



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CONSIDERAÇÕES SOBRE A ÉTICA ANIMAL DE PETER SINGER

Vinicius Laurindo dos Santos Pereira

João Pessoa
2016

VINICIUS LAURINDO DOS SANTOS PEREIRA

CONSIDERAÇÕES SOBRE A ÉTICA ANIMAL DE PETER SINGER

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal da Paraíba, com requisito regulamentar para obtenção do título de Mestre.

Linha de pesquisa:

Ética e Filosofia Política

Orientador:

Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevedo

João Pessoa
2016

P436c Pereira, Vinicius Laurindo dos Santos.

Considerações sobre a ética animal de Peter Singer / Vinicius Laurindo dos Santos Pereira. - João Pessoa, 2016.

110f.

Orientador: Edmilson Alves de Azevedo

Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHL

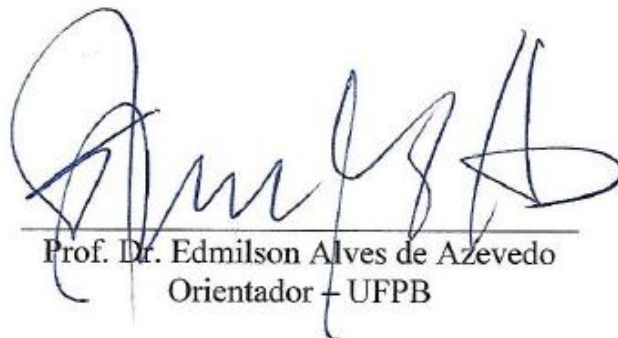
1. Singer, Peter, 1946- crítica e interpretação. 2. Filosofia - crítica e interpretação. 3. Humano. 4. Animal não-humano. 5. Especismo. 6. Ética animal.

VINICIUS LAURINDO DOS SANTOS PEREIRA

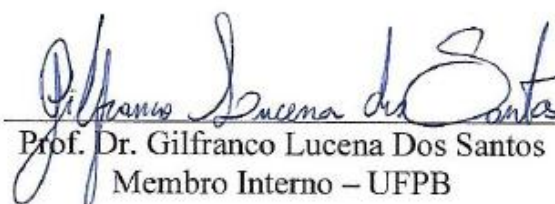
CONSIDERAÇÕES SOBRE A ÉTICA ANIMAL DE PETER SINGER

João Pessoa, 14 de novembro de 2016.

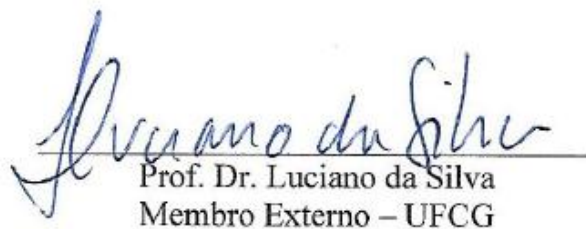
BANCA EXAMINADORA



Prof. Dr. Edmilson Alves de Azevedo
Orientador – UFPB



Prof. Dr. Gilfranco Lucena Dos Santos
Membro Interno – UFPB



Prof. Dr. Luciano da Silva
Membro Externo – UFCG

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha família, em especial à Maria da Penha (mãe), pelo carinho e contínuo apoio e incentivo para os estudos. A Dayse & Letícia Raquel, Christina dos Santos, dona Nina, Karin, Uli, Philipp, Peter, Sveta, Anouk, Rita, Martin & Clemens und Annelise.

Ao meu amigo, orientador e professor Dr. Edmilson Azevedo, que tanto contribuiu e vem contribuindo para minha formação acadêmica e, sobretudo, pessoal. Agradeço-lhe pela paciência e por estar sempre presente nestes últimos três anos de pesquisa e riquíssimas orientações e ensinamentos.

Ao professor Dr. Marconi Pequeno por ter feito parte da qualificação e por ter também contribuído com diversos comentários, observações e referências.

Aos professores Dr. Luciano da Silva e Dr. Gilfranco Lucena por aceitarem o convite para participar da banca examinadora.

Ao meu amigo Estevam Dedalus pelos debates e reflexões durante o desenvolvimento desta dissertação.

Aos amigos da revista *Problemata – International Philosophie Journey* e aos integrantes do Grupo de Pesquisa Hermes, em especial a Jô, Atílio, Fernando, Fábio e Roger Moura (in memoriam).

Ao filósofo Peter Singer. À Friederike Schmitz.

À André Aguiar pela revisão do texto.

À Elka Melo pelas profundas reflexões.

Aos meus amigos(as) Israel Rêmora, Águia Mendes, Demétrius Pedrosa & Pollyanna, Thiago Bandeira, Thiago Geovane & Aline, Till Hoffmann, Rodrigo Aguiar, Bruno Castor, Timão, Compensado, Paulo Roberto, Rodrigo Barba, Andrei Targino.

À Erika, Rosilma e Wiebke!

Aos meus alunos que contribuíram através de debates e leituras de textos acerca da questão animal, em especial a: Yasmin Marinho, Lucas Barbosa, Pedro Palhano, Noêmia Maia, Rubens Lucena, Carolina Tavares, Samuel Goda e Caio Ponce.

"Dear Vinicius,

Best wishes for your defense, and especially for bringing a voice to the those who have no voice (the animals).

Peter Singer"

...muitas cadeias foram postas no homem, para que ele desaprendesse de ser comportar como um animal: e, de fato, ele se tornou mais brando, mais espiritual, mais alegre do que todos os animais. Mas ele ainda sofre por haver carregado por tanto tempo essas cadeias, por haver lhe faltado ar puro e livre movimento por tanto tempo: - mas elas são, estou sempre a repetir, aqueles pesados e convenientes erros das concepções, religiosas, metafísicas. Somente quando a enfermidade das cadeias também for superada será atingida a primeira grande meta: a separação dos animais. (NIETZSCHE, 2008, p. 310).

RESUMO

Esta dissertação propõe uma reflexão acerca do status moral dos animais não humanos, com base na perspectiva ética do filósofo Peter Singer. O trabalho é dividido em quatro partes. A primeira apresenta o problema de pesquisa, as motivações do estudo e alguns aspectos da cultura ocidental que estimulariam a crueldade para com os animais não-humanos. O segundo capítulo discute o status moral dos animais não humanos. Veremos como historicamente eles foram tratados como irracionais. Inferiorizados pela tradição religiosa judaico-cristã e o pensamento filosófico ocidental, acabariam reduzidos à condição de objetos de utilidade do homem. Máquinas, incapazes de sentir dor e sofrimento. O terceiro capítulo, por sua vez, interroga se a *razão*, a *linguagem*, a *cultura* e a *arte* são características unicamente humanas, suficientes para justificar a exploração dos animais não humanos. O quarto capítulo se ocupa da ética utilitarista de Peter Singer, em especial da sua tentativa de estabelecer uma relação igualitária entre os animais humanos e não humanos. Para isso, coloca o *especismo no mesmo patamar do racismo* e do *sexismo*. De acordo com Singer, o *especismo* é o preconceito humano baseado na identidade enquanto *espécie*. Sua estratégia é a de contrapô-lo com o princípio da igual consideração dos interesses, o que possibilitaria redefinir nossa relação com os animais não humanos.

Palavras-chave: *humano, animal não-humano, especismo, ética animal, Peter Singer*

ZUSAMMENFASSUNG

Das Ziel dieser Arbeit nimmt sich vor, eine Überlegenheit über den Moralstatus der nichtmenschlichen Tiere mit der Ethik von Peter Singer als Grundlage nachzudenken. Die Arbeit wird in vier Teilen geteilt: der Erste stellt das Problem der Forschung, die Motivation zu diesem Studium und einigen Aspekten der Westkultur, die uns zu einer Grausamkeit ermuntern, dar. Das zweite Kapitel diskutiert den Moralstatus der nichtmenschlichen Tiere. Wir werden es sehen, wie die Tiere in der Geschichte als unvernünftig behandelt wurden. Von der religiösen christlich-jüdischen Tradition, sowie auch von der Westphilosophie, werden sie als Brauchbarkeitsgegenstand der Menschen erniedrigt. Wie Maschinen, die nicht fähig sind, Schmerz und Leid zu erfahren. Das dritte Kapitel befragt, ob die Vernunft, die Sprache, die Kultur oder die Kunst ausschließlich Fähigkeiten für den Menschen sind und ob solche Fähigkeiten genug sind, um die Ausbeutungen der nichtmenschlichen Tiere zu rechtfertigen. Das vierte Kapitel beschäftigt sich mit der utilitaristischen Ethik von Peter Singer, beziehungsweise mit seinem Versuch an einem gleichen Verhältniss zwischen Menschen und nichtmenschlichen Tieren. Dazu stellt Singer den Speziesismus an die gleiche Stufe des Rassismus und des Sexismus. Nach Singer bedeutet Speziesismus das Vorurteil, das nur auf die Identität der Spezies gestützt wird. Singers Strategie ist der Speziesismus und das Prinzip der gleichen Interesseberücksichtigungen gegenüberzustellen, was uns ermöglicht, tiefer über unser Verhältniss mit den nichtmenschlichen Tieren nachzudenken.

Schlüsselwörter: *Menschen, nichtmenschliche Tiere; Speziesismus, Tierethik, Peter Singer*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
I – VISÃO GERAL DA QUESTÃO	14
1.1. Os animais e o direito: que direito tem um animal?	19
1.2. As raízes do pensamento ocidental: aspectos gerais	22
1.3. O ocidente e o oriente: aspectos gerais	24
1.4. A renovação do pensamento ocidental	26
II – ANTROPOCENTRISMO E O STATUS MORAL DO ANIMAL	31
2.1. O pensamento antigo	31
2.2. O cristianismo e a Idade Média	37
2.3. A modernidade	43
2.4. Utilitarismo	50
III – O HOMEM E O ANIMAL: A DISPUTA SOBRE O ESPECISMO	57
3.1. A linguagem	59
3.2. Arte e cultura	62
3.3. Razão	69
IV – ÉTICA ANIMAL DE PETER SINGER	74
4.1. Da ética	74
4.2. O princípio da igual consideração dos interesses	77
4.2. Crítica ao antropocentrismo e a noção de especismo	87
4.3. Especismo na alimentação	96
4.4. O especismo nos experimentos científicos	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
REFERÊNCIAS	107

INTRODUÇÃO

Esta dissertação pretende fazer uma reflexão acerca da *questão animal*, apoiando-se na teoria ética proposta pelo filósofo Peter Singer. Trata-se de uma temática que se torna cada vez mais fundamental e de extrema importância para que possamos repensar nossa relação com animais de outras espécies. É pertinente informar ao leitor que o fio condutor deste trabalho é o princípio da ética de Peter Singer, na qual sugere uma *igualdade factual* entre o homem e os animais não-humanos. E para logarmos êxito, esta ética deve ser baseada em princípios que não privilegiam a espécie humana – ideia que a distancia da ética tradicional.

Até onde nós sabemos não seria plausível afirmar que cachorros, gatos ou mesmo os macacos possuem uma ética. Podemos até afirmar que os animais agem moralmente, mas não que eles possuem princípios teóricos normativos. Por isso, o termo “*ética animal*” presente no título desta dissertação se refere ao *status* moral dos animais não humanos.

A ética de Peter Singer propõe um movimento de descentralização do homem a fim de reconstruir valores que possam, através de freios voluntários, impedir que o ser humano continue infligindo excessivamente dor e sofrimentos a outros seres. As discussões em torno desta ética provocam um debate filosófico que nos induz a refletir diversos aspectos que dizem respeito à relação entre homem e animais não humanos.

Apesar das diferenças óbvias entre humanos e outros animais, todos nós possuímos uma característica comum: tanto o homem quanto os animais sensíveis são passíveis de dor e sofrimento. Esta é uma das semelhanças fundamentais e é o alicerce dos argumentos deste trabalho. Para Singer, todos os animais *sencientes*, passíveis de dor e sofrimento, possuem necessariamente um *interesse* que deve ser levado em consideração. Ignorá-lo ou menosprezá-lo apenas por se tratar de seres de outras espécies seria algo preconceituoso que, ainda segundo Singer, se assemelha às posições racistas e sexistas de outrora. É

seguindo esta lógica que Singer denomina esta prática como sendo puramente *especista*, uma clara alusão aos termos racista e sexista.

A fim de seguir este percurso temático, este trabalho foi dividido em quatro momentos: inicialmente, contextualizamos o problema, apresentando as motivações deste trabalho e algumas questões que dizem respeito à ingestão da carne, sangue e de órgãos de animais. Além disto, discutiremos brevemente algumas das motivações culturais que nos levam a agir, direta ou indiretamente, de uma forma tão cruel para com aqueles que, assim como nós, também sentem dor e sofrem. Discute-se ainda brevemente a questão dos direitos dos animais e como que o tema desta pesquisa está inserido na nossa cultura ocidental.

Posteriormente, no capítulo segundo, é feito um levantamento histórico-filosófico sobre o *status moral* dos animais, partindo dos registros bíblicos, do *Gênesis*, perpassando por alguns filósofos importantes do *pensamento antigo*, *escolástico* e *moderno*. Veremos como o animal foi pensado por alguns filósofos de destaque em diferentes épocas da nossa história. Apresentaremos como o *antropocentrismo* encontra-se presente na história do pensamento ocidental: o homem ocupa um lugar de destaque, ao passo que o animal não humano se encontra à margem, em uma categoria inferior. Aqueles que se posicionaram a favor do *bem-estar* dos animais apresentam-se na história como uma exceção que apenas constata a regra geral de que a *Tradição* é essencialmente antropocêntrica.

Veremos também que o status moral dos animais muda em diferentes períodos e pensadores: na história do pensamento ocidental o animal chega a ser pensado como uma mera máquina, incapaz de sentir dor ou sofrimento, um ser cujo movimento se explica da mesma forma como o mecanismo de um relógio.

No capítulo terceiro, analisaremos uma literatura especializada que discute as possibilidades de animais possuírem características que são consideradas unicamente humanas. Seria possível que alguns animais não humanos, como os chimpanzés, bonobos, gorilas ou macacos, possuam *linguagem*, *razão*, *cultura* ou *arte*? E em caso de ausência destas

características em animais não humanos, o que isto implicaria concluir? Estas são as duas questões centrais desta etapa.

No último capítulo, apresentaremos a proposta ética de Peter Singer. Será exposto o que este autor entende por *ética* e apresentaremos também o seu conceito chave: o *especismo*. Em seguida discutiremos por sua teoria ética, que tem como base a igual consideração de *interesses*. Por que devemos privilegiar o interesse de um ser por ele possuir uma característica específica? O que há de tão especial no homem, que nos autoriza a explorar animais não humanos? Além destas questões, problematizaremos também duas das principais práticas do nosso posicionamento especista, a saber, a produção animal para o *abate* e o uso de animais não humanos em *experimentos científicos*.

Refletir sobre a nossa relação com os animais não humanos nos possibilitará analisar as diversas consequências de nossas escolhas diárias, seja na alimentação, no lazer ou em qualquer outra opção de consumo. Repensar a triste e atual situação em que vivem diversos animais poderá ser um primeiro passo para o respeito com outras espécies sensíveis. Por isto, convidamos você a ler as páginas que se seguem e ao mesmo tempo fazer uma reflexão sobre o egoísmo humano e, principalmente, sobre o status moral dos animais não humanos.

I - VISÃO GERAL DA QUESTÃO

Recordo-me que, quando criança, costumava me alimentar de legumes, vegetais, e diferentes tipos de carnes. Apesar de ter algumas *preferências*, dificilmente rejeitava comer ou experimentar algum alimento. O atrativo às vezes nem era a própria comida, mas, sim, sua “decoração” e “ornamentação”, que normalmente seduzem muitos de nós. Nota-se que os pratos costumam ser tão bem ornamentados que dificilmente refletimos sobre a origem desses alimentos. Ao longo da minha infância e adolescência passei a questionar a origem de muitas coisas ao meu redor e dentre elas estava aquilo que comia diariamente. E foi aí que me deparei com um problema cada vez mais complexo.

Ainda lembro muito bem quando descobri que diversas partes do meu almoço, antes não fora propriamente um alimento, mas sim parte de um animal como um boi, uma galinha ou parte de outro animal qualquer. Foi difícil entender isso. E o motivo dessa dificuldade não se justificava pelo amor que muitas pessoas dedicam aos seus bichos de estimação. Tratava-se de um problema mais relevante, um problema filosófico: aqueles pratos, tão bem “ornamentados”, eram compostos por pedaços de um animal qualquer, recentemente morto, e isso me motivou fortemente a colocar o problema de como nós humanos nos relacionamos com os animais não humanos. Com o passar do tempo, notei ainda que aqueles pratos, de tão boa aparência, visavam não apenas a simplesmente estimular o consumo daquele alimento, mas, sobretudo, esconder o processo cruel aos quais os animais são submetidos.

A carne temperada e de boa aparência, exibida em nossas mesas, é fruto de um longo processo que passa, primeiro, por um intenso sofrimento. Muitas conquistas foram alcançadas no que diz respeito ao bem-estar dos animais, principalmente na Europa, mas mesmo neste continente e em praticamente todos os países, os animais são submetidos a um processo extremamente doloroso. A produção e o respectivo consumo massificado de carne animal só se tornam possível através da sua produção e abate em larga

escala, e isso tem uma consequência cruel para os animais aprisionados e abatidos para tais fins¹. A consequência de tudo isso é acarretar danos de toda ordem aos animais, como dor e sofrimento físico excessivos.

Talvez muitos de nós deixássemos de consumir produtos de origem animal se tivéssemos a oportunidade de acompanhar todo o processo de sua produção, que se inicia no manejo cruel e “desumano” dos animais, até a fase final, com o abate e o seu esquartejamento. Disso, possivelmente resultaria certo sentimento de desgosto ou repugnância. Se acompanhássemos o nascimento de um animal nos ambientes precários das chamadas “fábricas de animais”, a sua separação precoce da mãe, o cruel sistema de engorda, através de máquinas, o curto período de vida em condições miseráveis, o transporte precário e estressante, além da quantidade de dor e sofrimento que tais animais vivenciam, até o último golpe violento para o seu abate, certamente poderíamos ser tomados de certa compaixão por esses que, do ponto de vista natural, são nossos companheiros na nossa aventura terrestre, como seres vivos e sencientes que somos como eles. A sociedade, de maneira geral, se preocupa com diversos problemas cotidianos. Mas embrutecidos pela força constrangedora do hábito e dos costumes, pouca atenção ou quase nenhuma dedica a pensar de maneira crítica sobre os nossos hábitos dietéticos, em especial sobre o consumo conspícuo de carne animal. É claro que tudo isso, em grande medida, se deve à força de uma tradição civilizatória cuja base é a visão de mundo antropocêntrica.

