrado, quando exposto a um estímulo que causaria dor em humanos, tende também a se afastar do estímulo, e também tende a evitar tal estímulo no futuro.

Em resumo, mamíferos, aves, répteis, anfíbios e peixes, como os humanos, também percebem a dor, dado seus componentes neurológicos, seus comportamentos frente aos estímulos dolorosos, e a substâncias produzidas pelo próprio corpo para lidar com a dor:

“Os mecanismos neurais responsáveis pelo comportamento de dor são notavelmente semelhantes em todos os vertebrados. (...) A própria existência de opioides endógenos em animais é uma evidência poderosa de que eles sentem dor. Os animais dificilmente teriam sistemas neuroquímicos e inibidores de dor idênticos aos nossos, e dificilmente mostrariam a mesma diminuição de sinais de dor como a nossa, se sua dor experiencial não fosse controlada por esses mecanismos do mesmo modo que a nossa o é.”¹⁰⁸

¹⁰⁷ Isso também ocorre com vermes e insetos: o sistema nervoso de uma minhoca segrega uma substância opióide quando a minhoca é ferida.

¹⁰⁸ ROLLIN, B. Animal Pain. In: REGAN, T.; SINGER, P. (Eds.). *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice Hall, 1989, p.63-4.

Em particular, os animais compartilham com humanos os seguintes sinais de que estão sentindo dor:¹⁰⁹

- (i) *Alterações psicológicas*: medo, agressividade, hiperexcitabilidade, redução da atividade, respostas não usuais a pessoas e a outros animais, automutilação, vocalização, escondimento e expressão ocular.
- (ii) *Alterações da função cardiopulmonar*: aumento da frequência cardíaca, alteração da pressão sanguínea, alteração do tempo de enchimento capilar, alteração da coloração das mucosas, alterações do débito cardíaco, da resistência periférica e do fluxo sanguíneo, e hiperventilação.
- (iii) *Alterações neurológicas*: aumento da atividade das ondas cerebrais, aumento do metabolismo cerebral e do fluxo sanguíneo cerebral, e alterações comportamentais.
- (iv) *Alterações metabólicas*: desequilíbrio hidroeletrolítico devido à alteração da ingestão e eliminação, perda de peso devido à falta de ingestão de nutrientes, sintomas do tipo diabetes devido ao desequilíbrio entre a ingestão de alimento e a secreção de insulina, aumento de hormônios relacionados ao estresse (adrenalina, noradrenalina, cortisol e ACTH); quadro clínico do tipo choque, e fadiga.¹¹⁰

¹⁰⁹ SHORT, C. E. Fundamentals of pain perception in animals. *Applied Animal Behaviour Science*, v. 59, n. 1-3, Aug. 1998.

¹¹⁰ Note entretanto que, por exemplo, o ato sexual estressa um animal, mas não é algo considerado negativo para ele. Alguns sintomas fisiológicos de estresse podem ser integrantes da resposta normal do animal a condições que, se persistirem, conduzirão a danos físicos ou à morte do mesmo. Uma elevação do batimento cardíaco sugere que o animal reconheceu um possível perigo (dano ou morte potencial) proveniente de um ataque do predador, e, assim, se prepara fisiologicamente para escapar dele. Então, não haveria justificativa para concluir que o animal sofre cada vez que experimenta um leve aumento de adrenalina ou de batimentos cardíacos. Ao contrário, esses sinais podem indicar apenas que o animal está bem adaptado ao seu ambiente. Estar alerta não significa estar sofrendo. Mas, quando os sinais fisiológicos se tornam mais graves, é razoável atribuir sofrimento à experiência. "O problema é saber, com precisão, qual estágio de mudanças fisiológicas no animal deixa de ser sua resposta adaptativa usual ao seu ambiente e começa a indicar um estado prolongado ou intenso de sofrimento." - DAWKINS, M. S. The Scientific Basis for Assessing Suffering in Animals. In: SINGER, P. (Ed.). *In Defense of Animals*. New York: Harper and Row Publishers, 1986, p.32.

O próprio fato de a pesquisa científica da dor utilizar determinados animais sustenta a tese de que tais animais percebem a dor de modo análogo à dos humanos, caso contrário, extrapolar os resultados nos animais para as pessoas não teria qualquer validade. Tal pesquisa se justifica precisamente porque a resposta do animal a um estímulo que seria doloroso para uma pessoa é funcionalmente semelhante à resposta humana. O animal mostra também uma aversão a se ressubmeter aos procedimentos dolorosos.

- Há outras evidências, até mais óbvias, de que um animal está sofrendo: quando ele está ferido ou adoentado. Embora não sejam infalíveis, alguns sinais externos disso são bem conhecidos por qualquer veterinário: cor dos olhos, aparência do pêlo ou pele, indiferença, perda de apetite, etc. Mas, como nos humanos, o sofrimento diz respeito ao estado mental que acompanha a má saúde física. Doenças ou ferimentos no corpo nem sempre acompanham as experiências altamente desagradáveis que chamamos “ter dor”. Assim, um animal pode estar doente ou ferido sem revelar sinais aparentes de dor, do mesmo modo que uma pessoa pode estar ferida e não declarar dor. Ou, inversamente, alguém pode não apresentar anormalidades médicas, mas relatar uma dor intensa e constante.

A falta de uma certeza absoluta, entretanto, não deveria ser usada para desqualificar essa valiosa fonte de evidência sobre estados mentais desagradáveis em animais. De fato, é muito mais provável o oposto: um porco pode aparentar estar fisicamente saudável, e ainda assim estar submetido a experiências mentais intensamente desagradáveis, talvez devido ao permanente confinamento em um pequeno cercado. De todo modo, o benefício da dúvida, nesta questão, deve estar do lado do porco, e não daquele que o mantém preso na baia.¹¹¹

- A habilidade de sentir dor e a motivação em evitá-la são partes essenciais do equipamento mental básico de sobrevivência de qualquer animal vertebrado. Do nosso inclusive. Isso faz com que uma pessoa com lepra, ao ter essa capacidade prejudicada, possa morrer ao se mutilar descuidadamente. Afirmar que os animais não sentem dor enquanto que pessoas têm a experiência de dor seria implausível à luz da teoria da evolução.

¹¹¹ DAWKINS, p.30-1.

Por que essa dimensão subjetiva (a consciência de dor) apareceria repentinamente nos humanos, como num milagre natural?¹¹²

Em termos evolucionários, nos animais, tanto quanto nos humanos, a consciência da dor é necessária para garantir que a motivação do indivíduo em evitar se ferir predomine sobre as suas outras preferências - o que favorecerá a sua sobrevivência e sua reprodução. A consciência da dor é biologicamente necessária para direcionar o comportamento dos animais, e, em particular, para que eles¹¹³

- (i) Distingam entre estímulos danosos e não-danosos.
- (ii) Dêem uma maior prioridade para escapar ou afastar os estímulos nocivos.
- (iii) Aprendam a evitar estímulos danosos no futuro, ou para que estabeleçam qual grau de dor/dano é aceitável na busca de uma informação ou de um recurso qualquer.
- (iv) Evitem as atividades que provavelmente atrasariam a cura dos seus ferimentos.

Tudo isso favorece a sobrevivência dos animais no mundo, bem como a dos humanos. Por isso, a dor (aguda) não é algo com o qual animais, humanos e não-humanos, se acostumam. A perspectiva evolucionária explica também a inibição temporária de uma dor pelos opióides endógenos, já que a necessidade de escapar com vida de uma ameaça deve ser biologicamente mais forte do que a de evitar ferimentos.

● Vejamos agora o aspecto comportamental do sofrimento animal. Quem defende o status moral dos animais comumente se depara com a acusação de que se está “antropomorfizando” eles. O antropomorfismo aqui consistiria em projetar, indevidamente, necessidades, crenças e emoções humanas em direção aos não-humanos. Um exemplo disso é quando alguém, ao passear com seu cão no parque, veste o animal com roupas humanas em miniatura. Evidentemente, tais roupas são do agrado do dono de bicho, que as considera, afinal, bonitas e confortáveis. Qualquer defesa consistente dos animais deve escapar dessa armadilha. A questão então é: *como algo é sentido pelo próprio animal?* No meio filosófico, um artigo de Tomas Nagel ficou famoso a esse respeito, e intitula-se “*What Is*

¹¹² ROLLIN, p.64.

¹¹³ BATESON, P. Assessment of Pain in Animals, *Animal Behaviour*, v.42, p.827-39, 1991.

It Like to Be a Bat? A resposta de Nagel é que, mesmo se passássemos o dia de cabeça para baixo, pegando insetos com a boca e voando, não nos seria possível saber como é ser um morcego *para o próprio* morcego. Assim, a fim de prosseguirmos com a argumentação pró-animais, devemos responder a esse desafio.

Em primeiro lugar, não precisamos conhecer exatamente como o morcego sente, pensa ou experiencia o mundo a fim de saber que certas ações básicas o prejudicam: mutilação, repressão dos seus instintos naturais, isolamento dos seus pares, sujeição a procedimentos invasivos e a estímulos físicos aversivos. Não precisamos conhecer tudo (filosófica ou cientificamente) da consciência mental de um animal antes de agir eticamente a respeito daquelas coisas que já são razoavelmente sabidas. Uma vaca sente angústia ao ser separada do seu bezerro. Um porco sente tédio ao ficar o dia inteiro trancado num cercado sem nada para fazer exceto comer e dormir. No que concerne à Ética Animal, não é plausível supor que precisamos esperar por provas científicas definitivas quanto a isso.

Em segundo lugar, o fato de que um animal tem membros já não lhe dá o direito de usá-los? O fato de que um pássaro tem asas não lhe dá o direito de esticá-las? O fato de que esses animais podem se mover não lhes dá o direito de mudar de posição? Não parece que conceder tais direitos nos sujeita ao erro de antropomorfizar ou humanizar os animais.

Em terceiro, como já foi dito, o fundamento da convicção de que um animal está sofrendo é semelhante ao fundamento da convicção de que uma pessoa também está, ou seja, seu comportamento (não-lingüístico). Se um animal exibe um comportamento que é consistente com aquele observado nas pessoas quando dizem que estão sofrendo, então o animal *também deve estar sofrendo*. Isso é válido principalmente frente a sinais inequívocos de dor intensa, humana e animal, como gritos e convulsões. Para além da mera dor física, os esforços dos animais para escapar das gaiolas, jaulas e matadouros sugerem que eles também passam por sofrimento mental, como a angústia, medo e pavor.

Evidentemente, não podemos pedir aos animais que nos digam - em português - como é estar dentro de suas peles. No entanto, mesmo entre os humanos, dizer em palavras não é sempre considerado a fonte mais poderosa e confiável de informação subjetiva. No que tange à confiança das pessoas em terceiros, nós nos baseamos mais no que os outros *fazem* do que *dizem*. Dentre essas ações dignas de confiança informacional, estão aquelas também executadas pelos animais: escolher entre

alternativas difíceis, preferir um lugar a outro, e abrir mão de um bem imediato em favor de um benefício maior posterior. Marian Dawkins, uma pesquisadora nesta área, relata o seguinte:

“Por exemplo, como descrevi num artigo no Animal Behaviour, de 1977, galinhas mantidas em uma bateria de gaiolas mostraram claramente que elas preferem áreas abertas a gaiolas. Esses dois ambientes bem diferentes foram apresentados às galinhas (...). A maioria das galinhas escolheu ir para a área aberta, não para as gaiolas, na primeira vez que puderam escolher. Isso parece ser um modo claramente objetivo de afirmar que as galinhas gostam da experiência de estar em movimento em uma área aberta mais do que elas gostam de estar em uma bateria de gaiolas.”¹¹⁴

Ou ainda: “Um rato que repetidamente aperta uma alavanca para obter comida ou ter acesso a uma fêmea está certamente nos ‘dizendo’ algo sobre a desejabilidade dessas coisas para ele. O rato que atravessa uma grade elétrica para chegar a uma fêmea está nos dizendo ainda mais.”¹¹⁵ Se um rato aprende a não correr sobre um piso eletrificado, parece insuficiente afirmar que ele está apenas respondendo, por reflexo condicionado, a estímulos sensoriais de dor imediata. Em vez disso, por que não admitir que o rato opera uma avaliação inteligente e global da situação, do seu próprio papel nela, e escolhe o que ele mesmo prefere? A recusa disso só poderia ser explicada por um obstinado preconceito antropocêntrico.

O critério comportamental de sofrimento, não obstante, enfrenta ainda outro desafio. Os movimentos agitados de um animal ao ser apanhado podem indicar um estresse moderado, enquanto que seu confinamento em uma pequena gaiola, por um longo período de tempo, executando os mesmos movimentos repetitivos, constituiria um estado de sofrimento. O problema então para o critério comportamental é descobrir em que grau certas ações indicam que o animal está sofrendo:

“Podemos ver ferimentos, medir mudanças fisiológicas ou observar comportamentos, mas o que realmente queremos saber é se o animal está experienciando subjetivamente um estado suficiente desagradável para que mereça o rótulo emocional ‘sofrimento’. (...) Precisamos, em outras palavras, a opinião do animal sobre o

¹¹⁴ DAWKINS, p.35

¹¹⁵ Idem.

*que está sendo feito a ele – não apenas se ele acha isso agradável ou desagradável, mas quão desagradável.*¹¹⁶

A Etologia oferece dois métodos para avaliar tais preferências, ou seja, para mensurar o valor que um animal dá a um recurso ou atividade, a partir do seu próprio comportamento. São esses a avaliação de prioridades motivacionais (*testes de preferências*) ou da força motivacional (*teste de trabalho*). Esses testes constituem um modo direto de descobrir o que é agradável ou desagradável - *do ponto de vista do próprio animal*. Através deles, animais enfrentam labirintos ou apertam botões a fim de obter o que eles supostamente gostam ou evitar o que supostamente não gostam. Galinhas ou ratos podem escolher ninhos e tamanhos de gaiolas, e porcos indicam suas preferências por aquecimento e iluminação por meio de interruptores acionados pelos seus focinhos. Ademais, é possível, através desses testes, descobrir como os animais hierarquizam um bem em relação a outro bem:

*“A fim de estabelecer o vínculo – isto é, fazer a conexão entre preferência (ou a ausência dela) e sofrimento – é necessário descobrir quão forte é a aversão do animal em relação à situação menos atrativa, ou quão poderosamente ele é atraído às condições preferidas. Se um rato macho cruzar uma grade eletrificada para chegar a uma fêmea, ou uma ave passar sem comer a fim de conseguir um lugar para tomar um banho de areia, eles estão demonstrando que essas coisas não são apenas ‘apreciadas’, mas são, de fato, muito importantes para eles. Muitas pessoas concordariam que os animais sofrem se mantidos sem comida ou se submetidos a choques elétricos. Se os animais nos dizem que outras coisas têm para eles importância igual ou maior do que a da comida ou a de evitar choques elétricos, então poderíamos afirmar que eles sofrem se privados dessas outras coisas também.”*¹¹⁷

Haveria, portanto, modos objetivos de mensurar o quanto um animal gosta ou desgosta, prefere ou rejeita algo, baseados no esforço que o animal faz para obter ou escapar disso. Dawkins, com essa perspectiva, apresenta sua caracterização da noção de sofrimento: animais sofrem se mantidos em condições nas quais estão privados daquilo que se esforçariam para obter, dada a oportunidade, ou em condições das quais eles se

¹¹⁶ DAWKINS, p.34.

¹¹⁷ DAWKINS, p.36.

esforçariam para escapar, dada a oportunidade também. A medida de quantificação desse esforço, segundo ela, é dada por aquilo que, tão ou mais arduamente, o animal faria para obter comida, uma vez que, inegavelmente, o alimento é essencial para a saúde/bem-estar de qualquer criatura. O pressuposto aqui é que se um animal está disposto a trabalhar duramente em função de algo, a ponto de ficar sem comer, ele deve experimentar um estado mental que lhe é agradável quando a coisa é obtida, e desagradável se ele estiver tentando evitar tal coisa.¹¹⁸

Uma metodologia como a descrita acima seria capaz de fornecer acesso ao “ponto de vista do próprio animal” em relação ao ambiente que o cerca. As condições concretas de vida (operacionais ou pragmáticas) do animal se constituiriam assim uma janela para a sua “visão de mundo” - que pode ser bem diferente da humana, como nos lembra o Argumento do Antropomorfismo. Note que, por intermédio dessa metodologia, não precisaríamos determinar o que exatamente um animal acha agradável ou desagradável. O ponto de vista de uma criatura é autodefinido - ela mesma nos define seu bem pelo modo como se comporta. Afasta-se, desse modo, a suspeita de antropomorfização. Não é mais necessário nos imaginarmos trancados numa gaiola de ratos a fim de entendermos o impacto disso para o animal aprisionado.

Em suma, o comportamento de um animal já é suficiente para nos informar sobre seus interesses, preferências e valores. Um rato não precisa falar nosso idioma para dizer que ele tem um interesse em não permanecer na gaiola – o mero fato do rato tentar sair dela (e escapar de fato se a porta estiver aberta), é evidência suficiente de que o rato tem um interesse ou preferência em estar fora da gaiola.¹¹⁹ É mais óbvio ainda que ratos preferem não receber choques elétricos, passar fome, serem levados propositadamente a ficarem doentes, ou se envolverem em atividades antinaturais prolongadas. Se forem dadas as oportunidades a eles,

¹¹⁸ Testes desse tipo não se limitam ao sofrimento e bem-estar, mas abrangeriam também propriedades morais. No livro *Created from animals*, o filósofo JAMES RACHELS relata experiências realizadas por ele, na *Northwestern University Medical School*, as quais revelaram comportamento altruísta em macacos *rhesus*, na medida em que sacrificaram seu próprio bem para o benefício de outros: a maioria de tais macacos, confrontados com a escolha de ficarem com fome ou aplicarem um choque poderoso a outro da mesma espécie, escolheram ficar sem alimento por vários dias.

¹¹⁹ Evidência suficiente da existência de interesse, mas não necessária, devido, por exemplo, à possibilidade de comportamento condicionado pelo estado de cativeiro do animal.

os animais escolhem não passar por tais situações. Se quiser forçá-los a isso, devemos apresentar um motivo que não seja leviano ou egoísta. Em termos filosóficos, a mera existência dessas preferências ou interesses já justifica o status moral desse animal, e, portanto, nossa obrigação de considerar tais interesses nas decisões morais cotidianas. Isso significa inserir o rato no chamado *círculo da moralidade* ou *esfera moral*. Ou seja, o rato se constitui assim um “sujeito ético”.

- Suponha agora que nosso debatedor já esteja convencido que os estados dos animais são eticamente relevantes, já que eles são capazes de sofrer de fato. Poderemos, todavia, ainda ouvir o seguinte argumento: “*Os animais, devido às suas habilidades cognitivas e suas mentes mais limitadas, não podem prever experiências dolorosas, sofrendo antecipadamente, nem lembrar o sofrimento que eles já passaram, sofrendo novamente. Portanto, o sofrimento animal é infinitamente mais tênue do que o sofrimento humano*”.

Vejamos como responder a isso. Em primeiro lugar, lembremos que a questão moral não é se o sofrimento dos animais é idêntico ao sofrimento humano em todos os aspectos. O ponto filosófico aqui é: o sofrimento é tão importante para os animais quanto o é para nós mesmos. É claro que o interesse em não sofrer uma dor é, para algumas criaturas, justamente isso, ficando confinado o significado da experiência dolorosa exatamente ao momento da sua ocorrência. E é certo que para outros indivíduos, a racionalidade pode incrementar o sofrimento, se houver uma antecipação ou pressentimento quanto ao sofrer/morrer. Também criaturas com capacidade de memória podem recordar o sofrimento, reviver traumas passados, e vivenciar um sentimento de humilhação anterior.

Mas um animal também seria capaz de sofrer *mais* intensamente do que um humano em certas ocasiões. Pensemos nos animais criados, desde seu nascimento, imobilizados em uma fazenda ou em um biotério. Essas criaturas não podem compreender a causa do sofrimento ou o que elas fizeram para o merecer. Ao contrário de pessoas, que podem formular hipóteses sobre o prognóstico e o motivo do sofrimento (pensando, por exemplo, “*eu estou sendo torturado para confessar*” ou “*talvez eu seja libertado amanhã*”), o animal não tem possibilidade de moderação cognitiva da dor e do medo. Seu sofrimento não pode ser aliviado e consolado por meio de uma compreensão intelectual das circunstâncias presentes. Um humano aprisionado, por sua vez, pode se distrair ocupando seu

pensamento com o amor de seus familiares ou relembrando os bons momentos que já foram por ele vividos. Um animal não pode antecipar a interrupção de uma experiência dolorosa, nem lembrar quando tal experiência estava distante na sua vida. Eles experienciam o terror, em estado bruto e não-racionalizável, de não saber o que está acontecendo, por que está acontecendo, e quanto irá durar. Isso quer dizer que o sofrimento de um animal, por ser intelectualmente incompreendido por ele, pode se tornar mais profundo que o humano. Deste modo, um bezerro imobilizado num curral experiência um tormento mental singular. Já que não pode haver qualquer perspectiva ou horizonte de esperança, se ele estiver em dor, todo seu universo estará em dor - o animal é sua própria dor. Portanto, se os animais estão restritos ao que acontece no “aqui e agora”, então sua situação existencial pode resultar até mesmo *mais* grave que a nossa.

De fato, um animal não pode distinguir (racionalmente) entre uma tentativa de prendê-lo e uma tentativa de matá-lo. Uma lebre não sabe se está sendo perseguida para ser levada ao veterinário ou para ser abatida pelo caçador. Ela foge desesperada da mesma maneira em ambos os casos. Ora, parece haver um mecanismo compensatório natural nesta questão. Já que um animal não pode lidar intelectualmente com o sofrimento como nós, localizando e compreendendo sua fonte e o perigo que o ameaça, sua motivação para fugir de qualquer estímulo agressivo deve ter sempre a mesma (máxima) intensidade. Resulta, novamente, que é possível que o animal possa sofrer até mais que nós.

- Uma observação final: tenhamos em mente que, para fins de persuasão quanto à realidade do sofrimento animal, nenhum argumento desta seção suplantaria uma simples visita a um matadouro ou um criadouro. Caso isso não seja possível, as imagens dos documentários produzidos pelas entidades de defesa animal já seriam suficientemente convincentes a esse respeito.

3.7 O ARGUMENTO DA EXPANSÃO

“Se tivermos que respeitar animais, então teremos que respeitar igualmente qualquer coisa na natureza - fungos e alfaces, gramados e montanhas, e tudo o mais. Isso tornaria a vida humana impossível.”

CONTRA-ARGUMENTOS

Uma cenoura não grita quando é arrancada do solo. Um pé de alface não corre quando nos aproximamos com uma faca para cortá-lo. Animais fogem e lutam para não serem presos e para não serem mortos. Plantas e montanhas não. E isso faz uma grande diferença em termos morais.

- Vegetais, microorganismos e ecossistemas não têm as estruturas biologicamente necessárias (uma morfologia especializada) para o surgimento de estados mentais. Por esta razão, eles não são sujeitos dotados de um ponto de vista, nem têm a sua própria perspectiva individual. Conseqüentemente, plantas e ecossistemas não podem experimentar sofrimento ou contentamento, satisfação ou frustração:

*“Não temos nenhuma razão, e certamente nenhuma do tipo científico, para crer que cenouras e tomates, por exemplo, trazem uma presença psicológica ao mundo. Como todos os outros vegetais, cenouras e tomates carecem de qualquer coisa semelhante a um cérebro ou sistema nervoso central. Por serem deficientes em relação a isso, não há razão para considerar vegetais como seres psicológicos, com a capacidade de experimentar prazer ou dor, por exemplo”.*¹²⁰

- Não há necessidade evolucionária dos vegetais sentirem dor ou um sofrimento consciente. Já que plantas não podem se mover, afastando-se da fonte de dor, elas não se beneficiariam dessa habilidade de sentir dor, que lhes permitiria fugir da ameaça/fonte dolorosa. A evolução natural não daria origem a essa habilidade, gratuitamente, a menos que houvesse um benefício para a sobrevivência do próprio organismo:

“Atualmente não há nenhuma razão para crer que plantas experienciem dor, privadas como são de sistemas nervosos centrais, terminações nervosas e cérebros. A principal razão para que animais tenham a habilidade de experimentar dor é como uma forma de autoproteção. Se você tocar em algo que dói e que possa possivelmente lhe ferir, a dor o ensinará a se afastar disso no futuro. Uma vez que plantas não podem se locomover para escapar da dor e, portanto, não têm a necessidade de aprender a evitar

¹²⁰ REGAN, T. The Philosophy of Animal Rights by Dr. Tom Regan. Em: www.cultureandanimals.org/animalrights.

certas coisas, a habilidade de sentir dor seria supérflua e evolucionariamente ilógica.”¹²¹

- Humanos e animais são criaturas sencientes. Por isso ambos têm experiências suficientemente semelhantes a ponto de podermos aplicar aos animais a Regra de Ouro: “*Trate os outros como você desejaria que lhe tratassem*”. Ora, não podemos aplicar essa regra a cogumelos, pinheiros e cordilheiras:

“Estender uma ética de forma plausível para fazê-la extrapolar os seres sencientes é uma tarefa difícil. Uma ética fundada nos interesses de criaturas sencientes está situada em território reconhecível. As criaturas sencientes têm necessidades e desejos. Elas preferem alguns estados a outros. Podemos, por exemplo, formar uma idéia, mesmo com muito esforço imaginativo e sem garantia de sucesso, do que poderia ser a existência daquela criatura sob condições específicas. (A pergunta ‘Como se sentirá um gambá que está morrendo afogado?’ pelo menos tem lógica, ainda que nos seja impossível dar uma resposta mais exata do que ‘Deve ser horrível’.) (...) Isso nos fornece, pelo menos, algum critério aproximado do que seria correto fazer. Mas não há nada que corresponda ao que deve ser a experiência de uma árvore que está morrendo porque suas raízes foram inundadas.”¹²²

Vejamos o que diz Collin McGinn:¹²³

“Se você quer saber se algum tipo de ação é correta ou errada, você tem que perguntar como é para a coisa receber essa ação. Você não pode apenas ver como você se sente, do que você escapa com isso; você tem que considerar como ela se sente, as conseqüências da sua ação para ela. Você precisa examinar o impacto de sua ação nas coisas que ela afeta. Agora, no caso da extração de pedras para construção de casas, não parece haver qualquer questão moral aqui: a rocha não se importa com o que você faz a ela, porque ela não se importa com nada – ela é apenas uma rocha. Tecnicamente falando, ela não é ‘senciente’ – ela

¹²¹ PETA – People for the Ethical Treatment of Animals. *The PETA Guide to Becoming an Activist*, p. 62.

¹²² SINGER, P. *Vida ética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002, p.130-1, grifo do autor.

¹²³ MCGINN, C. *Moral Literacy or How To Do The Right Thing*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992. p.19-20, grifos do autor.

não sente nada, não vê nada, não conhece nada. Ela nem mesmo pode morrer, já que ela nunca esteve viva. No caso de uma árvore, estamos pelo menos lidando com algo vivo – algo que cresce, se reproduz, morre, adoece, floresce, se alimenta. Mas ainda não estamos lidando com algo senciente, como uma alga não é senciente nem o fungo que cresce no alimento podre. Não há consciência alguma na árvore. (...) Assim, não precisamos nos preocupar que o serrote do lenhador funcione como um instrumento de tortura para a árvore derrubada. Mas, evidentemente, no caso de animais como vacas, cães e macacos, as mesmas ações produziriam uma imensa dor. Eu deixo que você imagine a dor que seria causada a uma vaca se você usasse um serrote nela – se você tratasse seu pescoço e pernas como o tronco e galhos de uma árvore.”

Continua McGinn:

“Suponha que um homem primeiramente derrube uma árvore para fazer uma cadeira, e depois abata uma vaca para fazer um casaco: ele aplica sua serra da mesma maneira num ser vivo e depois no outro, assobiando enquanto trabalha. A árvore é morta, mas não sofre nenhuma dor; a vaca é morta e sofre grande agonia. O primeiro ato não seria errado, o segundo é o paradigma da crueldade – o homem não deveria tê-lo feito. Se ele precisasse matar a vaca para fazer um casaco, ele deveria pelo menos tê-lo feito de modo indolor – ele não deveria simplesmente ter ignorado a dor da vaca. (...) E suponha que nós soubéssemos que ele já tinha um casaco, ou que ele poderia ter feito um casaco igualmente bom de algodão: então nós pensaríamos que a morte dolorosa da vaca teria sido duplamente errada, totalmente indesculpável. Pensamos isso porque fazemos uma distinção básica na classe das coisas naturais que nós exploramos: distinguimos entre coisas que não têm interesses e sentimentos por si mesmas, e coisas que têm interesses e sentimentos. Nós, portanto, pensamos que importa moralmente o que você faz a um objeto que sente dor como resultado de sua ação. (...) Você não pode simplesmente fazer qualquer coisa a um animal e esperar ser considerado uma pessoa moral. Os animais restringem sua liberdade, de modo que você não está moralmente livre para tratá-los à sua vontade.”

- Nosso debatedor pode insistir, contra-argumentando que plantas necessitam ou buscam água e luz, e que, portanto, também têm preferências ou interesses. Mas note que se está utilizando aqui uma linguagem metafórica, já que plantas não têm um comportamento intencional. Elas não dispõem de um equipamento cognitivo suficiente para estarem conscientes de seus desejos, necessidades e interesses. Tal argumento faz tanto sentido quanto dizer que um rio “procura o mar” ou que um míssil “deseja explodir a si mesmo junto com seu alvo”. A caracterização de necessidades ou interesses por relações meramente causais, sem o envolvimento da consciência, incluiria, de modo geral, (i) objetos manufaturados (p.ex., automóveis que necessitam de óleo para se mover), (ii) objetos naturais (p.ex., plantas que necessitam de água para crescer), e (iii) objetos não-funcionais (p.ex., estátuas, que necessitam de proteção da erosão pela chuva ácida, por meio de pátina, para permanecerem em seus estados atuais)¹²⁴.

Na ausência de estados subjetivos ou de consciência, seria possível oferecer uma explicação puramente física para o que acontece com plantas, rios e robôs inteligentes. E se devemos respeitar meros processos físicos (teleológicos), então teríamos obrigações morais por qualquer coisa viva e não-viva no Universo – o que seria uma admissão bastante pesada em termos morais.¹²⁵

- A capacidade de ter experiências no mundo (“experienciabilidade”) é uma condição minimamente necessária para o recebimento de respeito moral. Ou seja, se uma árvore não se importa como é tratada, por que eu deveria me preocupar com ela? Por outro lado, quando um pescador puxa um peixe pelo anzol, o animal luta - porque ele não quer vir. Isso não se passa com plantas e montanhas. Em termos de envolvimento existencial, um porco não está no mundo do mesmo modo que uma ce-

¹²⁴ SINGER, p.132-133.

¹²⁵ Este ponto poderia conduzir a uma Ética Holista, a partir de: (i) “a busca da própria auto-sustentação (sobrevivência)” é uma marca (metafísica) de qualquer coisa/estado de coisa no Universo, de átomos a galáxias; (ii) essa propriedade pode ser interpretada como “cognição” (processamento de informações do ambiente visando esse fim), em graus variados em cada entidade; e (iii) ela é um bem e gera valor (intrínseco); portanto (iv) tudo, em graus variados, tem status moral e demanda respeito ético. Segundo tal concepção, a senciência/consciência seria apenas mais uma característica, dentre outras, que emergiria em cada coisa/estado de coisa em conformidade com tal metafísica.

noura está numa horta ou uma montanha numa cordilheira. Resulta disso que as obrigações que temos com árvores e oceanos são de um tipo diferente das obrigações que temos com ratos e porcos. As seguintes passagens tratam desse ponto:

*“Plantas evidentemente ‘têm um bem-estar’, uma vez que elas podem florescer ou serem impedidas de se desenvolver. Entretanto, é igualmente evidente que não temos razões para acreditar que plantas têm qualquer consciência ou sentimentos de florescimento, ou de serem impedidas de se desenvolver, ao passo que temos evidências óbvias que muitos animais têm tal consciência ou sentimentos. Conseqüentemente, temos fundamentos suficientes para afirmar que, no sentido usual do termo, animais têm interesses, mas plantas não”.*¹²⁶

*“Alguns afirmam que plantas têm um bem por si mesmas; que o bem de uma árvore é promovido pelos nutrientes suficientes para que ela continue florescendo, e prejudicado quando ela é privada de nutrientes. O bem de uma planta é determinado pelo tipo de coisa que ela é, pelo tipo de organização biológica que ela exemplifica, pelo que é para ela ser um membro em desenvolvimento da sua espécie. Plantas têm um bem nesse sentido, mas isso obviamente não é suficiente para fundar a tese de que elas têm interesses em qualquer sentido moralmente relevante. Plantas não têm um ponto de vista a partir do qual experienciam o mundo. Não importa à árvore que se seque e morra por falta de água; importaria a um canguru. Embora plantas tenham fins naturais, elas não têm nenhuma atitude em relação a esses fins, e o progresso até esses fins não é algo que elas experienciem. Considerações semelhantes podem ser ditas da biosfera e dos ecossistemas”.*¹²⁷

*“A intuição poderosa é que se uma entidade carece até mesmo da possibilidade de uma vida de experiência, não faz sentido pensar sobre o comportamento em relação a ela como sendo bom ou mau. Um ser que não pode experienciar não pode ter algo que lhe importe. Se nada pode importar a um ser, nenhum comportamento moral pode ser atribuído em relação a ele.”*¹²⁸

¹²⁶ SAPONTZIS, S. F. The Moral Significance of Interests. *Environmental Ethics*, v. 4, n. 4, Winter 1982, p.348.

¹²⁷ ELLIOT, R. Environmental ethics. In: SINGER, P. (Ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1997. p. 290.

¹²⁸ BERNSTEIN, M. Toward a More Expansive Moral Community. *Journal of Applied Philosophy*, v. 9, n. 1, 1992, p.46, grifo do autor.

- Nosso debatedor ainda poderia abraçar a tese de que não é absurdo atribuir uma “consciência”, “subjetividade” ou “cognição” a plantas (ou mesmo a ecossistemas), reconhecendo apenas que os vegetais têm uma “consciência” em grau bem menos desenvolvido do que a dos animais. De qualquer modo, quanto menos consciência uma criatura dispõe, menos experiências subjetivas (em quantidade e intensidade) ela poderá ter. Portanto, menores serão as possibilidades dessa criatura ser prejudicada ou beneficiada, satisfeita ou frustrada. O corolário disso seria que matar uma planta é melhor que matar um animal em termos éticos (ponto este particularmente relevante para a questão do Vegetarianismo Moral).

- Não obstante, alguém poderia adotar uma ética que prestasse respeito moral por tudo na natureza, mesmo sem saber o porquê, até prova em contrário. Mas, para os propósitos deste livro, já seria suficiente considerarmos o menor número possível de tipos de coisas/estados de coisas do mundo para os quais se tem razões éticas fortes e seguras. Disso não se segue, entretanto, que estaríamos autorizados a esbanjar vida, nem agir como vândalos ambientais, sem qualquer escrúpulo moral.

Evidentemente, plantas não são meras coisas, nem estão na mesma categoria das pedras. Assim, se você puder evitar matar um ser vivo, você deve fazê-lo. Na escolha entre usar um inseticida ou uma rede para capturar uma mosca e tirá-la de sua casa, você deve optar pela segunda alternativa. A adoção de um princípio de *respeito pela vida* parece aqui plausível: não devemos destruir uma vida desnecessariamente.

- É fato que rios, plantas e insetos insensíveis se relacionam empiricamente com criaturas sensíveis. A existência dos primeiros interfere assim na existência da vida humana e animal, numa teia causal complexa. Portanto, indivíduos desprovidos de sensibilidade, coletividades e ecossistemas também devem ser protegidos. Por outro lado, seria possível defender a existência de tudo isso dizendo que sua destruição empobreceria o mundo para todos, humanos e animais.¹²⁹ Note, todavia, que tal proteção ambiental seria de ordem *instrumental ou prudencial*:

“Só porque eu não posso sobreviver sem insulina, e eu sou um sujeito de valor intrínseco, não se segue que a insulina também o é. De fato, a insulina é um exemplo paradigmático de algo que

¹²⁹ Neste caso, estaríamos adotando uma *Metafísica da Riqueza*, por meio da qual se valorizaria a maior quantidade de “móvelia” possível no vasto cenário em que consiste nosso mundo fenomênico.

tem valor instrumental. [...] [Animais] são conscientes e o que lhes fazemos importa para eles! Por que atribuir direitos a rochas, árvores, espécies ou ecossistemas? Porque esses objetos têm um grande valor estético, são essenciais para nós, ou são básicos para a nossa sobrevivência. [...] É possível desenvolver uma ética ambiental enriquecida atribuindo valor a objetos naturais não-sencientes devido à sua relação com os sencientes. Pode-se defender a preservação de habitats com base em que sua destruição prejudica animais; pode-se defender a preservação de ecossistemas com base nas conseqüências perniciosas imprevistas resultantes da sua destruição, para as quais existe muita evidência empírica. Pode-se defender a preservação de espécies de animais como uma soma de um grupo de indivíduos que seriam prejudicados pela sua extinção. Pode-se defender a preservação de montanhas, peixes, rios e baratas com base em razões estéticas.”¹³⁰

- De qualquer forma, não precisamos debater ou esperar para descobrir se outras coisas na natureza (como vegetais e ecossistemas) têm um status moral *antes* de pararmos de aprisionar e matar aqueles animais que já sabemos que têm esse status (como vacas, frangos e porcos). Esses animais já são eticamente importantes – *agora*.¹³¹

Importa ainda notar que, se quisermos penetrar nas defesas antropocêntricas, devemos começar atacando o que lhe está mais próximo. Ou seja, ao se transitar do Homem para a Natureza como tal, passa-se primeiramente pelo Animal. Além do mais, os animais são os primeiros a sofrer e a morrer devido aos problemas ambientais. Em outras palavras, a situação dos animais já é suficientemente urgente em termos éticos.

3.8 O ARGUMENTO DA EXCEPCIONALIDADE

“Os humanos são membros de uma espécie extraordinária. Somos únicos e especiais. Isso nos dá o direito de explorar os animais.”

¹³⁰ ROLLIN, B.E. *Animal Rights and Human Morality*, New York: Prometheus Books, 1992, p.102-3.

¹³¹ REGAN, T. The Case for Animals Rights. In: SINGER, P. (Ed.). *In Defense of Animals*. New York: Harper and Row Publishers, 1986, p.23.

CONTRA-ARGUMENTOS

Alguém atualizado nas pesquisas científicas recentes sobre o tema diria que o argumento acima está na contramão dos fatos e das evidências. Isso também poderia ser atestado por qualquer pessoa que conviva mais proximamente com os animais. Não é surpreendente que a Filosofia, com seus argumentos antropocêntricos cristalizados pelo tempo, se esforce para prescindir de todo contato com as ciências do comportamento animal, desenvolvidas nas últimas décadas. Os filósofos comumente se preocupam em ressaltar as diferenças entre humanos e animais, fechando seus olhos para as semelhanças. Com efeito, essa desinformação é que dá suporte às posições aqui combatidas.

● A Etologia e outros campos da Zoologia nos dão evidências de que todos os vertebrados têm sensibilidade, todos os mamíferos têm emoções, e os mamíferos superiores têm uma racionalidade sofisticada, linguagem e formam cultura. Os animais mais evoluídos – assim como nós – são capazes de:

- (i) formar crenças sobre o mundo (*têm uma semelhança cognitiva conosco*);
- (ii) interessar-se pelas coisas (*semelhança atitudinal*);
- (iii) responder aos estímulos da vida com uma diversidade de emoções (*semelhança emocional*); e
- (iv) fazer escolhas, indo atrás daquilo que escolhem (*semelhança volitiva*).

Essas habilidades, portanto, não seriam uma exclusividade da nossa espécie. Logo, não somos tão especiais assim. E se, nesta questão, abrimos uma exceção apenas para os grandes primatas (chipanzés, gorilas e orangotangos), então estaremos permitindo o primeiro “vazamento da barragem” que circunscreve o *Homo sapiens* em termos morais.

Até recentemente os animais eram considerados como máquinas vivas ou criaturas estúpidas. Apenas os humanos eram tidos como capazes de sentir emoções, pensar e realizar operações mentais. Essa posição vem sendo paulatinamente derrubada desde os anos 1940. A presença de cognição, linguagem e emoções em animais já foi fartamente documentada, e se encontra freqüentemente publicada nas revistas de

divulgação para o público em geral.¹³² Cabe aqui apenas mencionar brevemente alguns desses resultados:

(i) Os animais, evidentemente, não dispõem de todo o conjunto das habilidades intelectuais humanas. Mas quando um animal lida com um problema difícil, articula uma estratégia engenhosa, e constrói uma ferramenta para pô-la em prática, ele está demonstrando capacidade de raciocínio, embora num nível básico. Nesta concepção, o que chamamos de cognição, racionalidade ou inteligência é dado pela habilidade de processar informações, de forma a se adaptar às situações do ambiente e resolver problemas.¹³³

*"Qualquer um ainda inclinado a crer que apenas humanos são racionais deveria adotar um cão e vir a conhecê-lo como uma pessoa. Isso forneceria rapidamente evidência direta de que a distinção entre racional (i.e., capaz de ter uma relação epistêmica com o seu próprio mundo) e não-racional não coincide com aquela entre humanos e não-humanos."*¹³⁴

Uma criatura mostra que "pensa" quando ela dá indicações que compreende o que está ocorrendo e o que poderá se seguir, respondendo, não apenas às sensações imediatas, mas também a causas imaginadas dessas sensações. Note que um cão não testa todas as possíveis soluções a um problema prático, nem reage da mesma maneira a todos os desafios que ele enfrenta. Ele não opera apenas por instinto, mas está equipado com um mecanismo de aprendizado (dedução ou tentativa/erro) e de transmissão (imitação ou ensinamento). Com isso, o cão aprende ativamente diferentes técnicas, a fim de melhorar as situações que encontra na sua vida e se adaptar a elas.

¹³² As publicações das revistas *Superinteressante*, *Science* e *National Geographic*, por exemplo, apresentam boas matérias sobre animais, com resenhas de pesquisas recentes publicadas em periódicos e livros especializados. Em www.animalsentience.com também se encontram informações científicas sobre inteligência e emoção nos animais.

¹³³ "Computadores podem, em um sentido nítido, embora limitado, executar raciocínio. Bebês e humanos deficientes não podem. Alguém que defina raciocínio de um modo que exclua computadores está incluindo consciência nele. A próxima questão depois disso é quanto de consciência importa [...]?" - MIDGLEY, M. *Animals and Why They Matter*. Athens: The University of Georgia Press. 1983, p. 95.

¹³⁴ SAPONTZIS, S. F. The Moral Significance of Interests. *Environmental Ethics*, v. 4, n. 4, Winter 1982, p.355.

Os animais pensam a seu modo. Podemos não perceber isso porque eles, ao emitirem grunhidos, latidos e miados, são como crianças, que ainda não falam, mas que também teriam a capacidade de pensamento.¹³⁵ A partir disso, um antropocentrista terá que enfrentar o seguinte dilema: se o critério de racionalidade for lingüístico (dado pela fala), bebês e retardados serão excluídos da moralidade, já que não têm a capacidade de expressar em palavras seus pensamentos. Se o critério for comportamental (dado pela habilidade de resolver tarefas práticas e ajustar a ação a certos objetivos), muitos animais devem ser incluídos na comunidade moral.

Haveria aspectos da cognição compartilhados entre humanos e animais, como reconhecer objetos, distinguir quantidades e se orientar no espaço. Esse equipamento básico se derivou de necessidades evolutivas comuns, como procurar comida e achar o rumo de casa. Cada espécie de animal é inteligente à sua maneira. Cada um evoluiu de acordo com as suas necessidades, respondendo a pressões do processo seletivo diferentemente. Se os outros animais não se aventuraram intelectualmente como o homem, foi simplesmente porque a evolução nos o obrigou. Ou seja, isso em nada serviria a seu modo de vida.

Ora, a inteligência de cada animal funciona perfeitamente bem para o que ele precisa: sobreviver no seu próprio mundo. Um animal selvagem, por exemplo, tem o tipo de inteligência que é adequada ao ambiente da selva. Não devemos esperar que um gorila resolva uma equação ma-

¹³⁵ A possibilidade de pensamento não-lingüístico é um tema espinhoso para a Filosofia da Mente. Isso, é claro, seria inconcebível para as correntes tradicionais da filosofia em geral e para Descartes e seus seguidores em particular.

Nas palavras de STEPHEN SCHIFFER, “há uma velha questão de que se, e em que extensão, uma criatura que não compreende uma linguagem natural pode ter pensamentos. Atualmente parece bem convincente que mamíferos superiores e humanos criados sem linguagem tenham seus comportamentos controlados por estados mentais que são suficientemente parecidos com nossas crenças, desejos e intenções a ponto de compartilharem esses nomes. Parece também fácil de imaginar criaturas não-comunicativas que tenham vidas mentais sofisticadas (elas constroem armas, diques, pontes, têm artefatos de caça engenhosos, etc.). [...] É algo surpreendente quão pouco sabemos sobre a dependência do pensamento em relação à linguagem”. – SCHIFFER, S. *Thought and Language*. In: GUTTENPLAN, S. (Ed.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998, p.593.

De qualquer forma, o ponto a ser discutido aqui é se, para receber um status moral, o animal necessitaria apenas *poder pensar* (sobre suas próprias experiências) ou também *saber que pensa*.

temática. Um cão é suficientemente inteligente para um cão, e um gato é suficientemente sagaz para um gato.¹³⁶ É claro que há animais mais inteligentes que outros, mas isso também acontece entre as pessoas. Portanto, pretender comparar tipos de inteligência diferentes é um erro, já que a mensuração das capacidades cognitivas dos animais estaria contaminada, desde o início, por um olhar antropocêntrico. Por essa via se espera encontrar uma inteligência abstrata ou lingüística que é simplesmente desnecessária ao animal sob teste. Testar como um animal sobrevive num experimento de laboratório (um meio estranho a ele), seria equivalente a testar como um laboratorista humano sobrevive numa selva ou num deserto (um meio igualmente estranho a ele). Ambos os testes seriam inadequados.

(ii) A linguagem verbal é simplesmente uma forma de comunicação específica dos humanos. Mas há outras formas possíveis de comunicação. Uma dança de abelhas pode comunicar onde está a comida, e uma dezena de grunhidos de macacos pode avisar sobre diferentes predadores que se aproximam. Um cão pode entender cerca de 200 palavras e manipular símbolos para pedir coisas. Um papagaio pode nomear corretamente objetos, cores, formas e números. Chipanzés, gorilas e orangotangos podem aprender a se comunicar por meio da linguagem dos sinais dos surdos-mudos. A existência de um repertório de “cantos” das baleias e golfinhos também já é bem conhecida. Grosso modo, todos gestos e olhares dos mamíferos podem ser considerados declarações não-verbais, portanto, também linguagem (corporal).

Se não conseguimos decifrar a linguagem de um animal, isso não significa que ele seja imbecil. O ponto relevante aqui é: se os animais têm linguagem, e se a linguagem se identifica de algum modo com o raciocínio, então os animais também têm racionalidade. E não é nada surpreendente a forte reação filosófica às pesquisas em Etologia, já que as implicações éticas delas seriam bastante embaraçosas e contrárias aos interesses antropocêntricos. Obviamente, o artifício adotado pelo antropocen-

¹³⁶ As habilidades telepáticas e premonitórias de cães e gatos, algo conhecido pelos seus donos, já foram também objeto de pesquisas. Eles antecipam a chegada de seus donos em casa, independente da rotina, olfato ou audição. Eles também podem encontrar seus donos em locais longínquos, e, a distância, reagem quando aqueles se acidentam ou morrem. Essas habilidades se constituiriam um aspecto evolutivo importante da comunicação entre os diferentes animais no seu ambiente natural.

trismo parece consistir em definir linguagem em um nível tão sofisticado para que nunca possa ser alcançado por qualquer animal do planeta.

(iii) Por muito tempo o uso de ferramentas caracterizava o comportamento humano inteligente. Mas se sabe hoje que isso também é bastante comum entre os animais. Corvos e primatas manipulam pequenos ramos para pegar insetos em buracos estreitos. Certos golfinhos ensinam seus filhotes a usarem esponjas para obter comida. Chipanzés usam pedras como bigorna e martelo para abrir nozes e cocos. Isso não tem uma base genética ou ecológica. Eles não nascem sabendo disso, tampouco animais de outros bandos fazem essas coisas. Trata-se de uma transmissão de um comportamento, no qual os pais ensinam os filhotes. Isso se define como atividade cultural.

(iv) Como no caso da inteligência, não se deve esperar, antropocentricamente, que cada espécie de animal demonstre uma emoção particular do mesmo modo que nós nos emocionamos. Por exemplo, não se deve procurar evidências de uma “alegria em geral”, mas sim de “alegria-canina”, “alegria-felina”, “alegria-suína”, etc. O mesmo vale para a busca de evidências de medo, raiva e depressão. Teríamos, então, apenas expressões de alegria-canina, raiva-felina, frustração-suína, etc. Entretanto, a demonstração de apenas um tipo de emoção já seria suficiente para demonstrar a habilidade do animal em desenvolver estados mentais conscientes sobre sua própria situação.¹³⁷

(v) E quanto à afetividade? Se por manifestação do tipo amorosa entendermos o estabelecimento de laços afetivos duradouros, preocupar-se com o companheiro, e ficar de luto após a morte desse, então os animais também manifestam esse sentimento, além de um grande repertório de outras emoções (empatia, consolação, etc).

O comportamento altruísta era outra virtude considerada exclusivamente humana. Mas muitos animais também mostram esse traço, como a proteção de outros membros do grupo frente a ataques, os atos de

¹³⁷ Segundo uma interpretação, emoções são respostas de um animal (humano e não-humano) aos seus estímulos. Elas abrangem medo, raiva, surpresa, tristeza, alegria, nojo, simpatia, vergonha, ou, ainda, culpa, orgulho, inveja, indignação, etc. Sentimentos, por sua vez, são sensações que surgem quando o cérebro interpreta (no neocórtex) essas emoções (originadas no sistema límbico). Assim, experimentar contentamento é uma coisa, "sentir-se bem" exigiria a autoconsciência de que se está nesse estado. Admite-se que animais e mamíferos tenham emoções. A questão é: apenas humanos têm sentimentos?

higiene dirigidos a outros indivíduos, o cuidado com a prole, e o compartilhar o alimento com os parentes.

Uma mãe-pássaro pode arriscar sua vida, distraindo uma raposa para salvar seus filhotes. Alguém, neste ponto, poderia contra-argumentar que um comportamento altruísta desse tipo (agir em benefício dos outros, expondo o próprio agente a riscos) é apenas aparentemente altruísta, uma vez que conduz à sobrevivência da própria prole, e, portanto, aumenta (egoisticamente) as chances de que os genes de um animal sejam transmitidos a gerações posteriores. Ora, em primeiro lugar, essa explicação é insuficiente, pois o parentesco biológico não é condição necessária para esse comportamento protetor: é bastante comum uma fêmea de *uma* espécie servindo de ama-seca de filhotes de *outra* espécie, como, quando uma cadela dá de mamar a um gatinho. Há vários relatos de golfinhos salvando nadadores de ataques de tubarão, por exemplo. Em segundo lugar, note que essa explicação seria aplicável à moralidade humana também, reduzindo toda ação ética e valores morais à mera contingência biológica.¹³⁸

(vi) A maioria dos animais reage com indiferença ou agressividade frente a um espelho. Mas quando certos animais, ao olhar para um espelho, tentam tirar uma marca de tinta de cima de sua cabeça, eles estão mostrando que reconhecem a si próprios naquela imagem. Golfinhos e os grandes primatas são capazes disso.

- Desde Darwin sabemos que todos somos animais. Só aqueles que desconhecem o legado darwinista pensam que animais e humanos pertencem a mundos separados. Alguns ainda pensam que os macacos estão mais próximos dos sapos do que dos humanos. Essas pessoas consideram que somos criaturas “sobrenaturais”, já que só nós pensamos. Mas Darwin nos ensinou que as habilidades entre os animais (humanos e não-humanos) não são uma questão de tudo ou nada, mas, sim, de grau, de um *continuum*. Essas habilidades crescem à medida em que se sobe na escala evolutiva. E se levarmos a sério a contribuição darwiniana, teremos que revisar nossa opinião sobre o tratamento que damos aos animais. A implicação ética do darwinismo seria a de que um parentesco biológico carrega um parentesco moral, em face do compartilha-

¹³⁸ Vide seção 3.4.

mento de habilidades (cognitivas, emocionais, sociais, etc.) derivado da identidade genética comum entre humanos e não-humanos.¹³⁹

“Pois bem, antes de Darwin, era crença geral que as diferenças entre humanos e não-humanos eram tão grandes que quase sempre estava justificada a diferença de tratamento dos humanos. Pensava-se que os humanos eram algo separado do resto da criação. Dizia-se que eram os únicos seres racionais, feitos à imagem e semelhança de Deus, dotados de alma imortal, e que, em conseqüência, eram diferentes em espécie dos demais animais. Essa imagem da humanidade é a que Darwin destruiu. Em seu lugar, pôs uma imagem dos seres humanos com participantes em uma herança comum com os demais animais, e com características comuns. (...) Não obstante, quando observamos os animais ‘superiores’, tais como os grandes símios, são as semelhanças entre eles e nós, e não as diferenças, o que mais nos surpreende. Essas semelhanças são tão amplas e profundas que não haverá diferenças de peso para justificar muitas vezes uma diferença de tratamento. Darwin sustentou que esses animais são inteligentes e sociáveis, e que possuem um sentido moral rudimentar. E afirmou ademais que experimentam ansiedade, aflição, abatimento, desespero, alegria, devoção, mau humor, paciência e uma multiplicidade de outros sentimentos ‘humanos’. Os estudos etológicos realizados desde os tempos de Darwin têm confirmado tais opiniões. A conseqüência moral é que, se eles têm essas faculdades, não há então base racional alguma para negar-lhes os direitos morais básicos, ao menos se continuarmos proclamando esses direitos para nós.”¹⁴⁰

Sendo assim, colocar nossa própria espécie num pedestal moral seria contrário à ciência – algo pré-darwiniano:

“A filosofia dos direitos dos animais está conforme o melhor de nossa ciência em geral e a biologia evolucionária em particular. Esta nos ensina que, nas palavras de Darwin, os humanos diferem de muitos outros animais “em grau, não em tipo”. Questões de demarcação de limite aparte, é óbvio que os animais usados

¹³⁹ Os chimpanzés, por exemplo, têm cerca de 98% de identidade genética com os seres humanos.

¹⁴⁰ RACHELS, J. Por que los darwinianos deben apoyar la igualdad de trato de los grandes simios. In: CAVALIERI, C., SINGER, P. (Eds.). *El Proyecto “Gran Simio”*: La igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p.198-9.

em laboratórios, criados para comida, caçados por prazer ou capturados para lucro, por exemplo, são nossos parentes no sentido psicológico. Isso não é fantasia; isso é fato, provado pelo melhor de nossa ciência.”¹⁴¹

De um modo geral, a idéia de uma cadeia de seres, com os humanos acima e os animais inferiores abaixo, em função de uma escala de aptidão, foi desbancada pela concepção darwinista. A Biologia atual, evolucionária, recusa a idéia de que o homem ocupa o pináculo da evolução. Para o evolucionarismo¹⁴², um animal “melhor” significa apenas “melhor adaptado”. A seleção natural mantém os indivíduos mais adaptados às suas condições ecológicas, e elimina os menos adaptados. As criaturas mais adaptadas são aquelas que têm mais probabilidade de sobrevivência e de deixar descendentes num determinado ambiente. Portanto, se a evolução ocorre no sentido de tornar uma espécie melhor adaptada ao seu meio e com melhores condições de sobrevivência, então os humanos se encontram tão bem adaptados a seu nicho ecológico quanto as baratas ao delas.

Por outro lado, se a posição de ápice nessa escala de aptidão entre os animais for dada pela capacidade mental (como convém à tradição humanística), podemos perguntar por que a habilidade relevante é essa, em vez de outra. Note que, em relação à capacidade de voar, as aves se encontram no apogeu dessa escala. Se tomarmos a capacidade de se reproduzir como critério hierárquico, as bactérias estarão no topo dessa lista.

- Uma diferença entre uma pessoa e um animal é a que eles, obviamente, pertencem a espécies biológicas diferentes. Vimos anteriormente que se indivíduos *A* e *B* pertencem a espécies diferentes, e essa diferença for tal que deva contar na decisão ética, então é perfeitamente possível que

¹⁴¹ REGAN, T. *The Philosophy of Animal Rights by Dr. Tom Regan*. Em: www.cultureandanimals.org/animalrights.

¹⁴² Segundo esta perspectiva, a natureza vai aprimorando as espécies, ao longo das gerações, mantendo os indivíduos melhores adaptados e eliminando os menos adaptados. Ela preserva os genes que trazem vantagens adaptativas e elimina os genes que trazem desvantagens aos indivíduos. A luta pela vida, desse modo, é entendida como uma luta pelos recursos do ambiente, e não contra outros indivíduos. São consideradas evidências do parentesco evolutivos entre espécies diferentes as semelhanças entre fósseis, órgãos, embriões e moléculas de DNA/proteínas.

prejudicar ou matar A seja errado, enquanto que fazer a mesma coisa a B seja correto. Imagine agora a seguinte situação hipotética:

“Vamos submeter à prova esta idéia imaginando que o personagem ET, de Steven Spielberg, e alguns de seus amigos se apresentassem na Terra. Podemos dizer o que quisermos deles, mas não podemos dizer que eles são membros da espécie Homo sapiens. Pois bem, se uma diferença de espécie fosse uma diferença moralmente relevante (que afeta nosso juízo moral), estaríamos dispostos a admitir que não é moralmente reprovável matar o ET, nem outros membros da sua espécie biológica, nem lhes causar qualquer dano – por exemplo, praticando neles caça desportiva -, enquanto que fazer o mesmo com membros de nossa espécie é reprovável por esse mesmo fato. Mas não se permite a duplicidade de valores. Se o fato de que eles pertencem a outra espécie faz com que seja correto que os matemos ou lhes inflijamos danos, o fato de que nós pertencemos a uma espécie distinta da sua faria que deixasse de estar errado caso eles nos matassem ou nos prejudicassem. [“Desculpem, amigos – diriam os compatriotas do ET antes de nos matar -, mas é que vocês não pertencem a espécie correta.”] A que nos diz respeito, não poderíamos nos queixar, nem levantar nenhuma objeção moral se a pertença à espécie, além de ser uma diferença biológica, tivesse uma importância moral decisiva.”¹⁴³

Inspirado nesse cenário hipotético, imaginemos também que, ao nos escravizar, os extraterrestres elevassem seu padrão de vida. Suponha que a carne humana seja excelente para o seu churrasco dominical, a ciência médica alienígena tivesse progredido a passos largos a nossas custas, e os extraterrestres achassem muito divertido nos assistir fugindo para sermos pegos mais adiante, ou sermos mortos por tiros de laser nos sábados à tarde. Os ETs não veriam nenhum problema ético aí, já que eles não podem cruzar biologicamente conosco, não entendem nossa língua, e somos muito diferentes fisicamente deles. Ou seja, somos de *outra* espécie, e, por isso, não haveria nada de errado nessas práticas. A pergunta a ser feita seria então: o fato de pertencer a um grupo zologicamente diferente anularia os compromissos morais que os alienígenas teriam conosco?

¹⁴³ REGAN, T. Ganacias mal adquiridas. In: CAVALIERI, C., SINGER, P. (Eds.). *El Proyecto “Gran Simio”*: La igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p.246-7.

Enfim, o reino animal constitui um grupo ao qual nós, humanos, já pertencemos. Os mais céticos deveriam admitir, no mínimo, que (certos) animais, mesmo não sendo tão inteligentes ou emocionalmente complexos quanto os humanos, são capazes de algum tipo de racionalidade e de emoções. E se isso é verdade, não existe justificativa biológica, zoológica ou antropológica que legitime o poder que nos atribuímos para tratar os animais como coisas.

3.9 O ARGUMENTO DA IMPORTÂNCIA

“A inteligência humana é mais complexa do que a animal, nossas emoções são mais profundas, nossos relacionamentos são mais ricos, e nossas atividades são mais variadas. Resulta daí que a vida humana é mais importante do que a vida animal. Isso nos dá o direito de explorar os animais.”

CONTRA-ARGUMENTOS

- Se ser mais importante significa poder dominar, então poderíamos também dominar as pessoas menos importantes que nós. Isto é, poderíamos fazer experiências com elas, comê-las e caçá-las. Sabemos que num naufrágio, mulheres e crianças são consideradas mais importantes que os homens. Por isso lhes é permitido ocupar, em primeiro lugar, os assentos dos botes salva-vidas para serem resgatadas. Mas isso significa que as mulheres e crianças podem usar os homens para experiências científicas, comê-los no jantar ou caçá-los por esporte?¹⁴⁴ Um Presidente da República pode fazer essas coisas com os cidadãos comuns?

Alguém poderia pensar que a nossa maior importância se justifica, de modo especial, pela superioridade em inteligência. Mas ser mais inteligente justifica a exploração dos menos inteligentes? Se uma inteligência superior é suficiente para legitimar o abate do intelectualmente inferior a fim de comê-lo, ou dar choques elétricos com finalidades científicas, então estaríamos autorizados a fazer essas coisas também a pessoas de inteligência inferior à nossa. Se estar no topo da escala de inteligência for o critério relevante, então deveríamos ser escravos dos Einsteins do

¹⁴⁴ SAPONTZIS, S. F. The Moral Significance of Interests. *Environmental Ethics*, v. 4, n. 4, Winter 1982, p.357.

mundo. Por outro lado, exploramos os animais que são até mais inteligentes que bebês pequenos ou adultos retardados.