Este será um dos temas a serem examinados nesta dissertação, cujo objetivo é procurar compreender as razões e motivações dessa visão-de-mundo, que hoje se encontra sob o crivo da filosofia moral contemporânea e da crítica na ética, cuja expressão maior se apresenta na obra do filósofo Peter Singer.

¹Mesmo vivendo em seu habitat natural, os peixes também são submetidos a um processo de abate extremamente doloroso. Nos navios pesqueiros, os peixes pescados são amontoados, de modo que muitos são esmagados devido ao peso dos demais. <http://www.peta.org/issues/animals-used-for-food/factory-farming/fish/aquafarming/> Acesso em 28.04.16 às 15h20min.

É claro que o incentivo à reflexão sobre os problemas do consumo humano da carne animal contraria os muitos interesses econômicos e políticos de grande parte das corporações que se dedicam ao ramo da indústria alimentícia, cuja base é o uso intensivo e em larga escala da produção de carne e insumos de origem animal, com o objetivo de abastecer o mercado consumidor mundial. Afinal, os produtos à base de carne e a própria carne são *commodities* de ampla circulação no mercado globalizado de hoje.

Mas isso nem sempre foi assim, como nos relata Norbert Elias na sua obra *O Processo Civilizador Vol. I (2011)*. Nela, ele observa que nas sociedades medievais o animal era assado e posto inteiramente sobre a mesa, inclusive as aves muitas vezes ainda possuíam até mesmo as penas, para que a família pudesse então trincar o animal. Atualmente esta não é mais uma prática rotineira no Ocidente, muito pelo contrário, o prato tende a chegar às mesas cada vez mais sem as características da sua origem animal. O produto é processado e beneficiado até perder sua marca de origem². O corte nos leva a uma atitude subconsciente tal que, durante a ingestão da carne, não pensamos de onde vem aquela refeição. O processo sugere uma intenção de camuflar o vínculo direto entre a carne produzida em grande escala e o animal que foi, durante todo o período da sua vida, submetido a muita dor e sofrimento e que, há pouco, foi brutalmente morto. O que em alguns séculos atrás era algo rotineiro, como, por exemplo, ter que trincar um animal morto sobre a mesa de jantar, certamente seria hoje para a grande maioria de nós uma ação repugnante e anormal.

Venho de família católica. E além de ter tido uma educação familiar neste molde, tive também que frequentar cursos

² Nota-se aqui que o peru de natal é uma exceção à regra, visto que, normalmente, ele é servido inteiramente. O modo como este animal é preparado e posto à mesa pode ser explicado, no entanto, segundo a teoria do *triângulo culinário* de Lévi-Strauss, na qual ele relaciona o cozimento do animal, no caso o peru que é cozido praticamente inteiro no forno, a um processo cultural que tem como principal característica manter ao máximo todos os nutrientes nele contido. Para Lévi-Strauss, a forma como o peru de natal é cozido seria uma forma “mais cultural” (LÉVI-STRAUSS, 1968, o triângulo culinário, p. 32).

direcionados ao catolicismo. Esta educação, no entanto, não influencia diretamente no meu posicionamento acerca da questão animal. Desde cedo, buscava respostas com amigos e com minha própria família a respeito da correção no que se refere à manifesta exploração dos animais. Esse questionamento me provocou muita incerteza que perdurou por muito tempo e me fez escutar diferentes respostas. Uns diziam que sim, que nós não precisávamos nos alimentar com produtos de origem animal, já que nós humanos teríamos outras fontes de proteína. A grande maioria defendia, e aqui incluo minha própria família, que a carne animal seria sim necessária para o homem e que sua ingestão seria um processo natural e, por isso, o certo.

Após iniciar algumas pesquisas sobre o tema, percebi que eu não estava sozinho no que diz respeito ao meu estranhamento quanto à forma como nos relacionamos com os animais de outras espécies. Segundo Russell (1967), no Líbano, já no século II, o filósofo Porfírio havia questionado a forma como nós, humanos, tratamos os animais de outras espécies. Porfírio tece críticas a esse costume. Ele defende que os animais devem ser levados em consideração simplesmente por serem sensíveis e conscientes. Inclusive, para ele, o curioso não são as pessoas que ingerem a carne animal, mas sim como os primeiros humanos se nutriram dos outros animais ao invés de uma alimentação vegetal. Como realmente puderam matar os animais, esfolar seu couro, separar um membro do outro e depois chamar de refeição o cadáver que há pouco vivia, corria, gritava...? (RUSSELL, 1967)

Diversas pessoas hoje defendem que a ingestão da carne de animais é algo natural. Um processo tão natural quanto àqueles que passam nos documentários sobre a vida selvagem, onde o leopardo come a zebra machucada, o leão come vivo o filhote de elefante, entre outros casos. De fato, isso ocorre frequentemente e não há como negar que isso seja um processo existente na natureza. É natural como muitos dizem. Mas seria realmente lógico e adequado

afirmar que aquilo que “é natural” é também necessariamente “o certo”?

Naquele contexto de escassez talvez isso fosse justificável, mas hoje, no estágio de desenvolvimento que nós nos encontramos, não se justifica o nosso comportamento com os animais de outras espécies. A questão remete a um problema essencialmente filosófico, pois quando afirmamos que isso ou aquilo é o certo, nós estamos julgando aquilo que entendemos *como* e como *devemos* fazê-lo. O debate encontra-se, portanto, no âmbito da filosofia da prática, da deontologia, da filosofia moral, da ética. Quando, porém, nós descrevemos que no Ocidente o abate de determinados animais para a alimentação é algo rotineiro, nós estamos descrevendo a cultura e a moral de certos povos pertencentes a essas tradições. E dessa forma nós estamos trabalhando unicamente com um conceito descritivo.

Ora, como já havia mencionado anteriormente, eu venho de uma família cristã. Nasci e cresci em uma cultura cuja moral é natural criar animais para o abate, além de utilizar também seus órgãos, ovos, leites e derivados. Minha educação, assim como a da esmagadora maioria do Ocidente, é de origem judaico-cristã, que atribui ao homem a capacidade de ser o centro do universo e também o autoriza a explorar não apenas os animais, mas toda a natureza. Culturas orientais também exploram animais e a natureza. No entanto, o que se observa aqui é a importância de nós refletirmos acerca do nosso comportamento para com outros animais, independentemente das nossas origens, isto é, da nossa educação, seja ela religiosa ou não, da nossa cultura. Existe inclusive um dito popular da região no qual diz: “feliz do bicho que é comido”. Esse dito expõe a crença de que um animal de sucesso é aquele que consegue servir ao homem. A origem desta expressão não é clara, mas é curioso que o único animal que ela parece não incluir é justamente o animal de sua própria espécie, o homem.

O pensamento na reconstrução de valores morais que modificam a forma como os seres humanos se relacionam com a natureza não é um exercício utópico. Princípios éticos são históricos e mudam. É inclusive possível identificar transformações significativas na norma moral, se compararmos, por exemplo, como os filósofos antigos e os contemporâneos postulam suas teorias éticas a este respeito. O modo como nos relacionamos com a natureza muda em diferentes momentos da história. Isso pode ser constatado, em certa medida, nos modos de produções e ingestão da carne animal ao longo dos séculos. Porém, pouca mudança se vê no nosso comportamento para com animais não-humanos. O animal continua sendo visto como um objeto ou um mero alimento nutritivo, mesmo para aqueles que possuem conhecimento da crueldade em torno da produção e abate animal. Portanto, percebe-se que a norma moral pode, sim, influenciar a ação de um indivíduo, mas, no que diz respeito à questão animal, parece que o gosto se sobrepõe às normas morais.

Nós humanos temos o direito de nos alimentar da carne, sangue e órgãos dos outros animais? Essa é uma questão que também nos possibilita pensar a partir de outra lógica: afinal, que direito tem um animal? O tópico seguinte ocupa-se em debater um pouco desta questão.

1.1. Os animais e o direito: Que direito tem um animal?

Os direitos do animal é uma ideia em torno da qual se agrupam aqueles que defendem cada vez mais o respeito pelos animais. A isto se acrescenta aos temas relacionados à proteção da vida selvagem, do animal e da natureza em geral. E a isto se liga ainda o tema das limitações dos seres humanos, ao se relacionarem, de maneira preconceituosa e pouco amigável, com os seus “irmãos animais”, se nos é permitido falar assim.

Historicamente temos alguns exemplos que envolvem a questão do direito dos animais e que confirmam ainda mais a necessidade de refletirmos sobre a questão animal. Vejamos um caso que ocorreu no lago de Berna, na Suíça, em 1451, quando sanguessugas infestaram o principal lago do povoado. A autoridade máxima daquela região, o bispo de Lausanne, ordenou a busca de alguns exemplares das sanguessugas, de modo que elas puderam estar fisicamente presentes no tribunal. O bispo decretou que elas e também todas as sanguessugas ausentes no tribunal teriam um prazo de três dias para que se retirassem voluntariamente do local. Segundo o relato de Ferry (2009) o bispo ainda matou todos os exemplares presentes no tribunal. Constatando que os animais não haviam cumprido o prazo de retirada, o bispo foi pessoalmente até o lago e lançou uma maldição para as sanguessugas:

Em nome de Deus todo poderoso, de toda a corte celeste, da santa Igreja divina, eu os amaldiçoo onde que quer estejam, e serão malditos, vocês e seus descendentes, até que tenham desaparecido de todos os lugares. (FERRY, 2009, p. 14)

Outro caso curioso ocorreu na França, na Comuna de Saint-Julien-en-Genevois em 1545, quando insetos passaram a habitar esta região e se alimentar dos vinhedos e de outras plantações. Parte da população reivindicou por meio de um processo formal contra os referidos insetos a fim de expulsar ou eliminar definitivamente os novos habitantes. No processo, os insetos foram representados por um advogado, que foi uma exigência do próprio juiz episcopal da época. O advogado de defesa, o representante legal dos insetos, logrou êxito neste processo com a argumentação de que, assim como o homem, os animais são criaturas de Deus e também possuem o direito de se alimentar da natureza. Além destes, existem também outros registros de casos envolvendo processos formais contra animais de outras espécies. (Cf. FERRY, 2009, p. 9-19).

A dignidade e o direito dos animais se tornam questões cada vez mais fundamentais nas complexas relações entre o homem e os animais. Neste sentido, o que se atribui aqui à noção de “direitos dos animais” deve ser compreendido no sentido moral, ou seja, quando se refere à forma jurídico-legal, o que na tradição filosófica sempre foi entendido como sendo exclusividade dos humanos, embora, aqui e ali, alguns juristas tenham colocado a questão de forma mais abrangente, isto é, incluindo também os animais não humanos. Segundo Singer, nós podemos “argumentar a favor da igualdade para os animais sem nos enredar em controvérsias filosóficas sobre a natureza última do direito” (SINGER, 2010, p. 14). Ainda segundo o filósofo: “igual consideração por seres diferentes pode levar a tratamentos e direitos distintos” (Idem, p.5). Singer propõe uma igualdade factual e não igualdade de direito.

Entretanto, falar dos direitos dos animais chama a atenção para vários momentos controversos e apaixonados da discussão no mundo ocidental, quando se refere aos animais como companheiros dos homens, como objeto de jogo e caça, ao uso da pele dos animais, à alimentação baseada no uso da carne animal, aos animais como meio para experiências de toda ordem. Em última instância, remete às questões ético-morais e de ecologia política na relação do homem como mundo e a natureza em geral. Por isso, mesmo esses temas têm gerado enorme violência e apaixonadas polêmicas. Postas essas questões, o que a rigor entra em cena é a discussão sobre o próprio papel do homem na natureza. A questão põe em jogo todo o *ethos* humano e os variados aspectos dos nossos hábitos e modos de encarar nossa relação até com a nossa própria espécie.

Mas de onde vem esse conceito de “direitos dos animais”? Simultaneamente, ele parece ser tão antigo quanto contemporâneo. O respeito ao animal é algo que existe desde remotas eras da história humana. Neste particular, o pensamento mítico animista deu prova cabal da sua sensibilidade. Mas só recentemente essa problemática tomou a forma de uma discussão sobre direitos dos

animais, que tem alguns procedentes no século XVIII e chega até nós, depois do segundo conflito mundial. Em resumo, o problema dos direitos dos animais aparece como uma manifestação moderna, mas que teve um “fio” que liga àquelas tradições favoráveis aos animais que remontam a toda história humana.

Mas o que se pode entender com a palavra “animal”? Ela é sempre pensada por exclusão da espécie humana, portanto, como o reducionismo ou especismo. Embora o homem pertença ao reino animal, esse pertencimento somente cabe em um sentido bastante particular. Os aspectos corporais e sua biologia não deixam de confirmar a regra de pertença do homem no interior de uma descrição zoológica.

Veremos a seguir que a preocupação para com os animais não humanos tem origem em duas tradições ocidentais e que ambas se posicionam de maneira específica e, em certa medida, também distinta no que diz respeito à questão animal.

1.2. As raízes do pensamento ocidental: aspectos gerais

Quando falamos sobre as origens do pensamento ocidental acerca do animal, a referência imediata deve ser a tradição greco-romana do pensamento e a tradição judaica.

O respeito devido aos animais é assunto que preocupam ambas correntes, segundo aspectos bastante variados. E isto não é feito sem conflitos. Foi a primeira dessas duas tradições, a greco-romana, que ensejou uma ideia de homem como tendo um primado quase absoluto na natureza. Já à segunda, a tradição judaica, apela para um respeito para com o animal.

Diferentes filósofos se posicionaram de forma muito particular em cada uma delas. Daí que se pensamos nos grandes filósofos clássicos como Sócrates, Platão e Aristóteles, é de se notar que a eles interessa muito mais o homem, deixando de lado quase por completo o interesse pelo devido respeito ao animal.

Por outro lado, outros filósofos mostraram relevantes interesses pelo respeito ao animal e sua proteção. Pense-se aqui em Pitágoras, com sua crença na metempsicose (tese da transmigração das almas) que concorda com a necessidade que se deve ter com relação ao cuidado e respeito para com os animais, em especial porque eles são possíveis portadores das almas por ocasião do estado pós-morte do homem.

Daí a necessidade de uma moral relacionada aos animais e seu papel nesse processo. Plutarco e Porfírio, filósofos importantes, também não deixam de enfatizar as similaridades de parentesco entre os animais e os humanos no plano teórico. Já no plano prático, condenam o abate e o consumo da carne de animais. Esta tese será recolocada de outra maneira nos discursos modernos sobre o tema, segundo aqueles que se dizem amigos dos animais.

O vegetarianismo moderno, em grande medida, é fruto dessas especulações sobre o animal e a necessidade de sua proteção. Já no pensamento judaico, marcado filosoficamente por uma unidade sobre sua ligação com o aspecto religioso do mesmo, se colocam duas posições em conflito como foi mencionado acima. O homem aparece aí como representante de Deus na terra e, como tal, lhe é atribuído à liberdade do seu usufruto ilimitado. A natureza não passa de algo que está aí à sua disposição.

Contudo, isso não quer dizer que o homem possa fazer tudo aquilo que queira. Ao homem é permitido usar do animal como forma de alimento e assim ele está autorizado a matá-lo, embora esteja ele proibido de infligir-lhe sofrimentos. Enquanto o animal é um ser vivo não é permitido ao homem abusar dele e comê-lo.

Na cultura judaica, se impôs um sentido técnico do abate de animais de forma a menos dolorosa possível, sobretudo relacionado a práticas religiosas. Ficam assim proibidos a caça e o consumo de sangue segundo certas regras dietéticas. A Bíblia é rica em referências de toda ordem a essas proibições e interditos. Também neste livro sagrado encontramos o famoso mito do paraíso terrestre no qual o homem vivia em harmonia com os animais.

O pensamento ocidental, tanto religioso quanto filosófico, é marcado por diversas posições que inferioriza o status moral do animal não humano. Isso, porém, não implica dizer que o pensamento oriental seja uma espécie de reduto sagrado para os animais. Na própria cultura oriental, se vê também crueldade e desconsideração moral para com os animais. Todavia, existem diferenças e peculiaridades entre o ocidente e o oriente que serão brevemente discutidas no tópico seguinte.

1.3. O Ocidente e o Oriente

Na Idade Média, o pensamento cristão promoveu um verdadeiro atraso filosófico no que se refere ao respeito pelo animal. Contudo, não se pode deixar de citar o caso excepcional de São Francisco de Assis.

Já no Renascimento, momento em que o pensamento e seu discurso deslocam-se para outro centro que não o divino, revertendo assim a posição da Idade Média, o respeito pelo animal não tem melhor acolhida, pois ali o homem reina plena e totalmente. É o momento do Homem e sua orgulhosa dignidade, alardeada pelo Humanismo nascente. Também aí a figura solitária de Montaigne aparece como a exceção que confirma a regra.

O século XVII, com a hegemonia do cartesianismo, a redução do status do animal a um mecanismo (animal-máquina de Descartes), representa o verdadeiro desastre moral para a questão da posição do animal. É exatamente o contrário o que vemos no Oriente e Extremo Oriente.

No domínio islâmico o animal assume uma posição bastante favorável quanto ao respeito devido a ele. Parte da literatura religiosa do Islamismo aponta para direções que valorizam a proteção do animal. No Extremo-Oriente, na sua grande maioria, as doutrinas religiosas têm uma posição bastante favorável ao animal, como o caso do Hinduísmo, com sua crença na metempsicose, que favorece necessariamente uma forma de respeito pelo animal, pois ele pode ser o lugar no qual habita uma alma em processo de reencarnação, e que pode ser até mesmo um parente já falecido. Assim, não acontece a comum solução de continuidade entre a humanidade do homem e a animalidade.

Para o Budismo e o Taoísmo todo e qualquer ato de piedade dedicada àqueles que sofrem é extensiva ao homem e ao animal. Mas isto não quer dizer que haja uma igualdade entre o homem e o animal, apenas significa dizer que é ilegítimo infligir sofrimentos a um ou ao outro. É verdade que, nos últimos tempos a ascensão da ideia de progresso científico e desenvolvimento material no Oriente tem feito diminuir em muito aquela inclinação original e tem aumentado a disposição à violação da natureza.