- Diferentes criaturas têm diferentes prazeres e interesses. Os dos humanos incluem ler livros, ouvir poesia e ver filmes. Gatos, por exemplo, preferem coçar o queixo, lixar as unhas e deitar em poltronas. O que agrada a um indivíduo pode ser muito diferente do que agrada a outro. Por que supor que o *nosso* sofrimento e bem-estar importam mais para *nós* do que o *deles* importa para *eles*? Apenas pelo fato de que nos interessamos por certas coisas, supostamente mais elevadas, que não interessam em absoluto aos gatos?

Se o ganhador de um Premio Nobel precisasse de um transplante de rim, poderíamos obrigar o pior aluno da escola local a doar seu órgão para ele? A resposta é não. O interesse de ambos em ter dois rins é o mesmo: ter os rins é algo necessário para o bem-estar e é do interesse de quem os têm. A dor de dente de Albert Einstein também não é pior que a sua dor de dente. Tampouco a inteligência maior de Einstein o torna mais digno de respeito moral do que você.

E não há razão alguma para que isso não valha também para os animais. O mero fato de uma criatura ser mais inteligente do que outra não é um critério suficiente para se escolher qual sofrimento deve ser aliviado. Entre um gênio e um débil mental, podemos não saber qual socorrer primeiro. Mas sabemos *o que não devemos fazer*: aliviar o sofrimento do gênio simplesmente porque ele é mais inteligente do que o outro. Sofrimentos semelhantes devem contar de modo semelhante. Isso também deve valer ao se comparar o sofrimento de um ganhador de um Prêmio Nobel e o sofrimento de um porco:

“Ser inteligente não é que lhe dá o direito de não ser violentado. A razão pela qual é errado causar dor às pessoas não é o fato de que elas sejam inteligentes ou membros da espécie humana. A razão é que a dor dói, é mau sofrê-la, e pessoas não gostam de estar com dor. Se você quer saber se uma ação é errada, você tem que olhar para seus efeitos reais e perguntar se eles são maus para o ser que recebeu a ação – não perguntar o que mais acontece com o ser. Se, digamos, o confinamento forçado é mau para um animal, então é mau fazer isso para o animal, a menos que você pense em uma razão pela qual essa maldade é justificável à luz de um bem maior. Não é uma questão de habilidade do animal para matemática ou para apreciar música de câmara –

*ainda menos uma questão de espécie per se. É uma questão de sciência, a habilidade de sofrer.*¹⁴⁵

- A graduação de capacidades intelectuais ou emocionais implicaria em uma graduação de valor moral? Se um animal tem cerca de um décimo da capacidade mental humana, ele também terá um décimo do valor moral de um homem? Se a resposta é sim, então devemos aceitar o seguinte raciocínio: se alienígenas de Alfa Centauri forem dez vezes mais inteligentes que nós, então o valor da vida humana descerá para um décimo do valor da vida alienígena. E mais, devemos admitir que os ETs poderiam legitimamente aprisionar humanos (bastante imbecis em comparação aos alienígenas, devido ao sistema nervoso rudimentar) em jaulas pequenas por toda a vida até serem comidos. A recusa de tal argumento (i.e., tomar os humanos como moralmente equiparáveis aos ETs) revelaria uma inconsistência antropocêntrica.¹⁴⁶

- Suponha que os ETs invasores tivessem uma (elevada) capacidade de telepatia, além de todas as outras características humanas. Suponha também que eles justificassem a exploração da espécie humana dizendo que nós não somos (bons) telepatas. Provavelmente protestaríamos dizendo que os ETs escolheram, de modo egoísta e interesseiro, aquela capacidade que os distingue das outras criaturas no universo, já pressupondo que essa capacidade permite eticamente a dominação de terceiros. Mas, do mesmo modo, nossa espécie também não elegeu aquela habilidade que a favorece frente ao restante da natureza?¹⁴⁷ Por que a racionalidade deve ser o critério para a moralidade, em vez de outras faculdades com as quais nós, humanos, não podemos competir com os animais? Por que não a capacidade de sobrevivência, o que colocaria as baratas no topo da lista? Por que não a capacidade dos órgãos dos sentidos (visão, olfato, etc.), o que nos colocaria abaixo de várias outras espécies? Não estamos supervalorizando aquilo no qual nos sobressaimos, e subvalorizando as habilidades que excedem às nossas?

¹⁴⁵ MCGINN, C. *Moral Literacy or How To Do The Right Thing*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992. p.25, grifos do autor..

¹⁴⁶ MIDGLEY, M. *Animals and Why They Matter*. Athens: The University of Georgia Press. 1983, p.102.

¹⁴⁷ Este fato explica porque tratamos os animais como se eles fossem “débeis mentais vestidos com penas”.

3.10 O ARGUMENTO DA RELAÇÃO

“É ‘natural’ que alguém dê preferência aos membros da própria família. Ninguém criticaria uma mãe por tentar salvar antes seu filho num incêndio e só depois os filhos dos outros. Também é ‘natural’ darmos prioridade aos interesses da nossa própria espécie. Numa casa em chamas, salvaríamos primeiramente uma criança e só depois um gato. Essa tendência é instintiva e espontânea, não só entre os humanos, mas inclusive entre os animais. Essa tendência então está eticamente justificada”.

CONTRA-ARGUMENTOS

Uma preferência afetiva espontânea pelos membros do nosso próprio grupo parece um fato encontrado em todas as criaturas e em todas as culturas. Isso não é surpreendente, e parece uma parte essencial da natureza social dos indivíduos. Em face disso, conforme o Argumento da Relação, dever-se-ia priorizar os interesses daqueles que estão mais perto de nós nas relações sociais. Nossos deveres morais aumentariam conforme essa distância social diminuísse. Ela diminui quanto maior for a intimidade, interdependência, reciprocidade, quantidade e a imediatez das relações sociais. Isso explica porque esse tipo de distância entre as pessoas é (normalmente) menor do que entre pessoas e animais. Segundo esse modelo, a moralidade é constituída por círculos concêntricos (de mim mesmo para a família, amigos, ancestrais, colegas, classe social, raça, nação, até chegar à espécie biológica), nos quais as obrigações morais internas aos círculos devem sempre prevalecer sobre as externas. Essa tendência é tão forte que parece mesmo dispensar uma justificação por parte da Ética.

- De fato, o princípio da proximidade ou parentesco é um fator real e importante na nossa psicologia, e, portanto, na nossa moralidade. Seria um erro ver nossos relacionamentos pessoais como eticamente irrelevantes. Obviamente, se um indivíduo é nosso parente ou nosso amigo, então teremos deveres relacionais¹⁴⁸ com ele. A Ética não precisa exigir a eliminação da parcialidade das nossas relações afetivas, mas apenas um

¹⁴⁸ Deveres relacionais são aqueles que dependem do modo como nos relacionamos com os outros. Por exemplo, nós temos deveres especiais com *X* se fizemos uma promessa a *X*, ferimos *X*, se *X* nos ajuda (ou se *X* é nosso parente ou amigo). Seria um erro tomar esses fatores como moralmente irrelevantes. Isso não faria justiça aos aspectos pessoais e relacionais do dever moral.

certo grau de independência quanto aos nossos sentimentos de afetos pessoais. Em outras palavras, o princípio de proximidade não é o princípio único ou supremo. Há outros princípios morais, derivados da justiça e da compaixão, que se sobrepõem às nossas obrigações pelos mais próximos. Ou seja, essa tendência natural, embora real, não é tão forte, simples e exclusiva a ponto de justificar a desconsideração moral pelos animais.

- Tomar uma preferência pelos nossos como algo que dispensa justificacão pode ter conseqüências problemáticas, dependendo de como “nossos” for definido. Há muitos grupos aos quais se pode “naturalmente” pertencer. Isto é, podemos expressar preferência pelo “nosso próprio grupo” em termos de raça, gênero ou religião, por exemplo. Dito de outro modo, um racista (alguém que normalmente condenamos) usaria o mesmo argumento em questão: *“uma pessoa de pele branca tem uma tendência instintiva e espontânea para preferir e se afeiçoar por outra pessoa de pele branca, já que brancos mantêm relações mais “naturais” com outros brancos”*. Um machista também usaria essa mesma justificativa para dar prioridade aos homens em detrimento das mulheres, já que os homens se aproximam espontaneamente de outros homens. Em suma, o argumento de que se tem uma “preferência natural” por alguém ou um grupo permitiria várias situações de discriminação preconceituosa inaceitável.

- O Argumento da Relaçã, como foi formulado, também é enganador pela seguinte razão: na sua vida cotidiana, geralmente não nos encontramos em situações de emergência como foi sugerido acima. No dia-a-dia, não somos obrigados a escolher *ou* animais *ou* pessoas. Podemos agir de maneira a proteger e dar atencã ética a ambos.

- Mas admitamos que numa situaçã-limite, de vida ou morte, como a de escolher a quem salvar de um prédio em chamas, os interesses dos nossos próximos devam ser priorizados. Ora, daí não se segue que *sempre* os mais próximos devam ser priorizados. Por outro lado, se entre uma pessoa e um animal, você deve escolher atender à pessoa, isso tampouco significa que você está autorizado a fazer *o que bem entender* com o animal. Vejamos os seguintes casos:

- (i) Se, entre uma criança e um gato, não posso ser criticado por salvar a criança, isso não implica que posso fazer qualquer coisa com o gato para atender à vontade da criança.

- (ii) Se, entre minha esposa e meu vizinho, não preciso justificar por que salvei minha esposa, não se segue que posso matar meu vizinho a fim de salvar minha esposa.
- (iii) Na questão animal: se, apesar de ter relações afetivas naturais com os meus familiares, não posso comer uma pessoa estranha, por que posso comer um porco apenas por que tenho relações naturais com as outras pessoas?

● A preferência natural pela própria espécie não é uma inclinação inevitável ou irresistível. Aliás, o primeiro reconhecimento de uma criatura (humana e não-humana) por um estranho da mesma espécie normalmente conduz a um estado de alerta e desafio, e não de afeto. De outra parte, alguns animais, na fase da infância, estabelecem ligações afetivas fortes com pais adotivos de outras espécies biológicas, como quando uma cadela toma conta de gatinhos órfãos. Isso também vale para animais adultos: é comum cães se ligarem a gatos, por exemplo. Um animal pode estabelecer esse vínculo com uma espécie estranha mesmo quando um indivíduo da própria espécie está presente no ambiente, como entre um cavalo na companhia de uma ovelha ou um gato.

Isso ocorre também com muitas pessoas, que se sentem mais próximas a seus animais do que aos membros de sua própria espécie.¹⁴⁹ É sabido que alguns de nós, durante um incêndio, tentariam salvar antes os seus gatos e só depois os seus vizinhos, em virtude de se relacionarem melhor com seus animais. Parece então que a escolha de quem salvar primeiro de uma casa em chamas nada nos informa sobre qual decisão ética tomar. Qualquer pessoa na situação descrita provavelmente salvaria a criatura ao qual estivesse mais apegada emocionalmente. Você provavelmente salvaria seu filho. Mas alguém poderia escolher salvar seu amado animal de estimação em vez do filho de uma pessoa que ele não conhece.

● Se alguém considera as relações de proximidade ou parentesco biológico importantes, então é convidado a explicar por que não se deve separar bebês humanos dos seus pais, mas podemos roubar um pinto da sua

¹⁴⁹ Vale mencionar que há diversas culturas e sociedades no mundo nas quais particulares tipos de animais são sagrados, protegidos, adorados, e até vistos como seus ancestrais. Na Ásia, por exemplo, é o caso dos elefantes, macacos e vacas; na América do Sul, isso ocorre com certos répteis, felinos e aves de rapina.

mãe-galinha, um bezerro da mãe-vaca ou um leitão da mãe-porca. Ou seja, é ético afastar um animal (social) do convívio de seus parentes? Se a natureza fez com que os humanos prefiram outros humanos, isso não exige que respeitemos também a afeição dos outros animais pelos seus próprios semelhantes?

Para viver uma vida plena, um indivíduo precisa estar acompanhado de criaturas semelhantes a ele a fim de que possa desenvolver suas faculdades. Imagine, a propósito, que extraterrestres bondosos e inteligentes se oferecessem para adotar bebês humanos. O que precisaríamos saber a respeito dos ETs antes de concordarmos com a adoção? Note que a resposta que dermos irá evocar um critério que supostamente também justificaria (ou não) a remoção de porcos do convívio de seus parentes.¹⁵⁰

- Um criança órfã com retardo mental grave terá uma capacidade para estabelecer relações afetivas bem menor do que um leitão ou um bezerro. Logo, poderíamos tratá-la do mesmo modo como tratamos usualmente esses animais?

3.11 O ARGUMENTO DA RECIPROCIDADE

“Os animais não se importam conosco. Por que deveríamos nos importar com eles? É absurdo conceder-lhes direitos porque também é absurdo impor-lhes os deveres correspondentes. E se os animais não têm direitos, então podemos usá-los como quisermos.”

CONTRA-ARGUMENTOS

O argumento acima é bastante empregado no debate em Ética Animal. Por intermédio dele, seu debatedor pode alegar que a sensibilidade seria uma condição necessária, mas não suficiente, para que os animais mereçam respeito moral ou tenham direitos. O fato de que um animal possa sofrer não justificaria, por si só, que ele merece ser protegido do sofrimento. Da tese “um animal é capaz de X (estar vivo, livre e com bem-estar)” *não se seguiria* “um animal tem um direito a X (permanecer vivo,

¹⁵⁰ MIDGLEY, M. *Animals and Why They Matter*. Athens: The University of Georgia Press. 1983, p.106-7.

livre e com bem-estar)”. Supõe-se aqui que, para que o animal tenha efetivamente esse direito, ele também deveria ter deveres ou uma obrigação de respeitar os outros¹⁵¹.

Segundo esta perspectiva, a noção de “direitos” não poderia ser usada fora do contexto de acordos implícitos, mutuamente benéficos. Algo como “*Você me respeita e eu lhe respeito*”. Essa idéia de reciprocidade é central às teorias éticas da linhagem filosófica chamada *contratualista*, nas quais um tipo de “contrato” moral gera a comunidade moral. Direitos morais, então, só poderiam ser concedidos àqueles que podem participar desses acordos.

A visão contratualista considera que, por essa via, a Moral está ligada à reciprocidade. A moralidade contratualista se deriva de um conjunto de regras que os seres racionais escolhem racionalmente para governar suas interações em um ambiente social, regras às quais os indivíduos concordam em obedecer, sob a condição de que outros também as obedecem. O Argumento da Reciprocidade, seguindo essa idéia, nos lembra que somente indivíduos racionais podem ser governados por regras morais, e ajustar seus comportamentos em relação aos outros de acordo com essas regras.

E quanto aos animais? Formas não-humanas de vida e criaturas não-racionais carecem de capacidade mental para refletir sobre sua conduta, para entrar em relacionamento ético recíproco com outras, ou para se auto-impor restrições sobre sua liberdade de ação. Criaturas não-humanas, por serem incapazes de ação recíproca, de apreciarem o comportamento ético dos outros, e controlarem sua conduta em conformidade a isso, encontram-se, por esta razão, fora dos limites do contrato ético.

Uma perspectiva contratualista, no entanto, admite que aqueles indivíduos incapazes de ação recíproca devem ser protegidos pelo fato de que *os outros (humanos)* se importam com eles. Crianças, por exemplo, são incapazes de compreender a reciprocidade e, assim, carecem de direitos. Mas elas devem ser protegidas devido ao interesse sentimental dos seus pais e de outras pessoas da comunidade. Assim, temos deveres que *envolvem* ou *incluem* as crianças, mas não são deveres *diante delas* ou *para com* elas. Animais, igualmente, se não podem compreender acordos e contratos, não podem consentir ou participar deles, nem ter direitos. Mas eles poderiam ser protegidos devido ao interesse afetivo das

¹⁵¹ Ou ainda ser capaz de exercer, apreciar ou reivindicar tais direitos. Neste sentido, a justiça se limitaria àqueles que a valorizam ou sabem como a conseguir.

pessoas pelos animais. Afinal, muitos amam seus cães e gatos. Portanto, os animais, segundo esse ponto de vista, teriam um status moral apenas *indireto* ou *derivado*. Vejamos a seguir como rebater o Argumento da Reciprocidade:

- É preciso distinguir as condições necessárias para *ter um dever moral* das condições necessárias para *ser o beneficiário de um dever moral*. Uma criatura pode não ter as características necessárias para ter uma obrigação, mas ainda assim possuir as características necessárias que a qualificam como beneficiária dessa obrigação. Isso resultaria na inclusão desse indivíduo na comunidade moral, sem que, necessariamente, ele tenha quaisquer deveres, responsabilidades ou obrigações morais.

Por exemplo, uma pessoa adulta normal tem o *direito* de não ser torturada e o *dever* de não torturar nenhuma outra pessoa. Isso só é possível porque um adulto normal compreende o que é a tortura, pode reconhecer que ela é errada, e conter seus impulsos sádicos. Ora, bebês e retardados mentais têm o *direito de não serem torturados* - simplesmente porque a tortura é algo ruim para quem a recebe – mas eles não têm o *dever de não nos torturar*. É por isso que mesmo que um retardado ou um bebê nos façam um mal, nós não os julgaremos moralmente responsáveis pelo o que eles nos fizeram:

*“Assim, nós, que não somos retardados, temos uma obrigação de não torturar [um retardado], ainda que ele não tenha uma obrigação semelhante de não nos torturar. (...) Ele não é capaz de restringir sua conduta dessa forma, embora nós tenhamos uma obrigação de restringir a nossa. Nós estamos na mesma posição em relação a animais não-humanos (...)”*¹⁵²

Neste aspecto, os animais se encontram na mesma situação que a das crianças, retardados e velhos. Eles não precisam nos respeitar a fim de merecer nosso respeito. Nenhum deles tem deveres, porque são incapazes de se perguntar se fazer algo é certo ou errado. Mas não precisam ter deveres para terem direitos, já que podem ser beneficiados ou prejudicados pelas nossas ações. Ademais, essa incapacidade não apenas não anula nossos deveres para com os incapacitados – mas é justamente o contrário: nossos deveres se tornam mais fortes precisamente devido a essa mesma incapacidade.

¹⁵² RACHELS, J. *Created from animals: the moral implication of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1990, p.192.

● Apelar para a reciprocidade de direitos/deveres como fundamento da Ética equivale a adotar o seguinte lema: “*Somente me preocuparei com você se você for (potencialmente) capaz de se preocupar comigo*”. Em primeiro lugar, essa razão parece intuitivamente bastante interesseira e cínica. Em segundo, nossa sociedade não age dessa maneira, equiparando reciprocidade à moralidade. Em termos gerais, o modelo ético de “contrato de reciprocidade” sofre o assalto das seguintes críticas:

- (i) O modelo não é capaz de explicar nosso comportamento moral. Você não deixa de roubar seu vizinho pensando em evitar que você seja roubado também. Você não rouba seu vizinho simplesmente porque isso o prejudicaria. Nem é assim que você educa seu filho.
- (ii) O modelo não explica porque concedemos direitos àqueles que não respeitam nossos direitos, àqueles que não têm deveres, ou àqueles privados da capacidade de participar dos contratos, agindo reciprocamente. De fato, você ajuda aquelas criaturas mais desamparadas (bebês, velhos, loucos e animais) devido ao sofrimento delas, e não por obediência a um acordo implícito.
- (iii) O modelo permite, por exemplo, que deixemos o planeta em más condições para as gerações futuras, já que elas não têm, nem terão, como agir reciprocamente em relação às nossas preocupações ambientais atuais.
- (iv) O modelo também permite que acordos (contratos) injustos sejam criados, como entre os ricos, excluindo os pobres, e nada os obrigaria a uma renegociação, pois a parte mais fraca não teria a possibilidade de retaliar.
- (v) O filósofo John Rawls, a fim de contornar tais dificuldades teóricas, propôs a adoção hipotética de uma “posição original” pré-social, por meio da qual nós tentaríamos concordar a respeito de direitos e deveres antes de conhecer qual seria nossa posição na sociedade. Ou seja, esse “véu de ignorância” impediria as pessoas de conhecer sua situação econômica, seu sexo, sua inteligência, sua cultura, sua raça, seus traços psicológicos, sua etnia, a família a que pertencem, seu projeto de vida, período na história, etc. Desconhecendo supostamente suas características naturais e posições sociais, as pessoas, evitando firmar contratos injustos, deveriam concordar no que tange a princípios básicos de justiça.

O que a Ética Animal diria a respeito disso? Usando esse dispositivo imaginário, poderíamos incluir também a pertença à espécie biológica sob o “véu de ignorância”: não saberíamos a qual espécie de animal pertenceríamos. Ou seja, se você pudesse nascer encarnado em qualquer tipo de animal, não lhe interessaria a extensão da Ética a fim de lhe abranger? Imaginando-se nas circunstâncias existenciais dos animais, você não desejaria receber o respeito das pessoas?

Por fim, a implausibilidade da equiparação entre reciprocidade-moralidade se mostra ainda mais facilmente na relação entre pais e filhos, que obviamente não tem a mesma simetria de reciprocidade que um acordo do tipo comercial tem. Com efeito, o dever parental é muito mais transitivo que recíproco. Os pais dão aos filhos o cuidado que receberam dos seus próprios pais, que, por sua vez, o receberam dos seus, e assim por diante. A maior parte da atenção investida nunca retorna para o doador, mas segue para o próximo destinatário. De fato, nem nos surpreende o cuidado que os pais dão às suas crianças incuravelmente deficientes. Aliás, esse comportamento é observável também no comportamento parental de pássaros e mamíferos.¹⁵³

- A dimensão lingüística ocupa uma posição de destaque na Filosofia contemporânea. Inserido nessa corrente, um filósofo (contratualista) salientaria que a linguagem é essencial para a Moral, porque é ela precisamente que propicia a aceitação mútua de direitos/deveres. Ele lembraria que as palavras produzem segurança no convívio social e afastam o uso da força, ao contrário do que ocorre no vale-tudo do “estado de natureza” do reino animal.

Mas isso também não parece inteiramente razoável. Há uma confiança instintiva presente entre todos os animais sociais. Nem animais solitários, como ursos, passam a vida em postura de permanente defesa. Os animais não se encontram em “um constante estado de guerra de todos contra todos”, como diria o filósofo inglês Thomas Hobbes. Entre mamíferos ou pássaros, os combates ocorrem a fim de estabelecer hierarquias de dominação, mas, uma vez estabelecidas, o convívio se dá geralmente sem conflito. Em outras palavras, a linguagem não é funda-

¹⁵³ MIDGLEY, M. *Animals and Why They Matter*. Athens: The University of Georgia Press. 1983, p.84-5.

mental para o modelo filosófico contratualista tradicional. Em vez, é uma confiança tácita espontânea que faz o indivíduo, humano ou animal, aceitar as regras:

“Nada que [Hobbes] diz mostra que essa confiança amistosa difere em tipo daquela que une o cão-ovelheiro e o pastor, o cão-guia e os seus donos cegos, nem entre os macacos ou lobos que se subordinam aos seus líderes. Ela não é produzida apenas pelo perigo, mas é simplesmente um aspecto da confiança geral e da boa vontade que as pessoas, não menos que os lobos, naturalmente dedicam àqueles ao seu redor, exceto quando algo especial os assusta ou molesta. Essa confiança básica não pode depender da linguagem, uma vez que ela é encontrada em muitos bebês pequenos, tanto em relação aos mais velhos quanto entre si, e entre as pessoas que não falam, ou mesmo que não conhecem a linguagem dos outros.”¹⁵⁴

Evidentemente, o discurso lingüístico se faz importante na suplementação dessa confiança espontânea. Afinal, acordos, contratos e deliberações, explícitos ou implícitos, dão uma configuração especial aos deveres,

“mas se esses acordos mais pormenorizados fossem realmente artificiais – se eles não fossem gerados e expressassem uma tendência geral preexistente à confiança – eles nunca poderiam ocorrer. Essa não é uma suposição remota. É algo que constantemente emerge na vida ordinária quando palavras e intenções estão em desacordo. Alguém, cujas intenções de fato não são dignas de confiança, muitas vezes achará difícil ter suas palavras aceitas, não importa quão corretas elas sejam, enquanto que alguém confiável, mas desajeitado e inadequado na fala, pode ser prontamente aceito. Seres alienígenas, se a eles fosse dada apenas uma transcrição datilografada das palavras usadas nas negociações humanas, fariam uma terrível confusão ao interpretá-las. Sugestões não-verbais fornecem um contexto absolutamente essencial.”¹⁵⁵

● Por fim, nosso debatedor, em vez de apelar para a noção de reciprocidade entre direitos/deveres, pode contestar que o próprio conceito de “direitos” é bastante obscuro e suspeito no sentido teórico. Ora, se por um acaso ele nos perguntar desconfiado “Os animais têm direitos?”, podere-

¹⁵⁴ MIDGLEY, p.87.

¹⁵⁵ Idem.

mos responder “*Eles têm – se os humanos também tiverem!*” Ou seja, se nosso interlocutor levantar uma objeção (conceitual ou de fundamento) aos direitos dos animais à vida, liberdade e ao bem-estar, devemos lembrá-lo que tal objeção atingiria também a noção de “direitos humanos”. Afinal, se humanos são um outro tipo de animal, então “direitos dos animais” também serão “direitos humanos”. Devemos perguntar em seguida se nosso debatedor está disposto a abrir mão dessa noção. O importante aqui é notar que conceder direitos aos animais não implica em rebaixar os dos humanos, da mesma forma que conceder direitos aos negros não significa rebaixar moralmente as pessoas de pele branca.

De qualquer modo, a idéia mais intuitiva possível de “direitos dos animais” é a seguinte: o fato de que um animal tem membros lhe deve dar o direito de usá-los. O fato de que um pássaro tem asas lhe deve dar o direito de abrir e bater essas asas. O fato de que um animal tem olhos deve dar o direito dele ver o mundo que o cerca. Se um animal qualquer é capaz de se mover, eu devo oferecer uma razão ética se eu quiser restringir a liberdade física dessa criatura movente, ou seja, impedi-la de mudar de posição. A tese básica é que se ambos, animais e humanos, têm o interesse de permanecer vivos e livres, evitar o sofrimento e buscar o bem-estar, então ambos têm um direito a tudo isso.

Ademais, para que algum direito seja direito exclusivamente *humano*, ele deve ser possuído por *todos* os seres humanos e *apenas* por eles. O direito ao culto religioso e ao voto são alguns exemplos. O direito à liberdade, não. Um leão em um zoológico não é livre, nem um pássaro em uma gaiola. E qualquer animal que sofre em cativeiro tem um direito *prima facie* de ser livre. Evidentemente, a liberdade pode ser objeto de um tipo especial de interesse para criaturas racionais, mas não é um monopólio humano. E se esse direito é compartilhado pelos homens e pelos cães, não haveria razão para ressaltarmos que ele é um direito “humano” em vez de um direito “canino” - a não ser por um vício antropocêntrico.¹⁵⁶

¹⁵⁶ RACHELS, J. Why Animals Have a Right to Liberty. In: Regan, T.; Singer, P. (Eds.). *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice Hall, 1989.

3.12 O ARGUMENTO DA RACIONALIDADE

“Animais não pensam. Só pessoas pensam. Isso nos dá o direito de explorar os animais”.

CONTRA-ARGUMENTOS

“Animal não é gente. Animal não pensa. E se ele não pensa, podemos fazer o que quisermos com ele”. Esse argumento é um dos mais comuns no debate ético a respeito dos animais. Ele pode também apelar para algumas outras aptidões supostamente típicas do *Homo sapiens*: autoconsciência, autonomia, abstração, manipulação de conceitos sofisticados, utilização de linguagem com gramática complexa, formulação lingüística de planos intencionais e juízos morais, compreensão de conceitos e preceitos morais, ação conforme esses preceitos, reconhecimento da responsabilidade por essas ações, etc. Ao contrário das seções anteriores, admitiremos aqui que os animais não dispõem de nenhuma dessas capacidades a fim de analisarmos qual o corolário moral disso. Ou seja,

“o que me preocupa é o que tende a vir em seguida. Eles não têm consciência portanto. Portanto o quê? Portanto estamos livres para usar os animais para os nossos fins? Portanto estamos livres para matar os animais? Por quê? O que há de tão especial na forma de consciência que reconhecemos e que diz ser crime matar um portador dela enquanto matar um animal não recebe castigo?”¹⁵⁷

- *O Contra-Argumento da Irrelevância*

A relevância moral da posse da racionalidade (ou outra característica individual logicamente relacionada a ela) depende do tipo do tratamento que está em questão. O fato de que um indivíduo não é racional justifica - somente em alguns casos - que ele seja tratado diferentemente daquele que o é. É por essa razão que não repreendemos uma mãe quando ela deixa seu bebê (não racional ainda) preso no berço para evitar que ele se machuque ao se movimentar. Entretanto, o fato de que um animal não é capaz de pensar não é sempre importante. Por exemplo,

¹⁵⁷ COETZEE, J.M. *A Vida dos Animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p.54, grifo do autor.

quando testamos uma substância na pele de um animal para ver se tal substância é segura para a pele dos humanos. A incapacidade de pensar por parte do animal é completamente irrelevante nesse caso, uma vez que envolve apenas sensibilidades cutâneas (e não a racionalidade).

Este ponto não é nada estranho ou surpreendente. Pelo contrário, é bem intuitivo. Perguntemos às pessoas por que elas têm respeito ou consideração pelos seus semelhantes. Dificilmente a resposta será “*Porque eles sabem raciocinar ou falar*”. Em vez disso, ouviremos que as outras pessoas importam porque elas podem sofrer, se ferirem ou serem infelizes. Ora, essa razão também se aplica aos animais.

Se o direito à vida, liberdade e a não sofrer desnecessariamente independe de capacidades intelectuais sofisticadas, então, obviamente, essas capacidades serão irrelevantes para fins desses direitos. A capacidade de movimentar-se é relevante para o direito de viver livremente. A capacidade de sentir dor é relevante para o direito de não ser torturado. Mas a injustiça que incide sobre uma criatura não pressupõe a capacidade dessa criatura em reconhecer conscientemente a injustiça que ela sofre. Tampouco constitui uma justificativa razoável afirmar que, para dar valor à vida ou ao bem-estar, é necessário o entendimento intelectual do significado da morte e do sofrimento. O que faz você não poder cortar a perna de pessoas à vontade, a seu bel-prazer, é o fato de que ter a perna cortada dói, e as pessoas precisam de suas pernas para viver (bem). Pensar e falar nada tem a ver com isso. O mesmo vale para os animais.

A racionalidade, assim, importaria para uma pesquisa sobre inteligência e cognição, mas é completamente irrelevante para um teste de dor ou de estresse. Igualmente, aptidões como a fala, leitura e escrita são essenciais, por exemplo, à educação. Esses fatores seriam importantes então na escolha de quem deve receber uma vaga na universidade. É por essa razão que não se permite que coelhos e porcos ocupem vagas numa faculdade. Mas, quanto a se escolher quem vai ficar preso num laboratório de pesquisa para receber choques elétricos ou produtos tóxicos, as habilidades intelectuais mencionadas são completamente irrelevantes:

“Um homem pode aprender matemática e um coelho não; mas o que isso tem a ver com a questão da tortura? Um homem tem um interesse em não ser torturado porque ele tem a capacidade de sofrer dor, e não porque ele pode lidar com a matemática ou algo desse tipo. Mas coelhos, porcos e macacos também têm a capacidade de experimentar dor, e, portanto, eles têm o mesmo inte-

*resse básico de não serem torturados. O direito de não ser torturado, então, é compartilhado por todos animais que sofrem dor; ele não é um direito tipicamente humano de forma nenhuma.*¹⁵⁸

- *O Contra-Argumento pela Distinção Agente/Paciente Moral*

“*Agente moral*” é um indivíduo com habilidade mental suficiente para usar princípios morais a fim de se orientar nas decisões sobre o que fazer, e, ao elaborar tais decisões, ter o livre-arbítrio para escolher agir desse modo. Em virtude dessa habilidade, é razoável considerar que os agentes morais sejam responsáveis por seus atos. Apenas agentes morais podem reconhecer as noções de “obrigação” e “direito”. O agente moral paradigmático é o ser humano adulto normal.

“*Pacientes morais*”, em contraste, não exigem os pré-requisitos que os capacitariam a controlar seu próprio comportamento. Eles não precisam (ou não precisam mais) avaliar o que é certo nem o que é errado. Os pacientes morais, portanto, não podem ser moralmente responsáveis por seus atos. Eles possuem, no entanto, a capacidade de serem prejudicados e de se beneficiarem da ação moral. Ademais, os pacientes morais devem contar com os outros (os agentes morais precisamente) para protegerem seus interesses. Crianças e deficientes mentais são exemplos de pacientes morais. Animais também. E, em função disso, todos eles se encontram no interior da comunidade moral.

- *O Contra-Argumento dos Casos Marginais:*¹⁵⁹

- (i) O interlocutor que é favorável à utilização de animais por parte dos humanos é convidado a dar uma justificativa para isso.
- (ii) A razão dada será a de que os animais não têm determinada aptidão.

¹⁵⁸ RACHELS, J. Why Animals Have a Right to Liberty. In: REGAN, T.; SINGER, P. (Eds.). *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice Hall, 1989, p.124.

¹⁵⁹ Em vez de “Casos Marginais”, como a expressão ficou conhecida no interior do debate, talvez fosse mais adequado denominar “Casos Não-Paradigmáticos”, em virtude do sentido eventualmente pejorativo da primeira expressão no nosso idioma.

- (iii) Para qualquer aptidão citada, haverá alguns seres humanos que também estão privados dela (os casos “marginais”: pessoas com retardo mental grave, crianças recém-nascidas, idosos com demência senil avançada, bebês anencefálicos, doentes de Alzheimer, etc.).
- (iv) Portanto, o interlocutor também deveria ser favorável à utilização desses humanos pela mesma razão por ele apresentada.
- (v) Mas o interlocutor não concordaria com isso - o que mostra que ele é incoerente e preconceituoso.

O Argumento dos Casos Marginais sustenta que, se nos é moralmente permitido utilizar animais para nosso benefício porque eles carecem de racionalidade (ou outra aptidão logicamente relacionada a essa), não haveria nenhum fundamento para não se estender a mesma justificativa às pessoas não-rationais. Isso resultaria em eliminar da comunidade moral aqueles que nunca tiveram e, em alguns casos, nunca terão, essas habilidades.

Pense em pessoas em estado vegetativo persistente, que, num estado de inconsciência profunda e permanente, não sentem coisa alguma, não apresentam reações aos estímulos externos, nem têm vida de relação. Ora, negamos um status moral a um porco, mas o atribuímos a alguém que não é capaz de responder a qualquer estímulo de modo perceptível, é incapaz de participar da comunicação, e não pode reagir frente a outras pessoas e ao que lhe rodeia. Ao contrário de qualquer outro mamífero, essas pessoas apresentam uma notória falta de interesses sequer em relação às suas necessidades mais vitais, e uma incapacidade de resposta frente aos estímulos, situações e objetos.

Mas a maioria de nós acredita que pessoas mentalmente incapazes (demasiadamente débeis, jovens ou velhas) têm um direito à proteção contra a exploração, contra o tratamento desrespeitoso e degradante, e contra toda a ordem de abusos. Então, como atribuir um status moral a retardados graves e não aos animais, uma vez que, no que tange ao desenvolvimento mental, à habilidade comunicativa observável e a uma vida emocional, tais pessoas deficientes são incomparavelmente inferiores a muitos animais? Uma vaca é mais racional que um bebê. Um porco tem mais inteligência, capacidade mental e entendimento do mundo que uma criança recém-nascida.

O Argumento dos Casos Marginais, desse modo, exige do seu interlocutor que ele forneça uma explicação imparcial a respeito de uma disparidade moral grosseira. Isso ameaça o humanista, refém da coerência, a dar um passo para uma situação embaraçosa, pondo-o na defensiva. No seu âmago, o Argumento dos Casos Marginais consiste em denunciar que - intuitivamente - já consideramos eticamente irrelevante a ausência ou privação de aptidões como a racionalidade, autoconsciência, autonomia, reciprocidade, linguagem ou compreensão conceitual. É justamente por esta razão que julgaríamos moralmente repugnante e perturbador, por exemplo, realizar vivisseção e comer no jantar crianças anencefálicas (sem cérebros) ou com apenas um dia de vida.¹⁶⁰

“Por que trancafiamos chimpanzés em assustadores centros de pesquisa sobre primatas e os utilizamos em experimentos que variam desde o desconfortável até o agonizante e letal, e, no entanto, jamais pensaríamos em fazer o mesmo com um ser humano retardado de um nível mental muito mais baixo? A única resposta possível é que um chimpanzé, não importa o quão brilhante ele seja, não é humano, enquanto que um humano retardado, não importa o quão debilitado seja, o é. Isso é especismo puro e simples, e é tão indefensável quanto o racismo mais flagrante.”¹⁶¹

Tal argumento pode ainda considerar que os "casos marginais" sejam órfãos, a fim de remover a hipótese de eventuais efeitos nocivos sobre terceiras pessoas, como o sofrimento de familiares e amigos desses desafortunados:

“Considere um cão normal e um ser humano mentalmente deficiente que está no mesmo nível cognitivo que o cão. Emocionalmente e intelectualmente os dois seres estão emparelhados. Suponha que estamos planejando realizar uma experiência médica dolorosa. Deveríamos usar o cão ou o ser humano? Se nós considerarmos o cão e o ser humano ‘em si mesmos’, isto é, afasta-

¹⁶⁰ O ponto do argumento não é, evidentemente, que devemos usar esses humanos "marginais" como nosso objeto de alimentação ou de experimentação científica, *rebaixando* seu status moral, mas, em vez, *elevantar* o status dos animais, equiparando-o ao dos humanos. O Argumento dos Casos Marginais quer a ampliação da comunidade moral, não a sua redução. Peter Singer é freqüentemente mal interpretado neste ponto.

¹⁶¹ SINGER, P. Ethics and the New Animal Liberation. In: SINGER, P. (Ed.). *In Defense of Animals*. New York: Harper and Row Publishers, 1986, p.6, grifo do autor.

dos de seus relacionamentos com outros, parece não haver fundamento moralmente relevante para preferir os interesses do ser humano acima dos interesses similares do cão (...). Ambos são igualmente sensíveis à dor e irão sofrer a mesma quantia durante a experiência. Se apelarmos a relacionamentos com outros na tentativa de justificar dar maior peso moral aos interesses do ser humano, a história pode ser recontada de modo que o cão tenha algum relacionamento significativo com uma pessoa e o ser humano não."¹⁶²

O Argumento dos Casos Marginais parece bastante sólido. Entretanto, nosso debatedor pode tentar escapar do embaraço provocado por ele, alegando o seguinte: *"Bebês anencefálicos não são racionais, mas a espécie humana o é. Devemos tratar os indivíduos não conforme suas reais aptidões, mas de acordo com as características que são normais na sua espécie. Já que a racionalidade é a norma neste caso, mesmo humanos não-racionais devem ser tratados com o respeito moral que é devido aos membros de uma espécie racional. Em outras palavras, a racionalidade é moralmente relevante para justificação em nível da espécie ('type'), e não em nível do indivíduo ('token'). Assim, embora um 'humano marginal' tenha de fato menos habilidades, ele tem o mesmo valor intrínseco que os membros normais da sua espécie."*

Como contra-argumentar? Ora, sustentar que o modo como um indivíduo deve ser tratado é determinado pelo que é normal para sua espécie não é uma resposta satisfatória. O tratamento do indivíduo em questão estaria baseado não em suas *próprias* qualidades, mas nas qualidades de *outros* indivíduos. Essa falácia fica mais clara ao se substituir "dignidade moral" por "inteligência": seria correto considerar que bebês anencefálicos são inteligentes porque a espécie humana (as pessoas normais dela) é inteligente? Note ainda que, incoerentemente, esse argumento é usado para justificar que qualquer humano (deficientes mentais inclusive) seja mais bem tratado que qualquer animal, mas não é aplicado, digamos, para justificar quem vai ser admitido numa universidade. Ou seja, é a capacidade intelectual de cada estudante em particular

¹⁶² KAUFMAN, F. Speciesism and the Argument from Misfortune. *Journal of Applied Philosophy*, v. 15, n. 2, 1998, p.156-7.

que conta aí, e não a capacidade geral do grupo a que ele pertence, racial por exemplo.¹⁶³

3.13 O ARGUMENTO DA PRUDÊNCIA

“Devemos cuidar dos animais porque isso é condição do bem-estar e da sobrevivência da humanidade. Os animais contribuem para enriquecer a vida humana. Assim, se desejamos mesmo atender nossos interesses, é mais sábio proteger os animais (e o restante da natureza)¹⁶⁴.”

¹⁶³ RACHELS, J. *Created from animals: the moral implication of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1990, p.187-8; SINGER, P. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p.65-66.

¹⁶⁴ Essa posição dá sustentação teórica para o ambientalismo econômico (justificado pela conservação de matérias-primas e energia não-renováveis), o ambientalismo estético (pela preservação da beleza natural), o ambientalismo científico (pela proteção do que é de interesse da ciência), o ambientalismo salubre (pela proteção da saúde humana frente a ameaças poluidoras), além do historicista, recreacional e de outras modalidades conservacionistas e preservacionistas de valorização do meio ambiente.

No que tange particularmente ao tema aqui tratado, note que nossos interesses (antropocêntricos) convergiriam com atitudes (vegetarianas) em favor dos animais. Dentre as justificativas para isso, estão as conexões causais entre a criação de animais para o consumo humano e (i) a degradação ambiental, (ii) a fome mundial e (iii) razões de ordem médica. Vejamos cada uma delas:

(i) A pecuária é uma das principais causas da devastação de imensas áreas verdes naturais. As florestas tropicais da América Central e do Sul estão sendo dizimadas em grande escala a fim de criar espaço para a pastagem do gado, em primeiro lugar, e para a plantação de soja, subseqüentemente, visando alimentar o rebanho mundial. Fala-se em 5m² de floresta derrubada para cada hambúrguer produzido. Isso implica na extinção de espécies (numa taxa de 1.000/ano) e desertificação. Outros fatores importantes são o consumo de água potável pelos animais de criação (nos EUA, por exemplo, já equivale à metade do total) e a poluição dos rios e solos devido, principalmente, ao nitrato e amônia dos seus excrementos (nos EUA, a quantidade de dejetos animais já é 130 vezes superior a dos efluentes humanos). A criação de animais também emite 10% dos gases responsáveis pelo aquecimento global (efeito estufa), dentre eles o metano e o dióxido de carbono.

(ii) É mais econômico produzir nutrientes provenientes do reino vegetal do que a quantidade equivalente do reino animal. Ou seja, em vez de usarmos grandes áreas de terra para produzir grãos que irão alimentar animais, poderíamos obter mais alimento usando diretamente os vegetais para o consumo humano. Isso é devido ao fato de que os animais de rebanho gastam mais calorias e proteínas para manter seus próprios corpos durante sua vida do que eles nos devolvem na forma de carne quando abatidos: das proteínas que fornecemos aos animais quando os criamos, alimentando-os com grãos, apenas 10% são recuperados quando ingerimos sua carne, sendo o restante usado em vida pelo próprio animal para sustentar

CONTRA-ARGUMENTOS

- Se temos o dever de evitar a opressão, exploração e escravidão dos animais, isso decorre do fato que atitudes tirânicas, exploradoras e destrutivas são erradas *em si mesmas* – e não apenas porque isso tem um benefício utilitário ou um valor instrumental para a vida humana. Não constitui uma razão moral suficiente alegar que cuidar dos animais irá nos permitir usufruir a sua beleza e companhia, enaltecer nossa auto-imagem e caráter moral, ou enriquecer nossa vida psicológica e espiritual, presente ou futura.
- Afirmar que devemos proteger os animais porque isso é de nosso interesse ainda equivale a dizer que é correto usar uma criatura (animal) para o benefício de outra criatura (humana). Tal justificativa, todavia, pode não ser genuinamente ética:

“A questão dos animais não é se é mau para os humanos, existentes no presente ou por vir no futuro, tratar as populações de animais do modo como estamos fazendo. A questão que tenho discutido é se é mau para eles [os animais]. Nosso dever é considerá-los como fins em si mesmos, não como meio para nossos fins – tal como contemplarmos um reino animal rico e belo. O valor associado ao bem-estar animal não é um tipo de valor instrumental em favor do bem-estar humano (embora haja esse valor também) (...). Somente confusão pode resultar da reunião desses dois tipos de questão. De fato, é uma confusão perigosa, porque ela vê tudo em termos de interesses humanos, enquanto que o

seu metabolismo. Por conta disso, o rebanho bovino mundial consome sozinho uma quantidade de alimento equivalente às necessidades calóricas de 8.7 bilhões de pessoas (mais, portanto, do que toda a população da Terra). A conclusão é que uma dieta vegetariana implicaria, teoricamente, em poder alimentar cerca de, pelo menos, 30 vezes mais pessoas no nosso planeta. Ainda assim, aproximadamente 40% da produção agrícola mundial é usada para alimentar os rebanhos. E metade da terra cultivável no mundo é destinada atualmente à pastagem, sendo que nos EUA já chega a 80%.

(iii) Determinadas patologias são significativamente menos comuns entre vegetarianos, especialmente certos tipos de câncer e de diabetes, doenças cardiovasculares e renais, além da obesidade.

ponto todo é que há outros interesses na Terra para serem considerados."¹⁶⁵

O que se critica aqui é a utilização de um indivíduo como mero recurso para outro indivíduo. Usar como recurso (ferramenta, modelo ou commodity) significa matar, ferir, aprisionar, explorar ou manipular um indivíduo *A* porque isso beneficiará um outro indivíduo *B*. Ora, devemos tratar o outro eticamente - não porque isso é de nosso interesse - mas simplesmente porque é o correto a fazer.

- O apelo à prudência poderia ser usado também em outras situações que já consideraríamos antiéticas. Por exemplo, o Argumento Prudencial se prestaria a ser usado largamente por proprietários de escravos: "*Já que manter a saúde dos cativos é do interesse dos seus proprietários, então senhores e escravos estão do mesmo lado. Logo o protesto antiescravagista é infundado!*". De fato, a lógica empregada aqui é bastante simples: se desejamos algo dos escravos (ou porcos), e se para conseguir isso devemos tratá-los bem, então temos uma razão suficiente para cuidar dos escravos (e porcos), não?

Naturalmente, posso desejar que um animal se mantenha saudável numa fazenda, não porque a vida ou a satisfação do animal seja um bem em si mesmo, mas apenas na medida em que tenho um interesse em não comer animais doentes. Ou, ainda, que o animal morra antes do momento planejado para seu abate. Por essa razão, veterinários e zootecnistas trabalham para aperfeiçoar o bem-estar dos animais de criação nas fazendas, pois isso afeta economicamente a produtividade dessa indústria. Todavia, o ponto eticamente relevante aqui é outro: devemos aceitar doenças resultantes da produção e o sofrimento miserável dos animais mesmo se isso não interferir ou, suponhamos, até elevar a eficiência dessa indústria? E por que melhorar o bem-estar dos animais quando isso não for afetar a qualidade/preço da carne produzida?

- O Argumento Prudencial, como fruto de um egoísmo racional disfarçado, também é muito usado por caçadores e pescadores, ao alegarem que respeitam a natureza, na medida em que são favoráveis à existência de áreas de preservação nativa. Ou quando defendem enfaticamente que uma população de espécimes caçáveis não se reduza em demasia. Eles

¹⁶⁵ MCGINN. C. *Moral Literacy or How To Do The Right Thing*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992. p.28, grifos do autor.

freqüentemente se julgam, por esse motivo, os maiores interessados na existência de perdizes e baleias, portanto seus maiores defensores. Ora, não parece estranho e absurdo afirmar que o caçador está do mesmo lado do animal que vai receber o tiro de sua espingarda?

Os animais, com efeito, podem se beneficiar com a preservação de áreas naturais ou com nossa preocupação quanto à extinção de espécies biológicas. Mas há uma diferença fundamental entre (i) fazer algo para *se beneficiar*, que acaba também beneficiando outros, e (ii) fazer algo com o propósito de beneficiar *outros* como fim último da ação. Caçadores e pescadores defendem o ambiente natural apenas porque lá está o estoque e o suprimento de animais a serem caçados e pescados. Explorar a natureza por essas vias não significa respeitar a natureza, mesmo que isso resulte em beneficiar alguns outros animais - aqueles que não foram mortos por eles.¹⁶⁶

- Como justificativa final, alguém poderia sustentar que não temos obrigações morais *diretas* para com os animais, apenas para com outros humanos. Aos animais, teríamos somente deveres *indiretos*, já que o bem de outras pessoas poderia ser afetado. Há dois modos de defender essa posição. Vejamos o primeiro deles. Se meu vizinho chutasse meu cão, isso me ofenderia profundamente. E é errado ofender as pessoas. Assim, a falha ética do meu vizinho diria respeito apenas a mim, e não ao meu cão. Podemos entender essa ação como causar dano à propriedade alheia, como ocorreria caso meu vizinho também arranhasse meu automóvel. Note que, nessa perspectiva, cães e automóveis não merecem respeito moral *direto*, não têm qualquer status moral *direto* – apenas *indireto*.

A segunda justificativa consiste em alertar que a agressão a animais pode acabar se redirecionando às pessoas¹⁶⁷. Isto é, devemos evitar a crueldade em relação aos animais (ou mesmo o vandalismo contra as coisas da natureza, plantas e paisagens) em virtude do risco de que hábitos cruéis acabem também se estendendo ao nosso tratamento para com os seres humanos. Isso iria afetar desfavoravelmente nossa inibição em infligir sofrimento em terceiros, comprometendo assim nossa saúde moral. A pessoa que causa dor a um animal revela um caráter moralmente

¹⁶⁶ TAYLOR, P.W., *Respect For Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1989, p.185.

¹⁶⁷ Argumento avançado por Santo Tomás de Aquino e por Kant.

defeituoso e mesmo perigoso, nesse sentido. Portanto, tem-se o dever de modificar essa disposição, evitar atos que a reforcem, e adotar regras que proibam que ela seja cultivada em nossa sociedade.

Ambas as justificativas, entretanto, não são satisfatórias¹⁶⁸. Em primeiro lugar, se pudermos mostrar, por exemplo, que descarregar seu mau humor em um cão irá prevenir que você faça isso à sua família, essa ação poderá ser realizada sem remorso (e o espancamento de cães poderia se tornar então uma forma legítima de terapia).

Mas admitamos, por um momento, que o ponto de vista da vítima (animal) não conte em termos morais. Suponhamos que o dano apenas atinja o *agente*, e não o *paciente* da ação. Isto é, que os efeitos do ato agressivo fiquem confinados àqueles que efetivamente o executam. Ora, a própria noção de crueldade deliberada implica (analiticamente) que seu objeto não seja apenas um mero objeto físico. Em outras palavras, a presença do outro, que é prejudicado ou atingido, é logicamente necessária para a idéia de crueldade. De fato, esportes como a caça, pesca e tourada dependem de um sentido de logro e derrota de um outro (não-humano) consciente e capaz de ser um opositor no jogo. Em outras palavras, crueldade pressupõe alteridade.

De outra parte, é intuitivo que a principal vítima de uma ação humana cruel é o próprio paciente, e não o agente cruel. Seria algo estranho afirmar que a razão pela qual é eticamente condenável torturar (em sigilo) um animal (ou mesmo um bebê órfão) por mera diversão, é, exclusivamente, o possível efeito psicologicamente nocivo sobre o torturador. Os animais devem ser protegidos de tratamento cruel e de infligção de sofrimento evitável independentemente das conseqüências atuais ou potenciais sobre os humanos. Ou seja, mesmo que isso não cause efeitos perniciosos nas pessoas (concretas) ou na moralidade humana (abstrata).

¹⁶⁸ MIDGLEY, M. Persons and Non-Persons. In: SINGER, P. (Ed.). *In Defense of Animals*. New York: Harper and Row Publishers, 1986, p.57-58.

3.14 O ARGUMENTO DA BIODIVERSIDADE

“Os animais que normalmente usamos não estão ameaçados de extinção.”

CONTRA-ARGUMENTOS

Aquele que apela para o argumento acima está tomando o animal, não como *indivíduo*, mas, sim, como *espécie*.¹⁶⁹ Neste enquadramento, animais domesticados, de criação e selvagens são considerados da perspectiva da coletividade, isto é, das populações a que pertencem. Esse argumento é bastante utilizado para justificar a caça desportiva, quando o caçador diz que os animais que matou estavam “sobrando” na natureza.

Segundo o critério da biodiversidade, a importância moral de uma criatura seria inversamente proporcional ao tamanho do grupo a que ela pertence. Quanto maior a população da sua espécie, menos precioso é o indivíduo. Esse critério é notadamente empregado por ambientalistas, na medida em que se eles tivessem que escolher entre proteger uma planta muito rara e um porco bastante comum, eles defenderiam a planta:

*“O fato de que um organismo é parte de uma espécie ameaçada de extinção, enquanto que o outro não é, não torna o indivíduo raro mais intrinsecamente importante. Mas para um ambientalista, essa propriedade holística – a pertença a uma espécie ameaçada de extinção – faz toda a diferença no mundo: um mundo com n cachalotes e m baleias brancas é muito melhor do que um mundo com n + m cachalotes e 0 baleias brancas”.*¹⁷⁰

● O Argumento da Biodiversidade envolve algumas idéias paradoxais e noções contra-intuitivas:

- (i) É admissível que se mate algumas raposas para manter a população de raposas “saudável” numa certa região. Ou seja, sacrifi-

¹⁶⁹ Em termos ontológicos, as coletividades naturais, como grupos, coleções e sociedades, podem ser consideradas como agregações ou como abstrações. Isto é, como meras coleções de membros individuais, estruturados sob uma certa forma, ou como estruturas abstratas propriamente ditas.

¹⁷⁰ SOBER, E. *Philosophical Problems for Environmentalism*. In: ELLIOT, R. (Ed.). *Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995. p. 228.

ca-se uma raposa individual para salvar uma raposa geral e abs-trata.¹⁷¹

- (ii) O conceito de status ou de direito moral se mostra flutuante e provisório. É possível que uma foca na Groenlândia não tenha qualquer direito moral *hoje*, mas, se a quantidade total de focas no Canadá começar a se reduzir, então essa foca *começa* – *subitamente* - a ter direitos morais.
- (iii) A fim de descobrir como devemos tratar eticamente um determinado indivíduo em particular, devemos primeiramente olhar para a situação dos *outros* indivíduos do grupo.

● O contra-argumento respectivo consiste em apontar que a situação de vida de *cada* indivíduo é que deve contar em termos morais – e *não se o tipo do indivíduo é raro ou abundante*.¹⁷² O valor de um animal é dado pelo o que ele é, em si e por si mesmo. Esse valor não deve depender do tamanho do seu grupo, ou do número de criaturas que lhe são semelhantes. Em termos éticos, não importa a quantidade atual de cangurus na Austrália, de elefantes na África e de pombas nas grandes cidades. O

¹⁷¹ Pelo fato de considerar que o valor de um animal individual é dado pela sua contribuição para o todo da sua espécie, a perspectiva da biodiversidade recebe o adjetivo de “*fascismo ambiental*” ou “*ecofascismo*” no debate, em referência a sistemas políticos em que o bem estatal se sobrepõe ao bem dos cidadãos.

¹⁷² Em termos axiológicos e deontológicos, isso significa que os membros individuais de cada espécie é que podem ser beneficiados ou prejudicados, e não a espécie em si mesma. O bem de uma comunidade, população ou espécie seria dado pela distribuição média dos bens das vidas dos seus membros individuais. Ou seja, o bem de uma espécie é um conceito estatístico (TAYLOR, P., *Respect For Nature*, p.70-1). ROBIN ATTFIELD (*Value, Obligation, and Meta-Ethics*, p.24-25) discorda dessa redutibilidade, lembrando que se o estatuto moral de uma espécie se reduzisse ao estatuto dos seus membros individuais, a morte dos últimos cem membros de uma espécie não seria considerada pior que a morte do mesmo número de animais de uma espécie não-ameaçada (cujos membros remanescentes permanecessem ainda numerosos). Segundo Attfield, a anulação de possíveis vidas futuras, que dependem de vidas presentes, explicaria tal avaliação. Esse ponto seria reforçado pelo fato de que a existência continuada de alguns grupos, como colônias, depende funcionalmente, não de um ou mais indivíduos, mas de um grande número deles, que se protegem e protegem o grupo. Note que, de qualquer modo, tal crítica não diz respeito à situação concreta da infinidade de animais que exploramos atualmente. Bois, porcos e frangos, afinal, não estão em vias de extinção, nem se constituem em colônias. Essa questão, portanto, embora filosoficamente relevante, passa ao largo do foco principal de uma Ética Animal.

incomum e o vulgar, a escassez e a abundância, são irrelevantes para a estipulação de como se deve tratar eticamente um canguru, um elefante e uma pomba.

O ponto importante é que para a foca que levará o golpe de porrete mortal, não importa *quantas outras focas* existam no Canadá naquele momento. Não importa para a vida dessa infeliz criatura que haja outras 5 milhões de focas-da-Groenlândia atualmente na região. O caçador, note bem, não está atacando com seu bastão a *espécie Pagophilus groenlandicus*, mas, sim, *aquela foca individual*.

- Inconsistentemente, recusaríamos a aplicação dessa lógica da biodiversidade no caso do tratamento de seres humanos. Rejeitaríamos essa racionalidade ecológica chamando-a de fascista e totalitária. Não pensamos que assassinar um dinamarquês é menos grave em termos éticos que matar um chinês, já que há mais chineses do que dinamarqueses no mundo. E, se recusamos esse raciocínio em se tratando de pessoas, por que ele deve valer para os animais? Talvez porque acreditemos - por preconceito - que a Natureza (ou Deus) tenha criado o ser humano como *indivíduo*, mas todos os outros animais como *espécie* ou *grupo*.

- Por que a biodiversidade per se deve ser valorizada afinal? Qual a razão para se acreditar que quanto mais tipos de seres vivos haja no mundo, melhor? É verdade que a diversidade de entidades acaba enriquecendo a vida de todos neste planeta. Mas a questão que se coloca aqui é outra: por que a biodiversidade é valiosa *por si mesma*?¹⁷³

Ademais, ao se sustentar que a biodiversidade é um critério de valor por si mesmo, estaríamos concordando, por exemplo, que a situação do planeta logo após a explosão Cambriana (há cerca de 570 milhões de anos) era melhor do que o estado do mundo atual, já que ele era mais abundante em termos de tipos de seres vivos sobre a Terra.¹⁷⁴ Aquele que adota o Argumento da Biodiversidade se comprometeria com tal conclusão.

¹⁷³ ATTFIELD, R. *The Ethics of Environmental Concern*. 2.ed. Athens: The University of Georgia Press, 1991, p.150.

¹⁷⁴ GREY, W. Anthropocentrism and Deep Ecology. *Australian Journal of Philosophy*, v. 71, n. 4, Dec. 1993, p.470.

3.15 O ARGUMENTO DO FAVOR

“Se não fosse pelos humanos, muitos animais nem mesmo teriam nascido. Além disso, os animais, ao serem criados por nós, pelo menos são alimentados e protegidos. No ambiente natural eles morreriam de fome, por doença e pelos seus predadores. Portanto, os animais que criamos são os maiores interessados nessa criação.”

CONTRA-ARGUMENTOS

- De fato, nos sistemas atuais de criação, uma infinidade de animais são trazidos à vida. Eles só existem porque nós decidimos criá-los.¹⁷⁵ Mas a maioria desses animais leva uma vida tão miserável que seria melhor – *do ponto de vista dos próprios animais* – não terem existido. É melhor não nascer do que nascer para levar uma vida inteira de miséria, com uma morte prematura ao final. Não faz sentido então imaginar que tais animais deveriam ser “gratos” a seus criadores por existirem em condições tão deploráveis.
- Suponhamos que alguém não visse nada de errado em criar um porco visando exclusivamente matá-lo para depois comê-lo. Pois bem, consideremos agora a hipótese de um casal que decidisse ter um filho planejando canibalizá-lo com a idade de 9 meses (justamente quando um segundo bebê viesse a nascer do mesmo casal). Note que um bebê nessa idade não compreende psicologicamente a sua situação melhor do que um porco conheceria a sua própria. Assim, os dois casos seriam equivalentes do ponto de vista da vítima. A maioria de nós condenaria o casal, dizendo que o bebê é um indivíduo que tem o direito de não ser morto pelos pais. Ora, por que não conferimos esse mesmo direito ao porco?¹⁷⁶
- O casal anterior também poderia justificar sua conduta argumentando que, afinal, seu bebê foi bem alimentado e protegido todo o tempo, até o

¹⁷⁵ Esse argumento é freqüentemente dirigido contra o Vegetarianismo: *“Se fossemos seguir o vegetarianismo, os animais estariam mortos!”*. Respostas: (i) o Vegetarianismo não é contra a existência de todos os animais, mas apenas daqueles que têm uma vida miserável por nossa causa; e (ii) o Vegetarianismo não propõe a morte desses animais, mas, sim, que eles deixem de serem criados, o que é completamente diferente.