É preciso dizer ainda que, apesar da defesa dos animais feita por algumas convicções religiosas orientais, não é incomum encontrar-se no dia-a-dia das populações que habitam o Oriente e Extremo-Oriente situações nas quais os animais são vítimas de crueldade e sevícias.

Por outro lado, no Ocidente, apesar da presença do pensamento filosófico do tipo cartesiano, com a invenção do animal-máquina, nota-se um crescente interesse de um amor pelos animais

de estimação, vale dizer, os animais domésticos como cães e gatos, particularmente. Isto aponta uma progressiva evolução da sociedade ocidental na direção do respeito e valorização da vida animal, com todos os problemas que disso podem surgir.

Essa nova forma de pensar o animal, isto é, a valorização do status moral do animal não humano, é um fato contemporâneo. Todavia, desde o pensamento antigo encontramos posições favoráveis aos animais. Veremos a seguir um pouco de como isso ocorreu ao longo da história.

1.4. A renovação do pensamento ocidental

O pensamento ocidental durante os séculos XIX e XX assumiu novas posições no que se refere aos animais. Indícios disto já aparecem em precursores como São Francisco de Assis, Montaigne e Bentham. Embora pareçam mais como exceções, eles não deixam de ter relevância diante das novas posições que se abrem sobre o tema. É preciso considerar isto como promissor, pois durante séculos as posições dos filósofos no Ocidente longe estavam de serem favoráveis ao respeito aos animais. O antropocentrismo era a regra geral.

Vemos, quanto a São Francisco de Assis, (1181 ou 1182-1226), o apreço e amor que devota aos animais e todas as criaturas terrestres. Não basta, para compreender essa posição, que a atribuamos à sensibilidade do santo. Na realidade, ela se deve a uma atitude profundamente religiosa: trata-se do olhar inspirado na *fé*. Assim, a vida de São Francisco se insere plenamente na visão do amor pelos animais.

Segundo Peter Singer, alguns autores cristãos contribuíram para o bem-estar dos animais não humanos, porém, a grande maioria dos pensadores cristãos se manteve na visão limitada da sua

religião. São Francisco é uma exceção, pois historicamente “o cristianismo desestimula a preocupação com o bem-estar de seres não humanos” (SINGER, 2010, p. 286). O amor de São Francisco contemplava não apenas os animais sensíveis, mas toda a natureza. O sol, a lua, a natureza eram irmãos e irmãs para ele. De todo modo, se pode considerar a posição de São Francisco como uma antecipação daquilo que veio a acontecer na modernidade.

No Renascimento, Michel de Montaigne (1533-1592) adota uma atitude que muito tem a ver com a dos antigos Plutarco e Porfírio. Montaigne apresenta em seus trabalhos vários argumentos em defesa dos animais, falando da semelhança entre eles e as pessoas, em particular a capacidade deles de raciocínio e de discernimento. Em uma época na qual a atenção aos problemas relacionados aos animais era de pouca relevância, é de notar a relevância de Montaigne como precursor, na medida em que considerava a crueldade para com os animais um vício abominável.

Quanto a Jeremy Bentham (1748-1832), ele desenvolve uma moral na qual o animal desempenha um papel relevante. Para ele, tudo é digno de simpatia, pois tudo é fruto da “criação divina”. Como bom empirista, a ênfase vai aqui aos aspectos sensíveis dessa criação, enfatizando o aspecto da dor. “A questão não é saber se são capazes de *raciocinar*, ou se conseguem *falar*, mas, sim, se são *passíveis de sofrimento*”. (BENTHAM, 2007, p. 311). Seja evoluído ou não, do animal ao homem a capacidade de sofrer é algo comum. Esta é uma diferença de suma relevância para o problema da divisão hierárquica entre as espécies animais. De todo modo, Bentham foi o primeiro a especificar a natureza do animal enquanto sofredor.

Na Alemanha, a figura de Schopenhauer (1788-1860) ocupa o lugar especial quanto ao nosso tema. Como se sabe, o princípio da filosofia de Schopenhauer é a vontade de viver, uma vontade comum a todos os seres vivos de conservar a existência. O notório pessimismo deste filósofo deriva precisamente da existência de uma causa permanente do sofrimento a partir do querer-viver. Para fugir dessa condição metafísica, Schopenhauer pensava, de

acordo com certas doutrinas hindus que adotou no seu sistema filosófico, que o homem e somente ele deveria renunciar ao seu querer-viver. Noutras palavras, cabe ao sábio renunciar à luta pela vida e como tal passará a ver os seus semelhantes, os seres vivos, com um espírito de simpatia ou piedade. No plano moral não há diferença entre o homem e o animal, pois ambos se beneficiam da piedade. Embora este filósofo não adote os princípios da metafísica oriental, muito de comum tem com a tradição do budismo.

Podemos ver ainda que no século XIX, enquanto Schopenhauer faz em suas reflexões uma defesa dos animais, surgem na Europa movimentos que defendem os animais e lutam a favor de uma alimentação vegetariana, além de acusar os cientistas de praticarem crueldades com animais nos laboratórios de experimentação científica. Surgem assim, em diferentes países, as primeiras associações que buscam defender os animais. Com isso, ensejam a criação de leis a serem votadas nos parlamentos como forma de defender os animais contra a violação da dignidade animal e, assim, apelam para suspensão da utilização de animais vivos. Deste modo, apresenta-se, pela primeira vez, a passagem do apelo ao mero respeito ao animal e apela-se para consciência moral da época, no sentido de criarem-se leis de proteção a esses sujeitos de direito.

É evidente que assistimos uma evolução inquestionável de posições favoráveis ao animal no Ocidente. Muitas são as causas desse processo. Uma causa de considerável peso nesta direção é o progresso da biologia. Com o desenvolvimento da anatomia e da fisiologia, vêm à tona as possíveis analogias entre o homem e o animal, à medida que o homem na sua conformação física passa a ser comparado aos grandes macacos.

No plano tão somente biológico, há certo grau de identidade que muito vai de encontro às teses do especismo humano. Muito mais longe chega a teoria da evolução quando afirma que o homem deriva de ancestrais animais. Lembramos que as investigações de Darwin foram um grande choque para o narcisismo humano. Não obstante a decrescente oposição conservadora, estas teses do evolucionismo passam a ganhar cada vez mais credibilidade e se impõem diante de pensadores sérios. À luz dessas teorias científicas, o animal

passa a ter o status de parente e ancestral do homem, e sua utilização, frequentemente abusiva, passa a diminuir por força da mudança crítica dos padrões morais dessas sociedades.

Paralelamente, as experiências realizadas no século XIX usando animais, especialmente aqueles mais próximos do homem, como os cães, e sob condições bastante dolorosas, sobretudo pela ausência de anestésicos, passa a afetar duramente a opinião do público, levando este a se opor a estas experiências. De todo modo, a crescente zoofilia que se inicia então no Ocidente, em grande medida, se deve à crescente melhora na qualidade de vida das populações. A luta do homem contra as dificuldades do ambiente natural, com suas catástrofes e doenças, de certo modo justifica a despreocupação original pelo sofrimento de seus companheiros animais.

A criação de associações em defesa dos animais em muito contribuiu para o aumento de atividades em defesa daqueles que eram considerados apenas passíveis de serem utilizados pelo homem de forma discriminatória. Os animais, particularmente os domésticos, passaram a assumir doravante o papel de “indivíduos”, pois passaram a conviver no cotidiano com o homem e sua família.

No que diz respeito aos nossos dias, o mais significativo quanto à defesa dos animais se mostra no surgimento do debate teórico, no mundo acadêmico, de filósofos e pensadores que trazem para a discussão, com a criação da bioética, temas tão relevantes à defesa de uma concepção razoável e racionalista a respeito de possíveis imperativos da proteção ao reino animal. Peter Singer (2006), seguindo a tradição consequencialista, e Bentham, estabelecem as bases de sua filosofia com a atitude de recusa diante do sofrimento dos animais, quaisquer que sejam. Para Singer, todo animal tem direito ao respeito, quer seja um animal de estimação “simpático”, quer seja um animal que cause repulsa.

Contudo, esta nova forma de pensar o status moral do animal encontra-se presente no pensamento antigo, perpassando por toda Idade Média e Modernidade. Aqueles que se posicionaram em favor do respeito e consideração moral para com os animais não humanos são exceções que

apenas confirmam a regra geral do pensamento ocidental que é, em sua totalidade, antropocêntrico. O capítulo seguinte se ocupa justamente em investigar como alguns pensadores – antigos, escolásticos e modernos – se posicionaram no que diz respeito aos animais não humanos.

II. ANTROPOCENTRISMO E O STATUS MORAL DO ANIMAL

*Talvez uma formiga, numa floresta, imagine ser a finalidade e intenção da existência da floresta, de forma tão intensa como fazemos ao espontaneamente ligar o fim da humanidade ao fim do planeta, em nossa fantasia.*³⁴

2.1. O pensamento antigo

Considerar a natureza inanimada e os animais não humanos como nossos objetos de utilidade não é nada novo. Seja nos primeiros livros da Bíblia ou mesmo em grande parte da tradição grega antiga, o homem é visto como o centro do universo, tendo sido tratado como se fosse a única vida capaz de possuir característica moral relevante ou valor ontológico superior.

O pensamento pré-cristão é um bom ponto de partida para a nossa reflexão. O povo hebreu estabelece claramente diferenças acerca da natureza do homem e do animal através dos mitos produzidos na naquela época. Um exemplo disto é o mito bíblico sobre a Criação, que, por mais que se trate de um mito, é um espelho da nossa realidade atual. Na primeira parte do “Gênesis” temos a seguinte passagem:

E disse Deus: Produza a terra seres vivos segundo as suas espécies: animais domésticos, répteis, e animais selvagens segundo as suas espécies. E assim foi. Deus, pois, fez os animais selvagens segundo as suas espécies, e os animais domésticos segundo as suas espécies, e todos os répteis da terra segundo as suas espécies. E viu Deus que isso era bom. E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; domine ele sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu, sobre os animais domésticos, e sobre toda a terra, e sobre todo réptil que se arrasta sobre a terra. Criou, pois, Deus, o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou. (Gênesis 1:24-27).

³NIETZSCHE, 2008, p.172.

⁴Fragmento do aforismo 14: *O homem, comediante do mundo.*

Provavelmente algumas pessoas hoje entendem o trecho em que Deus diz: “Produza a terra seres vivos” como um pedido de Deus para que se produzam animais em grande escala para o abate. Produzir animal atualmente corresponderia às produções animais em massa para a alimentação humana nas “fazendas industriais” (do termo em inglês “factoryfarm”). Com tantas interpretações tendenciosas dos mitos bíblicos essa seria apenas mais uma possibilidade obscura.

Na passagem acima Deus ordena “produza a terra seres vivos segundo as suas espécies”, ao passo que diz também “façamos o homem à nossa semelhança”. Produzir algo a partir de uma condição ainda inexistente é algo bastante enigmático. Pensar o homem como sendo a imagem de Deus é ainda mais curioso, pois essa concepção nos revela que, mesmo se tratando de um período teocêntrico, existe uma influência de um pensamento antropocêntrico.

Como seria a imagem de Deus se nós humanos tivéssemos a forma de outro animal qualquer? Se por exemplo um leão tivesse a capacidade de pensar em um Deus criador de todo universo a imagem deste Deus provavelmente também seria em forma de um leão. É muito provável que a imagem de Deus tivesse semelhança com o próprio ser criador. E foi assim que o filósofo grego Xenófanes pensou quando escreveu da seguinte maneira:

Se vacas, cavalos ou leões tivessem mãos, ou fossem capazes de desenhar com as mãos e fazer as obras que os homens podem fazer, cavalos iriam desenhar os deuses em formas de cavalo, vacas desenhariam os deuses como vacas e os leões os desenhariam como leões. E eles iriam fazer os seus corpos tais como eles tinham.⁵(XENÓFANES apud STEINER, 2005, p. 1, tradução nossa).

Segundo a Bíblia, o homem foi criado segundo a imagem de Deus. Porém, nesta mesma lógica podemos pensar como se o homem fizesse Deus a sua própria imagem. E Steiner (2005) afirma que esta

⁵ If cattle and horses or lions had hands, or were able to draw with their hands and do the works that men can do, horses would draw the forms of the gods like horses, and cattle like cattle, and they would make their bodies such as they each had themselves. ⁵(STEINER, 2005, p. 1).

observação já havia sido feita por Xenófanés já no ano 570 a.C. O fato de os gregos terem conjecturado Deus como sua própria imagem mostra como o pensamento daquela época já sofria influência de um pensamento antropocêntrico, mesmo se tratando de uma sociedade considerada teocêntrica.

O trecho sobre a criação do universo no Genesis continua com dizeres interessantes e desta vez, diferentemente da primeira parte do mito, contrastando com a nossa atual realidade:

Então Deus os (homens) abençoou e lhes disse: Frutificai e multiplicai-vos; enchei a terra e sujeitai-a; dominai sobre os peixes do mar, sobre as aves do céu e sobre todos os animais que se arrastam sobre a terra. Disse-lhes mais: Eis que vos tenho dado todas as ervas que produzem semente, as quais se acham sobre a face de toda a terra, bem como todas as árvores em que há fruto que dê semente; ser-vos-ão para mantimento. E a todos os animais da terra, a todas as aves do céu e a todo ser vivente que se arrasta sobre a terra, tenho dado todas as ervas verdes como mantimento. E assim foi. E viu Deus tudo quanto fizera, e eis que era muito bom. E foi a tarde e a manhã, o dia sexto. (Gênesis 1:28-31).

Essa passagem explicita claramente que Deus concedeu aos homens o domínio de todas as outras espécies existentes. Curioso é que até então esse domínio ainda não correspondia à criação do animal para o abate. No Jardim do Éden a morte não teria vez e nenhum animal serviria de alimento para o homem. O mito diz claramente que Deus concedeu ao homem “frutos” que serviriam de mantimentos, e não a carne dos animais.

Mas esse cenário muda completamente quando o homem inflige à ordem sagrada de Deus. Desagradando as expectativas, como escreveu em *o Começo conjectural da história humana*, Kant (2009), o homem passa então a escolher o seu próprio alimento. Kant relaciona esta passagem do documento bíblico, que ele considera algo meramente fictício, ao momento chave em que o homem se diferencia dos outros animais, pois, neste momento, o homem se liberta dos instintos e ultrapassa o limite da natureza.

Com isto, matar animal passa a ser então aceito e até um ato de nobreza. Abel, filho de Adão e Eva, passou, inclusive, a fazer oferendas do seu rebanho ao Senhor. Inclusive Adão e Eva foram vestidos pelo Senhor com peles de animais antes de serem expulsos do Paraíso. Curiosamente os responsáveis desse declínio do homem são, segundo a própria bíblia, o animal e a mulher.

Após o dilúvio, Noé fez oferendas ao Senhor e Dele recebeu uma benção como retribuição, conferindo o domínio final do homem sobre toda a natureza, incluindo as “ervas verdes” e todos os outros animais da terra:

E abençoou Deus a Noé e a seus filhos, e disse-lhes: Frutificai e multiplicai-vos e enchei a terra. E o temor de vós e o pavor de vós virão sobre todo o animal da terra, e sobre toda a ave dos céus; tudo o que se move sobre a terra, e todos os peixes do mar, nas vossas mãos são entregues. Tudo quanto se move, que é vivente, será para vosso mantimento; tudo vos tenho dado como a erva verde. (Gênesis 9:1-3).

Não apenas as “ervas verdes”, mas também “tudo quanto se move, que é vivente” tornam-se fontes de alimentos para o homem. Essa é a posição hebraica acerca da relação entre o homem e o animal não humano. A princípio o humano não se alimentava da carne animal. A alimentação humana era baseada unicamente em “ervas verdes”. Porém, após o dilúvio e a maldade que se seguiu o homem passou a adicionar os animais à sua alimentação, sempre se baseando em uma suposta ordem divina. Mas seria mesmo a vontade de Deus, que os homens dominassem toda a natureza, destruindo-a e matando diariamente milhares de animais como acontece ainda nos dias atuais? Ou aquilo que encontramos no Genesis seria apenas uma estratégia puramente humana de santificar os seus anseios e, sobretudo, suas *preferências*?

O escritor Milan Kundera (1986) escreve uma passagem muito interessante sobre esta questão em sua obra *A Insustentável Leveza do Ser*. Ele não está convencido de que esse mito sobre a Criação

seja a vontade do Senhor, mas apenas uma espécie de capricho dos humanos:

Logo no começo do Gênesis, está escrito que Deus criou o homem para que ele reinasse sobre os pássaros, os peixes e o gado. É claro que o Gênesis é obra do homem e não do cavalo. Ninguém pode ter a certeza absoluta que Deus realmente queria que o homem reinasse sobre todas as outras criaturas. O mais provável é que o homem tenha inventado Deus para santificar o seu poder sobre a vaca e o cavalo, poder esse que ele usurpara. Sim, porque, na verdade, o direito de matar um veado ou uma vaca é a única coisa que a humanidade, no seu conjunto, nunca contestou, mesmo durante as guerras mais sangrentas. É um direito que só nos parece natural porque quem está no topo da hierarquia somos nós. Bastava que entrasse mais outro parceiro no jogo, por exemplo, um visitante vindo de outro planeta cujo Deus tivesse dito Tu reinarás sobre as criaturas de todas as outras estrelas, para que todas a evidência do Gênesis ficasse logo posta em questão. Talvez depois de um marciano o ter atrelado a uma charrua ou enquanto estivesse a assar no espeto de um habitante da Via Láctea, o homem se lembrasse das costeletas de vitela que costumava comer e apresentasse (tarde de mais) as suas desculpas à vaca.(KUNDERA, 1986, sétima parte, p. 2).

Para Milan Kundera os mitos bíblicos são obras unicamente humanas e que tem o intuito de santificar o domínio do homem sobre os animais. Nota-se que a nossa posição privilegiada diante dos outros animais é uma grande barreira para que possamos refletir acerca das condições em que vivem os animais.

Ainda segundo o escritor, nós não refletimos sobre estas questões, pois neste “jogo” nós ocupamos sempre a primeira posição. Mesmo os que teoricamente concordam em não infligir dor ou sofrimento à vida dos animais de outras espécies, alimentam-se diariamente da carne animal. Trata-se de um antropocentrismo enraizado em nossa cultura e pensamento. Uma tradição que crê que a natureza em sua totalidade é amoral e, portanto, inferior ao ser humano.

O mito da criação presente no Genesis nos diz em linhas gerais como os hebreus imaginavam ser a maneira ideal de o homem se relacionar com os animais não humanos. No entanto, a cultura

ocidental também é marcada pela tradição grega antiga. Uma das principais características do pensamento na Grécia Antiga é a diversidade de correntes filosóficas existentes.

Se nós observamos a forma como a maioria dos filósofos gregos antigos pensava, notaremos que o antropocentrismo não se encontra apenas nos livros da Bíblia. Grande parte dos filósofos antigos também crê que o homem ocupa um lugar de superioridade na natureza. Aristóteles, por exemplo, defendia que da mesma forma que as plantas são de utilidades para o animal, o animal também se resumiria apenas como um objeto natural de utilidade do homem (SCHMITZ, 2014). A pesquisadora alemã Friederike Schmitz relata em uma passagem de seu livro *Tierethik (Ética Animal)* a influência que Aristóteles desempenha na Idade Média. Ela observa que em Aristóteles, a natureza não criaria nada sem um propósito e, por isso, não haveria nenhuma dúvida de que os animais foram feitos para o benefício dos seres humanos. Este pensamento possui influência dos estóicos. No entanto, os animais não estariam apenas ordenados em um nível inferior aos humanos. Schmitz observa então que:

O elemento central da visão aristotélica da relação homem-animal foi acolhido dos estóicos e radicalizado: segundo os estóicos, os outros animais estão não apenas subordinados ao homem, eles existem para o homem. Baseado na ausência da racionalidade, argumenta-se aqui também que nós não temos obrigações para com outros animais.⁶(SCHMITZ, 2014, p 32, tradução nossa).

Além de Aristóteles, diversos filósofos na Grécia antiga se ocuparam com a definição do homem e com seu status ontológico de superioridade. E essa discussão parece ser tão antiga quanto a própria noção antropocêntrica. Já em Protágoras o “homem é a medida de todas as coisas”. Poucos filósofos desta época se

⁶ Zentrale Elemente der aristotelischen Sicht des Menschen-Tier-Verhältnisses wurden von den Stoikern aufgenommen und radikalisiert: Ihnen zu folge sind die anderen Tiere nicht nur den Menschen untergeordnet, sondern existieren für die Menschen. Auch hier wird mit der fehlenden Rationalität argumentiert und davon ausgegangen, dass wir anderen Tieren gegenüber keine Pflichten haben. (SCHMITZ, 2014, p 32)

ocuparam em escrever sobre a relação entre homem e natureza sem que suas abordagens remetesse a posições antropocêntricas. Xenófanes foi uma exceção à regra. Pitágoras, apesar de escrever em defesa dos animais, tinha um fundamento ainda antropocêntrico, pois se baseava na ideia de que após a morte de um humano sua alma encarnaria em outros animais.

No entanto, foi o pensamento de Aristóteles que ganhou força no período seguinte e não o de Xenófanes ou Pitágoras (SINGER, 2010). Na Idade Média, Aristóteles desempenha uma grande influência no pensamento escolástico. Além disso, neste período, construiu-se uma nova maneira de pensar o homem e sua posição no mundo. Estas e outras questões serão discutidas a seguir.

2.2. O Cristianismo e a Idade Média

Foi o cristianismo o principal responsável por fortalecer a noção de singularidade da espécie humana. Mas essa noção tem uma origem. O cristianismo foi estabelecido no Império Romano e pode ser compreendido como uma herança tanto da tradição judaica como da grega. O cristianismo moldou a concepção dos cidadãos de Roma, acrescentando a ideia de que a alma humana é imortal. E que dentre todos os seres vivos o homem seria o único a possuir uma vida após a morte do corpo. Essa crença configurou a ideia de uma natureza sagrada da vida humana (SINGER, 2006).

Se compararmos o cristianismo com outras religiões orientais, constataremos diferenças fundamentais no que diz respeito ao caráter sagrado da vida. Enquanto algumas religiões orientais defendem o caráter sagrado de todas as vidas, o cristianismo prega que a vida humana – e nenhuma outra, apenas ela – é sagrada.

Segundo Peter Singer (2006), uma forma adequada de analisar o impacto do cristianismo e o seu posicionamento antropocêntrico

seria investigando como essa religião modificou e substituiu alguns costumes na época do seu surgimento. É desta forma que faremos inicialmente nossa análise.

O Império Romano foi o responsável por fundar e fortalecer o cristianismo, o que acarretou diversas mudanças nos costumes daquela sociedade. Um dos entretenimentos do Império Romano era os jogos em que homens lutavam com outros homens ou com animais selvagens. Via-se também a luta entre dois ou até mais animais em um mesmo momento. Tratava-se de uma forma de entretenimento extremamente violenta e sangrenta, na qual normalmente apenas um saía da arena com vida. O público lotava as arenas para ver o derramamento de sangue e as mortes durante as lutas era algo comum para aquela sociedade. Inclusive se o governo não investisse nos chamados “jogos” certamente perdia popularidade.

Nesses conflitos, o sofrimento e a morte de seres humanos e animais eram apenas uma grande diversão para o povo. E isso não significa dizer que os cidadãos romanos daquela época não possuíam sentimento moral. Pelo contrário. Eles possuíam grande apreço pela justiça, política e inclusive até compaixão uns com os outros. A questão é que havia um limite moral para tais sentimentos. Tudo aquilo que não estivesse dentro da esfera moral dos cidadãos romanos era completamente desconsiderado. E é nesse contexto que se encontravam os animais e apenas alguns seres humanos – como, por exemplo, criminosos e prisioneiros. Esses estavam fora do limite moral daqueles cidadãos.

Porém, com a influência do cristianismo, os costumes da sociedade romana antiga foram se modificando lentamente. E através da nova ideia da singularidade da vida humana, isto é, baseando-se no pressuposto cristão de que apenas a vida humana possuiria uma natureza sagrada, os “jogos” sangrentos de Roma ganharam uma nova configuração. Mesmo os humanos antes

considerados moralmente inferiores passaram a ser considerados detentores de uma vida sagrada, assim como todos os outros seres humanos. Em última instância eram humanos e, por isso, eles possuíam uma vida sagrada concedida por um Criador.

Com a consolidação do cristianismo no Império Romano passou a ser moralmente errado submeter seres humanos aos derramamentos de sangue ocorridos durante as lutas nas arenas. Parte dos cidadãos já reprovava a violência gratuita como forma de entretenimento entre humanos. Cada vez menos gladiadores participavam das lutas sangrentas, pois mesmo quando saíam com vida passaram a ser considerados assassinos. As lutas nas arenas romanas passam então a ser realizadas apenas por animais não humanos.

O cristianismo ampliou, portanto, o limite moral dos cidadãos de Roma, mas em nada modificou a sensibilidade desse povo em relação aos animais não humanos. O que essa religião parece ter protagonizado foi uma maior exclusão dos animais não humanos dos limites morais da sociedade. Apesar de posteriormente as lutas nas arenas terem acabado isso ocorreu devido ao desinteresse da população e, principalmente, pela dificuldade de capturar animais selvagens.

O cristianismo promovia a valorização da alma. O homem deveria então se preocupar com ela e não com seu corpo através dos esportes. Steiner afirma que Santo Agostinho já defendia que o espírito é fundamentalmente superior ao corpo. Quanto mais racional e menos dominado pelo corpo, mais próximo se estaria de Deus. Steiner (2005) observa ainda que, para Agostinho, os seres não racionais, isto é, todos aqueles seres governados pelo próprio corpo, estariam limitados à experiência mundana e, por isso, seriam incapazes de se aproximar do Divino. Os animais não humanos, portanto, estariam mais distante de Deus por não serem racionais. (STEINER, 2005).

Foi a Igreja que dominou a cultura ocidental e isso se deve em grande parte aos teóricos que construíam. O maior representante do cristianismo durante a Idade Média foi Tomás de Aquino. E é aqui que percebemos que o pensamento filosófico antigo que realmente perdurou foi o pensamento de Aristóteles.

John Passmore (1974) observa que o cristianismo se utiliza da primeira passagem do Genesis para defender a ideia de superioridade dos humanos. Ele escreve, porém, que a ideia de superioridade da espécie humana e da condição escrava dos animais não humanos presentes no pensamento cristão não advêm dos ensinamentos hebraicos. Passmore sugere que a ideia de que os animais, assim como toda a natureza inanimada, existem para servir os seres humanos é uma herança do pensamento grego, particularmente dos estóicos e de Aristóteles.

Singer (2006) afirma que Tomás de Aquino e Aristóteles estão muito próximos intelectualmente. Ambos possuem muita semelhança no pensamento filosófico e parecem ter a mesma concepção no que diz respeito aos animais não humanos. Tomás de Aquino defendia a noção de perfectibilidade do homem e é baseado neste argumento que ele escreve que um ser imperfeito existe para servir um ser perfeito, neste caso, o ser humano. Este pensamento, porém, já estaria presente em Aristóteles, como citado na primeira parte deste capítulo. A diferença que Singer (2006) aponta é que, para Aristóteles, essa organização ocorre na natureza de forma “natural”, ao passo que para Tomás de Aquino isso ocorre por ordem divina.

Outro aspecto importante encontrado por Schmitz (2014) no pensamento de Tomas de Aquino é a ideia de uma “obrigação indireta” para com os animais. Nós humanos devemos nos relacionar de forma harmoniosa com os outros animais, pois isto revelaria a propriedade do nosso próprio caráter. Os animais, portanto, não possuiriam um valor próprio, apenas um valor instrumental. Nas palavras de Schmitz:

Thomas reconhece apenas obrigações indiretas para com animais não humanos: na relação com eles mostram-se certas características do caráter que, tendo em vista a relação com humanos, sirva para avaliá-lo positivo ou negativamente, e, com isto, promovê-lo ou sancioná-lo. Animais não humanos não possuem, para estes pensadores cristãos, um valor próprio, eles possuem no máximo um valor instrumental e indireto.⁷(SCHMITZ, 2014, p 33, tradução nossa).

O cristianismo reconhece o sofrimento dos animais não humanos, mas enxerga essa dor como uma consequência inevitável da dominação do homem. Os pensamentos dos filósofos medievais, em linhas gerais, se baseiam na ideia de perfectibilidade do homem e na valorização da razão como característica fundamental para a consideração moral.

Todos os animais não humanos estariam, portanto, fora dos limites da consideração ética desse período. Essa posição apresenta bem como os animais não humanos são vistos pelo pensamento ocidental predominante deste período. O filósofo Gary Steiner afirma em seu livro *Anthropocentrism and its Discontents* que os filósofos ocidentais pensam a partir de uma lógica antropocêntrica, em que os animais não humanos aparecem como seres moralmente insignificantes ou simplesmente inferiores aos humanos:

Os pontos de vista desses filósofos sobre animais estão ligados por uma lógica subjacente: que todos e apenas os seres humanos são dignos de consideração moral, porque todos e apenas os seres humanos são racionais e dotados de linguagem. Somente esses seres são capazes de autodeterminação e responsabilidade moral, e são seres morais, no sentido mais completo e autêntico. Como seres irracionais, os animais possuem consideração moral inferior aos seres humanos, e em algumas ocasiões os animais não

⁷ Thomas erkennt alle inindirekte Pflichten gegenüber nicht-menschlichen Tieren an: Im Umgang mit ihnen zeigten sich gewisse Charekt ereigenschaften, die als solche oder ein Hinblick auf den Umgang mit Menschen positiv oder negativ zubewerten und damit zu fördern oder zu sanktionieren seien. Nichtmenschliche Tiere haben damit für diese christlichen Denker keinen eigenen, sondern höchstens einen instrumentellen und indirekten Wert. (SCHMITZ, 2014, p 33).

possuem nenhuma consideração moral.⁸(STEINER, 2005 p. 02, tradução nossa).

Para a tradição medieval o homem seria uma espécie de intermédio entre o animal e Deus, e dentre todos os seres, o homem seria o mais próximo de Deus. Esse argumento encontra-se na primeira parte do Genesis e é nele que o pensamento cristão se fundamenta para definir o conceito de ser humano.

Difícilmente conseguimos pensar a filosofia medieval sem que ela esteja atrelada ao ensinamento cristão. Essa também não é nossa tarefa. O período medieval, conhecido principalmente pelo método escolástico, influencia fortemente o período que se segue. Com a modernidade, mesmo se tratando de uma nova forma de pensar, o pensamento filosófico ocidental continua antropocêntrico.

Mesmo os filósofos de destaque da história da filosofia não se ocuparam em criticar o domínio do homem sobre as outras espécies. O que de fato ocorreu foi que diversos desses filósofos utilizaram argumentos filosóficos para defender e justificar a exploração de animais não humanos. Friederike Schmitz observa que:

Os pensadores canônicos da história da filosofia ocidental por muito tempo não desempenharam o papel de críticos dessa relação dominadora. Pelo contrário, eles fundamentaram o desprezo e a utilização de animais com argumentos filosóficos. Normalmente trabalhou-se ao mesmo tempo com a suposição de diferenças em características relevantes do homem e de outros animais: já que os animais carecem de razão, de linguagem e de consciência, eles são inferiores no aspecto moral.⁹(STEINER, 2005 p. 40, tradução nossa).

⁸ These philosophers' views about animals are linked by an underlying logic: that all and only human beings are worthy of moral consideration, because all and only human beings are rational and endowed with language. Only such beings are capable of genuine self-determination and moral responsibility, and are moral beings in the most complete and authentic sense. As nonrational beings, animals are due less moral consideration than human beings, and on some accounts animals are due no moral consideration whatsoever (STEINER, 2005 p. 02).

⁹ Die Kanonischen Denker der westlichen Philosophiegeschichte haben lange Zeit nicht die Rolle von Kritikern herrschender Verhältnisse gespielt. Vielmehr haben sie die Geringschätzung und (Aus-)Nutzung von Tieren mit philosophischen Argumenten untermauert. Typischerweise wurde dabei mit Annahme über Unterschiede in relevanten Eigenschaften von Menschen und anderen Tieren gearbeitet: Weil den anderen Tieren Vernunft, Sprache oder Selbstbewusstsein fehlten, seien sie in moralischer Hinsicht unterlegen. (SCHMITZ, 2014, p 31)

O antropocentrismo, contudo, não é uma particularidade do período medieval ou antigo. Veremos no tópico seguinte que essa forma de pensar o mundo a partir do homem como sendo um ser superior a todo resto da natureza encontra-se vivo no período que se segue.

2.3. Na modernidade

A filosofia moderna se inicia com a escola renascentista em meados do século XV. Nesse período se passou a delimitar melhor os estudos filosóficos. Dentre grandes pensadores desta corrente, um deles mudou completamente o curso da humanidade e ele se chama Nicolau Copérnico. Copérnico pensou o sol como o centro do universo (teoria heliocêntrica) e não mais a terra como o centro de todas as coisas (teoria geocêntrica) como se acreditava. Esse modo de ver o mundo estimula uma nova reflexão sobre a própria posição hierárquica do homem no mundo. A lógica da revolução copernicana foi e continua sendo fundamental para repensarmos nossa relação com a natureza. Além disso, ela nos oferece também uma oportunidade de refletirmos sobre nossa relação com a natureza inanimada e com os outros animais sensíveis. O pensamento de Copérnico influenciou drasticamente o pensamento científico e filosófico que se seguiu. Porém, essa mudança ocorreu lentamente. Filósofos que se ocuparam em pensar a natureza dos animais não humanos comumente estabeleceram relações hierárquicas e de exploração em que o homem se encontra como o senhor de toda natureza.

A primeira parte da filosofia moderna possui ainda grande influência do pensamento medieval. Esse período apresenta influência do cristianismo. Podemos perceber isso através da existência de valores morais em conformidade com a Igreja no

pensamento de diversos filósofos. Outro aspecto da influência da Igreja no pensamento filosófico desta época é o próprio argumento da existência de Deus. Um dos principais pensadores do renascimento, o filósofo Thomas Morus, contemporâneo de Nicolau Copérnico, não via nenhum problema no abate de animais e parecia não se importar com o sofrimento desses seres.

Thomas Morus (2014) sugere um modelo político e econômico ideal, porém, nesse modelo ideal os animais existem apenas para as preferências humanas. Curiosamente, a preocupação de Morus é apenas com os humanos, visto que estes terão que abater com suas próprias mãos os animais. Morus acreditava que essa prática poderia desvirtuar os cidadãos de bons corações.

Na *Utopia ou o Tratado Da Melhor Forma De Governo* ele escreve que o abate dos animais deveria ser realizado somente por escravos e longe dos olhos de todos os cidadãos daquela cidade ideal. E isso se justificaria, segundo ele mesmo, pelo fato do governo temer que seu nobre povo pudesse, com o hábito de ver ou mesmo esquartejar outros animais, tornar-se pouco virtuoso, ou segundo as palavras do próprio Thomas Morus, perder a “qualidade do coração próprio da humanidade”. (MORUS, 2014, p. 85).

Não fica muito claro o que Morus quer dizer com a *qualidade do coração da própria humanidade*. Mas podemos observar que o pensamento escolástico se encontra fortemente presente na obra de Morus. Em sua obra, a vida humana continua sendo sagrada e mesmo os prisioneiros e escravos da cidade idealizada possuíam legitimidade para matar os animais. A visão de que os animais existem apenas para servir o homem continuou presente durante a modernidade. Considerar os animais objetos de utilidade do homem é uma posição presente em diversos filósofos da modernidade. E um dos filósofos que se destaca por defender esta condição é Descartes.

Descartes em *De La Formation Du Foetus* acreditava que os animais eram destituídos de alma e por isso seus movimentos, até mesmo os movimentos de resistência às experiências que este mesmo filósofo praticava a fim de aprofundar seus conhecimentos em anatomia, não passavam de reações meramente mecânicas, como se fossem uma mera engrenagem, semelhante à de um relógio.

Descartes não enxerga os animais como sendo seres moralmente inferiores aos seres humanos. Ele acredita que os animais simplesmente não possuem nenhum status moral e, por isso, nós humanos poderíamos utilizar os animais para fazermos aquilo que nos conviesse.