¹⁷⁶ GRAFT, D. em “direito dos animais-perguntas e respostas”, respostas 13 e 14, em www.vegetarianismo.com.br.

momento da sua morte. É mesmo provável que o casal, não desejando que seu bebê morresse antes do período planejado, nem querendo comer uma criança com uma doença qualquer, levasse seu filho a um pediatra mensalmente e fizesse um plano de saúde para ele. O casal assim se reconheceria como sinceramente preocupado com o bem-estar da criança. Aceitaríamos isso como justificativa moral para a canibalização do bebê? Se não, por que então ela é aceitável para o caso do porco?

- Imaginemos agora uma civilização perdida que criasse uma determinada raça de humanos (pigmeus albinos, digamos) visando usá-los como escravos. Ora, os nativos também argumentariam que a comunidade de pigmeus nem mesmo existiria se eles não os criassem para a escravidão. Mas por que esse argumento seria eticamente inadmissível para o caso dos pigmeus, mas aplicável para os animais?

- O Argumento do Favor supõe que tudo o que é necessário para o bem-estar de uma criatura senciente é alimentação e proteção. Novamente, essa conjectura poderia ter sido aplicada também em favor da escravidão humana: os negros estavam mais bem tratados como escravos do que como pessoas livres, já que, nas senzalas, lhes era dada comida e abrigo. Ora, se o fato de que uma pessoa possa passar fome ou morrer atropelada estando livre não é razão suficiente para deixá-la presa numa cela, por que o fato de que um animal possa sofrer ou morrer na natureza constitui um motivo legítimo para deixá-lo em cativeiro?

3.16 O ARGUMENTO PRAGMÁTICO

A: *“É impossível vivermos sem causar sofrimento aos animais. É impraticável para nós abandonarmos completamente todas as modalidades de utilização de animais (na alimentação, vestuário, experimentação, etc.).”*

CONTRA-ARGUMENTO

- Não precisamos supor que ou somos obrigados a *fazer tudo* para abolir *todo* o uso de animais, ou não somos obrigados a *fazer coisa alguma* a esse respeito. A escolha não é entre *tudo* ou *nada*. Nem é entre o altruísmo completo ou o egoísmo completo. Se não se pode alcançar um mundo *sem* sofrimento, podemos, sim, construir um mundo com *menos*

sofrimento. O imperativo ético é reduzir a miséria no mundo, e a tentar fazer o que for *possível* para minimizar o sofrimento animal.

B: *“Mesmo se os animais fossem dignos de nossa consideração ética, haveria questões morais muito mais importantes para merecerem nossa atenção – por exemplo, a fome mundial, a violência infantil e discriminação racial. Somente após resolver tais problemas, poderemos nos preocupar com os animais”.*

CONTRA-ARGUMENTOS

- Note que, em termos retóricos, o argumento acima poderia também ser empregado em favor da escravidão em épocas passadas: frente à ideia da abolição da escravidão, os senhores de escravos diriam que haveria problemas morais muito mais urgentes para ocupar seu tempo e energia. Esse mesmo argumento também seria usado pelas sociedades tradicionais de outrora para deixar mulheres e crianças fora do escopo da consideração moral, privando-as de quaisquer direitos.¹⁷⁷
- Em termos filosóficos, uma ética em relação às pessoas e uma ética em relação aos animais estão interconectadas pelo sofrimento compartilhado pelas duas formas diferentes de opressão. Uma Ética Humanista e uma Ética Animal são constituídas pela mesma argamassa moral, já que o ser humano é um tipo dentre outros do reino animal. Ambas se reforçam mutuamente em razão disso. Em outras palavras, “respeito pelo animal” resultará em “respeito pelo humano”.
- Em termos psicológicos, é um engano supor que a preocupação ética com os animais reduz a atenção ética humanista. Sentimentos morais não são como uma torta de tamanho fixo, que, se retirada uma fatia para os animais, acabará sobrando menos para as pessoas. Não precisamos nos preocupar em evitar o desperdício de tais sentimentos, pois eles não gastam com o uso. A atenção ética, se for aplicada aos animais, não fará falta para ajudar menores abandonados, por exemplo, ou vice-versa. Noções morais como respeito e compaixão são como recursos renováveis. O exercício das aptidões morais só faz aumentá-las. Elas não precisam ser guardadas para serem usadas apenas em casos excepcional-

¹⁷⁷ SINGER, P. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979, p.48.

mente importantes. Ao contrário, capacidades morais crescem e se desenvolvem na medida em que são exercitadas.¹⁷⁸

- Em termos práticos, o argumento também é enganador, pois as alternativas pressupostas não são excludentes. As pessoas comuns, na sua vida concreta, não se defrontam com uma escolha ética entre ajudar pessoas *ou* ajudar animais. Podemos fazer ambos. Não precisamos usar cosméticos testados em animais a fim de ajudar as crianças. Nem precisamos comer animais a fim de ajudar as pessoas famintas. Curiosamente, esse argumento é empregado por aqueles que não agem *nem* a favor das pessoas injustiçadas, *nem* a favor dos animais injustiçados.¹⁷⁹

- Por fim, a Ética Animal prescreve às pessoas principalmente que elas *não* façam coisas: *não* cacem, *não* explorem animais para diversão, *não* comam carne, etc. Isso, conseqüentemente, exige uma dedicação de energia e tempo mínimos. E, por se tratar de ações negativas, elas não interferem com a nossa capacidade de nos importarmos com as outras pessoas.¹⁸⁰

¹⁷⁸ MIDGLEY, M. *Animals and Why They Matter*. Athens: The University of Georgia Press. 1983, p.31.

¹⁷⁹ REGAN, T. *The Philosophy of Animal Rights* by Dr. Tom Regan. Em: www.cultureandanimals.org/animalrights.

¹⁸⁰ GRAFT, D., em “direito dos animais-perguntas e respostas”, resposta 26, em www.vegetarianismo.com.br

4

Como defender diretamente os animais

4.1 UTILITARISMO (DE PETER SINGER)

A idéia é a seguinte:

- (i) O princípio moral fundamental é o de “igual consideração de interesses”: interesses semelhantes merecem consideração semelhante.
- (ii) A senciência¹⁸¹ é um pré-requisito para se ter interesses. Dizer que uma criatura tem interesses significa supor que ela se importa com o que lhe acontece; que ela prefere experienciar satisfação à frustração - num nível mínimo, ela prefere não sofrer ou não reduzir seu bem-estar.
- (iii) Pelo menos todos animais vertebrados são sencientes e, portanto, têm interesses.
- (iv) O princípio de igual consideração de interesses deve, então, se aplicar tanto a humanos quanto a animais, sendo que devemos dar prioridade para os interesses mais fortes e tratamento igual para interesses de mesma força.
- (v) Somos moralmente obrigados a calcular os danos (custos) e benefícios das nossas ações, a fim de maximizar a satisfação dos interesses do maior número de envolvidos. Esse cálculo pode vir a justificar nosso uso de animais, desde que o benefício para os humanos ultrapasse o custo para os animais.
- (vi) Há limites éticos para a utilização de animais por nossa parte. Uma vez que os animais merecem um respeito moral mínimo, devemos abandonar as práticas que desconsideram ou desvalorizam seus interesses.

¹⁸¹ Quanto à noção de “senciência”, vide 3.6.

[Por exemplo, nossa dieta à base de carne quando houver alternativas dietéticas, uma vez que a utilização do corpo do animal abatido para a alimentação humana corresponde a uma situação na qual um interesse humano relativamente menor (um prazer supérfluo decorrente de uma mera peculiaridade culinária e de paladar) deve ser confrontado com os interesses maiores dos animais envolvidos (correspondentes às vidas e ao bem-estar dos animais cujos corpos comemos, que sofrem enquanto são criados e ao serem mortos prematuramente). Outras instâncias de comportamento antiético incluem a utilização de animais para diversão e para nosso embelezamento corporal, além de seu uso em experimentos psicobiomédicos (cujos resultados já forem conhecidos) e em testes de produtos comerciais (quando já existirem outros semelhantes disponíveis)].

- (vii) Animais não-sencientes, vegetais, e ecossistemas devem ser protegidos por razões indiretas, uma vez que sua condição pode afetar os indivíduos sencientes, atuais e futuros (em termos estéticos, científicos, simbólicos, de bem-estar e de sobrevivência).

Comentários:

- O filósofo e ativista australiano Peter Singer é reconhecidamente o fundador filosófico e o mais influente defensor das preocupações éticas atuais em favor dos animais, expostas principalmente nas obras *Libertação Animal* e *Ética Prática*.
- O utilitarismo¹⁸² não apenas toma em conta os animais, mas, em princípio, qualquer criatura imaginável (humana, não-humana, terrestre ou alienígena) com estados de consciência de qualidade subjetivamente positiva ou negativa. Considera-se que qualquer indivíduo capaz de experimentar sofrimento e/ou bem-estar dispõe de status moral. A prevenção do sofrimento será o valor canônico utilitarista, uma vez que (i) importa mais para qualquer criatura evitar o sofrimento do que obter o bem-estar, e (ii) o sofrimento é capaz de minar, não só o bem-estar individual, mas também o exercício da autonomia, criatividade, respeito-próprio, raciocínio, ações morais, etc.
- A tese de fundo é que todos nós sabemos, por mero apelo à experiência, espontânea e pré-teoricamente, o que é o sofrimento e o bem-estar, e

¹⁸² Quanto à teoria utilitarista, vide 2.4.

que é de nosso interesse/preferência evitar um e perseguir o outro. Ou seja, qualquer um, na sua própria experiência de vida, sente o bem-estar como intrinsecamente bom ou valioso, e o sofrimento como o contrário. Esse interesse em não sofrer é compartilhado tanto por humanos quanto por animais. Ambos podem sofrer; ambos não gostam disso. Por essa razão, devemos evitar causar sofrimento a um porco com o mesmo cuidado que devemos evitar causar sofrimento a uma pessoa.

- Os interesses em cada tipo de criatura senciente não têm o mesmo peso moral, em função de que elas dispõem de uma sofisticação cognitiva e emocional diferentes. A riqueza de cada tipo de vida é distinta. Na medida em que os sistemas nervosos se tornam progressivamente mais complexos em todo o reino animal, é razoável supor que a capacidade para o sofrimento e para o gozo também se expanda.

- A máxima “todos animais são iguais” deve ser interpretada como “tratar por igual os interesses iguais”, independentemente da espécie. A abordagem utilitarista prescreve que os interesses de cada indivíduo recebam igual consideração no computo dos + (*benefícios*) e – (*danos*) do cálculo moral. Note que ela não supõe que (i) os indivíduos tenham exatamente os mesmos interesses; (ii) que eles tenham os mesmos números de interesses; ou (iii) que apenas os interesses por eles compartilhados devam ser considerados. Em casos nos quais interesses comuns sejam igualmente ameaçados ou igualmente protegidos, o apelo ao interesse adicional e não-compartilhado servirá para quebrar o empate. Devido às habilidades cognitivas/emocionais superiores de uma criatura em relação a outra, os efeitos de cada ação sobre a primeira incluirão unidades adicionais nesse cálculo. Isso significa que essa criatura terá mais possibilidades de satisfazer-se ou frustrar-se, mais a ganhar ou a perder do que a outra.

- Ao lado do interesse em evitar o sofrimento, Singer atribui às criaturas conscientes de si uma preferência particular por continuarem existindo. De fato, os indivíduos capazes de fazer planos para o futuro, se mortos, terão esses planos frustrados. Sua morte implica, então, em uma perda maior do que seria para criaturas sem essa capacidade. Ora, uma pessoa adulta normal tem uma noção de si mesma e de futuro que a maioria dos animais não têm. A morte dessas pessoas, portanto, tem um significado maior do que a morte desses animais, porque com elas morrem expectativas e projetos. Além disso, os animais com uma complexidade mental inferior são substituíveis: quando um animal privado de uma concepção

do seu próprio futuro é morto, as suas oportunidades futuras de prazer são eliminadas, mas essa perda pode ser compensada ao se trazer à vida um outro animal da mesma espécie.

- Segundo o utilitarismo, devemos viver de um modo tal que contribua o menos possível para a soma total de sofrimento no mundo, e o máximo possível para o bem-estar total no planeta. O princípio moral envolvido na questão do Vegetarianismo – o mesmo que se aplica ao tratamento de humanos – é "causar sofrimento é errado a menos que haja uma boa razão para justificá-lo". Se a quantia de sofrimento é grande, então a razão justificadora deve ser correspondentemente potente. Ao criamos animais para servir de alimento, eles sofrem devido às atividades relacionadas ao seu confinamento, transporte e abate, de uma maneira que não sofreriam caso não os criássemos para isso. Essas ações são consideradas, portanto, moralmente erradas pelo utilitarismo, a menos que haja outras conseqüências que sobrepujem a miséria infligida aos animais nesse balanço de bem-estar versus sofrimento. Ora, humanos são onívoros. E, uma vez que os vegetais constituem uma alternativa nutricional válida, e já que essa alternativa produz os prazeres de paladar e saúde sem a inflição de sofrimento sobre os animais, segue-se que, se alguém está interessado em contribuir para a soma total de bem-estar no mundo, ou não contribuir para qualquer sofrimento desnecessário, então não deve patrocinar a criação, abate ou ingestão de animais. Em suma, uma vez que interesses humanos na alimentação podem ser atendidos sem que animais cativos sejam sujeitos a condições torturantes pelas técnicas de produção em massa de carne para consumo, somos eticamente obrigados ao Vegetarianismo.¹⁸³

¹⁸³ Alguém poderia objetar que o eticamente errado, numa perspectiva utilitarista, não é comer animais, mas apenas fazê-los sofrer. Todavia, em termos práticos, na escala industrial atual voltada à demanda urbana, seria impossível tratar os animais sem envolver tortura, e ainda produzir carne em quantidades suficientes para compor uma parte normal da nossa dieta. Assim, a menos que possamos garantir que a carne que comemos não se originou de condições cruéis – o que é raro na prática –, nós não devemos comer animais. Singer crê que a tese a favor do Vegetarianismo não precisa então enfrentar a questão se é errado, por si só, tirar a vida de animais criados para alimento: o princípio de que o sofrimento deve ser minimizado já é suficiente no nosso contexto prático ordinário.

● Notas:

- (i) As diferentes concepções de Bioética podem discordar sobre o valor da vida animal. Neste caso, o debate girará em torno da distinção ou redutibilidade do valor da existência dos animais ao valor das experiências que esses animais se sujeitam. Ou seja, se os animais possuem valor inerente somente enquanto são capazes de terem certas experiências, ou se o possuem enquanto estiverem vivos. E se o direito do animal à vida está associado ou não à sua capacidade de ter preferências sobre seus próprios estados futuros.
- (ii) Como em outras áreas da Bioética, as teorias de Ética Animal também distinguem organismos que “*estão vivos*” daqueles que “*têm uma vida*”. A primeira noção é biológica, envolvendo apenas funções vitais. A segunda é biográfica, abrangendo fatos sobre a história, traços psicológicos, ações, interesses e relacionamentos da criatura.
- (iii) A Ética Animal entende que o valor de “*estar vivo*” é apenas instrumental, na medida em que permite que o indivíduo viva experiências (conduza atividades, afetos, projetos e tudo o mais). De outra parte, “*ter uma vida*” é algo valioso para o próprio indivíduo (e não para a Natureza ou para Deus). Dizer aqui que algo é valioso para o próprio indivíduo significa dizer, não que ele *acredita* nisso ou *se importa racionalmente* com isso, mas que o indivíduo estaria numa situação pior sem isso, mesmo se ignorar esse fato. Daí deduz-se a imoralidade do matar qualquer sujeito de uma vida (biográfica). Em face de suas capacidades mentais, nem todos os animais são organismos biográficos.
- (iv) O que tem valor moral são os animais capazes de ter experiências ou as experiências desses animais? O utilitarismo dá atenção ao segundo ponto, lembrando, todavia, que bem-estar/preferências são necessariamente bem-estar/preferências de *alguma* criatura. Essa ligação, portanto, não é contingente: prazeres e dores, satisfações ou frustrações não pairam no ar; são sempre *para* alguém. E nem haveria razão para considerar tais experiências se o próprio indivíduo não se importa (subjetivamente) com isso. O foco utilitarista acaba incidindo, desse modo, nas criaturas capazes de viver tais experiências.

4.2 DIREITOS (DE TOM REGAN)

A idéia é a seguinte:

- (i) Pelo menos alguns animais (os mamíferos adultos normais, de um ano de idade no mínimo) são capazes de certos estados psicológicos: desejam e preferem coisas, sentem, têm expectativas e emoções, lembram o passado e antecipam o futuro, experienciam prazer e dor, contentamento e sofrimento, satisfação e frustração, continuidade e interrupção da vida, e uma identidade psicológica que perdura no tempo.
- (ii) Tudo isso constitui a qualidade de vida do animal. Os animais que experienciam uma vida cujo transcurso pode lhes ser melhor ou pior, que têm uma vivência individual do seu próprio bem-estar, são chamados de “*sujeitos de uma vida*” (uma vida que importa para eles mesmos).
- (iii) Esses animais são capazes de serem prejudicados ou beneficiados, o que lhes confere um status moral.
- (iv) Todos os “sujeitos de uma vida” têm um valor inerente, e os possuem por igual.
- (v) Os estados mencionados constituem uma condição suficiente para a posse de igual valor inerente, mas talvez não uma condição necessária. Isso significa a inclusão moral de pelo menos os mamíferos mencionados e, provavelmente, muitos (ou talvez todos) os animais vertebrados.
- (vi) A justiça prescreve o “princípio de respeito”: tratar sem exceção esses indivíduos como fins em si mesmos, e não apenas como instrumentos para as melhores conseqüências/interesses alheios. O valor de cada indivíduo não permite que seja contrastado com um outro por meio de considerações acumulativas. O princípio de respeito não admite uma maximização do resultado global das ações, uma vez que isso seria obtido injustamente.
- (vii) Do princípio de respeito decorre o “princípio do dano”: temos um dever *prima facie* de não prejudicar tais criaturas.
- (viii) Esse dever gera o direito básico de ser tratado com respeito pelos agentes morais. Ou seja, não ser prejudicado a bem dos benefícios produzidos com isso. Ação imoral é toda aquela que se beneficia do resultado da violação desse direito.

- (ix) Conseqüentemente, devem ser abolidas totalmente as práticas que causam danos aos sujeitos de uma vida: criação comercial de animais para consumo humano, captura e caça, experimentação comercial e científica, etc.
- (x) Há dois princípios que devem ser usados para decidir a quem prejudicar quando o dano for inevitável. Isto é, quando só podermos evitar que inocentes sejam prejudicados por meio de danos a outros inocentes que também seriam afetados caso nada fizéssemos (p. ex., quando eu devo decidir quais dos inocentes devo matar, ou deixar morrer, para evitar que todos os inocentes morram):
- (xi) *Princípio de Minimização Quantitativa (Miniride)*: quando os danos forem equivalentes, deve-se evitar o dano ao maior número de indivíduos.
- Por exemplo: entre (1) causar danos graves a muitos indivíduos e (2) causar danos graves a poucos indivíduos, deve-se causar (2).
- (xii) *Princípio de Minimização Qualitativa (Worse-off)*: quando alguns indivíduos forem sofrer um dano maior do que outros, devemos evitar o dano maior, independentemente do número de indivíduos envolvidos.
- Por exemplo: entre (1) causar danos graves a muitos indivíduos e (2) causar danos leves a poucos indivíduos, deve-se causar (2). Entre (1) causar danos graves a poucos indivíduos e (2) causar danos leves a muitos indivíduos, deve-se causar (2).

Comentários

- O expoente da causa dos direitos dos animais é o filósofo norte-americano Tom Regan, que apresentou sua teoria no livro *The Case for Animal Rights*.
- Regan aponta que os mamíferos trazem subjetividade para dentro do mundo. A sensibilidade é apenas uma das características que os animais possuem, e que os tornam portadores de direitos. E quanto aos outros animais, que podem sentir dor, mas que não têm uma identidade psicológica a ponto de terem o direito de serem tratados com respeito? Regan

nesta questão recorre à abordagem utilitarista: não há justificativa moral para causar sofrimento a qualquer criatura se isso for desnecessário.

- Logo, na prática, o utilitarismo de Singer e a posição de direitos de Regan se preocupam com os mesmos tipos de animais. Em termos gerais, ambos os filósofos partilham a convicção de que (i) muitas espécies de animais têm status moral, (ii) que as diferenças entre humanos e animais não são tais que justifiquem o modo pelo qual os tratamos, e (iii) que esse status exige reformas amplas nos nossos costumes.

- Regan defende a eliminação total e categórica do uso de animais por parte da humanidade. Ele se afasta da posição utilitarista ao considerar que o que está essencialmente errado não é o sofrimento que infligimos aos animais. O sofrimento é apenas um componente do erro moral (se bem que o torna muito maior). O que está fundamentalmente errado, em vez, é o sistema inteiro, e não seus detalhes. Pela mesma razão que mulheres não existem para servir aos homens, os pobres para os ricos, e os fracos para os fortes, os animais também não existem para nos servir.

Não basta assim propor que os animais sejam usados para a cura do câncer, mas não em testes de cosméticos. Ou que os animais sejam criados livres nos campos, mas não em baias nas fazendas. Não se trata de refinar ou reduzir o uso de animais em laboratórios, nem dar aos animais um tratamento mais humanitário nas fazendas. Não se corrige nem se elimina desse modo um erro moral básico, que consiste em concebê-los e tratá-los como mero recurso humano renovável. Não se muda instituições injustas apenas limpando-as do sofrimento desnecessário. Regan não defende um melhor uso dos animais – ele está denunciando o próprio uso:

“Os outros animais que os humanos comem, usam em ciência, caçam, capturam e exploram de diversas maneiras têm uma vida própria, que é importante para eles, aparte da sua utilidade para nós. Eles não apenas estão no mundo; eles são conscientes dele. O que ocorre com eles importa a eles. Cada um tem uma vida, que se passa melhor ou pior para aquele cuja a vida é assim. Essa vida inclui uma variedade de necessidades biológicas, individuais e sociais. A satisfação dessas necessidades é uma fonte de prazer; sua frustração ou contrariedade, uma fonte de dor. Nesses modos fundamentais, os animais não-humanos em laboratórios ou fazendas, por exemplo, são iguais aos seres humanos. É por isso que a ética de nossas relações com eles, e entre eles,

*deve reconhecer os mesmos princípios morais fundamentais. No nível mais profundo, a ética humana é fundada no valor independente do indivíduo: o valor moral de qualquer ser humano não pode ser mensurado por quão útil essa pessoa é na promoção do interesse de outro ser humano. Tratar seres humanos de modo a não honrar seu valor independente é violar o direito humano mais básico: o direito de cada pessoa ser tratada com respeito. A filosofia dos direitos dos animais apenas exige que essa lógica seja respeitada”.*¹⁸⁴

Continua Regan:

*“Uma vez que essa verdade seja reconhecida, torna-se fácil entender porque a filosofia dos direitos dos animais está descompromissada em responder a cada injustiça que os animais sofrem. Não são gaiolas maiores ou mais limpas que a justiça exige no caso dos animais usados em ciência, por exemplo, mas gaiolas vazias: não uma pecuária ‘tradicional’, mas a extinção completa de todo comércio da carne de animais mortos; não a captura ou caça ‘mais humanitária’, mas a total erradicação dessas práticas bárbaras. Quando uma injustiça é absoluta, deve-se se opor a ela absolutamente. Não foi uma escravidão ‘reformada’ que a justiça exigiu, nem um trabalho infantil ‘re-formado’, nem uma submissão ‘reformada’ da mulher. Em cada um desses casos, a abolição foi a única resposta moral. Simplesmente reformar a injustiça é prolongar a injustiça. A filosofia dos direitos dos animais exige essa mesma refutação – a abolição - em resposta à exploração injusta de outros animais. Não são os detalhes da exploração injusta que devem ser mudados. É a exploração injusta mesma que deve acabar, quer na fazenda, no laboratório ou na natureza, por exemplo.”*¹⁸⁵

O que está sendo dito pode ser elucidado por apelo à analogia. Um raciocínio por analogia consiste em sustentar que, se uma dada situação é injusta, então outra situação semelhante à primeira também deve ser injusta. Imaginemos que, numa cidade colonial do século XVII, em pleno regime de escravatura, os senhores de escravos percebessem que as correntes e algemas de ferro provocavam ferimentos neles. Além dis-

¹⁸⁴ REGAN, T. The Philosophy of Animal Rights by Dr. Tom Regan. Em: www.cultureandanimals.org/animalrights.

¹⁸⁵ Idem.

so, as senzalas escuras, úmidas e sem ventilação produziam doenças e a morte entre os cativos. Os fidalgos, inteligentemente, observaram que escravos doentes ou infelizes trabalhavam menos nas fazendas, o que acabava reduzindo a eficiência da economia escravocrata. Os senhores, obviamente, também desejavam minimizar a perda das suas “peças” por óbito. Imagine agora que os médicos dessa cidade fossem chamados para opinar sobre como melhorar o bem-estar e a expectativa de vida dos negros. Eles se reuniram então em um *Fórum de Bem-estar dos Escravos*, e proporiais algo como uma *Ética da Escravatura* (“slave ethics”), baseada na redução de sofrimento e morte desnecessárias. Nesse Fórum, os médicos debateriam a respeito de novos métodos e técnicas mais eficientes para criar escravos desde bebês, aprisioná-los com um mínimo de ferimentos/doenças/óbitos, e forçá-los a trabalhar menos infelizes.

Agora substituamos nessa estória o *Fórum de Bem-Estar dos Escravos* por um *Fórum de Bem-Estar Animal* (ou uma “Slave Ethics” por uma “Animal Ethics”), e estenderemos o ponto filosófico aqui.¹⁸⁶ Podemos dizer que médicos fidalgos e escravos (ou, analogamente, zootecnistas e animais) estão do mesmo lado da questão em termos morais, apenas porque o bem-estar de quem é explorado tem relação direta com a produtividade da fazenda colonial (ou, analogamente, da fazenda de criação de animais)? Ora, muitos biólogos nos laboratórios e veterinários nas fazendas de criação também se declaram preocupados com o bem-estar dos animais – mas, este é o ponto, somente e apenas na medida em que isso é capaz de maximizar o que é tirado deles à força: o uso dos seus pobres corpos. A questão filosófica aqui é se isso pode ser chamado de consideração ética legítima e sincera com os animais.

- Um foco estratégico voltado a resultados mais pragmáticos, entretanto, poderia tentar conciliar a idéia da abolição total do uso de animais (da concepção de direitos) com a do incremento de bem-estar dos animais (da concepção utilitarista). O mote seria: “*Gaiolas melhores a curto prazo acabarão por conduzir a gaiolas vazias a longo prazo*”. Tal estratégia

¹⁸⁶ Outro caso análogo: sabe-se que durante os regimes de governo ditatorial costumam haver médicos militares destacados a cuidar da saúde dos prisioneiros políticos, que acompanham os trabalhos de tortura para extração de confissões. A função desses médicos é garantir que os prisioneiros não adoecem nem morram dentro dos quartéis. Esses médicos poderiam se considerar verdadeiramente preocupados com a saúde e a sobrevivência das pessoas torturadas? Note que, como regra geral, tal justificativa não tem sido aceita nos tribunais civis, resultando em punição desses profissionais pelos seus pares.

(chamada de "new welfarism"), é a adotada por certos ativistas e ONGs de defesa animal.

- Nota:

Um utilitarista apontaria que, embora Regan não deseje isso, a adoção dos princípios *miniride* e *worse-off* aproximaria a teoria dos direitos à teoria utilitarista, uma vez que tais princípios levam em conta a intensidade e distribuição dos danos às vítimas. Esses princípios justificariam, por exemplo, o seguinte cálculo: (i) um animal é exposto a um brando (ou intenso) sofrimento a fim de salvar um milhão de humanos do mesmo sofrimento, e (ii) um animal é exposto a um sofrimento brando a fim de salvar um milhão de humanos de um sofrimento intenso.

Conseqüentemente, tais princípios legitimariam certas pesquisas biomédicas em animais. Mas Regan recusa isso, afirmando que "os riscos não são moralmente transferíveis àqueles que não escolheram voluntariamente assumi-los". Ou seja, os animais seriam coagidos (com violação de seus direitos) a participar das experiências, e isso tornaria a experimentação injustificável. Um utilitarista discordaria da relevância desse fator.

Segundo Regan, a magnitude do dano da morte é função do número e variedade de oportunidades que o indivíduo se priva de satisfazer com isso. Mas um utilitarista questionaria: se é possível comparar um valor de uma vida com outra, estimando as oportunidades de satisfação que cada vida contém, por que não podemos computar o valor de diversas vidas? A teoria dos direitos parece implicar que seria eticamente melhor matar todos os bilhões de animais existentes no planeta do que matar um único homem. Se entre um chipanzé e um cão, eu devo salvar o chimpanzé porque ele tem maiores oportunidades de satisfação, isso continua valendo entre um chipanzé e um milhão de cães? Se a resposta for sim, então parece haver uma mera recusa obstinada à contagem utilitarista de números. Se for não, ela se aproximaria de uma resposta utilitarista.¹⁸⁷

¹⁸⁷ SINGER, P. *Tem Years of Animal Libentions*. Nova York Review of Books. January, 17, 1985, p. 50.

4.3 DORISMO¹⁸⁸(DE RICHARD RYDER)

A idéia é a seguinte:

- (i) A dor é o único mal. O traço compartilhado por tudo aquilo que é mau, como o matar, mentir, trapacear e roubar, é o fato de causar sofrimento. Por outro lado, justiça, liberdade, igualdade e outras noções morais são importantes apenas como meio para a redução de sofrimento. A dor sempre é má, mesmo que resulte indiretamente em benefícios. Apesar de a dor e o prazer serem estados opostos da mesma dimensão, a dor é mais poderosa e prioritária sobre o prazer, pela simples razão que evitar a extrema dor importa mais para as criaturas do que alcançar o extremo prazer.
- (ii) A Moral diz respeito ao tratamento dos outros. Portanto, o objetivo ético é reduzir a dor nos outros. A única questão moral relevante é aliviar a dor e não causá-la deliberadamente nos outros indivíduos.
- (iii) “Dor” aqui inclui todas as experiências negativas, isto é, todas as formas de sofrimento, físico e mental, incluindo medo, ansiedade, aflição e tédio. Dor, para Ryder, pode ser tanto uma experiência isolada, como uma dor de dente, quanto uma atmosfera negativa que permeia emoções, percepções e pensamentos.
- (iv) O valor moral reside na experiência individual da dor. Essa experiência não permite uma agregação (utilitarista) de dor e prazer entre diferentes criaturas, pois em cada indivíduo existe uma barreira intransponível ao redor de sua própria consciência. Logo, é admissível computar dores e prazeres no *mesmo* indivíduo, mas a soma *entre* indivíduos não faz sentido.
- (v) O princípio ético é a redução da intensidade e da duração de sofrimentos, não do número de sofredores. A medida moralmente significativa de dor num grupo de indivíduos é o *maximum* sentido por qualquer um deles. Se mil indivíduos sofrem uma quantia x de dor cada, então o resultado moralmente significativo do sofrimento é x , e não $1.000x$. Se há uma criatura sofrendo 20 unidades de dor e outra sofrendo 5, o escore final é 20, não a soma total 25. O imperativo moral, portanto, é reduzir a dor do máximo

¹⁸⁸ Do inglês, “Painism”.

sofredor em cada caso: entre causar uma dor amena a 10 animais ou causar uma dor intensa a apenas 1 animal, deve-se escolher o primeiro caso.