Segundo Steiner (2005) existem dois critérios centrais no argumento de Descartes para distinguir os animais dos humanos. Um deles é a ideia de que os animais não humanos não possuem alma imortal. Nesse primeiro ponto, Descartes retoma o mesmo pensamento predominante na filosofia medieval no que diz respeito à questão animal. O outro critério observado por Descartes é que os animais são incapazes de possuir um estado de consciência perceptiva como, por exemplo, a dor ou o sofrimento. Descartes atribui a razão desta incapacidade a sua crença de que os animais são meras máquinas e, diferentemente dos seres humanos, os animais seriam incapazes de sentir dor ou sofrimento. Este segundo critério é o argumento principal pelo qual Descartes nega a possibilidade de considerar algum status moral dos animais não humanos.

Gary Steiner (2005) observa que a leitura de diversos comentadores tende a ignorar a filosofia de Descartes em sua totalidade, onde o homem é visto como sendo a autoridade máxima diante de todo o resto da natureza. Porém, ele concorda com a leitura frequentemente feita sobre a filosofia de Descartes no que diz respeito à natureza dos animais não humanos. Steiner diz que

Descartes defende a existência dos animais não humanos como sendo uma existência destinada às necessidades do homem.

Deve-se admitir que Descartes nunca declara formalmente que animais são meros recursos que podemos usar da maneira que nós desejamos; mas ele diz o suficiente para se deixar claro que ele considera os animais como sendo de uma categoria inferior aos seres humanos na ordem da criação e que considera uma prática aceitável experimentos com animal. Eu reafirmo a sabedoria convencional sobre Descartes no que diz respeito à questão animal, embora com algumas ressalvas.¹⁰ (STEINER, 2005, p.134, tradução nossa)

Gary Steiner examina a importância de conhecer o pensamento dos estóicos, do cristianismo e da escolástica para se compreender a posição de Aristóteles sobre os animais. Descartes atribui aos animais um status ontológico unicamente corpóreo. Isso é decisivo para compreender a visão deste filósofo sobre os animais, pois ele retoma o pensamento aristotélico de que uma coisa corpórea (matéria) é inferior ao imaterial (alma). (STEINER, 2005). Portanto, em Steiner, Descartes enxerga a corporeidade como um sinal de imperfeição: quanto mais corpóreo, menos perfeito o ser é. Isso remete também ao pensamento medieval, sobretudo, representado por Thomas de Aquino. E além da capacidade de sentir, o homem se diferenciaria dos outros animais por ser constituído de substância material e imaterial:

Muitas passagens na sua obra comprovam claramente que Descartes atribui a capacidade de sentir (senciência) aos animais não humanos. Não se pode negar que ele acha os animais moralmente insignificantes. Para Descartes, a diferença central está na diferença entre substâncias materiais e imateriais. O homem é uma mistura entre ambas as substâncias, porque ele possui uma matéria corpórea (igualmente uma mera máquina) e, além disso, possui ainda

¹⁰ It must be granted that Descartes never formally and definitively declares that animals are mere resources that we may use as we wish; but he says enough to make it clear that he considers animals to be of an inferior rank to humans in the order of creation, and that he considers animal experimentation to be an acceptable practice. In the end I reaffirm the conventional wisdom about Descartes on animals, although not without some qualification. (STEINER, 2005, p.134)

um intelecto imaterial. ¹¹(SCHMITZ, 2014, p 34, tradução nossa)

Para Schmitz(2014) toda a natureza em Descartes é puramente corpórea e, por isso, ela pode ser compreendida como sendo simplesmente mecânica. Qualquer movimento da natureza, como o crescimento de uma árvore ou mesmo os movimentos dos animais, poderiam ser explicados através da noção mecanicista de Descartes. Um ser corpóreo, ou nos termos de Descartes, “mecânico”, não deve ser moralmente considerado. Portanto, o pensamento de Descartes também estaria de acordo com a utilização de animais em experiências científicas sem nenhum escrúpulo. Afinal, para esse filósofo, não há nada nos animais a ser considerado.

Para Descartes, os animais também não possuem linguagem. E o uso da linguagem, segundo o filósofo, é o sinal para que se possa determinar se o ser em questão tenha razão. Segundo a lógica de Descartes, portanto, os animais são seres irracionais. Eles não possuem nenhum status moral nem razão. Os animais são mais semelhantes a máquinas do que aos humanos. Descartes inclusive faz uma relação entre humanos, animais e máquinas: ele diz que o corpo humano é uma espécie de máquina, porém, nós humanos não somos uma máquina, pois não nos limitamos aos nossos corpos. Nós possuímos alma e não nos sucumbimos junto com o corpo. Para Descartes, isso não distingue os humanos apenas das máquinas, mas também dos animais. Assim como uma máquina, um animal seria incapaz de utilizar autonomamente a linguagem para expressar um próprio processo cognitivo. Descartes acredita que um papagaio, por exemplo, não possui a capacidade de pensar aquilo que reproduz. E isso não significa apenas que os animais possuem um

¹¹ Viele Stellen in seinem Werk belegen eindeutig, dass Descartes nicht menschlichen Tieren ein Empfindungsvermögen zuschreibt. Dass er Tier für moralisch unbedeutend hält, lässt sich aber gleichwohl kaum leugnen. Die Kernunterscheidung für Descartes ist die zwischen materiellen und immateriellen Substanzen. Menschen seien eine Mischung aus beiden Substanzen, weil sie nicht nur einen materiellen Körper (ebenfalls ein bloßer Automat), sondern außerdem noch einen immateriellen Intellekt besäßen. (SCHMITZ, 2014, p 34)

grau de racionalidade inferior aos humanos. Para Descartes, os animais simplesmente não possuem linguagem ou razão. Para ele, os animais são apenas máquinas, máquinas orgânicas. Esse pensamento de Descartes é exposto na quinta parte do *Discurso* e Gary Steiner explica o que está por trás dessa concepção:

O que Descartes se esforça em mostrar aqui é precisamente o que os seus contemporâneos não estavam dispostos a aceitar: Descartes quer argumentar que animais são diferentes de seres humanos não apenas em grau, mas em espécie, em virtude do facto de que os animais não têm a faculdade da razão ou do pensamento ao passo que os seres humanos possuem ambas as faculdades.¹²(STEINER, 2005, p. 139, tradução nossa).

Apesar do pensamento de Descartes ter sido a referência deste período, houve outros pensadores desta época que se opuseram a estas conclusões. Um bom exemplo disso é Michel de Montaigne, contemporâneo de Descartes. Montaigne critica a tradição no que diz respeito à ordenação dos animais. Para Montaigne, o homem não se encontra nem acima nem abaixo dos outros animais. Ele se posiciona contra a ideia amplamente difundida na época de que os animais não possuem capacidades do intelecto. Montaigne diz que os animais se comunicam entre eles através de linguagem e que diversos comportamentos complexos de serem compreendidos por nós podem ser explicados através da aceitação de que os animais possuem inteligência e reflexão racional. Schmitz (2014) observa que o pensamento de Montaigne traz consequências éticas, sobretudo por evidenciar as similaridades existentes entre humanos e animais não humanos:

Montaigne evidencia a semelhança entre humanos e outros animais em sua existência como seres corpóreos. Isso ocorre inicialmente a partir do interesse antropológico, embora desta vez ocorra com um presságio oposto (da tradição). Esse interesse comum tem consequências éticas: Montaigne fundamenta que nós temos obrigações morais diretas para com os animais. No entanto, nós devemos a eles apenas graça, ou

¹² What Descartes is at pains to show here is precisely what certain of his contemporaries were not willing to accept: Descartes wants to argue that animals are different than human beings not simply in degree but in kind, in virtue of the fact that animals lack the faculty of reason or thought whereas human beings possess it. (STEINER, 2005, p. 139).

seja, a renúncia da crueldade e o bem-estar, não igual consideração.¹³(SCHMITZ, 2014, p. 37, tradução nossa).

O pensamento de Descartes rejeita a possibilidade de os animais possuírem razão, como também sugere que os animais se diferenciam dos seres humanos não em grau, mas sim em tipo. Para Descartes, os animais não têm consciência ou linguagem, não têm alma, não sentem prazer, dor ou sofrimento. Os animais, segundo ele, são apenas máquinas. Porém, eles não são uma máquina qualquer como um relógio, pois o relógio é uma máquina criada pelo homem, ao passo que os animais são máquinas complexas criadas por Deus (SINGER, 2010).

Curiosamente essa visão de Descartes eliminava o enigma teológico que questionava o porquê de um Deus justo permitir que seres que não cometeram pecado ou o herdaram de Adão e Eva pudessem sofrer e, ao mesmo tempo, não possuir vida após a morte. Esse pensamento de Descartes no que diz respeito aos animais também possibilitou que os cientistas da época pudessem utilizar animais em qualquer experiência sem que compreendesse aqui como um mal. Como naquela época não havia anestésicos, os animais eram submetidos a experiências extremamente dolorosas e suas reações de resistência eram entendidas como sendo apenas reações mecânicas. O próprio Descartes praticava experiências com animais a fim de aprimorar os seus conhecimentos em anatomia. Descartes dissecou diversos animais vivos e estudou o funcionamento de seus órgãos.

A filosofia de Descartes torna os animais tão insignificantes que vale a pena citar a observação de Peter Singer quando se refere ao pensamento e a prática desse filósofo: “a partir desse ponto, de

¹³ Gleichzeitig stellt Montaigne die Ähnlichkeit von Menschen und anderen Tieren in ihrer Existenz als körperliche Wesen heraus – dies geschieht primär aus anthropologischem Interesse, wenn auch diesmal gleichsam mit umgekehrtem Vorzeichen. Diese Gemeinsamkeit hat aber auch ethische Pflichten gegenüber Tieren haben. Allerdings schuldeten wie ihnen nur Gnade, das heißt Verzicht auf Grausamkeit, und Wohlwollen, keine gleiche Berücksichtigung. (SCHMITZ, 2014, p. 37).

fato, o status dos animais só poderia melhorar”. (SINGER, 2010, p. 293) E assim, de fato, ocorreu. Apesar de não ter se desvencilhado completamente da tradição antropocêntrica, o filósofo Jeremy Bentham contribui – como veremos nas páginas seguintes – de forma significativa para a consideração moral e o bem-estar dos animais sensíveis.

2.4. Utilitarismo

Antes de falarmos sobre o pensamento filosófico de Jeremy Bentham e Stuart Mill, vamos trazer um aspecto importante presente no empirismo. Descartes desconsidera a capacidade da dor e do sofrimento dos animais, por acreditar que eles são como máquinas. Descartes privilegia características até então consideradas existentes apenas em seres humanos, como a linguagem e a razão. Porém, empiristas dos séculos XVIII e XIX discordam de Descartes e defendem que os animais são seres sensíveis e sua dor e sofrimento devem ser moralmente consideradas. (STEINER, 2005). Com essa consideração a diferença entre seres humanos e animais poderia então ser compreendida em graus e não mais em tipo distinto.

Os empiristas, no entanto, não rompem com a tradição antropocêntrica. Segundo Gary Steiner:

Os empiristas britânicos reconhecem que todos os animais experienciam paixões e sentem prazer e dor. Mas, em vez de basear julgamentos morais em considerações à dor e prazer, eles implicitamente aceitam o princípio tradicional de que as habilidades cognitivas inferiores dos animais desqualificam os animais como seres diretos de consideração moral; no máximo, devemos tratar os animais de certo modo porque somos obrigados a respeitar os direitos de propriedade de seus respectivos proprietários.¹⁴(STEINER, 2005, p. 162, tradução nossa)

¹⁴ The British empiricists all acknowledge that animals experience passions and feel pleasure and pain. But instead of basing moral judgments on considerations of pain and pleasure, they implicitly accept the traditional principle that the putatively inferior cognitive abilities of animals disqualify animals as direct objects of moral concern; at most, we should treat animals in certain

Os empiristas ingleses referidos por Steiner nessa passagem são os filósofos Hobbes, Locke e Hume. Apesar destes pensadores concordarem com a natureza sensíveis dos animais não humanos, eles consideram que a capacidade de sentir prazer, dor e sofrimento não sejam plausíveis para que animais sejam moralmente considerados. Esses filósofos mantêm a posição tradicional de que razão é a característica fundamental para que um ser seja moralmente considerado.

Assim como Steiner, Friederike Schmitz também menciona que os empiristas ingleses contestam o pensamento de Descartes. Isto pode ser constatado no seguinte trecho:

Thomas Hobbes, John Locke e David Hume colocam o dualismo cartesiano em questão. Eles consideravam o homem como essencialmente corpóreo e natural em grande proximidade com outros animais, dos quais eles atribuem notória capacidade de sentir, sofrer e em parte até mesmo do entendimento. Embora eles se baseiem nas diferenças graduais entre humanos e outros animais, eles não os incluem completamente numa comunidade moral – e justificam isso com a tese sobre as diferenças de capacidades, na qual eles dizem, por exemplo, que racionalidade e a capacidade da fala tornaram nós humanos, por um lado, superiores e, por outro lado, seres recíprocos, capacidades das quais os animais não são capazes.¹⁵ (SCHMITZ, 2014, p. 38, tradução nossa).

É neste contexto que no século XIX o filósofo Jeremy Bentham apresenta sua teoria ética, que também é de cunho político e econômico. O pensamento filosófico de Jeremy Bentham está presente em sua obra *An introduction to the principles of morals and legislation*. Nela Bentham sugere que a ética seja transformada em uma ciência positiva da conduta humana, ou seja, Bentham propõe uma ética baseada na experiência sensível, isto é, na

ways because we are obliged to respect the property rights of their owners. (STEINER, 2005, p. 162).

¹⁵ Thomas Hobbes, John Locke und David Hume stellen den cartesischen Dualismus in Frage, betrachten den Menschen als ein grundlegend körperliches und Natur-Wesen in größerer Nähe zu den anderen Tieren, denen sie klar Empfindungs- und Leidenfähigkeit und teilweise sogar Versand zusprechen. Obwohl sie von eher graduellen Unterschieden zwischen Menschen und anderen Tieren ausgehen, schließen sie wiederum die begründen dies, eher am Rande, aufs Neue mit Thesen über Fähigkeiten-Unterschiede, indem sie zum Beispiel sagen, Rationalität und Sprachvermögen machten uns Menschen einerseits überlegen und verpflichteten uns andererseits zu gegenseitiger Kooperation, derem die anderen Tieren nicht fähig seien. (SCHMITZ, 2014, p. 38).

capacidade de sentir. Essa corrente filosófica é chamada de utilitarismo e tem como o precursor Jeremy Bentham. Contudo, Bentham não foi o único a elaborar as ideias utilitaristas. O utilitarismo foi posteriormente reelaborado por James Mill e Stuart Mill.

A corrente utilitarista sugere que a finalidade de qualquer ação humana deva provocar maior felicidade e prazer possível. O utilitarismo clássico julga uma ação como boa quando ela minimiza a dor ou o sofrimento e maximiza a felicidade e o prazer. Uma ação estaria em conformidade com a ética utilitarista *“quando tende a aumentar a soma total dos seus prazeres ou então quando tende a diminuir a soma total das suas dores”*. (BENTHAM, 1979, p. 10).

É interessante observar o impacto que esse pensamento pode causar no que diz respeito à consideração moral dos animais não humanos. Se superarmos a crença de Descartes e aceitarmos que os animais não humanos são animais capazes de sentir prazer, dor e sofrimento, a ética utilitarista, proposta por Bentham, eleva significativamente o status moral dos animais. O animal considerado irracional passa a ser considerado, não pela sua capacidade cognitiva, mas, sim, pela sua capacidade de sentir. A linguagem ou a razão não seriam mais a característica necessária para que um ser seja moralmente considerado. E desta forma nossas decisões e o nosso agir não levariam em conta apenas os humanos racionais, mas todos os seres passíveis de prazer, dor ou sofrimento.

Apesar de ser uma corrente favorável ao status moral dos animais sensíveis, o utilitarismo também é um modelo ético que abrange diversas áreas do conhecimento humano. Ele é aplicado na filosofia, economia e também na política. Na ciência política o utilitarismo, segundo a reelaboração proposta por Stuart Mill e James Mill, coincide com a noção de utilidade individual e pública. A teoria utilitarista diz que a ação humana visa à maior felicidade possível para o maior número possível de indivíduos. Para James Mill essa coincidência existia por uma lei psicológica na qual cada pessoa busca necessariamente a felicidade alheia, pois ela está intrinsecamente relacionada com a sua própria

felicidade. Em Stuart Mill essa coincidência também existe, porém, ela ocorreria devido ao “sentimento de unidade humana”. (ABBAGNANO, 2012).

Talvez esse mesmo “sentimento de unidade humana” tenha impedido por tanto tempo que os animais não humanos gozassem de algum status moral. De fato, as teorias utilitaristas ocupam um lugar importantíssimo na história do pensamento ético. E não apenas por oferecer grande avanço no direito positivo, na filosofia da moral, na economia ou nas ciências políticas. O utilitarismo proposto na modernidade foi um ponto singular para a elevação do status moral dos animais.

Jeremy Bentham (1779) afirma que a capacidade de sofrer ou sentir dor é a característica que deve ser levada em consideração. O reconhecimento de que a linguagem ou a razão não devem ser as características determinantes para que um ser seja moralmente considerado, mas sim a capacidade de sentir prazer, dor e sofrimento, é um claro sinal de que os animais são mais semelhantes a nós, humanos, do que a máquinas. Em 1789 Bentham escreve essa questão nesta seguinte passagem:

Talvez chegue o dia em que o restante da criação animal venha a adquirir os direitos dos quais jamais poderiam ter sido privados, a não ser pela mão da tirania. Os franceses descobriram que o escuro da pele não é motivo para que um ser humano seja abandonado, irreparavelmente, aos caprichos de um torturador. E que algum dia se reconheça que o número de pernas, a vilosidade da pele ou a terminação dos *sacrum* são motivos insuficientes para se abandonar um ser sensível ao mesmo destino. O que mais deveria superar a linha insuperável? A faculdade da razão, ou, talvez, a capacidade de falar? Mas, para lá de toda a comparação possível, um cavalo ou um cão adulto são muito mais racionais, além de bem mais sociáveis, do que um bebê de um dia, uma semana, ou até mesmo um mês. Imaginemos, porém, que as coisas não fossem assim; que importância teria tal fato? A questão não é saber se são capazes de *raciocinar*, ou se conseguem *falar*, mas, sim, se são *passíveis de sofrimento*. (BENTHAM, 2007, p. 311).¹⁶

¹⁶ The French have already discovered that the blackness of the skin is no reason why a human being should be abandoned without redress to the caprice of a tormenter. It may come one day to be recognized, that the number of the legs, the villosity of the skin, or the termination of the os sacrum, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being to the same fate. What else is it that should trace the insuperable line? Is it the faculty of reason, or, perhaps, the faculty of discourse? But a fullgrown horse or dog is beyond comparison a more rational, as well

Repensar e criticar os preconceitos dos nossos ancestrais é uma tarefa importante. E um desafio ainda maior é superar os preconceitos existentes do nosso próprio tempo. A crítica feita por Bentham no trecho citado parece superar a posição antropocêntrica da sua época, pois adotar um princípio ético que inclui moralmente todos os seres sensíveis foi inovador. Segundo o pensamento ético de Bentham, nós, humanos, deveríamos antes de tomar uma decisão levar em conta os animais não humanos.