- (vi) A preocupação moral deve recair sempre no indivíduo que sofre mais. Entretanto, ao se reduzirem as dores, haverá novos sofredores máximos a socorrer. Se para reduzir a dor no maior sofredor *A* é necessário causar dor a *B*, então o balanço só pode ser justificado até o ponto em que a dor em *A* esteja no mesmo nível que a dor em *B*. Logo, em vez de tentarmos reduzir o número de animais usados num experimento, devemos tentar reduzir a gravidade da dor experienciada por cada um deles.
- (vii) É sempre errado causar dor em *A* visando simplesmente aumentar o prazer em *B*. Nenhuma quantia de prazer obtido justifica causar qualquer dor. Não se deve conduzir práticas nem levemente dolorosas com propósitos supérfluos, como por mera conveniência ou motivos estéticos.
- (viii) Todavia, causar uma dor tênue em *A* pode ser justificável se isso for o único meio de reduzir, desde que não se tenha dúvida quanto a isso, uma dor inquestionavelmente maior em *B*. Isso não deve ser feito quando houver alternativas indolores para o mesmo fim, ou quando houver incerteza quanto aos benefícios alcançáveis.
- (ix) É sempre injustificável causar uma dor severa ou prolongada numa criatura, quaisquer que sejam os benefícios disso.

Comentários:

Ryder expôs sua concepção na *Encyclopedia of Applied Ethics*¹⁸⁹, em *The Ethics of Painism: The Argument Against Painful Experiments*¹⁹⁰ e *Painism: Some moral rules for the civilized experimenter*¹⁹¹, dentre outras obras. Grosso modo, o empreendimento ryderiano consiste na tentativa de conciliar a ênfase no sofrimento, encontrada no utilitarismo, com a ênfase na individualidade, encontrada da teoria dos direitos.

¹⁸⁹ RYDER, R. D. Painism. In: CHADWICK, R. (Ed.). *Encyclopedia of Applied Ethics*¹⁸⁹. San Diego: Academic Press, 1998. v. 3, p. 415-418.

¹⁹⁰ Na edição de Agosto/2002 do periódico eletrônico *Between the Species*.

¹⁹¹ *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, nº 8, 1999.

4.4 ÉTICA DO CUIDADO

A defesa ética dos animais pode ser articulada também a partir do papel da emotividade e das relações socioafetivas no campo da Moral:

- Grande parte da vida ética tem uma dimensão emocional, e não apenas racional. O fenômeno moral envolve sentimentos além cognição. A noção de justiça, nesta perspectiva, é considerada como muito estreita e mesmo insuficiente, já que pode entrar em choque com a idéia de compaixão ou generosidade. O ponto aqui é estender aos animais a nossa empatia, principalmente, e simpatia.¹⁹² Simpatia e empatia nos permitem compreender a condição animal.

Neste enfoque, a expansão do círculo da moralidade às criaturas não-humanas não consistiria apenas num processo intelectual, mas também emocional, no qual tais sentimentos também se expandem.¹⁹³ Naturalmente, enquanto que a emotividade e a empatia cumprem um papel essencial na extensão de nossa ética, isso, no entanto, não excluiria nossa obrigação de refletir racionalmente sobre a imoralidade das nossas ações envolvendo os animais. Mas não é por acaso que a maioria dos argumentos éticos que nós usamos na vida cotidiana tentam alterar sentimentos. Nossas convicções envolvem justamente tais sentimentos. Isso, todavia, não significa que devemos tentar produzir diretamente apenas a emoção isolada, não vinculada à argumentação moral racional. Em outras palavras, a moralidade requer sentimentos - mas exige mais que isso.

Ainda assim, alguns pensam que seria desejável um estado de completa indiferença emotiva frente a uma questão moral. Ou, pelo menos, que sentimentos morais fortes são mais impróprios que sentimentos serenos sobre qualquer tema. A idéia aqui é que qualquer sentimentalismo é inapropriado em Ética. De fato, freqüentemente os defensores dos animais são acusados de serem pessoas particularmente emotivas ou que, inadequadamente, tratam o tema de modo emotivo. Mas não haveria algo psicologicamente errado com aquele que nada sente? Ou com aque-

¹⁹² A empatia é a capacidade de sentirmos como se fossemos o outro, “de dentro dele”, a partir do que sua situação significa para ele. Simpatia é o partilhar nossos sentimentos e interesses com esse outro indivíduo.

¹⁹³ Note que normalmente as crianças sentem uma simpatia imediata pelos animais. Só posteriormente é ensinado a elas que não há mal nenhum em matá-los (ou matá-los para comê-los). Isso é algo que elas têm que aprender com os adultos.

le que não se emociona com as fotografias e cenas documentais de extermínio de animais, como, por exemplo, a matança de filhotes de focas a golpes de bastão? Com efeito, seria essa ausência, e não a presença de sentimentos morais que revelaria uma falha pessoal.¹⁹⁴

Neste sentido, uma aversão ao derramamento de sangue e uma repugnância a ferimentos físicos portam, muitas vezes, um significado moral. Essa repugnância desempenha um importante papel no desenvolvimento de um comportamento mais humanitário, porque pode alertar a imaginação de uma pessoa quanto o que está sendo feito a outrem, e despertar a simpatia dela em relação à vítima. Uma repulsa desse tipo pode não ser, por si só, eticamente significativa, mas uma sensibilidade moral quanto a determinadas injustiças pode ser desenvolvida a partir desse conteúdo psicológico.

De qualquer modo, não seria possível separar, paralela e independentemente, sentimentos e razão, e evitar que eles nunca se encontrem. Comparar, relacionar e estabelecer prioridades entre valores emocionais e racionais pode ser visto como a tarefa central da Ética, valores esses que compõem a vida integral de cada um de nós. Ou seja, a Ética não deve exigir que sejamos todos como o Sr. Spock da série *Jornada nas Estrelas* - pura razão e lógica. Supor isso da psicologia humana seria, além de ingênuo, algo bastante inapropriado.

A respeito desse dualismo razão-emoção, Marti Kheel lembra, no seu artigo *The Liberation of Nature*, que não podemos nem mesmo começar a falar sobre Ética a menos que admitamos que *sentimos* algo. Essa sensibilidade não pode ser desenvolvida somente em um plano abstrato e racional. Ela deve fluir do nosso envolvimento direto com o mundo, da tentativa de experienciarmos emocionalmente o impacto de nossas decisões morais. De todo modo, essa ênfase na experiência pessoal e na emoção não implicaria na exclusão da razão. Ao contrário, para que pensamento e sentimento sejam eticamente efetivos, eles devem ser fortalecidos mutuamente:

“Emoção facilmente se separa da razão quando nos divorciamos do impacto imediato de nossas decisões morais. Um passo possível, então, no empenho de fundir essas divisões, é experienciar diretamente o impacto completo de nossas decisões morais. Se

¹⁹⁴ MIDGLEY, M. *Animals and Why They Matter*. Athens: The University of Georgia Press. 1983, cap.3.

*pensarmos, por exemplo, que não há nada moralmente errado em comer carne, devemos talvez visitar uma fazenda industrial ou um matadouro para ver se ainda sentimos do mesmo modo. Se não queremos, nós mesmos, testemunhar, sem falar em participar, do abate dos animais que comemos, devemos talvez questionar a moralidade de pagar indiretamente alguém para fazer isso por nós. Quando fisicamente nos afastamos do impacto direto de nossas decisões morais – i.e., quando não podemos ver, cheirar ou escutar seus resultados –, nos privamos de estímulos sensoriais importantes, os quais podem ser importantes para nos guiar em nossas escolhas éticas”.*¹⁹⁵

- Nesta perspectiva, as capacidades cognitivas, como a inteligência, não seriam fundadoras da consideração moral. Em vez disso, as faculdades moralmente relevantes seriam a sensibilidade e a complexidade emocional e social, do tipo que está na base da formação de relacionamentos profundos e duradouros:

*“Se perguntarmos quais elementos nas ‘pessoas’ são centrais para habilitá-las à consideração moral, nós podemos, creio, elucidar algo desse ponto através do contraste dessas criaturas sociais e sensíveis [macacos e golfinhos] com um computador, da última geração, programado de tal maneira que o habilita, conforme o uso atualmente controverso, a ser chamado de ‘inteligente’. Esse computador não tira nosso sono com nenhuma reivindicação moral, e não faria isso por mais ‘inteligente’ que ele se tornasse, a menos que ele eventualmente parecesse ser consciente, sensível e dotado de emoções.”*¹⁹⁶

Com efeito, um extraterrestre, ao observar o modo de vida humano, não apreenderia todos os tipos de interações sociais entre as pesso-

¹⁹⁵ KHEEL, M. The Liberation of Nature: A Circular Affair. *Environmental Ethics*, v. 7, n. 2, Summer 1985, p.145, grifos da autora. Fortalecendo a experiência moral em detrimento de atos intelectuais puros, a autora recomenda que os eticistas, em vez de formularem princípios universais e critérios demarcatórios para a natureza, (i) usem a razão para mostrar os limites do seu próprio pensamento, e mostrem que as regras racionais e a moralidade derivam de sentimentos; (ii) falem da relevância de suas próprias experiências e sentimentos para suas teorias e ações morais; (iii) tentem experienciar na prática as implicações das suas teorias morais, a fim de unificar suas próprias dualidades internas entre razão e emoção; e (iv) considerem como argumento ético mais relevante o apelo às emoções e à simpatia dos seus leitores, em vez do apelo à razão.

¹⁹⁶ MIDGLEY, M. Persons and Non-persons. In: SINGER, P. (Ed.). *In Defense of Animals*. New York: Harper and Row Publishers, 1986, p.61.

as. Do mesmo modo, é bem provável que os animais (sociais) interajam entre eles de maneira silenciosa bem mais do que supomos. De qualquer forma, eles – e não apenas os humanos - estabelecem laços afetivos duradouros, se preocupam com o ente querido, e ficam de luto depois de sua morte. São poucos os que passam toda a sua vida sozinhos. A maioria deles encontra um par e cuidam de seus filhotes. Muitos integram grupos sociais, e, obviamente, viver num grupo social supõe um código de conduta. Tal código envolve algum nível de responsabilidade pelos outros membros, além de princípios de cooperação e não-agressão. Os humanos obedecem a esses códigos porque são criaturas inteligentes e sensíveis, mas muitos animais também são.

A existência de sentimentos no reino animal fica evidenciada também quando um animal brinca com o seu próprio corpo, mostrando que está alegre. Ou pelos toques corporais de afeto entre animais que andam em grupo. O forte sentimento maternal na maioria das espécies também é bem conhecido: as mães gostam de ter seus filhotes próximos ao seu corpo, e quando eles se afastam, a mãe fica agressiva com qualquer estranho que se aproxime.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Conforme assinala um panfleto ativista (“*Amor de mãe não tem igual*”, da Sociedade Vegetariana Brasileira), talvez o mais puro, óbvio e inquestionável sentimento humano seja o amor de uma mãe pelo seu filho. Esse sentimento tem um caráter tão universal que se estende perfeitamente para todo o reino animal. Qualquer pessoa que tenha se prestado à mínima observação sabe que os filhotes para a mãe serão sempre uma prioridade absoluta na sua vida – exatamente como acontece com a mãe humana e seu bebê. Alguém poderia esperar por uma comprovação científica quanto a certas emoções em animais, no entanto, não é preciso ser um especialista acadêmico para conseguir identificar com clareza o afeto (amoroso) numa relação mãe-filho, seja qual for a espécie considerada. Mas, infelizmente, algumas mães têm pouca sorte. Elas nada podem fazer quando seus bebês lhes são roubados e separados para sempre. Onde e como isso acontece cotidianamente? Nas fazendas de criação animal. Com a mãe-galinha: seus ovos lhe são roubados logo após a postura, para serem chocados em incubadoras artificiais. Com apenas um dia de idade, seus pintinhos são levados para as granjas (com exceção dos pintos machos, que são mortos por não serem rentáveis para indústria). Com a mãe-vaca: para produzir seu leite de forma continuada, é inseminada artificialmente, ano após ano. Os bezerros machos são roubados da mãe logo após seu nascimento. Com a mãe-porca: os leitões são separados da mãe antes de completarem um mês de vida, isto é, menos da metade do tempo natural, e encaminhados para a engorda. O texto conclui: “*Toda a vez que compramos um pedaço de carne de algum animal, estamos financiando todas as barbáries dessa indústria sem coração, que parece não compreender nem este sentimento único, puro e universal, que é o amor de mãe.*”

- Se (muitos) animais são “sujeitos sociais” como nós, então, obviamente, eles podem se relacionar conosco como sujeitos, e nós nos relacionarmos com eles como sujeitos também. A não ser por preconceito semântico antropocêntrico, não haveria porque não chamar essa experiência intersubjetiva de uma “relação pessoal”. Os animais, grosso modo, têm sentimentos semelhantes aos nossos, e isso explica porque tratamos os animais de estimação, de companhia ou domesticados do modo como tratamos. Calcula-se que, em todo o mundo, haja cerca de 800 milhões de cães e gatos criados em lares. O papel socioafetivo dos animais de companhia é rico e variado. Um cão é capaz de atuar como interlocutor não-agressivo, um lubrificante social, um bode expiatório, e representar os traços psicológicos que seu dono tem ou que gostaria de ter. Como um legítimo membro da família, ele dorme na cama, ouve confidências, senta no sofá, assiste TV, joga bola e, não raramente, tem preferência sobre os outros familiares. Nesses ambientes, as pessoas, além de apreciar a companhia do animal e valorizar a sua afeição recíproca, esperam que as outras pessoas também cuidem dele, e se ressentem quando o animal demonstra independência ou busca a solidão. A afeição de uma criança e de um adulto por esses animais não é muito diferente de sua afeição por seus familiares. Às vezes, é até maior.

De fato, parece ser um traço característico da nossa espécie a adoção de animais para que, criados no meio humano, aprendam sobre nós e “negociem” conosco. Isso se chama domesticação e é constitutivo das sociedades humanas. Dessa capacidade de participar de relações de intersubjetividade social e de afeição recíproca, é possível derivar uma noção de “respeito (mútuo)”: se você “negocia” com seu cão de estimação, então já está admitindo que pode tratá-lo decentemente ou não. Ou seja, isso é uma evidência de que ambos, você e seu cão, já estão se movendo no terreno da Ética.

De um modo geral, os animais são capazes de demonstrar compaixão, paciência, responsabilidade, lealdade, simpatia, devoção, auto-sacrifício e cuidado com seus pares, seus filhotes e conosco. A partir dessa capacidade, seria possível derivar uma fundamentação do status moral dos animais (mamíferos, pelo menos), por meio do seguinte princípio: *somos eticamente obrigados a respeitar qualquer criatura capaz de ter afeição e cuidado por outra criatura*. E pelo fato de que os animais são capazes também de depositar confiança na sua relação conosco, o antiético por parte dos humanos seria trair tal confiança.

O fato de que uma afeição recíproca é mais comum com cães e gatos na nossa sociedade é irrelevante, uma vez que muitas outras espécies de animais também têm seus admiradores em outras culturas.¹⁹⁸ É verdade que quanto mais distante de nós um animal está socialmente, menos sentiremos simpatia por ele. Isso explica a tradicional preocupação humanitária por cães e gatos, e nenhuma sensibilidade pelos ratos que matamos cotidianamente com as dolorosas ratoeiras e com agonizantes venenos – mesmo que cães e ratos compartilhem as mesmas aptidões zoológicas para se converter em objeto de nossa preocupação ética.

- Pensemos na condição em que as crianças se encontram. Elas são moralmente inocentes no sentido estrito, vulneráveis e impotentes em relação a nós. Elas são completamente dependentes dos adultos, além de serem incapazes de se representarem, dar consentimento ou articular discursivamente suas necessidades. Tudo isso, supomos, justifica o cuidado moral especial com as crianças, não?

Consideremos agora a situação dos animais. Eles apresentam a mesma vulnerabilidade e desamparo infantis. É justamente por isso que tendemos a ver os animais como "crianças de quatro patas". E, como consequência lógica disso, seria antiético obrigar um animal a trabalhar (puxando uma carreta) tanto quanto consideramos antiético obrigar uma criança ao trabalho (numa plantação). E, obviamente, antiético também matar para comer tanto um quanto o outro.

Um filhote de cão ou de outro mamífero nos toca por características essencialmente semelhantes às que nos fazem cuidar de um bebê. Afinal, um cão tem que ser alimentado, lavado, medicado e protegido de perigos domésticos. Inversamente, o animal, como uma criança¹⁹⁹, está sempre à disposição do dono humano para brincadeira e carícias, e demonstra satisfação em receber carinho. Além disso, a atenção dispensada a um animal de companhia nos transmite a sensação prazerosa de

¹⁹⁸ O inverso também é um fato: a carne de cachorro é muito apreciada na Coreia do Sul, onde há 6 mil restaurantes que servem a "iguarria". China e Vietnã também consomem cães como alimento.

¹⁹⁹ É precisamente essa tendência humana em tratar os animais de estimação como crianças que poderia ser eticamente criticada, pois ela impede o desenvolvimento e o amadurecimento emocional dos animais. Esse fato, juntamente com as restrições de liberdade física impostas inevitavelmente pelos seus donos, seriam suficientes para condenar todo o empreendimento em termos morais.

utilidade, conforto e segurança. As necessidades afetivas de ambos são assim supridas nesse convívio. Essa disponibilidade de mão dupla é a base da relação de cuidado afetivo, e, assim, de uma Ética do Cuidado voltada aos animais.²⁰⁰.

4.5 OUTROS

Veremos nesta seção que, apesar de algumas abordagens éticas não terem sido dirigidas original ou exclusivamente à condição animal, elas oferecem outras formas possíveis de defesa filosófica dos animais, mediante certas adaptações desses modelos teóricos:

• DEVERES, de Paul Taylor²⁰¹

Nos seus escritos, Taylor toma como moralmente importantes também as plantas, além dos animais.²⁰² O filósofo propõe quatro deveres ou regras, os quais se constituem tipos de exigências morais sobre as escolhas e condutas das pessoas. Tais deveres são “prima facie” (o agente tem o dever de escolher ou evitar escolher um curso de ação a menos que uma outra consideração mais forçosa se aplique ao caso). Não se espera, por meio deles, determinar sempre o que uma pessoa particular, num conjunto particular de circunstâncias, deve fazer. Tampouco se pretende uma especificação exaustiva dos deveres, mas apenas daqueles mais importantes, que tipicamente se apresentam nas nossas relações cotidianas com as criaturas não-humanas. Os deveres em questão são os seguintes:

(i) Não-Maleficência

Trata-se de não fazer mal a qualquer criatura do ambiente natural que tem um bem próprio. Isso inclui o dever de não matar e de evitar qualquer ação danosa ou prejudicial a um animal. A regra proíbe ações

²⁰⁰ A sociobiologia diria que nós somos biologicamente programados para nos apegar às crianças – e por extensão aos animais - pois há vantagem evolutiva nesse instinto. O homem estaria transferindo para os animais esse carinho atávico.

²⁰¹ TAYLOR, P.W. *Respect For Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

²⁰² Portanto, a elucidação do conteúdo desses deveres ficou restrita, nesta seção, ao caso dos animais, embora Taylor não conceba desse modo.

destrutivas ou nocivas perpetradas pelos agentes morais (ela não se aplica, portanto, ao comportamento agressivo de um animal).

(ii) Não-Interferência

Esta regra abriga dois tipos de deveres negativos, que dizem respeito à liberdade dos animais. O primeiro deles consiste em evitar qualquer condição que impeça a atividade normal ou o desenvolvimento saudável de um animal. Isso inclui o uso de gaiolas e armadilhas, privar de alimento, injetar substâncias tóxicas e causar ferimentos.

O segundo é o dever de não impedir que os animais vivam suas vidas no estado natural. Esse dever é violado quando nós “salvamos” os animais, afastando-os de um perigo natural, ou para que recuperem sua saúde após estarem doentes no ambiente nativo (esse dever não é violado se fizermos tais coisas com a intenção de devolver o animal à natureza o mais cedo possível). Para fins de transgressão desse dever, não importa que a interferência humana vise fornecer ao animal uma vida mais saudável e longa.

Essa regra permite que os animais percam a luta com seus competidores e sofram danos devido a causas naturais. A norma condena também o desejo de “ajudar” uma espécie ameaçada de extinção, ou de “corrigir” desequilíbrios naturais num ecossistema (exceto quando o perigo de extinção provenha de intervenções humanas passadas, ou quando o desequilíbrio ecológico tenha sido provocado pela atividade humana anterior). A regra recomenda não interferir no processo de evolução natural e não interromper o curso natural dos eventos.

O foco aqui é a ação desinteressada. Com efeito, podemos querer socorrer uma espécie porque apreciamos seus indivíduos, ou porque isso nos trará benefícios. Mas a Ética, segundo Taylor, nos recomenda suspender gostos pessoais ou interesses antropocêntricos em prol dos nossos animais favoritos. A atitude de “respeitar a natureza” equivale a acreditar que nada está errado nela. A extinção de uma espécie ou a destruição de um ecossistema não é evidência de que algo está defeituoso ou impróprio, se a causa de tais eventos estiver dentro do sistema da natureza mesmo.

Sufrimento e morte dos animais, portanto, não nos pedem por ações corretivas - se não tivermos participado como causa disso -, já que são aspectos integrais da ordem natural do mundo. Pensemos, por exemplo, na relação predador/presa e na disposição humana em favorecer um (a presa) em detrimento do outro (o predador). Tomar partido nessas

lutas entre predador e presa significaria abandonar a atitude de respeito por todos os seres vivos da natureza. Seria considerar o bem de algumas criaturas como tendo um maior valor que o de outras.

(iii) Fidelidade

Essa regra proíbe tirar vantagem de uma situação na qual um animal é deliberadamente conduzido a confiar numa pessoa, ou a não perceber a presença de uma ameaça humana. O animal, neste caso, agirá de um determinado modo porque ele não suspeita que a situação é ameaçadora ou perigosa para ele, e o humano, sabendo disso, tira proveito dessa situação, enganando-o. Em suma, um animal é enganado a fim de trazer vantagem ao enganador. Tirar vantagem desse engano equivale a tratar os animais apenas como meios para os fins humanos. Equivale a não respeitá-los.

A regra, portanto, abrange as ações de *(i)* não quebrar a confiança que um animal coloca em nós (na medida que tal confiança é evidenciada através do seu comportamento), *(ii)* não enganar qualquer animal capaz de ser enganado, *(iii)* confirmar suas expectativas (na medida que tais expectativas se apoiem nas nossas ações anteriores), e *(iv)* honrar nossas intenções (na medida em que o animal vier a esperar aquilo que o nosso comportamento lhe indica).²⁰³

A regra da fidelidade é paradigmaticamente violada pela atividade da caça. O caçar consiste numa situação na qual *(i)* um animal age como se não houvesse perigo algum para ele, *(ii)* o caçador, em segredo e deliberadamente, ilude o animal para que ele não pressinta nenhum perigo, e *(iii)* o caçador faz isso como o propósito imediato de matar o animal. A performance total do caçador, visando ludibriar o animal, envolve assim cilada e traição, manipulando-o a partir da sua ingenuidade e confiança. O caçador faz com que o animal não perceba nem espere certos fatos que, ecologicamente, são cruciais para ele. Outra violação da regra de fidelidade consiste em atrair um peixe com uma isca para fisgá-lo com um anzol.²⁰⁴

²⁰³ Ludibriar e trair a confiança do animal pode ocorrer como uma etapa temporária do exercício da justiça restitutiva, o qual promoverá o bem do animal: p.ex., capturar um animal para levá-lo a um hospital veterinário ou salvá-lo da extinção iminente.

²⁰⁴ A caça, a captura e a pesca, além da Regra da Fidelidade, evidentemente também violam a Regra da Não-Maleficência e a Regra da Não-Interferência. Ade-

(iv) *Justiça Restitutiva*

Consiste no dever de restaurar o equilíbrio da justiça entre o humano (o agente moral) e o animal (a vítima ou paciente moral), no caso da vítima resultar prejudicada pelo primeiro. É preciso, neste caso, que a pessoa tenha violado uma das regras morais anteriores, perturbado assim o equilíbrio da justiça entre ela e o animal. Conforme essa regra, é necessário que os animais recebam alguma forma de compensação ou reparação para a restauração de tal equilíbrio.

Se a criatura foi prejudicada, mas não resultou morta, o princípio da justiça restitutiva recomenda que conduzamos o animal à condição anterior à ocorrência da injustiça. Se isso não puder ser feito, então devemos promover o bem desse animal de outra forma, talvez tornando o ambiente físico mais favorável ao seu bem-estar. Se o animal acabou morto, devemos prestar alguma forma de compensação à espécie ou ao ecossistema do qual o animal era um membro, promovendo ou protegendo um ou outro.

Taylor aponta que todos nós, que vivemos numa sociedade industrializada, temos nos beneficiado continuamente dos modos de produção econômica que exploram os animais. Satisfazemos nosso interesse pelo nosso próprio bem-estar às custas deles, tirando vantagem das facilidades da vida civilizada. De fato, nosso tipo de civilização, com seu alto padrão de vida, só poderia existir ao escravizarmos os animais. Isso significa que cada um de nós seria moralmente responsável por algum tipo de reparação ao mundo animal.

• **ALTERIDADE, de Emmanuel Lévinas**²⁰⁵

Alteridade (do latim *alter*, outro) é a condição do outro em relação a mim, do outro como “outro”, do outro na sua diferença. Apesar do foco originalmente humanista do pensamento levinasiano, a idéia básica pode ser apropriada por uma Ética Animal.

mais, trata-se daqui de caça e pesca recreacional, ou seja, não necessárias à subsistência daquele que a pratica.

²⁰⁵ Reproduzimos nesta seção as considerações a respeito da concepção levinasiana avançadas por RICARDO TIMM DE SOUZA (em *Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004) e MARCELO L. PELIZZOLI (em *Correntes da ética ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2002).

Nesta perspectiva, a alteridade do Outro consiste na sua própria singularidade absoluta. Ao mesmo tempo em que o Outro está suficientemente próximo de mim a ponto de me obrigar a perceber sua existência como absolutamente real, ele se nega a algum tipo de explicação da sua existência por uma via lógica. Ele resiste a se deixar abstrair e generalizar. Eu não posso determinar aquilo que o Outro é realmente. A rigor, a única coisa que posso ousar dizer a respeito desse Outro é justamente que ele é de *outro* modo que eu. Que entre nós há uma verdadeira e irreduzível diferença. A despeito dessa diferença, que não podemos superar pela inteligência ou pelo saber, podemos, sim, nos aproximar. Se não posso explicá-lo, posso pelo menos me relacionar com ele. Novamente, tal encontro implica não considerar o Outro um objeto em relação a mim, passível de classificação.

E quanto à questão animal? Atribuir o estatuto da alteridade aos animais significaria dizer que o animal é mais do que posso conhecer ou dominar. O animal, tendo uma vida própria, deve ser acolhido em sua dignidade e singularidade. A crítica aqui recai sobre uma concepção do pensamento científico ocidental voltada ao conhecer, classificar, transformar e dispor das outras criaturas. A responsabilidade ética perante o animal implica acolhê-lo como mais que um mero objeto. Ou seja, reconhecê-lo, face a face, como um ser grandioso e capaz, mas, ao mesmo tempo, vulnerável e sensível, que depende de nossa solidariedade. Tal solidariedade não supõe uma reciprocidade entre iguais ou igualados, mas, sim, a priorização do outro em relação a mim.

Da Ética da Alteridade se extrairia assim uma relação de respeito pelo animal, em oposição a atitudes de totalização, coisificação, homogeneização e neutralização dele, sem qualquer distância, sem qualquer diferença. Essa relação de respeito pelos animais significa, portanto, reconhecer o animal não como um algo (uma coisa movente, um brinquedo vivo) para um determinado sujeito, mas, em vez disso, como um outro sujeito.

O animal, em particular, pode deixar de ser visto como um Outro por diversas formas. Uma delas é quando um ecologista toma os animais não como indivíduos, mas como coletividades ou espécies biológicas. Isso explica determinadas decisões de “manejo de fauna”, tais como recomendar a morte de um certo número de animais numa região a fim de salvar outras espécies de animais, supostamente mais importantes. Por outro lado, um cientista é capaz de ver um animal como uma máquina formada por músculos, nervos e ossos, ou um simples “saco de órgãos”.

E um pesquisador trata os ratos que ele utiliza no seu laboratório como exemplares indistinguíveis e intercambiáveis.

Ora, os animais não são apenas animais. São animais *individuais*, cada qual com uma individualidade moralmente significativa. Com efeito, aqueles que convivem intimamente com cães e gatos reconhecem que cada um deles tem um temperamento, uma personalidade singular. Melhor dizendo, em vez de “personalidade animal”, uma “animalidade”. Isso significa que cada animal é diferente do outro, e que reage também de modo diferente do outro:

“O reconhecimento da individualidade de um ser constitui um poderoso estímulo para sentir uma preocupação moral por ele, enquanto que a despersonalização é, inversamente, um importante passo para a negação de seus direitos. Não é acidental o fato de que os nazistas se esforçaram com a maior diligência para fazer com que todos os internos dos campos de concentração se parecessem iguais, para dar a sensação de que existia uma provisão inacabável deles, e que os indivíduos nada importavam.”²⁰⁶

Muitos de nós *olham* para os animais, mas não os *vêem*. Ou vêem apenas os “bichos bonitos” (golfinhos, baleias, ursos panda, etc.), ou cientificamente interessantes (insetos, cobaias de laboratório, etc.). O restante são apenas coisas que se mexem e que podem nos alimentar. Nossa linguagem, nossa ciência, nossa história, nossa cultura e nossa filosofia foram responsáveis por reduzir os animais a isso. Paradoxalmente, enquanto que nós tratamos os animais como coisas, os animais nunca nos tratam como simples objetos.