Bentham, assim como John Stuart Mill, é o primeiro a questionar a insuficiência de características como a razão, a capacidade da fala e a capacidade de agir reciprocamente como condição fundamental para que um ser mereça consideração moral (SCHMITZ, 2014). Esse posicionamento encontra-se na célebre passagem em que Bentham compara a relação entre senhores e escravos com a ainda atual relação entre humanos e animais. Bentham (1979) recusa a ideia tradicional de que o homem é superior aos animais por possuir razão e linguagem. É nesta mesma passagem que ele enfatiza que na questão animal não devemos questionar se eles são racionais, ou se possuem capacidade da fala, mas, sim, se eles são capazes de sofrer.

De fato, Bentham parece estar à frente de sua época. Ele inclusive critica o pensamento de outros juristas julgando como sendo atrasado. Gary Steiner observa, porém, que Bentham não havia superado o antropocentrismo existente nos pensadores anteriores a ele:

Bentham afirma que não há nada de errado em matar animais para o fornecimento de alimentos; ele mesmo sugere que os animais estão em situação melhor morrendo em nossas mãos do que por morte natural. Quando matamos animais para alimento, nós somos os melhores para eles, e eles nunca são os piores. Eles não possuem as antecipações angustiosas do futuro que nós temos. A morte dos animais por nossas mãos normalmente é, e sempre pode ser, mais rápida, e, por isso implicaria ser menos doloroso a morte que os aguardam no curso inevitável da natureza.... Devemos ser o pior para as

as a more conversable animal, than na infant of a day, or a week, or even a month, old. But suppose the case were otherwise, what would it avail? The question is not, Can they reason? nor, Can they talk? but, Can they suffer? (BENTHAM, 1979, Ch. XVIII).

suas vidas, e eles nunca são o pior para ser morto.¹⁷ (STEINER, 2005, p.163, tradução nossa).

Apesar de defender uma teoria que possibilita a inclusão de animais não humanos em uma esfera ética, o próprio Bentham, assim como também Stuart Mill, consideravam os outros animais como sendo seres inferiores aos humanos. Schmitz (2014) apresenta os argumentos que determina tal crença em ambos os filósofos e ainda acrescenta que Bentham, além de não ter superado o pensamento antropocêntrico, não levou a sério o problema da exploração animal:

Em Bentham, a característica essencial consiste na nossa capacidade de imaginar o futuro. Já que essa característica carece nos animais, não é problemático matá-los. Bentham não formula uma crítica fundamental acerca das nossas práticas com uso de animais; o fato de que suas reflexões sobre este tema aparecem especialmente em uma nota de seu livro sobre ética e legislação, sugere que ele não pode ter levado o tema a sério.¹⁸ (SCHMITZ, 2014, p. 39, tradução nossa).

Enquanto Bentham justificava o abate de um animal em razão da sua incapacidade de imaginar o futuro, Stuart Mill argumentava a superioridade do homem através do argumento de que nós possuímos maior capacidade intelectual e também emocional:

Mill mantém a superioridade do homem, alegando diferentes tipos de prazer do homem. Ele afirma que a prazer humano teria um valor maior por causa da sua elevada capacidade emocional e intelectual. Em última análise, ele também assume que nós temos todo o direito de atrelar outros animais aos

¹⁷ Bentham states that there is nothing wrong with our killing animals to provide ourselves with food; he even implies that animals are better off dying at our hands rather than dying a natural death. When we kill animals for food, "we are the better for it, and they are never the worse. They have none of those long-protracted anticipations of future misery which we have. The death they suffer in our hands commonly is, and always may be, a speedier, and by that means a less painful one, than that which would await them in the inevitable course of nature.... We should be the worse for their living, and they are never the worse for being dead. (STEINER, 2005, p.163).

¹⁸ Bei Bentham besteht die entscheidende Eigenschaft, die wir den anderen Tieren vorzuziehen, darin, dass wir eine Vorstellung unserer eigenen Zukunft haben. Da diese Tieren fehle, sei es unproblematisch, sie zu töten. Bentham formuliert keine grundlegende Kritik an unseren Praktiken der Nutzung von Tieren; die Tatsache, dass seine Überlegungen dazu vor allem in einer Anmerkung seines Buches über Moral und Gesetzgebung auftauchen, zeigt auch, dass er das Thema nicht besonders wichtig genommen haben kann. (SCHMITZ, 2014, p. 39).

nossos propósitos e matá-los.¹⁹ (SCHMITZ, 2014, p. 40, tradução nossa).

Não é fácil se desvencilhar de uma posição antropocêntrica. Mesmo aqueles que se mostraram a frente de seu próprio tempo, no que diz respeito à consideração moral dos animais não humanos, se posicionam a partir de uma posição cujo centro era unicamente o homem. Xenófanos, Porfírio, Francisco de Assis, Montaigne e o próprio Bentham, apesar de terem contribuído para o bem-estar dos animais, ainda assim, eles assim fizeram a partir de uma lógica antropocêntrica.

O antropocentrismo está enraizado em nossa cultura ocidental e também no pensamento filosófico. O homem se considera um ser superior aos outros animais. Uma das mais conhecidas justificativas desta crença é feita através da ideia do caráter sagrado da vida humana. Este, porém, não é o único argumento em prol dos privilégios do homem. Além do argumento sacro, existe também uma discussão sobre algumas características especiais que, possivelmente, existem apenas nos seres humanos. O próximo capítulo ocupa-se justamente em discutir este problema. Afinal, nós, humanos, possuímos alguma característica especial que seja unicamente nossa e que possa justificar a exploração dos animais não humanos?

¹⁹ Mill bewahrt die Höherwertigkeit des Menschen, indem er zwischen verschiedenen Arten von Freuden der Menschen unterscheidet und behauptet, die Freuden der Menschen hätten aufgrund von deren höheren geistigen und emotionalen Fähigkeiten einen höheren Wert. Letztlich geht auch er davon aus, dass wir alles Recht haben, die anderen Tiere für unsere Zwecke einzuspannen und zu töten. (SCHMITZ, 2014, p. 40).

III. O HOMEM E O ANIMAL: A DISPUTA SOBRE O ESPECISMO

*Se todo animal inspira ternura, o que houve,
então, com os homens?*²⁰

A nossa literatura é repleta de personagens não humanos. Satã é aceitável como serpente; anjos são plausíveis em forma de pássaros. Alguns contos infantis talvez produzissem pouco interesse se os personagens não tivessem as características animais. Mesmo alguns personagens humanos seriam desinteressantes se não possuíssem o disfarce animal. Além do mais, nós costumamos atribuir características humanas aos personagens animais. A nossa imaginação ultrapassa as fronteiras existentes entre o homem e o animal não humano.

O que realmente queremos dizer quando colocamos palavras na boca dos não humanos ou mesmo quando colocamos neles emoções tipicamente humanas? Seria uma ironia a favor da nossa distinção ou uma aproximação entre nós humanos e os outros animais? Independentemente destas questões, o que percebemos na prática é um abismo entre o antropomorfismo e o zoomorfismo. Essa desarmonia é questionada por Fernández-Armesto (2007) em seu livro *Então você pensa que é humano? Quando* o autor destaca que:

Apesar da terrível condescendência com que admitimos animais em nossas mitologias como humanos honorários, nós nos mantemos distantes. A distinção entre a natureza humana e a não humana é sagrada para nós – um tabu que não é natural desafiar. (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007, p. 18).

Mas quando passamos a nos considerar humanos e não somente diferentes das outras espécies, como também superiores aos outros animais? Fernández-Armesto (2007) observa que o limite entre o homem e o animal é um dos problemas mais debatidos no que diz respeito à crise da identidade humana. Mas, afinal, somos mais semelhantes ou temos muito mais diferenças que os animais das outras espécies?

²⁰ Guimarães Rosa, *Ave, palavra*. Ed. Nova Fronteira, 1970.

Comoventemente evidenciam-se as diferenças entre humanos e animais, enquanto que nossas semelhanças parecem não ser levadas tão a sério. Como disse Fernández-Armesto:

parece que as distinções que traçamos não são tão evidentes para algumas outras espécies que são capazes de adotar membros de outras comunidades com uma facilidade surpreendente: a maioria dos pássaros hospeda de boa vontade os cucos intrusos; os lobos amamentam crianças selvagens. (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007, p. 19).

Seria possível traçar uma linha divisória entre o homem e os animais, demonstrando as diferenças entre esses seres e a ideia de que o homem é um ser único, isto é, com características únicas entre todos os seres vivos? Apesar dos esforços em defesa da ideia de unicidade humana, é provável que:

na totalidade dos registros históricos, quase toda característica supostamente distintiva pela qual os humanos têm se identificado e diferenciado das outras criaturas, classificadas como não humanas, revela-se equivocada ou desorientada (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007, p. 19)

Isto porque nós negamos aos outros animais diversas capacidades sem a devida investigação científica. Ainda hoje há quem acredite que animais não humanos são incapazes de utilizar um objeto como um instrumento. E isto é um grande equívoco. Na década de 60 a primatóloga Jane Goodall já havia constatado, através das suas pesquisas de campo nas florestas de Gombe, África, que os chimpanzés não apenas utilizam objetos como um instrumento; eles modificam objetos para utilizá-los como instrumentos específicos. Em um dos seus relatórios de estudo, Jane Goodall descreve o ato dos chimpanzés de modificar um objeto para um propósito especial como sendo uma demonstração dos “rudes princípios de fabricação de instrumentos” (GOODALL, 1990, p. 13).

O intuito de se diferenciar do resto da natureza nos exige uma tarefa complexa e exaustivas observações. Pensamos que possuímos características exclusivas, inconcebível a qualquer outro animal. Porém, segundo Fernández-Armesto (2007), um pensamento equivocado a este respeito é o de que a “cultura é um tesouro exclusivamente humano” (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007, p. 12).

A consistência desta afirmação evidentemente depende do que entendemos por “cultura”. E isto será brevemente discutido ainda neste capítulo. Antes disso discutiremos, a seguir, a possibilidade de animais não humanos possuírem características que muitos consideram exclusividade da cultura humana, como a *linguagem*, *arte*, *cultura* e *razão*. Iniciaremos, portanto, debatendo a possibilidade de animais não humanos possuírem *linguagem*.

3.1. A Linguagem

Um dos argumentos acerca da singularidade humana diz respeito à questão da linguagem. Uma das discussões coloca em questão se a linguagem seria um aspecto evolutivo ou uma característica especial que não se explicaria através da teoria evolutiva do homem. Se a linguagem realmente é algo inato ao nosso cérebro, e não um processo evolutivo, isso de certo comprovaria uma característica unicamente humana.

As diversas pesquisas com chimpanzés, gorilas e macacos constataam que esses animais possuem uma complexa habilidade comunicativa, de modo que põe em cheque a possibilidade da linguagem ser uma faculdade unicamente humana. Além destes, diversos outros animais também possuem capacidades complexas de se comunicar. Uma das nossas grandes dificuldades é justamente a de compreendermos as diferentes formas de comunicações entre as espécies não humanas. Talvez essa nossa limitação seja um dos motivos de se negar a capacidade da linguagem a animais não humanos.

A menos que a disposição para a linguagem seja um poder especial da mente, além de toda explicação, deve ser em princípio acessível a mais de uma espécie; na verdade, a nossa ignorância dos métodos que as espécies não humanas usam para se expressar e comunicar produz afirmações pouco convincentes sobre a unicidade humana a este respeito (FERNÁNDEZ-ARRESTO, 2007, p. 23 e 24).

Considerando a questão evolutiva, poderíamos afirmar que alguns animais não humanos possuem uma forma rudimentar de linguagem, mesmo que em um grau bastante inferior ao humano? É importante observar que se comunicar não implica necessariamente em possuir linguagem, o que torna

possível, e não contraditório, aceitar que os animais não possuem linguagem, apesar de possuírem uma forma extremamente complexa de se comunicar. A origem da capacidade humana da linguagem é uma questão complexa, já que consideramos a teoria da evolução a explicação mais plausível. Como nossos ancestrais hominídeos se diferenciaram dos primatas?

Uma das explicações é de que o crescimento do grupo determinou a necessidade de se estabelecer uma comunicação cada vez mais complexa e que minimizasse o tempo durante a comunicação. Mas diferentemente dos humanos, a comunidade de macacos ou chimpanzés é pequena e esses animais raramente se congregam em um mesmo lugar por um tempo significativo. Fernández-Armesto (2007) observa que por possuir aptidões físicas relativamente fracas, comparando com muitos outros predadores, o homem teve a necessidade de se defender em grupo numericamente superior, o que haveria contribuído para a aquisição da linguagem e também da própria fala.

Comparando com a complexidade da comunicação humana, os macacos aparentam para muitos de nós nem mesmo possuir uma forma de comunicação. Porém, macacos possuem capacidade de vocalização dentro das limitações dos seus órgãos da fala. Em contrapartida, os macacos possuem uma comunicação gestual bastante desenvolvida e não necessitam da vocalização humana. Fernández-Armesto escreve que:

quase todos os primatólogos que trabalharam de perto com os macacos grandes reconhecem que eles são muitos superiores aos humanos na habilidade de comunicação não verbal, lendo sinal nos olhos um do outro. (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007, p. 25).

Esta passagem se refere aos gorilas, chimpanzés, orangotangos e os bonobos, primatas que possuem DNA muito próximo dos humanos. A capacidade cognitiva desses animais sugere que a habilidade da linguagem humana não seja uma característica capaz de ser desenvolvida apenas pelo homem.

O caso da chimpanzé de nome Washoes é um exemplo da capacidade complexa de comunicação. Inicialmente criada como animal de estimação,

Washoes, na década de 1960, passou a ser estudada em laboratório pelo seu alto desempenho comunicativo. A chimpanzé aprendeu cerca de 350 sinais diferentes e usava de forma correta aproximadamente 150 sinais (SINGER, 2006). Ela inventou nomes para os objetos que ela desconhecia, construindo novas palavras a partir do seu vocabulário através de combinações como, por exemplo, “frutinha de pedra” para o que chamamos de castanha.

A chimpanzé chegou até mesmo a ensinar sua habilidade a outro chimpanzé novato. O fim da história da chimpanzé Washoes é triste, mas é um outro claro sinal da habilidade que chimpanzés podem desenvolver com os signos: quando seu bebê ficou doente e morreu, Washoes sempre se comunicava com o seu guardião através de sinais: “traga o bebê, traga o bebê”. (FERNANDEZ-ARMESTO, p. 27ss). Outro relato sobre esta mesma chimpanzé vem da notável primatóloga Goodall que relata que Washoes

...não apenas aprendeu os sinais facilmente, como começou bem depressa a juntá-los de forma a que compusessem significados. Ficou claro que cada sinal evocava, em sua mente, uma imagem mental do objeto que ele representava. Se, por exemplo, pedisse a ela, em linguagem de sinais, que fosse buscar uma maçã, ela ia e localizava uma maçã que estava fora de suas vistas em outro aposento (GOODALL, 1990, p. 24).

Fernández-Armesto sugere ainda que esta complexa capacidade de se comunicar, que ele denomina de “capacidade linguística”, também ocorre em outros primatas. Além de criticar a falta de pesquisa nesta área com gorilas e orangotangos, Fernández-Armesto (2007) afirma que a capacidade da linguagem humana não é um privilégio único do homem:

Os experimentos com gorilas e orangotangos – apesar das contundentes reivindicações feitas – ainda não são realizados com o mesmo rigor dos experimentos com chimpanzés e bonobos; mas os resultados revelados para as duas últimas espécies são consistentes demais para serem desprezados. Eles têm, sem dúvida, uma capacidade para a linguagem humana; em ambientes adequadamente arquitetados, eles a adquirem imitando os humanos, sem que se recorra ao treinamento pavloviano; e, quando a conhecem, eles a usam para si e entre eles mesmos. (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007, p. 27).

O que parece ser plausível concluir é que os animais possuem de fato uma capacidade muito complexa de se comunicar. Se animais não humanos

possuem *linguagem* é outra questão. Para Fernández-Armesto, a linguagem não é uma característica unicamente humana. Para ele, o que existe é uma diferença de grau linguístico entre o homem e os animais não humanos: “a destreza sintática deve ser considerada uma peculiaridade distinta de nossa espécie, ou apenas uma diferença de grau” (FERNÁNDEZ-ARRESTO, 2007, p. 28).

Existem diversas espécies que utilizam formas específicas e complexas de se comunicar. Pouco se sabe sobre o limite da capacidade comunicativa de animais como golfinhos e baleias. Outra conclusão ainda mais importante é a de que a posse da linguagem pouco importa para a contribuição do *status moral* dos animais não humanos. A questão, se eles possuem ou não linguagem, deve ser vista como insignificante no que diz respeito a sua *consideração moral* e, conseqüentemente, na sua inclusão em nossa esfera ética, pois, não importa o modo como um ser se comunica, o que nos importa é saber se ele é suscetível de experimentar dor ou sofrimento.

Continuando a proposta deste capítulo, nos ocuparemos, a seguir, do debate que envolve duas características que são, não sem ressalvas, tradicionalmente aceitas como sendo unicamente humanas; a arte e a cultura. Seria possível constatar comportamento cultural em animais não humanos? E quanto à arte? É uma expressão única do homem?

3.2. Arte e Cultura

Segundo Fernández-Armesto, nem todos os povos possuem arte. Essa afirmação curiosa se baseia em um estudo feito sobre o povo “oranlaut” que habitava a baía de Bengala, a fim de evitar o encontro com os inimigos que povoavam o litoral. Um comentário de Fernandez-Armesto sobre o estudo desse povo, em 1909, pelo pesquisador Walter Grainge, relata que:

A ausência da arte foi uma das coisas que mais o intrigaram. À parte esteiras tecidas sem padrão, com uma concentração aparentemente simples na utilidade prática, eles não tinham nada – nenhuma ferramenta talhada com padrões ou imagens, nenhuma pintura rústica, nenhuma vestimenta tingida, nem

mesmo música ou dança. (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007, p. 30).

Segundo a explicação do próprio povo “oranlaut”, a ausência da arte foi uma opção, pois o povo não gostaria de retratar o sofrimento do passado. Isso, portanto implica concluir que tal ausência se deu apenas por uma escolha. Esse povo, evidentemente, poderia sim produzir arte. E mesmo sem “nenhuma ferramenta talhada com padrões ou imagens”, mesmo sem “pintura rústica”, a própria ausência de arte neste povo ainda é algo contestável. O que dizer das “esteiras tecidas sem padrão”? Elas já não poderiam ser consideradas uma clara evidência de produção artística?

Fernández-Armesto não considera a produção das esteiras “sem padrão” uma produção artística, mas enxerga que a própria definição do que é e não é arte é problemática. Pois a arte é compreendida de diversas formas. Mesmo entre membros de uma mesma cultura, o conceito de arte pode variar. Fernández-Armesto observa a partir daí que talvez nós nos precipitássemos ao afirmar que seres de outras espécies não produzem arte ou, pelo menos, são incapazes de produzi-la:

Até entre as culturas humanas as diferenças no modo como a arte é compreendida e modelada são enormes; olhamos para as obras um do outro e perguntamos: “isto é arte?”. Assim, em princípio, não deve haver nenhuma razão pela qual não devamos olhar para o comportamento da outra espécie e fazer a mesma pergunta sem preconceitos. (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007, p. 30).

Animais não humanos seriam então capazes de produzir arte? Mesmo para negar esta capacidade a outros animais, a definição de arte é antes fundamental. E como dito a pouco, o próprio conceito de arte varia mesmo entre humanos da mesma espécie. Aquilo que é arte ou não pode inclusive variar historicamente. Fernández-Armesto define arte como a “realização do que é imaginado”, porém nem tudo que é imaginado é arte. Esta definição de arte apresentada pelo autor possibilita outras reflexões: animais não humanos, por terem a capacidade de imaginação, seriam artistas em potencial? Fernández-Armesto acredita que sim:

A arte é a realização do que é imaginado (pois até uma fotografia relativamente sem planejamento ou um dos objetos

trouvés de Duchamp é alterado pela apropriação direta pelo artista) e podemos ter certeza de que muitos animais não humanos têm poderes de imaginação similares aos nossos: a imaginação é um mecanismo vital na obtenção de comida e abrigo, na leitura do tempo, na previsão dos predadores e rivais. Assim, potencialmente, ao menos, esses animais são artistas (FERNÁNDEZ-ARRESTO, 2007, p. 30 e 31).

Bertrand Russell diz algo interessante sobre a capacidade de imaginação dos animais não humanos. Mas o que Russell diz vai de encontro ao pensamento de Fernández-Arresto, pois Russell utiliza a capacidade de imaginar justamente como argumentação para estabelecer uma cisão entre homem e animal não humano, isto é, a fim de demonstrar a ideia de unicidade do homem. Em “Ética e Política na Sociedade Humana”, Bertrand Russell diz que:

O comportamento dos seres humanos difere da conduta dos animais não apenas devido à previsão e técnica, mas também, e quase na mesma proporção, devido à imaginação. Não há dúvidas de que os animais superiores devem ter imaginação em algum grau. Podem-se observar cães sonhando, aparentemente, como heróis nórdicos, com os prazeres da caça. Mas o grau de imaginação animal deve permanecer conjectural, e é bastante claro que as ações dos animais não são, como a dos seres humanos, amplamente governadas por imensos edifícios da fé que flui da imaginação. (RUSSELL, 1977, p. 176).

Russell sugere que a imaginação seja uma característica que diferencia o homem dos animais não humanos, ao passo que Fernández-Arresto utiliza a capacidade animal de imaginar para demonstrar as semelhanças existentes entre o homem e os outros animais. O interessante nesta comparação é que, apesar de Russell e Fernández-Arresto utilizarem a capacidade de imaginar com objetivos distintos, ambos os autores concordaram que, em última instância, a capacidade de imaginação entre seres humanos e animais se diferencia apenas em grau.

Animais não humanos com capacidade imaginativa poderiam então produzir arte? Russell decerto descartaria esta possibilidade, baseando-se nos “edifícios da fé que flui da imaginação”. Fernández-Arresto, no entanto, defende que “potencialmente, ao menos, esses animais são artistas” (FERNÁNDEZ-ARRESTO, 2007, p. 30 e 31).

A concepção de arte deste segundo autor se baseia na potencialidade do agente. A arte, porém, é compreendida aqui como ato, e não como potência. Esta compreensão de arte, no entanto, mesmo implicando na negação deste fenômeno em animais não humanos, não desestimula a consideração moral dos animais. O respeito aos animais deve ir além de uma capacidade específica do homem.

*Cooked*²¹, um livro publicado em 2013 pelo jornalista americano Michael Pollan, vem difundindo a ideia de que o homem, por ter desenvolvido a capacidade de cozinhar o próprio alimento, é superior aos demais animais. Apesar de estar mais preocupado em demonstrar o papel social do ato de cozinhar, Pollan fundamenta a ideia de superioridade do homem devido à aquisição humana do fogo. Sem dúvidas a capacidade de produzir o próprio fogo é uma conquista unicamente humana e ela possibilitou que sociedades primitivas se desenvolvessem e ganhassem um status social de poder:

O uso do fogo, como a arte, é uma realização unicamente humana que parece, entretanto, estar dentro do potencial de alguns outros animais. Os macacos podem aprender a acender cigarros ou uma chama para liberar o odor do incenso, e até manter acesa uma fogueira ateadada. (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007, p. 29).

Observa-se que diversas sociedades primitivas não eram capazes de produzir seu próprio fogo, tendo frequentemente que roubar do seu vizinho. Já algumas sociedades conseguiam apenas manter o fogo aceso. E essas capacidades, como observou Fernández-Armesto, se constata em animais de outras espécies: chimpanzés, gorilas e macacos são capazes de manter um fogo em chamas, ao passo que, hoje, mesmo com tantas técnicas disponíveis, muitos humanos não fazem isso melhor.

A aquisição do fogo e, conseqüentemente, dos aspectos culturais que envolvem a caça e o cozimento do alimento são comumente argumentos que sugere comprovar a separação do humano da natureza. Segundo a teoria social de Lévi-Strauss (1982), os ritos humanos, isto é, a cultura humana, ela seria a linha divisória entre o homem e a natureza. Mas onde a natureza

²¹ Em março de 2016 o livro se tornou uma série documentário da NetFlix.

acaba? E onde começa a cultura? Existe realmente esta cisão? A cultura não seria uma determinação de nossa própria natureza? Segundo Luc Ferry:

a cultura, entendida como efeito da liberdade, ela mesma definida como desprendimento na natureza, nunca é levada em conta como tal. Pois se tudo é calculável, como a lógica do utilitarismo, é precisamente porque tudo é natural. Tal é também a razão pela qual não poderia existir descontinuidade entre natureza e cultura, entre animalidade e humanidade (FERRY, 2009, p. 95).

Uma das dificuldades em debater estas questões sucede, ainda segundo Lévi-Strauss, ao fato de não ser possível de encontrar no homem, no estágio em que estamos, um comportamento de ordem “pré-cultural”. Já os animais não humanos, por outro lado, podem de fato se comportar como sua espécie anterior ²². Como escreveu Levi-Strauss:

É possível esperar ver um animal doméstico, por exemplo, um gato, um cachorro ou uma ave de galinheiro, quando se acha perdido ou isolado, voltar ao comportamento natural que era o da espécie antes da intervenção exterior da domesticação. Mas nada de semelhante pode se produzir com o homem, porque no caso deste último não existe comportamento natural da espécie ao qual o indivíduo isolado possa voltar mediante regressão. (LEVI-STRAUSS, 1982, p. 43).

Talvez essa impossibilidade ocorra justamente pelo fato de que “se o homem é um animal doméstico é o único que se domesticou a si próprio” (LEVI-STRAUSS, 1982, p. 43). Embora estejamos impedidos de analisar, por ordem evolutiva, a oposição entre natureza e cultura a partir da regressão humana, parece plausível buscarmos nos próprios animais não humanos, sobretudo em nossos ancestrais primatas, elementos de um comportamento cultural.

A aquisição do fogo pode ser considerada uma técnica fundamental no percurso humano, mas ele é também responsável por moldar o desenvolvimento da cultura humana. Com a possibilidade de cozinhar, o homem passou a desenvolver diversos hábitos e ritos, que podem ocorrer antes, durante e depois da alimentação. A preparação do alimento e mesmo o ato de servir envolve costumes específicos, cujo desenvolvimento ocorre de

²² Friederike Schmitz (2014) observa esse fato em porcos domésticos (*Hausschweine*) que, quando possuem a possibilidade, se comportam como seus antecessores, os javalis (*Wildschweine*). Ver Tierethik (2014) p. 19ss.

maneira lenta e gradual. Em sua pesquisa sobre a “civilização” e os hábitos humanos à mesa, Nobert Elias escreve:

Coisa alguma nas maneiras à mesa é evidente por si mesma ou produto, por assim dizer, de um sentimento “natural” de delicadeza. A colher, garfo e guardanapo não foram inventados como utensílios técnicos com finalidades óbvias e instruções claras de uso. No decorrer de séculos, na relação social e o emprego direto, suas funções foram sendo definidas [...] Todos os costumes no ritual em mutação, por mais significantes, estabeleceram-se com infinita lentidão, até mesmo formas de comportamento que nos parece elementares ou simplesmente “razoáveis”, tal como o costume de ingerir líquidos apenas com a colher. Todos os movimentos da mão – como, por exemplo, a maneira como se segura e movimenta a faca, colher e garfo – são padronizados apenas gradualmente e só vemos mecanismo de padronização em sua sequência, se examinamos como um todo a série de imagens. (ELIAS, 2011, p. 112).

O desenvolvimento de ritos que envolvem a alimentação seria de âmbito exclusivamente humano ou seria possível de outros animais se desenvolverem em sociedade de forma parecida? Fernández-Armesto escreve que

Mesmo sem o cozimento, alguns chimpanzés parecem ter desenvolvido ou estar desenvolvendo ritos semelhantes. O modo como algumas comunidades de chimpanzés partilham a comida caçada, mesmo quando distribuída crua, parece um ritual: os gestos com que a comida é implorada e a ordem em que ela é partilhada são diferentes daqueles observados em refeições de comida pilhadas ou colhidas (FERNÁNDEZ-ARRESTO, 2007, p. 32 e 33).

Seria realmente um rito ou apenas “parece um ritual” como escrito acima? Fernández-Armesto defende a possibilidade do desenvolvimento de ritos semelhantes em animais não humanos e acrescenta que a cultura não é uma característica unicamente humana. Ele compreende cultura como “qualquer comportamento difundido que seja transmitido pelo aprendizado em vez de adquirido por herança” (FERNÁNDEZ-ARRESTO, 2007, p. 34). Para fundamentar este pensamento, ele apresenta, a partir de estudos feitos por primatólogos, comportamentos que demonstram o aprendizado animal através da observação, como, por exemplo, o grupo de macacos que aprenderam com uma macaca a retirar as sujeiras das batatas doces através do uso da água. O mesmo grupo de macacos aprendeu também com a mesma macaca a separar a areia dos grãos de trigo, jogando-os na água, já que a areia afunda mais

rapidamente ²³. É através desses argumentos que o Fernández-Armesto conclui que:

De alguma maneira o teste da cultura tem proporcionado a seus defensores um substituto secular para um teste religioso – uma tentativa de encontrar um critério exclusivo de humanidade sem apelar para a alma ou para a diferenciação por intervenção divina. Mas ele tem fracassado porque, em todo caso, os animais não humanos possuem realmente cultura. (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007, p. 33 e 34).

Certamente essa posição provoca inquietação para muitos de nós, sobretudo se julgamos o seu pensamento a partir da lógica tradicional, que encontra na cultura humana a justificação de superioridade diante do resto da natureza. Mesmo autores que, de certa forma, rompem com o pensamento tradicional, no qual o homem é superior ao resto da natureza, discordaria com esta posição de Fernández-Armesto. O filósofo francês Luc Ferry, por exemplo, evidencia a diferença entre o homem e animal justamente com o argumento de que apenas o homem é dotado de cultura:

diferentemente do animal, que é inteiramente submetido ao código natural do instinto próprio à sua espécie mais do que à sua individualidade, os seres humanos têm a possibilidade de se emanciparem, até de se revoltarem contra a sua própria natureza. É até mesmo desse modo, desprendendo-se da ordem das coisas, que eles demonstram autêntica e alcançam simultaneamente as esferas da ética e da cultura. (LUC FERRY, 2009, p. 201).

O que se percebe é que, em última instância, mesmo se aceitarmos o argumento de que os animais não humanos são seres carentes de cultura, não há justificativas para tratarmos os outros animais como meros objetos ou mercadorias. O argumento de Luc Ferry não justifica que a espécie humana seja isolada de todo o resto dos animais e da natureza.

Discutiremos a seguir uma das características humana mais relevante: a razão. Ela é considerada uma faculdade unicamente humana e esta noção encontra-se presente desde os primórdios da filosofia ocidental. Até onde podemos justificá-la como sendo unicamente humana e em que isto implica?

²³ Outros exemplos e a discussão mais detalhada sobre estas questões encontram-se no livro do Fernández-Armesto: *Então você pensa que é humano?*, p. 32-36

3.3. Razão

Não é novidade que a razão seja considerada uma característica especial da espécie humana. Historicamente, razão é a faculdade responsável pela cisão entre homem e natureza. Um animal poderia até ser dotado de sensibilidade, porém, ele seria incapaz de pensar de modo racional. E o que significaria, de fato, pensar racionalmente? Pelo que parece não significa resolver problemas práticos, lógicos ou mesmo agir de forma eficiente. Se pudéssemos definir assim o conceito de razão, essa capacidade teria de ser negada a um grande número de seres humanos. Como observou Hacker (2007) o raciocínio incompetente “não mostra necessariamente a irracionalidade do seu agente; pode ser simplesmente um erro ou a manifestação de uma falta de entendimento” (HACKER, 2007, p. 206).

No “Dicionário de Filosofia” de Nicola Abbagnano, a primeira definição do termo *razão* diz que ela é o “referencial de orientação do homem em todos os campos em que seja possível a indagação ou a ‘faculdade’ própria do homem que o distingue dos animais”. (ABBAGNANO, 2012, p. 969). Se nós somos diferentes por sermos dotados de razão, o que possuímos de fato que carecem outros animais?

Nas palavras de Hacker, a humanidade

possui uma multiplicidade de poderes que a distingue de outros animais, por exemplo, autoconsciência, um sentido da História e da tradição, conhecimento do bem e do mal, e, portanto, capacidade para o bem e o mal, um sentido de beleza e o poder da imaginação, bem como destrutividade e selvageria sem paralelos entre os demais animais. (HACKER, 2007, p. 209).

Até onde sabemos, o homem é o único animal racional. Observa-se, no entanto, que nem todos os humanos são dotados desta faculdade. Seres humanos com graves deficiências mentais e mesmo crianças muito novas também não são dotados de razão. Hacker, ao negar a faculdade da razão a animais que não possuem linguagem e as “crianças pequenas”, observa ainda o que implica na prática não ser dotado de razão:

Animais que não utilizam a linguagem (inclusive crianças pequenas) podem ter propósitos, mas não podem deduzir seu caminho para a adoção de um propósito, não podem sopesar as razões a favor e contra o que fazem ou o que almejam, ou dar razões para justificar ou explicar seus comportamentos, seja para si mesmos, seja para outros. (HACKER, 2007, p. 209-210).

Hacker complementa ainda que “o raciocínio prático é essencialmente de primeira pessoa, e sua conclusão é a ação ou a formação da decisão e da intenção do agente”. (HACKER, 2007, p. 210).

Diferentemente dos humanos, um animal irracional não seria então capaz de tomar decisões, pois ele estaria preso em suas limitações instintivas. Devemos reconhecer que nem todas as nossas ações parecem ser racionais, algumas delas sugerem uma influência unicamente instintiva. Entretanto, podemos sim afirmar que agimos por meio da razão, de modo que nossas ações transcendem nosso instinto. Por sermos animais racionais, somos capazes de fazer escolhas e agir de acordo com o que julgamos adequado, certo ou errado. É neste sentido que Hacker (2007) afirma que a razão nos possibilita a escolha, isto é, ela atinge a intencionalidade, ou seja, nas palavras do autor atinge a “intenção do agente”.

A razão pressupõe autoconsciência, intencionalidade, pensar a antecipação do futuro e ter liberdade de escolha. Fernández-Armesto, considerando apenas um destas faculdades, a saber, intencionalidade, argumenta que essa característica define a *razão*, pois é ela que nos possibilita a ideia de liberdade:

A intencionalidade a define, não por causa de qualquer qualidade especial da intencionalidade, mas porque uma criatura com a consciência de seu propósito tem algo mais, que é realmente especial: liberdade ou, pelo menos, a esperança ou ilusão da liberdade. A criatura de instinto não possui livre-arbítrio. É por isso que a razão tem sido tão privilegiada nas definições de humanidade tradicionais no ocidente. A liberdade é um prêmio com uma dimensão teológica. É a base de outra afirmação que é atraente e pode ser em certo sentido verdadeira, mas que se acha além da verificação ou falsificação: a afirmação de que só os humanos fazem escolhas morais. (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007, p. 33 e 34).

Mesmo se aceitarmos que somente nós humanos somos dotados de razão, isso não pode ser aceito como justificativa da exploração de animais não racionais. Caso contrário, nós teríamos sinal verde para explorar também humanos com graves deficiências mentais e mesmo crianças com poucos meses de vida. O argumento de que humanos racionais são superiores pode ser um tanto perigoso até mesmo para a nossa própria espécie.