A tradição do pensamento ocidental, ilustrada pela distinção kantiana entre *peessoas* e *coisas*, acabou produzindo um contraste simples e rígido: *coisas* podem ser legitimamente usadas como meios para os fins humanos de um modo pelo qual *peessoas* não podem. Coisas não são sujeitos, são objetos. Daí que só *peessoas* têm dignidade. Ou seja, consentimos que o tratamento de *peessoas* como se elas fossem *coisas* significaria explorá-las e oprimi-las. Mas essa tipologia áspera obscureceu os

²⁰⁶ ROLLIN, B. E. El Ascenso de los Grandes Simios: la ampliación de la comunidad moral. In: CAVALIERI, C., SINGER, P. (Eds.). *El Proyecto “Gran Simio”* La igualdad más allá de la humanidad. Madrid: Editorial Trotta, 1998, p.269.

casos intermediários. Se, por um lado, um rato não é uma pessoa, por outro, tampouco ele é uma mera coisa.²⁰⁷

Por este enquadramento, seria possível suspeitar de determinadas preocupações éticas com os animais. Uma defesa filosófica dos animais, já contaminada por um viés antropocêntrico dissimulado, pode tentar elevar o status moral dos animais até o nível humano - mas categorizando-os como humanos *inferiores*. Ela pode exigir dos animais o que nós possuímos, tendo por premissa a nossa superioridade, e humanizá-los até adquirirem notas (humanas) que permitam seu reconhecimento ético e sua aceitação no círculo moral. Neste processo, viciado desde o início por um pensar humanista mascarado, os animais "são degradados (...) devido à nossa falha em respeitá-los pelas suas próprias existências, suas próprias características e potencialidades, suas próprias formas de excelência, sua própria integridade, sua própria grandeza".²⁰⁸

O ponto relevante é que, ao contrário do que poderíamos pensar, não há nada que esteja faltando no mundo de uma pomba, por exemplo. Ela não precisa de palavras para se comunicar, nem se tornaria uma pomba "melhorada" se pudesse falar. Isso é assim pela mesma razão que nenhum homem tem uma vida empobrecida pelo fato de não ser capaz de voar como as pombas são. Note que, ao matar uma pomba, você tira tudo o que ela tem, sua existência inteira. Uma pomba é plena de ser no mundo do mesmo modo pelo qual um humano o é. Ser plenamente uma pomba é equivalente a ser plenamente um humano. É por isso que, em princípio, é antiético matar uma pomba - ou qualquer outro animal.

²⁰⁷ MIDGLEY, M. Persons and Non-Persons. In: SINGER, P. (Ed.). *In Defense of Animals*. New York: Harper and Row Publishers, 1986, p.56.

²⁰⁸ RODMAN, J. The Liberation of Nature? *Inquiry*, n. 20, 1977, p.94.

5

Considerações finais

Neste livro pretendi caracterizar o que se entende pela chamada *Ética Animal*, tornar essa vertente coerente e plausível, e auxiliar o leitor a argumentar, para si mesmo e para os outros, em favor dos animais. A idéia básica de todo esse itinerário é a de que devemos levar os animais eticamente a sério. Isso foi efetivado em dois momentos principais. No primeiro deles, através do uso de argumentos defensivos e reativos, tentei mostrar a falência de certas justificativas tradicionais. A principal estratégia adotada foi buscar a inversão do ônus da prova durante um debate hipotético com um interlocutor imaginário, jogando-o assim numa situação teoricamente embaraçosa. No segundo, mais propositivo, apresentei algumas das principais vias filosóficas para a defesa moral dos animais.

No que concerne a tal esforço, devemos lembrar, com Tom Regan, que um animal não apenas é incapaz de se defender discursivamente, mas também é incapaz de se defender contra aquele que pretende defendê-lo, falando em seu nome. Essa impotência torna a articulação do status moral dos animais uma tarefa *maior*, e não *menor*, em termos éticos. E o ônus moral de eventuais falácias mais *pesado*, e não mais *leve*, para um filósofo preocupado com a condição animal.

O resultado da reflexão aqui empreendida é duplo. Em primeiro lugar, ele é, ao meu ver, eticamente pesado, pelas razões que espero que tenham ficado claras para o leitor. Se, após todo esse percurso, você vier a concluir que, de fato, estamos tratando os animais de um modo antiético, você subitamente constatará um inferno à sua volta. Se os animais têm status moral, cometemos cotidianamente um mal de proporções inimagináveis. Em outras palavras, se os argumentos estiverem corretos, a maioria de nós está comprometida com essa imoralidade, em permanente culpa moral.

Em segundo lugar, a conseqüência da argumentação aqui desenvolvida não pode ser mais considerada meramente "acadêmica". Se, ao final deste trajeto, você estiver convencido de que a forma pela qual a

nossa sociedade lida com os animais é realmente injusta, isso deveria influenciar, de alguma maneira, suas atitudes práticas dentro dela.²⁰⁹ Ou mesmo provocar profundas alterações no seu modo de vida, dadas as exigências da Ética.

Não esqueçamos que uma ética a favor de animais não é, em princípio, uma ética contra a humanidade, já que ela apenas exige a consideração e tratamento iguais de ambos. Entretanto, os argumentos deste livro, desde o momento em que sejam aceitos como razoáveis pelo leitor, provavelmente fariam um dano notável aos seus próprios interesses pessoais. A mera reinterpretação da idéia de igualdade moral, a ampliação da categoria dos iguais no sentido ético, exigiria mudanças drásticas no modo da vida prática humana de um modo geral.

É claro que, em vez dos silogismos de um livro de Filosofia, uma visita a um zoológico, aviário, matadouro ou laboratório se constituiriam o modo mais eficiente para despertar uma pessoa para a relevância ética do tema aqui tratado. Essa experiência teria mais força do que muitos argumentos, uma vez que forneceria a clareza, a vivacidade e a imediatez das imagens auto-evidentes. Caso isso não seja possível, fotografias e filmes documentários poderiam produzir esse efeito. De qualquer modo, a racionalidade da Filosofia não deve bloquear nossa empatia e imaginação quanto ao horror da experiência concreta a que muitos animais são submetidos dia a dia. Em se tratando de Ética Aplicada, argumentar pode ser menos importante que perceber e intuir. E se nos sentirmos emocionalmente perturbados com essas cenas, devemos então nos perguntar por que isso acontece, e o que isso, no fundo, significa.

Felizmente, a opinião pública está mudando a esse respeito. E quando os padrões morais se alterarem suficientemente, os padrões legais também mudarão. O passo de ambas as mudanças é diferente, o que explica as discrepâncias entre elas. O processo todo exige tempo, e envolve educação, organizações políticas e articulação ativista. Como nos lembra Bernard Rollin, se, por um lado, a mera teorização sobre Ética Animal não provoca mudanças do dia para noite, por outro, ela fornece uma medida para criticarmos, uma base para avaliarmos nossas práticas atuais. E, na busca de uma intersecção entre a teoria pura e as pressões da realidade, devemos estar preparados para aceitar *menos* do que o ideal, se quisermos chegar a algum resultado prático.

²⁰⁹ "Se você vê algo que está errado, você tem que fazer alguma a respeito disso". - Henry Spira, citado por Peter Singer em *Ethics into Action*.

A história nos mostra que nem é sempre fácil ver, de dentro de uma situação, quando o conformismo, interesse próprio, e a inércia abafam a decência moral. Aqui, novamente, o caso da escravatura é paradigmático. Por muito tempo, ela foi considerada legítima. Somente agora nos admiramos com a insensibilidade moral dos nossos antepassados. Oxalá nossos descendentes também se admirem com a nossa indiferença ética em relação aos animais. O mundo, então, será um lugar melhor.

6

Apêndices

6.1 A CRIAÇÃO INTENSIVA DE ANIMAIS PARA O CONSUMO HUMANO

Nos capítulos anteriores vimos as razões para o tratamento ético dos animais, mas não nos detivemos sobre como a maioria deles são atualmente tratados de fato. Nesta seção mencionaremos a maneira pela qual - dia após dia e numa escala gigantesca - razões éticas são atropeladas por uma indústria que visa suprir nossa culinária nos vendendo cadáveres em pedaços. Veremos, enfim, até que ponto é capaz de ir nosso *gastro-antropocentrismo*.

Curiosamente, em termos práticos, nós classificamos o reino animal em três categorias. Em primeiro lugar, o homem seleciona algumas espécies com as quais vai compartilhar laços de afeto e cooperação, os animais de estimação, como cães e gatos. Em segundo, ele se preocupa ecologicamente com a preservação de animais selvagens e de espécies carismáticas, como tigres e baleias. Quanto aos outros ... são simplesmente coisas comestíveis. Em outras palavras, a imensa maioria dos animais com que o homem se relaciona é morta para lhe servir de alimento.

As condições dos “animais de panela” são, sob um ponto de vista, eticamente mais importantes que as dos animais selvagens, de testes de cosméticos e farmacêuticos, de experimentação médica, veterinária e biológica, de entretenimento, de zoológico, de companhia, de caça, ou de sacrifício religioso. A razão disso é matemática: no exato momento em que você estiver lendo este livro, mais de 22 bilhões de animais no mundo inteiro (fora os peixes) estão sendo criados para irem para as nossas mesas (incluindo 1 bilhão de porcos, 1,3 bilhões de cabeças de gado, e 15,4 bilhões de frangos). Neste instante, estão sendo criados também 5 bilhões de galinhas poedeiras e 200 milhões de vacas leiteiras. Por ano, 50 bilhões de animais são abatidos para usarmos a carne dos seus corpos (dentre eles, 44,5 bilhões de frangos, 1,1 bilhões de porcos, 280 milhões de cabeças de gado e 500 milhões de ovelhas).

Agora compare esses números com o de outro tipo de vítimas: “a-penas” algumas dezenas de milhões de animais morrem como cobaias em experimentos a cada ano no mundo. De um modo geral, os animais de pesquisa, de companhia, de espetáculos e os abandonados configuram uma ponta muito pequena desse iceberg de escravidão e morte. No sentido ético, é mais urgente pensarmos nos animais que corriqueiramente usamos como comida, já que o número desses animais ultrapassa infinitamente o do grupo restante.

Mas pouca gente ergue a voz para defender frangos, porcos, gado e ovelhas, se compararmos com os cães e gatos de companhia, ou mesmo os simpáticos golfinhos e baleias. Entretanto, se nos interessa o bem-estar animal, devemos atentar prioritariamente a esse gigantesco grupo dos animais de consumo. Qualquer biólogo, veterinário ou filósofo preocupado eticamente com a situação animal deveria refletir (e, se possível, fazer algo²¹⁰) a respeito disso.

Essa questão também é importante por outro aspecto. Em termos retóricos, uma atitude vegetariana afastaria a possibilidade de argumentos *ad hominem* endereçados aos defensores dos animais. Com efeito, o cientista que realiza testes em animais e o sacerdote que os usa para sacrifícios religiosos podem dizer quando criticados “*Ora, vocês matam animais por uma satisfação momentânea de paladar, pelo simples prazer em comê-los durante o almoço. Mas nós o fazemos por uma boa causa.*” Afinal, obrigações científicas ou religiosas são, supostamente, boas causas. Um caçador, por sua vez, também diria “*Os animais que nós matamos têm uma vida feliz antes de serem mortos, ao contrário do que acontece nas fazendas de criação!*”. Note que isso pode pôr um defensor de animais em grandes apuros num debate.

As condições sob as quais a criação intensiva de animais ocorre são muitas vezes cruéis e bárbaras. Elas significam uma vida inteira de miséria, privação, angústia ou tédio para cada animal. Essa criação intensiva se desenvolveu devido à forte demanda por carne, leite e ovos. No sistema intensivo, controlamos o que os animais comem, onde e como vivem, sua reprodução, e reprimimos seu comportamento natural. Isso equivale à situação de escravização, já que nenhum animal se entregaria voluntariamente a tais condições. Muitas pessoas, entretanto, não conhe-

²¹⁰ O discurso ativista desperta a consciência ética do público, que pressiona os políticos, que fazem as leis, que tornam obrigatório/proibido aquilo que o ativismo desejava desde o início.

cem como é a vida dos animais nesses lugares. Alguém, então, poderá perguntar “*O que exatamente fere o bem-estar dos animais numa instalação industrial?*”, “*O que, de fato e concretamente, é mau afinal?*”.

Ora, é uma ilusão pensar que todos os animais criados para nossa alimentação vivem em pequenas e idílicas fazendas familiares, nas quais eles desfrutam de amplos espaços e de ar fresco - a chamada criação extensiva²¹¹. Grande parte dos animais que chegam às nossas mesas não é de pastoreio, mas de “produção”. Uma fazenda industrial (fazenda-fábrica) está longe de ser um lugar bucólico com bichos felizes. Ela está mais próxima de um palco de horrores para os animais (e isso, evidentemente, não é trazido a público). Esses animais sofrem imensamente nessas instalações, onde são confinados e mutilados, antes de serem violentamente abatidos. Em suma, os animais de criação intensiva têm uma vida curta e sofrida²¹²:

- **CONFINAMENTO:** O sistema de criação intensiva de um animal o impede não apenas de pastar, mas inclusive de mudar de posição, mover os membros, se deitar e se coçar. Os porcos, o gado e as aves são mantidos em recintos fechados durante toda sua vida. As porcas reprodutoras e os bezerros em baias, e as galinhas poedeiras em gaiolas carecem de qualquer oportunidade de se exercitarem, o que os leva ao estresse crônico e à degeneração física. O uso de cercados e gaiolas individuais para bezerros, porcos e galinhas impossibilita o contato social do animal com outros da sua espécie. Os filhotes não crescem acompanhados pelos adultos. O confinamento de animais, de um modo geral, impede os animais de seguirem seus instintos, o que os faz sofrer intensa e prolongadamente.
- **SUPERLOTAÇÃO:** Porcos e frangos de engorda vivem espremidos, o que lhes provoca estresse, agressão e frustração, devido à impossibilidade de expressarem um comportamento natural. Quando animais são

²¹¹ Mesmos os animais criados em liberdade nas fazendas suscitam importantes críticas éticas: eles têm sua expectativa de vida natural abreviada, são mandados para os mesmos matadouros industriais, ou são abatidos pelos próprios fazendeiros sem uma insensibilização prévia.

²¹² A maioria das informações desta seção provêm da organização *Compassion in World Farming Trust (CIWF)* - www.ciwf.org, a qual defende um princípio ético de sofrimento mínimo, ou seja, a substituição do sistema de criação intensiva de animais (em condições não-naturais) em favor de sistemas extensivos (criação em liberdade).

aglomerados e confinados em lotes ou em recintos fechados, os menores ou os mais fracos ficam intimidados, ou mesmo impossibilitados de chegar até a comida e aos bebedouros.

- **AGRUPAMENTOS SOCIAIS ANTINATURAIS:** A criação intensiva desrespeita o fato de que cada animal tem pai, mãe e filhos. Eles, por isso, não podem exercitar seu instinto de afeto. Por outro lado, os animais são mantidos em grupos excessivamente grandes, e animais desconhecidos são constantemente trazidos para o recinto. Nessas circunstâncias, os animais se tornam agressivos e tendem a brigar, porque se sentem ameaçados. Frangos de corte são mantidos em grupos enormes, excedendo em muito sua capacidade de reconhecer todos os indivíduos. Isso resulta em estresse crônico, porque as aves não têm possibilidade de formar um grupo social estável. Noutro extremo, bezerras e porcas reprodutoras são isolados em baias individuais, causando estresse agudo devido à falta de interação social com outros da sua espécie.

- **MUTILAÇÕES:** Os porquinhos freqüentemente têm o rabo e os dentes amputados, o gado tem os chifres cortados, e as galinhas, seus bicos. Isso é para reduzir o impacto das agressões mútuas, devido ao ambiente superlotado e desagradável. Bezerras e leitões também são castrados. Essas dolorosas mutilações são, quase sempre, executadas sem anestesia e podem causar dor crônica.

- **AMBIENTE IMPRÓPRIO:** Porcas reprodutoras em celas de gestação e galinhas poedeiras em gaiolas em baterias não podem construir um ninho. O material que serve de cama para vacas e porcos é inadequado. Porcas em baias sofrem de tédio, mostrando um comportamento repetitivo estereotipado (como morder as barras de ferro), devido à absoluta falta de enriquecimento ambiental.

- **CRIAÇÃO SELETIVA:** Prender um animal numa baia apertada, fazendo-o comer sem parar é um sistema eficiente: os animais são forçados a engordar mais, crescer mais rapidamente, se reproduzirem com maior freqüência, e são abatidos mais jovens. Por isso, os ossos e o coração dos frangos de corte se tornam incapazes de suportar seus corpos superdesenvolvidos; eles sofrem fraturas e ataques cardíacos. Raças modernas de vacas leiteiras são criadas para produzir tanto leite que estão em constante carência metabólica.

- **RESTRIÇÃO ALIMENTAR - DIETA IMPRÓPRIA:** Frangos de engorda são submetidos a restrições alimentares por longo prazo, resultando em

carência alimentar crônica. Porcas reprodutoras recebem quantidade insuficiente de fibras. Galinhas poedeiras também são submetidas a uma dieta imprópria para forçá-las a chocar repetidamente. Bezerros criados para fornecer carne de vitela são alimentados com insuficiência de ferro a fim de manter sua carne pálida.

- **TRANSPORTE:** Antes de serem abatidos, os animais são transportados em longas viagens, durante as quais ficam exaustos, desidratados e estressados. Eles também se machucam e são pisoteados por seus companheiros.

- **ABATE:** Os animais não entregam suas vidas voluntariamente. Tampouco morrem dormindo ou anestesiados. Para os animais, assim como para os humanos, a expectativa de morrer violentamente e num ambiente não-familiar provoca angústia. Alguns deles vão para o abate em pânico, agitando-se freneticamente, pois já antecipam aterrorizados o que lhes acontecerá, em vista de todo o cenário que os cerca. Os animais, ouvindo, vendo e cheirando a morte que os aguarda, tentam inutilmente fugir da área da matança. Em primeiro lugar, gado, porcos e aves são desacordados por meio de atordoamento por percussão/penetração ou corrente elétrica. Esses métodos de insensibilização não são inteiramente confiáveis. Em muitos casos, a velocidade acelerada do processo de abate não permite uma verificação da consciência do animal. Em face disso, os animais, apenas paralisados, podem recobrá-la, sendo degolados, esfolados e esquartejados com seus olhos ainda piscando. Nos matadouros clandestinos (que são quase a metade do total no Brasil) o abate é a marretadas, sendo necessárias várias delas muitas vezes, e, não raro, os animais chegam vivos ao estágio seguinte.

Veja agora como cada animal de consumo é torturado de uma forma particular:

- **GADO:**

Como vive na natureza: O gado vive em manadas com uma hierarquia e com pastos específicos. Um indivíduo sabe reconhecer 50 a 70 outros animais da mesma espécie. O bezerro mama durante oito meses pelo menos. O relacionamento mãe-filho continua bem depois que um novo bezerro nasce.

Como é criado: O gado não se alimenta de pasto, mas de grãos. Como em todos os outros casos, o uso do leite de um animal exige a escravização dele. Vacas leiteiras são mantidas em estado quase perpé-

tu de gestação (gravidez) e lactação (amamentação) sobrepostas. Elas produzem assim 10 vezes mais leite que do que seu bezerro beberia normalmente. O problema aqui consiste não exatamente em tirar o leite do bezerro para dar às pessoas. O que é eticamente criticável é provocar o nascimento e a morte contínua de filhotes para que a vaca dê leite. Isso porque geralmente os bezerros nascidos são mortos no seu primeiro dia de vida e o produtor também abate as bezerras que não se tornarão vacas leiteiras. Vacas leiteiras de alta produtividade ficam suscetíveis à inflamação dolorida das tetas (mastite) e mancam devido ao úbere alargado. Quando atingem a terceira ou quarta lactação, a maioria delas é abatida, pois estão magras, exaustas e inférteis. Essas vacas, cuja vida normal seria de 20 anos, são abatidas com cerca de 5 anos de idade. A produção leiteira requer a separação de mãe e filhote. O bezerro é afastado dentro de 48 horas, causando aflição a ambos, bezerro e vaca. Às vezes, a vaca chama durante dias pelo filhote que foi afastado. O bezerro pode ser submetido à amputação dolorosa do rabo, ao descornamento e à castração – sem qualquer analgésico. Como os bezerros machos são considerados inadequados para a produção de carne, eles são mortos assim que nascem ou se tornam vitela. A vitela é a carne de um bezerro anêmico, que passa seus cinco meses de vida em cercados estreitos ou amarrados para não se mover, recebendo uma dieta deficiente em ferro a fim de produzir uma carne branca e macia. Quando chegam à época do abate, muitos mal conseguem andar.

- FRANGO:

Como vive na natureza: Seu habitat natural são áreas arborizadas, com locais cobertos para se empoleirarem à noite. Uma galinha anda uma distância considerável para escolher cuidadosamente um local apropriado e seguro para o ninho. Ela põe diversos ovos no seu ninho e, depois, pára de botar e começa a chocá-los. Frangos costumam de se banhar em pó para limpar as penas.

Como é criado: Os pintos machos das galinhas poedeiras são normalmente mortos logo após o nascimento, pois não podem botar ovos, e não é considerado econômico criá-los para o corte. Eles são mortos por esmagamento, sufocamento, afogamento ou moídos vivos. As fêmeas destinadas à criação industrial são confinadas em gaiolas tão pequenas que não conseguem esticar as asas ou se virar. As luzes ficam acesas 18 horas por dia para enganar o seu relógio biológico, a fim de que as galinhas não durmam quase nada. Vivendo sob luz quase ininterrupta, elas

comem e botam ovos sem parar. A falta de exercício e a constante demanda por ovos provoca fraturas nos seus ossos. Elas, contrariando seus instintos naturais, são impedidas de fazer ninhos, tomar banho de poeira ou se empoleirar. As galinhas poedeiras vivem afastadas dos machos, e podem receber hormônios para provocar a ovulação. Elas ocupam gaiolas do mesmo tamanho dos seus corpos: uma galinha engaiolada dispõe de um espaço menor do que uma folha de papel tamanho A4. Não há assoalho nas gaiolas, e as galinhas devem permanecer em pé em cima de arames. Elas bicam umas as outras, machucando até a morte às vezes. Isso é resultado da criação em confinamento, o ambiente impróprio e a proximidade com outras galinhas. Na natureza, isso nunca ocorre com elas, já que são animais territoriais. Para evitar que escolham qual parte da ração querem comer e que machuquem outras galinhas, muitas têm o bico cortado, o que lhes causa dor intensa e duradoura. Galinhas poedeiras são abatidas assim que sua produção cai, normalmente depois de dois anos, enquanto que sua vida natural seria de 5 a 7 anos. Frangos de engorda são mantidos tão espremidos em galpões que não podem se movimentar e descansar. A cama, ensopada de amônia dos excrementos das aves, causa bolhas no peito, queimadura nas penas, úlceras nas patas e poluição do ar. É comum que as galinhas precisem de antibióticos e antiparasitários para continuarem vivas. Há estresse devido ao calor e à inatividade pela superlotação. Esse método de criação é tão brutal que faz com que 10% das galinhas morram. Os frangos são criados para crescer tão rapidamente que, devido ao peso atingido, 5% morrem por falha cardíaca. Suas pernas são incapazes de suportar o corpo superdesenvolvido, a ponto de quase todas mancarem e muitas apresentarem deformidades nesses membros. Elas são freqüentemente maltratadas antes de serem penduradas de cabeça para baixo na linha de abate. Elas são mortas com apenas seis semanas de vida.²¹³

²¹³ Quem pensa que as galinhas caipiras e seus ovos “orgânicos” não estão envolvidos em crueldade, engana-se. Os ovos dessas galinhas criadas soltas (*free-range*) também apresentam um problema ético: para a obtenção de cada galinha poedeira caipira, um pinto macho é trazido à vida. Ocorre que, uma vez que os pintinhos machos não têm qualquer valor para produção de ovos e sua carne não é considerada saborosa, eles receberão o mesmo destino - *independentemente do sistema de criação dessas aves*. Isto é, os pintos machos gerados serão mortos de forma dolorosa logo após nascerem, ou, na melhor das hipóteses, irão sofrer uma vida miserável num galpão lotado.

- PORCO:

Como vive na natureza: Na natureza os porcos vivem em pequenos grupos. Os porcos podem reconhecer 20 a 30 outros indivíduos da mesma espécie. Porcos desconhecidos raramente se juntam ao grupo. Eles ocupam áreas diferentes para fuçar, estrumar, alimentar-se e preparar os ninhos para dormir. Uma porca pode andar 5 a 10 km para encontrar um local isolado e protegido, onde constrói um ninho seguro para dar à luz. Os porquinhos são desmamados gradualmente, ao redor da 17ª semana, mas freqüentemente ficam com a mãe até à maturidade sexual, dos 8 a 10 meses de idade.

Como é criado: As porcas reprodutoras são mantidas em cercados tão estreitos a ponto de não conseguirem se virar. As porcas não têm oportunidade para exercícios, interação social e para o comportamento natural de fuçar e forragear. Uma semana antes de parir, a porca é deslocada para uma baia-maternidade, onde, novamente, é impedida de se virar. Nessas celas, a porca não consegue seguir seu forte instinto de construir um ninho antes de parir, e é incapaz de alcançar os filhotes quando eles nascem. Os porquinhos são normalmente separados da mãe após 2 a 4 semanas e alojados com outros desconhecidos. Após o desmame prematuro e repentino, os porquinhos ficam num cercado superlotado. Se forem separados muito cedo, chamam pela mãe com grunhidos característicos. Os porcos, mantidos sobre concreto liso ou ripas, não podem pastar e fuçar, tornando-se agressivos. Às vezes o rabo é amputado para que não sejam mordidos pelos outros. Os porquinhos também são castrados. Essas mutilações, sem o uso de analgésicos, causam dor intensa e permanente. Por volta dos 5 meses de vida, os porcos são levados para o abate.

Tudo isso não parece abominável? Bem, se é assim, então o tamanho da nossa dívida moral para com esses animais é simplesmente imenso:

“Ponha-se no lugar de um frango que vive amontoado sob luz artificial quase ininterrupta, equilibrando-se no arame do fundo da gaiola e que tem seu bico cortado com uma lâmina quente, para evitar que ele selecione a comida que lhe é dada (e para que, de nervoso, não ataque e mate os outros frangos), até que, um dia, uma descarga elétrica o ponha para dormir enquanto uma lâmina corta seu pescoço. Sua vida está mais próxima de um pesadelo sem fim do que um sonho idílico. Multiplique essa tortura por

Com efeito, se alguém cortasse com uma faca os genitais de um cão ou arrancasse com um alicate os dentes de um gato, sem anestesia, muito provavelmente seria denunciado à polícia local. Ora, isso é praticado diariamente com os porcos nas fazendas de criação. E lembre que os porcos são tão sociáveis quanto os cães, e até mais inteligentes que eles. A contradição aqui é flagrante. Pelo lado inverso, ficamos horizados quando sabemos que, em algumas sociedades como a coreana e a chinesa, comem-se cães. Note, no entanto, que há apenas uma diferença cultural entre ambos os casos, mas não uma diferença moral. Em outras palavras, não há diferença no que concerne às próprias vítimas.

Um matadouro é uma praça de morte tanto quanto o campo de Auschwitz também era uma fábrica de matar, exceto pelo fato de que, em vez de animais, nos campos de extermínio nazistas foram assassinados pessoas - *tratadas precisamente como se fossem animais...* É justamente por conta da lógica eficiente desse sistema de produção que um cidadão médio da Grã-Bretanha, por exemplo, ao longo da sua vida, acabará comendo um total de 4 vacas, 20 porcos, 30 ovelhas, mais de 1.000 frangos, além de todos os ovos de 35 galinhas poedeiras, e toda a produção de uma vaca leiteira.

Mas, ao saber que nesses lugares um filhote, assim que nasce, é separado da mãe para passar o resto da sua vida, do nascimento ao abate, em uma jaula pouco maior que seu próprio corpo, você pode pensar *“De fato, parece uma crueldade mesmo, mas não sou eu quem a pratica! Eu não crio nem mato os animais que como! Eu, portanto, nada tenho a ver com isso!”* É bem verdade que você, em pessoa, não está sendo cruel, porque não é o autor direto desses atos. Mas *you are* pagando alguém (uma indústria e seus funcionários) para sê-lo em seu lugar, sustentando esse ciclo, cada vez que compra um produto dele (um pedaço do corpo de um animal criado e morto por ela). Se essa indústria está criando e matando animais assim é porque existem consumidores. Ou seja, você, como consumidor final, participa financeiramente dessa demanda cada vez que paga por um pedaço de carne num açougue. É a demanda pelos produtos – *e não uma eventual postura sádica ou sanguinária dos produtores* – que movimenta essa máquina. O consumidor

²¹⁴ Revista *Superinteressante*, ed 192, set 2003, p.57.

então, ao participar desse círculo, é cúmplice de uma culinária cruel, financiador de uma gastronomia perversa.²¹⁵

Para entender mais facilmente este ponto, pensemos em situações análogas. Aceitaríamos a justificativa de quem, se dizendo contrário à escravatura, dissesse: “*Eu possuo escravos, mas não fui eu que os trouxe da África*”? Provavelmente não, tanto quanto, nos nossos tribunais, um juiz não aceita a desculpa de quem compra uma mercadoria roubada, consciente disso, dizendo “*Mas não fui eu quem a roubou!*”.

Por outro lado, também poderíamos pensar “*Não há nada de errado em comer animais, já que eles foram criados para isso!*”. Como já vimos, esse mesmo argumento também seria usado por um senhor de escravos, que alegaria que os cativos da sua fazenda foram criados, desde o seu nascimento, justamente para isso, para a escravidão. Aceitaríamos essa justificativa? Eu penso que não. E se alguém argumentar que “*os humanos sempre comeram animais*”, devemos lembrar que as pessoas também sempre assassinaram as outras. O estupro também sempre ocorreu ao longo da história da humanidade. Mas isso não justificaria a prática do assassinato e do estupro.

Há outra tentativa de legitimação bastante comum nos debates públicos: “*Mas suponhamos que fôssemos sobreviventes de um desastre e estivéssemos frente à escolha de quem matar para comer: uma pessoa ou um animal. Já que ninguém de bom senso discordaria que deveríamos matar e comer o animal, logo está tudo bem com o nosso churrasco dominical...*”. Não, não está, pois esse argumento é completamente irrelevante para nossa dieta cotidiana. Nossas escolhas alimentares do dia-a-dia estão bem distantes dessas situações de emergência, em que se mata animais para sobreviver. Mesmo assim a maioria de nós age como se fosse morrer, caso não os comesse. A maioria de nós se comporta

²¹⁵ Um dos casos exemplares de cozinha cruel é o de um patê tradicional e sofisticado – o *foie gras*. O *foie gras* é, na verdade, o fígado inflamado de um ganso, gerado pela superalimentação forçada dessa ave. Enfia-se na garganta do ganso um tubo de 40 centímetros e, com a ajuda de uma bomba, empurra-se para dentro dele 1 quilo de uma mistura de banha e milho. Um anel evita que ele regurgite. A tortura se repete por três semanas, três vezes ao dia, fazendo o fígado, por trabalhar demais, adoecer, inchar e crescer artificialmente, cheio de gordura. O animal fica confinado num espaço mínimo para não desperdiçar calorias. Resultado: enquanto um fígado saudável de um ganso é vermelho e pesa cerca de 100 gramas, o que vai virar *foie gras* é amarelo e pesa até 1 quilo. Em suma, o *foie gras* é a doença induzida do animal.

como se estivesse na mesma situação alimentar de um esquimó no pólo ártico.

Grande parte dos animais usados para nossa alimentação não respiram ar fresco, não tomam sol, não experimentam um momento de contentamento, e são separados do seu grupo familiar assim que nascem. Todo esse sofrimento é desnecessário. O ponto aqui é que não precisamos usar os animais como comida, já que contamos com todo o reino vegetal para isso. Ou seja, o porco que vem à sua mesa não precisava ter morrido, e vivido miseravelmente antes de morrer, a fim de nos alimentar. Isso é um luxo gastronômico. Podemos nos satisfazer muito bem com vegetais, legumes e grãos. Então, antes de matar ou pagar para alguém matar um animal, devemos nos perguntar se é possível viver com um corpo saudável (ou ainda mais saudável) sem tirar essa vida. Para muitos de nós, isso é possível.

Mas por que então comemos animais? A resposta é simples: porque podemos e porque gostamos – e *dane-se a Ética!* Criamos e matamos pelo prazer que o resultado final disso nos dá. Como vimos anteriormente, a tarefa de um filósofo moral será a de perguntar “Podemos e gostamos, mas *devemos?*”. Já que a decisão pessoal sobre o que se vai comer envolve criaturas que são arrancadas de suas famílias, sentem e sofrem, não se trata mais de uma questão de *gosto* apenas. É uma questão de *certo ou errado*. Seu direito de escolher o que comer, portanto, deve prestar contas à Ética. E é precisamente essa função geral da Ética - restringir a liberdade das pessoas em fazer o que elas gostam - que explica por que muitos de nós não se sujeitam ao que é eticamente correto.

Isso é reforçado pelo fato de que normalmente as pessoas não experienciam diretamente o impacto das suas ações e decisões. Assim, por desconhecerem como os frangos são criados nos aviários, elas não se sentem eticamente desconfortadas ao comer sua carne. Do mesmo modo que, por desconhecerem os testes de cosméticos que são dolorosos e fatais em animais, elas não se sentem eticamente incomodadas ao comprar tais produtos nas farmácias.

Haveria basicamente duas atitudes práticas a serem tomadas a partir de um cenário antiético envolvendo animais. A primeira delas diz que devemos boicotar algo (o consumo de carne animal neste caso) a fim de reduzir a produção de injustiças (o tratamento de animais como coisas). Isso permaneceria válido mesmo frente à objeção de que uma ação individual teria pouca ou nenhuma probabilidade de aliviar o sofrimento ou

poupar a vida de um único animal sequer.²¹⁶ A esse respeito, pensemos na seguinte analogia: se você vivesse na Alemanha durante o regime nazista e, após ser informado sobre suas atrocidades, você não se sentiria moralmente obrigado a boicotar a máquina de guerra alemã, recusando-se, por exemplo, a servir no Exército nazista ou a usar produtos feitos pela mão-de-obra escrava dos prisioneiros dos campos de concentração?

A outra atitude concerne à noção de dignidade. Voltemos à analogia anterior: se você fosse um cidadão vivendo na Alemanha nazista, você usaria abajures feitos de pele de judeus mortos em Auschwitz? Ou consideraria isso uma afronta à dignidade dos seres humanos mortos lá, mesmo se a sua recusa desses objetos macabros não resultasse em salvar a vida de uma única pessoa sequer? Essa segunda atitude consiste em um posicionamento de consciência, que se nega a servir como um veículo de imoralidade no mundo, independentemente dos efeitos concretos disso sobre qualquer uma de suas vítimas.

A intuição vegetariana não vê uma diferença ética básica entre ser carnívoro e ser canibal. Do ponto de vista biológico, não há uma diferença essencial entre um bebê humano (abandonado ou órfão, digamos) e um porco. E do ponto de vista moral, ambos são minimamente idênticos, devido à senciência compartilhada. Então por que não seria moralmente aceitável matar para comer o cadáver desse bebê, enquanto que podemos fazer o mesmo com o porco?

Evidentemente, nesse aspecto, haveria uma diferença filosófica relevante entre (i) usar um animal que foi criado/morto para esse uso (p.ex., ser comido), como um produto, e (ii) usar, como um subproduto, uma parte de um animal que não foi criado/morto para a produção disso. Isso dá origem a duas correntes dentro do Vegetarianismo Moral.²¹⁷ De qualquer modo, todo aquele que é contrário ao uso de qualquer parte de um animal, produto ou subproduto, pode evocar as seguintes razões: (i) respeito pelo animal, do mesmo modo que não deveríamos usar peles de pessoas falecidas como decoração, ou violar suas sepulturas; (ii) motivos estéticos; ou (iii) o fato de que o uso de *subprodutos* de animais mortos

²¹⁶ Essa questão é tecnicamente importante para a filosofia prática, e especialmente para a Ética Animal, mas não poderá ser aqui aprofundada.

²¹⁷ A Ética Animal em geral, e o Vegetarianismo Moral em particular, se subdividem em uma vertente consequencialista (associada à expressão inglesa “*animal welfare*”) e uma não-consequencialista (associada à “*animal rights*”). O Vegetarianismo também pode ser sustentado devido a outras razões.

poderá encorajar a demanda por *produtos* animais em outras pessoas, demanda esta, por sua vez, atendida sob condições antitéticas.

Como já foi dito, um suporte decisivo para a imoralidade do tratamento animal consiste no fato de que estamos cercados por toda uma estratégia de amaciamento semântico no que tange ao nosso uso de animais. “Bife” é um eufemismo para “pedaço processado de um cadáver de um animal”. Em vez de “comer um músculo amputado das costas de um boi morto”, chamamos “provar um filé mignon”. Tal estratégia de suavizar palavras e expressões não se restringe a alterar o nome das partes do corpo do animal, dissociando a comida do bicho de que ela foi tirada. Nas estatísticas, frangos e galinhas não fazem parte de “rebanhos”, mas de “estoques”. Em vez de “operação de matança nos frigoríficos”, chamamos “manejo para o abate do gado”. E para retirar a imagem de morte obviamente associada aos matadouros, eles são chamados de “centrais de processamento”.²¹⁸

Por que não nos agrada aqui falar de “cadáver”, se é disso realmente que se trata conforme o dicionário? E, sobretudo, o que podemos deduzir daí em termos morais? Evidentemente, nosso desconforto indizível como o uso desse vocabulário denota que já sentimos que há algo muito errado nisso tudo. Não gostamos de nos ver como “assassinos” ou ligados a eles. E enquanto que, para aplacar nossa culpa, evitamos esteticamente as coisas que podem nos perturbar psicologicamente, o mal é praticado, e por alguém que está sendo financiado por nós.

O intuito desta seção foi dar sustentação factual à tese de que a ingestão de carne de animais criados de forma intensiva pode representar um problema moral. Mas imagens são melhores do que palavras. Se todos os argumentos expostos aqui não conseguirem mobilizar o leitor, seria recomendável tirar uma tarde para visitar um matadouro. Essa experiência provavelmente se mostrará mais persuasiva do que o livro que você está lendo. Mas é claro que, como diz o bordão, quem come o filé não quer conhecer a vaca. Novamente, deveríamos especular sobre o

²¹⁸ Há outra estratégia visando o mesmo fim. Se bem que bichos falantes possam ser muito úteis no despertar de consciências éticas, o antropomorfismo entre nós, todavia, se mostra freqüentemente contrário aos interesses dos animais. Por exemplo, é comum vermos campanhas publicitárias nas quais um peru sorridente nos recomenda o uso do seu próprio cadáver na ceia de Natal. Curiosamente, não parece estranho ao espectador que a simpática ave falante esteja interessada na utilização do seu próprio corpo morto embalado como “chester”. O público infantil é especialmente vulnerável a essa pedagogia hipócrita e cínica.

que significa isso em termos morais. De qualquer modo, o descrito nesta seção pode ser visualizado nos materiais de divulgação e documentários de ONGs de defesa animal, como em www.pea.org.br/crueldade/abate-douro/index.htm, e no vídeo “*A Carne é Fraca*” do Instituto Nina Rosa (www.institutoninarosa.org.br).

6.2 CITAÇÕES

O grande erro de toda a ética tem sido, até agora, o de crer que deve se ocupar somente com a relação do homem com o homem.
Albert Schweitzer

Não, não somos muito parecidos com os animais; somos animais também.
Mary Midgley

A filosofia está realmente aí para fazer justiça ao que transparece no olhar de um animal.
Theodor Adorno

Para nós parece inacreditável que os filósofos gregos tivessem investigado tão profundamente o bem e o mal e, mesmo assim, não tivessem notado a imoralidade da escravidão. Talvez daqui a 3.000 anos parecerá igualmente inacreditável que não tenhamos notado a imoralidade da nossa própria tirania sobre os animais.
Brigid Brophy

É fácil nos posicionar sobre um assunto remoto, mas revelamos nossa verdadeira natureza quando o assunto bate à nossa porta. Protestar contra touradas na Espanha ou o assassinato de foquinhas no Canadá, e continuar comendo frangos que passam a vida toda apinhados em gaiolas, ou carne de vitela de bezerros que foram separados da mãe, da sua dieta apropriada e da liberdade de deitar-se com as pernas estendidas é o mesmo que denunciar o apartheid na África do Sul e ao mesmo tempo pedir a seus vizinhos brancos que não vendam a casa a negros
Peter Singer.

Muito pouco da grande crueldade mostrada pelos homens pode ser atribuída realmente a um instinto cruel. A maior parte dela é resultado da falta de reflexão ou de hábitos herdados.
Albert Schweitzer

Os animais do mundo existem para seus próprios propósitos. Não foram feitos para os seres humanos, do mesmo modo que os negros não foram feitos para os brancos, nem as mulheres para os homens.
Alice Walker

É o destino de cada verdade ser ridicularizada ao ser proclamada pela primeira vez.
Albert Schweitzer

O destino dos animais é muito mais importante para mim do que o medo de parecer ridículo.
Émile Zola

Enquanto estivermos matando e torturando animais, vamos continuar a torturar e a matar seres humanos - vamos ter guerra. Matar precisa ser ensaiado e aprendido em pequena escala. Enquanto prendermos animais em gaiolas, teremos prisões, porque o ato de prender precisa ser aprendido em pequena escala. Enquanto escravizarmos os animais, teremos escravos humanos, porque escravizar precisa ser aprendido em pequena escala.
Edgar Kupfer-Koberwitz

Depois de se acostumarem com os espetáculos de massacre de animais em Roma, eles começaram a se acostumar com os massacres de homens, os dos gladiadores.
Michel de Montaigne

Às vezes me perguntam: "Por que investe todo esse tempo e dinheiro falando da amabilidade para com os animais, quando existe tanta crueldade com o homem?". A isso eu respondo: "Estou trabalhando nas raízes".
George T. Angell

Se pode julgar o coração de um homem pelo modo que ele trata os animais.
Immanuel Kant

A compaixão pelos animais está intimamente ligada à bondade de caráter, e pode ser seguramente afirmado que quem é cruel com os animais não pode ser um bom homem.
Arthur Schopenhauer

A verdadeira bondade humana, em toda sua pureza e liberdade, só pode se manifestar em relação àqueles que não têm nenhum poder. O verdadeiro teste moral da humanidade, seu teste fundamental, consiste em sua atitude em relação àqueles que estão à sua mercê: os animais. E a esse respeito, a humanidade tem sofrido um fracasso fundamental, um fracasso tão fundamental que todos os demais resultam desse.
Milan Kundera

Quando ajudo um inseto a sair de seus problemas, a única coisa que estou fazendo é quitar algo da culpa contraída pelos crimes da humanidade contra os animais.
Albert Schweitzer

Eu temo pela minha espécie quando penso que Deus é justo.
Thomas Jefferson

Que o homem é a mais nobre criatura pode ser inferido do fato de que nenhuma outra criatura contestou essa afirmação.
C.G. Lichtenberg

Temos escravizados o resto da criação animal e tratado nossos distantes primos de peles e penas de forma tão malvada, que se eles fossem capazes de formular uma religião, sem dúvida descreveriam o diabo com a forma humana.
William Ralph Inge

No começo do Gênesis está escrito que Deus criou o homem para reinar sobre os pássaros, os peixes e os animais. É claro, o Gênesis foi escrito por um homem, e não por um cavalo. Nada nos garante que Deus desejasse realmente que o homem reinasse sobre as outras criaturas. É mais provável que o homem tenha inventado Deus para santificar o poder que usurpou da vaca e do cavalo.
Milan Kundera

Com relação aos animais, todas as pessoas são nazistas.
Isaac Bashevis Singer

Sempre que alguém diz “Não devemos ser sentimentais”, entenda-se que está prestes a fazer algo cruel. E se acrescentar: “Temos que ser realistas”, significa que vai ganhar dinheiro com isso.
Brigid Brophy

A questão não é “eles podem *pensar?*” nem “eles podem *falar?*”,
mas “eles podem *sofrer?*”
Jeremy Bentham

Todos argumentos para provar a superioridade humana não
podem abalar este fato incontestável: no sofrimento,
os animais são iguais a nós.
Peter Singer

Seria muito melhor que um ser senciente nunca tivesse existido do
que existir apenas para suportar uma miséria incessante.
Percy Bysshe Shelley

Alguns filósofos defendiam, em vão, abafando os gritos no meio dos
mais atrozes sofrimentos, que a dor não é um mal.
D' Alembert

Não sou basicamente um conservacionista. Quando a última baleia
for massacrada, como certamente um dia acontecerá, o sofrimento
delas vai acabar. Essa não é uma perda para a baleia, mas para o
homem. Não estou preocupado com extinção de espécies - isso é a
estupidez humana. Minha única preocupação é o sofrimento que nós
deliberadamente infligimos nos animais enquanto estão vivos.
Clive Hollands

A um indivíduo animal não importa se sua espécie está enfrentando a
extinção ou não, só lhe interessa se está sentindo dor.
Ronnie Lee

O circo ensina as crianças a rir da dignidade perdida dos animais.
Nesse caso, a “humanização” dos bichos reflete claramente a falta de
humanidade das pessoas projetada em um macaco de vestido,
camuflada sob os risos.
Olegário Schmitt

Descrever um animal como um sistema psicoquímico de extrema complexidade é, sem dúvida, perfeitamente correto, exceto por omitir a “animalidade” do animal
E. F. Schumacher

Costumo perguntar às pessoas por que elas têm cabeças de veados na parede. Elas sempre dizem que é porque é um belo animal. Bom, eu acho minha mãe muito bonita, mas apenas tenho fotografias dela.
Ellen DeGeneres

Aqueles que gostam de caçar deveriam caçar entre si.
Slogan Ativista

A pescaria é um prazer da aposentadoria, no entanto o pescador tem o poder de deixar o peixe vivo ou morto.
Hung Tzu-ch'eng

Se cada um de nossos matadouros fosse construído em vidro, esta seria uma nação de vegetarianos.
Mel Rose

Como podes comer algo que tem olhos?
Will Kellogg

Nós somos sepulturas vivas de bestas assassinadas, abatidas para satisfazer nosso apetites. Como podemos esperar neste mundo a paz de que tanto ansiamos?
George Bernard Shaw

Um homem, apenas porque quer destruir um dos trabalhos do homem, é chamado de vândalo. Quando destrói um dos trabalhos de Deus, é chamado de atleta ... Como alguém pode desfrutar reduzir as maravilhas de qualquer animal a uma sangrenta massa de pele e penas está além do meu entendimento.
Joseph Wood Krutch

Auschwitz começa onde quer que alguém olhe para um matadouro e pense: eles são apenas animais.
Theodor Adorno

Se você pode justificar a matança a fim de comer carne,
você pode justificar as condições do Gueto.
Eu não posso justificar nenhuma delas.
Dick Gregory

O carnicheiro abate o veado estático com a mesma compaixão de que
a de um ferreiro martelando uma ferradura, e crava sua faca na gar-
ganta de um cordeiro inocente com a mesma indolência com a que o
costureiro crava sua agulha num laço de um abrigo.
Soame Jenyns

Você acaba de jantar, e embora escrupulosamente o matadouro
esteja escondido a milhas de distância, ainda há cumplicidade.
Ralph W. Emerson

Não permitas que ninguém negligencie o peso de sua responsabi-
lidade. Enquanto tantos animais continuarem a serem maltratados,
enquanto o lamento dos animais sedentos nos vagões de carga não
for emudecido, enquanto prevalecer tanta brutalidade em nossos ma-
tadouros ... todos seremos culpados.
Albert Schweitzer

Eu não acho que, mesmo quando nós atendemos nossas obrigações
mínimas de não causar dor, temos o direito de matar animais. Sei
que não teria o direito de matar você, mesmo de modo indolor, ape-
nas porque eu gosto do seu sabor, e não posso julgar que sua vida
vale mais para você do que a vida de um animal vale para ele.
Brigid Brophy

Pobres animais! Com que cuidado eles protegem seus corpos
patéticos ... que, para nós, são simplesmente uma refeição
no jantar, mas para eles é a própria vida.
T. Casey Brennan

A bem de um bocado de carne nós privamos uma alma do sol
e da luz, e daquela porção de vida e de tempo que
nasceu para desfrutar o mundo.
Plutarco

Os vegetais constituem alimentação suficiente para o estômago e,
no entanto, recheamo-lo de vidas valiosas.
Sêneca

É estranho ouvir pessoas falarem de humanitarismo, que são membros de sociedade para a prevenção da crueldade para com as crianças e animais, e que afirmam serem homens e mulheres de religião, mas que, no entanto, incentivam com seu patrocínio a morte de animais simplesmente para satisfazer os desejos de seus apetites.

Otoman Zar-Adusht Ha'nish

Muitos têm pena, mas comem os objetos da compaixão que sentem.

Oliver Goldsmith

Você pode realmente perguntar que razão levou Pitágoras a se abster de comer carne. De minha parte, eu me pergunto por qual acidente e em que estado de alma e mente estava o primeiro homem que o fez, tocou sua boca com sangue coagulado e trouxe a seus lábios a carne de uma criatura morta, que espalhou na sua mesa corpos mortos destroçados, e se atreveu a chamar de comida e alimento as partes do que tinha sido pouco antes seres que gritavam e berravam, se moviam e viviam. Como puderam seus olhos suportar o massacre quando as gargantas foram cortadas, as peles esfoladas e os membros arrancados? Como pôde seu nariz suportar o fedor?

Como, eu pergunto, não repugnou seu paladar o contato com as chagas, os sucos sorvidos e os soros das feridas mortais dos outros?

Plutarco

A carne é o alimento de certos animais. Todavia, nem todos, pois os cavalos, os bois e os elefantes se alimentam de ervas. Só os que têm índole bravia e feroz, os tigres, os leões, etc. podem saciar-se em sangue. Que horror é engordar um corpo com outro corpo, viver da morte de seres vivos.

Pitágoras

Os animais que você come não são aqueles que devoram outros, você não come as bestas carnívoras, você as toma como padrão. Você só sente fome pelas criaturas doces e gentis que não ferem ninguém, que o seguem, o servem, e que são devoradas por você como recompensa pelos seus serviços.

Jean-Jacques Rousseau

O Homem é o único animal que consegue estabelecer uma relação amigável com as vítimas que ele pretende comer.

Samuel Butler

Agora posso te ver em paz; já não te como.
Franz Kafka

Esse direito - o de matar um veado ou uma vaca - nos parece natural porque nós estamos no alto da hierarquia. Mas bastaria que um terceiro entrasse no jogo, por exemplo, um visitante de outro planeta a quem Deus tivesse dito: Tu reinarás sobre as criaturas de todas as outras estrelas, para que toda a evidência do Gênesis fosse posta em dúvida. O homem atrelado à carroça de um marciano - eventualmente grelhado no espeto por um visitante da Via-Láctea - talvez se lembrasse da costeleta de vitela que habitualmente cortava em seu prato. Pediria (tarde demais) desculpas à vaca.
Milan Kundera

Geralmente as pessoas usam como desculpa para continuar comendo carne o fato de que humanos sempre comeram carne. De acordo com essa lógica, não deveríamos tentar impedir pessoas de assassinarem outras, já que esse comportamento acontece desde os tempos mais remotos.
Isaac Bashevis Singer

Coloque uma criança pequena num chiqueirinho, com uma maçã e um coelho de verdade. Se ela comer a maçã e brincar com o coelho, ela é normal; mas se ela comer o coelho e brincar com a maçã, eu lhe compro um carro novo. Em algum momento ao longo de nosso trajeto, fomos ensinados a fazer a coisa errada.
Maynard

7

Leituras recomendadas

Serão de grande valia todos os trabalhos sobre ética e animais que o leitor puder ter acesso, mas recomendo especialmente a leitura de qualquer obra dos seguintes autores num primeiro momento: Peter Singer (seus livros são considerados os clássicos da área), Bernard E. Rollin, R. G. Frey, Tom Regan, James Rachels, Mary Midgley, S. F. Sapontzis e Richard Ryder. Mas há outros pensadores também preocupados com o tema animal, dentre eles David DeGrazia, Gary Varner, Colin McGinn, Dale Jamieson, Stephen R. L. Clark e Andrew Linzey.

Infelizmente, uma consulta a essas fontes bibliográficas exigirá, na quase totalidade dos casos, o domínio da língua inglesa. Do grupo citado, apenas Singer está traduzido para o nosso idioma: *Libertação Animal* (Lugano), *Ética Prática* (Martins Fontes) e *Vida Ética* (Ediouro). De fato, tal lacuna foi precisamente uma das principais razões para a elaboração deste livro. Como recomendação de leitura mínima, indicaria, além dos livros já mencionados, as seguintes obras: *In Defense of Animals* (Peter Singer), *Animal Rights and Human Obligations* (Tom Regan/Peter Singer), *Animals and Why They Matter* (Mary Midgley) e *Animal Rights and Human Morality* (Bernard Rollin).

Aconselho também que o leitor faça uma busca na Internet pelo material lá disponibilizado por esses autores, o que já dará um razoável volume de leitura. A Internet se mostrará uma ferramenta extremamente útil, bastando para isso usar os navegadores de busca a partir dos seus nomes. Frequentemente esses escritores oferecem em suas *homepages* textos assinados por eles. Além disso, por meio das expressões-chave “direitos dos animais” ou “bem-estar animal” (e, em inglês, “*animal rights*”, “*animal ethics*” e “*animal welfare*”), o leitor também terá acesso a uma infinidade de textos disponíveis *on-line* sobre o tema.

Por ser uma área de reflexão crítica que permite um engajamento ativista, os *sites* de ONGs voltadas à proteção animal também contêm informações valiosas. Imagens persuasivas e argumentos pró-animais podem ser encontrados em vários deles, dentre eles www.pea.org.br.

As informações factuais, dados empíricos e estatísticas envolvendo animais mencionados ao longo desta obra provieram principalmente das publicações das entidades *People for the Ethical Treatment of Animals* (www.peta.org) e *Compassion in World Farming Trust* (www.ciwf.org).

8

Referências

- ALEXY, R. *Teoria da Argumentação Jurídica*. São Paulo: Landy, 2001.
- ATTFIELD, R. *The Ethics of Environmental Concern*. 2.ed. Athens: The University of Georgia Press, 1991.
- _____. *Value, Obligation, and Meta-Ethics*. Amsterdam: Editions Rodopi B. V., 1995.
- BATESON, P. Assessment of Pain in Animals, *Animal Behaviour*, v.42, p.827-39, 1991.
- BERNSTEIN, M. Toward a More Expansive Moral Community. *Journal of Applied Philosophy*, v. 9, n. 1, 1992.
- BIRNBACHER, D. Ethical Principles Versus Guiding Principles. In: Environmental Ethics. *Philosophica*, n. 39, 1987.
- BLOCK, N. Consciousness. In: GUTTENPLAN, S. (Ed.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- CASTELO, C. V. La analogía y el reconocimiento moral de los animales no humanos. *Estudios Filosóficos*, v. 47, n. 134, 1998.
- CLARK, S. Good Dogs and Other Animals. In: SINGER, P. (Ed.). *In Defense of Animals*. New York: Harper and Row Publishers, 1986.
- COETZEE, J.M. *A Vida dos Animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- COHEN, C., REGAN, T. *The Animal Rights Debate*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2001.
- CORTINA, A., MARTÍNEZ, E. *Ética*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.
- DAWKINS, M.S., The Scientific Basis for Assessing Suffering in Animals. In: SINGER, P. (Ed.). *In Defense of Animals*. New York: Harper and Row Publishers, 1986.
- “DIREITOS DOS ANIMAIS - PERGUNTAS E RESPOSTAS”, em www.vegetarianismo.com.br.

DONIGER, W. Reflexões. In: COETZEE, J.M. *A Vida dos Animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DOWNES, S. *Guia das Falácias Lógicas do Stephen*, traduzido e adaptado por Júlio Sameiro, em www.criticanarede.com/falacias.htm.

ELLIOT, R. Environmental ethics. In: SINGER, P. (Ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1997.

GOODPASTER, K.E. On Being Morally Considerable. *The Journal of Philosophy*, n. 75, 1978.

GREY, W. Anthropocentrism and Deep Ecology. *Australian Journal of Philosophy*, v. 71, n. 4, Dec. 1993.

HARE, R. M. *Ética: problemas e propostas*. São Paulo: Editora UNESP, 2003.

HAYRY, H., HAYRY, M. Quién es como nosotros? In: CAVALIERI, C., SINGER, P. (Eds.). *El Proyecto "Gran Simio" La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

HAYWARD, T. Anthropocentrism. In: CHADWICK, R. (Ed.). *Encyclopedia of Applied Ethics*. San Diego: Academic Press, 1998. v. 1, p. 173-81.

JAMIESON, D. Los grandes simios y la resistencia humana a la igualdad. In: CAVALIERI, C., SINGER, P. (Eds.). *El Proyecto "Gran Simio" La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

_____. Method and moral theory. In: SINGER, P. (Ed.). *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers, 1997.

KAUFMAN, F. Speciesism and the Argument from Misfortune. *Journal of Applied Philosophy*, v. 15, n. 2, 1998.

KHEEL, M. The Liberation of Nature: A Circular Affair. *Environmental Ethics*, v. 7, n. 2, Summer 1985.

LINZEY, A. 'The Powers That Be': Mechanisms that Prevents us Recognising Animal Sentience. Em: <http://www.animalsentience.com/conference2003>.

MACHIN, K. L. Fish, amphibian, and reptile analgesia. *Veterinary Clinics of North America Exotic Animal Practice*, v. 4, n. 1, p.19-33, Jan. 2001. Base de dados Medline.

McGINN, C. Grandes Simios, Humanos, Alienígenas, Vampiros y Robots. In: CAVALIERI, C., SINGER, P. (Eds.). *El Proyecto "Gran Simio" La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

_____. *Moral Literacy or How To Do The Right Thing*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992.

MIDGLEY, M. *Animals and Why They Matter*. Athens: The University of Georgia Press, 1983.

_____. Persons and Non-Persons. In: SINGER, P. (Ed.). *In Defense of Animals*. New York: Harper and Row Publishers, 1986.

NELSON, M. A Defense of Environmental Ethics: A Reply to Janna Thompson. *Environmental Ethics*, v.15,1993.

O'NEILL, J. Meta-ethics. In: JAMIESON, D.J. (Ed.). *A Companion to Environmental Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003.

PELIZZOLI, M. L. *Correntes da ética ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2002.

PETA – People for the Ethical Treatment of Animals. *The PETA Guide to Becoming an Activist*.

RACHELS, J. *Created from animals: the moral implication of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

_____. Por que los darwinianos deben apoyar la igualdad de trato de los grandes simios. In: CAVALIERI, C., SINGER, P. (Eds.). *El Proyecto "Gran Simio": La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

_____. Why Animals Have a Right to Liberty. In: Regan, T.;Singer, P. (Eds.). *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice Hall, 1989.

REGAN, T. Ganancias Mal Adquiridas. In: CAVALIERI, C., SINGER, P. (Eds.). *El Proyecto "Gran Simio" La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

_____. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California Press, 1983.

_____. The Case for Animals Rights. In: SINGER, P. (Ed.). *In Defense of Animals*. New York: Harper and Row Publishers, 1986.

_____. The Philosophy of Animal Rights by Dr. Tom Regan. Em: www.cultureandanimals.org/animalrights.

REVISTA SUPERINTERESSANTE, ed 192, Set. 2003.

RODMAN, J. The Liberation of Nature? *Inquiry*, n. 20, 1977.

ROLLIN, B. Animal Pain. In: REGAN, T.;SINGER, P. (Eds.). *Animal Rights and Human Obligations*. New Jersey: Prentice Hall, 1989.

_____. *Animal Rights and Human Morality*, New York: Prometheus Books, 1992, p.100.

_____. El Ascenso de los Grandes Simios: la ampliación de la comunidad moral. In: CAVALIERI, C., SINGER, P. (Eds.). *El Proyecto "Gran Símio": La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

ROUTLEY, R., ROUTLEY, V. Against the Inevitability of Human Chauvinism. In: ELLIOT, R. (Ed.). *Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

RYDER, R. Painism. In: CHADWICK, R. (Ed.). *Encyclopedia of Applied Ethics*. San Diego: Academic Press, 1998. v. 3.

_____. Painism: Some Moral Rules for the Civilized Experimenter. *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*, nº 8, 1999.

_____. The Ethics of Painism: The Argument Against Painful Experiments. *Between the Species*, Aug. 2002.

SAPONTZIS, S. F. The Moral Significance of Interests. *Environmental Ethics*, v. 4, n. 4, Winter 1982.

SCHIFFER, S. Thought and Language. In: GUTTENPLAN, S. (Ed.). *A Companion to the Philosophy of Mind*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998, p.593.

SHORT, C. E. Fundamentals of pain perception in animals. *Applied Animal Behaviour Science*, v. 59, n. 1-3, Aug. 1998.

SINGER, P. Ethics and the New Animal Liberation. In: SINGER, P. (Ed.). *In Defense of Animals*. New York: Harper and Row Publishers, 1986.

_____. *Libertação Animal*. Porto Alegre: Lugano, 2004.

_____. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979 [*Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1994].

_____. *Vida Ética*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

SOBER, E. Philosophical Problems for Environmentalism. In: ELLIOT, R. (Ed.). *Environmental Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995. p. 228.

SOUZA, Ricardo Timm de. *Ética como fundamento: uma introdução à ética contemporânea*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

TAYLOR, P.W. *Respect For Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

THOMPSON, J. A Refutation of Environmental Ethics. *Environmental Ethics*, v. 12, Summer, 1990.

VARNER, G. E. *In Nature's Interests?* Oxford: Oxford University Press, 1998.

VESILIND, P. A.; GUNN, A. S. *Engineering, Ethics, and the Environment*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

WILSON, S. Carruthers and the Argument from Marginal Cases. *Journal of Applied Philosophy*, Oxford, v. 18, n. 2, 2001.

WRIGHT, R. *O Animal Moral*. Rio de Janeiro: Campus, 1996.