Outro argumento que se defende com base na posse da razão é o de que somente os seres humanos racionais são capazes de agir moralmente. Este argumento parece ser plausível, porém, devemos considerar que qualquer defesa acerca da (in)capacidade dos animais de agir moralmente será realizada a partir de nossa própria concepção.

Um ato moral deve está além da explicação. Portanto, temos de nos confinar ao tipo mais rudimentar de ciência: pôr a explicação de lado e confiar na mera observação. Só o que podemos fazer é examinar o comportamento dos animais não humanos em busca de evidências dos mesmos tipos de ato que consideramos moral em nossa espécie. Se voltarmos mais uma vez os olhos, por exemplo, para o chimpanzé, vemos simpatia e empatia, amizade e deferência desinteressada, reciprocidade e as obrigações que a acompanham, atos de reconciliação e consolo, e até de abnegação, todos em abundância. (FERNÁNDEZ-ARMESTO, 2007, p. 41).

Infelizmente, estamos eternamente limitados a compreender a natureza dos outros animais a partir de nossa própria visão de mundo. Como seria interessante compreender o que se passa na mente de um animal não humano. Desvendar seus olhares, seus comportamentos e até mesmo compreender muito sobre a própria natureza humana. Como observou Jane Goodall: “se ao menos pudéssemos, por mais rapidamente que fosse, ver o mundo através dos olhos de um chimpanzé, quanta coisa aprenderíamos” (GOODALL, 1990, p. 17). Jamais enxergaremos o mundo através dos olhos de outra espécie. Portanto, o que fazer diante desta circunstância? Uma boa resposta podemos encontrar nas sábias palavras de Jane Goodall:

Uma vez que não temos como conhecer com a mente de um chimpanzé, devemos proceder meticulosamente, laboriosamente, como fiz durante trinta anos. Devemos continuar a coletar episódios e, lentamente, compilar histórias de vida. Devemos continuar, através dos anos, a observar, registrar e interpretar. Já aprendemos muito. Gradualmente, à

medida que o conhecimento se acumula, à medida que um número cada vez maior de pessoas está trabalhando em conjunto e partilhando suas informações, vamos aos poucos levantando a cortina da janela através da qual, um dia, seremos capazes de ver ainda mais nitidamente o interior da mente do chimpanzé. (GODDALL, 1990, p. 17).

Em última instância, qualquer julgamento acerca da cognição animal será feito a partir das nossas próprias limitações enquanto espécie. Afirmar com precisão a capacidade cognitiva de outro será um problema e tal dificuldade não se encontra apenas entre seres de espécies distintas: mesmo entre nós, humanos, nos deparamos com este obstáculo. É importante também considerar que, por mais singular que esta característica seja considerada, a razão é um advento recente da nossa história natural.

Precisaríamos então aceitar que o animal não humano possua as características discutidas neste capítulo – como linguagem, arte, cultura, razão – ou outra característica específica para os considerarmos moralmente, isto é, para respeitá-los? Não. A ausência de tais características não impede que o animal não humano seja incluso em nosso princípio ético. Apesar de que seja possível, ou até mesmo provável, como sugere Jane Goodall baseando-se uma vasta “sucessão de experiências” que “provam claramente que muitas habilidades intelectuais que se achava serem exclusivas dos humanos estavam na verdade presentes, ainda que em uma forma bem menos desenvolvida, em outros seres não humanos” (GOODALL, 1990, p. 23).

Mesmo que alguns animais possuam algumas características que tradicionalmente foram consideradas unicamente humanas, comprovar sua existência é algo hoje praticamente impossível e, até certo ponto, desnecessário. Nós podemos e devemos pensá-los, bem como defendê-los, a partir daquilo que eles inequivocamente são: seres *sensíveis*, isto é, animais capazes de sentir *dor* e *sofrimento*.

Respeitar os animais não humanos por serem passíveis de dor e sofrimento é hoje uma obrigação moral. Podemos defender a ausência ou mesmo desconsiderar diversas características possíveis em animais não humanos, porém, a *senciência*, isto é, a capacidade de sofrer e sentir dor são características que, necessariamente, devem ser levadas em consideração por

todos nós. A dor e o sofrimento são males para nós, humanos, assim como também são para animais de outras espécies.

Levar em consideração a dor e o sofrimento alheio é uma obrigação moral. E seguir um princípio ético que respeite o sofrimento alheio (não apenas o sofrimento humano, mas também o sofrimento animal) exige de nós uma mudança radical em nossos costumes. O filósofo Peter Singer sugere uma ética que respeita a dor e o sofrimento animal. Trata-se de uma proposta nova considerando a história do pensamento filosófico.

As teorias éticas carecem de refletir sobre o homem, a partir de princípios não antropocêntricos, possibilitando assim redefinir seu lugar na natureza, não mais como o centro de todas as coisas, mas sim como parte dela. A dor e o sofrimento podem ser características-chaves a serem consideradas para nortear nossas ações. Por este motivo, o próximo capítulo se ocupa em apresentar e analisar a proposta ética de Peter Singer.

IV. A ÉTICA ANIMALDE PETER SINGER

4.1. Da ética

No primeiro capítulo da sua obra fundamental *Ética Prática* (2006), Peter Singer, dando início a um esboço categorial de sua teoria ética, não usa, como de costume, a diferença entre Ética e Moralidade, e sugere uma gama de assuntos que são inerentes a este âmbito de estudo que trata de problemas práticos, ou seja, o tratamento das minorias raciais, a igualdade para as mulheres, o uso de animais com fins alimentares e investigação científica, o aborto, a eutanásia e, por fim, a obrigação que os ricos têm de ajudar aos pobres.

Fique claro que o tema dessa dissertação gira em torno da ética e as questões relacionadas aos animais. No entanto, para melhor desenvolvê-las, faz-se necessário repassar alguns dos argumentos de Singer sobre a Moral/Ética em geral, para só então discutirmos aquilo que ele denomina de *especismo* na prática.

Mas, afinal, o que é ética para Singer? Para ele não se deve confundir moral/ética com ‘moralidade’ ou ‘moralismo’. A ética, então, deve tratar não de um sistema ideal, teoricamente muito especial, mas que não tem qualquer relevância na discussão e solução de problemas práticos. A relevância da ética só pode ser exibida quando ela permite a formulação de juízos que servem de orientação para a prática, pois, do contrário, essa teoria sofre de grave defeito teórico. O que Singer quer dizer é que a ética não deve ser pensada como um sistema de regras que sejam insuficientes na orientação do agir humano. A este ponto de vista se opõe, na perspectiva do autor, a visão teleológica, aquele que se relaciona com uma finalidade e que, na tradição da ética filosófica, recebeu o nome de *consequencialismo*.

Os consequencialistas não se preocupam em estabelecer regras morais, a priori ou não, mas se voltam antes para objetivos ou

fins (*telos*). Assim, eles terminam por avaliar as ações segundo a possibilidade de que venham a cumprir esses objetivos ou não. Neste sentido, o utilitarismo se apresenta no horizonte da ética consequencialista como um dos sistemas mais conhecidos. Isto não quer dizer que seja o único, como enfatiza Singer. O valor da bondade de uma ação é diretamente proporcional à possibilidade de que ela venha a produzir um acréscimo de felicidade de todos aqueles afetados pela ação em pauta, igual ou maior que possa ser produzida outra ação alternativa. Uma ação é má no caso contrário. Pelo menos, esta é a visão do utilitarismo clássico.

Deve-se levar em consideração o fator circunstancial, quando se tenta avaliar as consequências de uma ação empreendida pelo agente. Com isto, evita-se a hiperidealização e a rigidez, em detrimento da experiência real, ou a experiência prática. Conclusão, o utilitarismo/consequencialismo é baseado em um realismo da prática. A depender das circunstâncias, a bondade e maldade de uma ação rigorosamente dependem das consequências da ação prática realizada.

Além disso, a ética não depende, para sua inteligibilidade, de qualquer consideração de ordem religiosa. Como diz Singer, “minha abordagem da ética vai passar inteiramente ao largo da religião”(SINGER, 2006 p. 11).

Na visão teísta do que seja a ética, a própria ideia de bondade se confunde com a ideia de um Deus, que aprova as ações do agente moral. De qualquer maneira, para Peter Singer, o comportamento ético dispensa qualquer relação fideísta entre acreditar no céu ou no inferno.

Tampouco a ética diz respeito a um mero sentimento subjetivo relativo. Neste campo, o relativismo é uma espécie de historicismo moral, pois afirma, como fazem os marxistas, que a moralidade de cada período está relacionada diretamente à classe econômica dominante e as ideias que dominam as relações sociais.

(Cf. SINGER, 2002 p. 13). Para ele, a ética deve estar acima do relativismo, bem como do subjetivismo, pois ambos são incapazes de explicar as divergências éticas. Para Singer, “o que devemos mostrar para colocar a ética prática em bases sólidas é o fato de que o raciocínio é possível” (id, p. 16).

Até aqui Peter Singer procura traçar a diferença negativa como relação ao estatuto ou definição do que seja a ética. Ele passa, em seguida, à construção de argumentos positivos sobre o que ela seja.

Prosseguindo no seu intento de uma definição do que seja a ética, o autor pergunta pelo significado de emissão de um juízo moral, de discutir uma questão ética. E tenta definir a diferença entre os juízos morais e outros tipos de juízos. Interessa-se em saber por que há pessoas que decidem por agir segundo certos padrões éticos e outras não. Só conhecendo a natureza da ética é possível uma decisão sobre esses assuntos.

A ideia de viver de acordo com padrões éticos está ligada à ideia de *defender* o modo como se vive, de dar-lhe uma razão de ser, de *justificá-lo*. Desse modo, as pessoas podem fazer todos os tipos de coisa que consideramos erradas, mas ainda assim, estar vivendo de acordo com padrões ético, desde que tenham condições de defender e justificar aquilo que fazem. Podemos achar a justificativa inadequada e sustentar que as ações estão erradas, mas a tentativa de justificação, seja ela bem-sucedida ou não, é suficiente para trazer a conduta da pessoa para a esfera do ético, em oposição ao não-ético”. (SINGER, 2002 p. 18).²⁴

Esta longa citação de Singer visa mostrar aquilo que podemos considerar o núcleo sólido do seu argumento para uma “ética racional”, ou seja, a ideia segundo a qual agir eticamente está necessariamente atrelado à capacidade humana do uso da razão como forma de justificar comportamentos de modos de vida

²⁴ É importante frisar aqui que as possíveis justificativas de um ato não o tornam necessariamente moral, correto. Se assim fosse, Hitler poderia, por exemplo, justificar o holocausto. Bons argumentos não tornam a crueldade ou a matança de animais uma ação moral. O que Singer pretende mostrar nesta passagem é a possibilidade de agir dentro de um padrão normativo.

considerados segundo padrões éticos universalizáveis. A isso damos o nome de “critérios”.

O critério proposto por Singer em sua teoria ética não visa privilegiar uma determinada espécie, nem mesmo a espécie humana. Trata-se de um critério fundamentado na noção *interesse*. Este critério, porém, não é uma novidade no pensamento de Peter Singer. Este critério já existe e estabelece as relações do próprio homem. Nos países anglo-saxões, por exemplo, o sistema jurídico é pensado como um sistema de proteção aos interesses (FERRY, 2009).

A novidade, em Peter Singer, é que o interesse passa a ser visto, não mais como um interesse específico da espécie humana, mas sim apenas como um interesse, independente da espécie que o possua. Dentro dessa ótica, veremos a seguir que o interesse é uma noção fundamental na teoria ética de Peter Singer e que considerá-lo igualmente pode proporcionar uma relação mais igualitária com os animais não humanos.

4.2. Dos interesses

4.2.1. O princípio da igual consideração dos interesses

Nós, humanos, possuímos um status moral que, na crença de muitos, garante ao homem uma superioridade diante toda a natureza. O status de personalidade mantém outras espécies não humanas fora da nossa esfera ética. A personalidade moral pressupõe a compreensão da ética como um universo marcado pela ação recíproca, em que as ações de uma pessoa determinam as ações de outra. Imaginemos, por exemplo, um estádio de futebol lotado com torcidas rivais. O comportamento dos torcedores de uma equipe poderá determinar as reações da outra torcida. Ademais, se a torcida do time “A” respeita os membros da torcida do time “B”, esta segunda não teria motivos óbvios para agir de forma violenta com a primeira.

Em circunstâncias envolvendo seres humanos a noção de personalidade moral pode até proporcionar uma relação igualitária. Mas nossas relações vão além da nossa própria espécie. E uma ética que se baseia na noção de personalidade moral ou reciprocidade priva diversas outras espécies por serem julgadas como amorais. Essa forma de pensar a ética deixa de fora pessoas com graves problemas mentais e também bebês. Bebês possuem ainda uma “personalidade moral” em potencial, visto que não possuem com pouco tempo de vida crenças ou noções de conteúdo moral. Já os indivíduos com deficiências mentais irreversíveis nunca poderão ter, nesta lógica, um status moral.

Com essas questões, percebe-se que a noção de personalidade moral é insuficiente até mesmo para uma ética que vise apenas às relações humanas. Condicionar a consideração ética à posse de personalidade moral exclui também todos os animais de outras espécies. Peter Singer (2006) observa que as pessoas possuem sensibilidades distintas acerca de diversos aspectos. Algumas pessoas, por exemplo, possuem inclinações para questões relacionadas à justiça, ética, política, entre outras, e isso se diferenciaria de pessoa para pessoa em graus, ao passo que algumas pessoas não possuem nenhuma inclinação para tais questões.

Se a personalidade moral determina se um indivíduo deve ou não ser considerado moralmente em um princípio ético, não seria equivocado considerar que tais pessoas deveriam também possuir um “status” moral com direitos e deveres específicos. Demarcar os diferentes graus no que diz respeito à sensibilidade para problemas relacionados à justiça e a ética é uma tarefa inexecutável. Para Peter Singer, trata-se de questões que se diferenciam apenas em graus. E, por isso, acaba tornando a questão demasiadamente obscura se pensada a partir da divisão entre os que possuem personalidade moral e os que carecem deste atributo²⁵.

A noção de personalidade moral parece ser insatisfatória como base de um princípio de igualdade, mesmo envolvendo apenas os seres

²⁵ Inclui-se aqui não apenas bebês e deficientes mentais, mas também todos os animais não-humanos.

humanos. Nós possuímos graus de moralidade distintos e ela excluiria os que a carecem. Achar uma característica comum a nossa espécie não é uma tarefa fácil. Porém, a impossibilidade de se encontrar uma característica natural comum em tipo e em grau não implica na falência de princípio ético de igualdade.

Nós, humanos, também possuímos sensibilidades distintas. Algumas pessoas demonstram ser mais agressivas, outras mais emotivas, etc. O que determina essas diferenças não é sua etnia, o seu sexo ou gênero. Trata-se de características individuais e elas se modificam de acordo com o ambiente em que a pessoa está inserida. Da mesma forma que existiriam mulheres mais emotivas que homens, podem também existir homens mais racionais e calmos que algumas mulheres. Essas tendências, no entanto, nos apresentam apenas características individuais, e, por isso, elas não devem ser consideradas em um sentido absoluto.

As peculiaridades individuais podem ser percebidas, de modo geral, pelas aptidões que as pessoas possuem em um determinado âmbito. Somos todos diferentes e algumas dessas singularidades podem se revelar através das nossas ações que podem ser mais emocionais ou racionais.

Peter Singer observa que nossa sociedade é hierarquizada com base nos resultados dos exames que medem o coeficiente de inteligência – os chamados testes de Q.I. Esses testes avaliam as aptidões das pessoas em diferentes áreas do conhecimento, porém, eles não consideram os interesses finais das pessoas que a ele se submetem. Levando-se em conta a notável existência de pessoas com sensibilidades emocionais distintas, existiriam também diferenças consideráveis nos resultados desses testes.

Alguns indivíduos possuem fantástico desempenho em matemática, enquanto outros gozam de uma enorme capacidade de memorização, ou ainda, são dotados de uma inteligência emocional para se adaptar às situações vividas. Muitas de nossas habilidades dependem da nossa pré-

disposição genética. Isso pode ser constatado, haja vista que existem pessoas que, em virtude de algumas características biológicas, são capazes de correr 100 metros em menos de dez segundos, ao passo que outras são incapazes de percorrer, no dobro do tempo, a metade do caminho.

Mesmo se um exame atestar que um grupo étnico possui, em média, Q.I. mais elevado que outro grupo, isto não implica dizer que todos aqueles pertencentes ao grupo étnico com resultado abaixo possuam de fato coeficiente de inteligência inferior. Se analisarmos os desempenhos individuais e compararmos os resultados de dois grupos étnicos, notaríamos as infinitas diferenças entre as pessoas. Isso reforça o fato de que os seres humanos diferem enquanto indivíduos e não enquanto pertencentes a uma determinada etnia ou sexo.

Os testes que medem o grau de inteligência não nos oferecem um princípio de igualdade. Esses testes hierarquizam e destacam ainda mais as nossas diferenças. Além disso, eles desconsideram o interesse final das pessoas que se submeteram a uma avaliação deste tipo ²⁶. A fim de exemplificar a insuficiência dos testes de Q.I. na tentativa de estabelecer um princípio mínimo de igualdade, Peter Singer propõe a seguinte suposição:

Suponha-se que alguém proponha que as pessoas sejam submetidas a testes de inteligência e, depois, classificadas em categorias superiores ou inferiores, com base nos resultados. Talvez os que fizessem mais de 125 pontos constituíssem uma classe de proprietário de escravos, os que ficassem entre 100 e 125 pontos seriam cidadãos livre, mas sem o direito de terem escravos, e os que ficassem abaixo dos 100 pontos passariam a ser escravos daqueles que haviam feito mais de 125 pontos. Uma sociedade hierarquizada desse jeito parece tão abominável quanto qualquer outra que se baseasse na raça ou sexo. Contudo, se fundamentarmos a nossa defesa da igualdade na alegação factual de que as diferenças entre os indivíduos extrapolam as fronteiras raciais e sexuais, não teremos motivos para nos opor a

²⁶ Pessoas com graves deficiências mentais possuem poucas chances de concorrer, do ponto de vista cognitivo, com as demais consideradas normais. Sendo assim, seus interesses seriam praticamente ignorados, caso apenas os interesses dos que obtiveram melhor resultados fossem considerados.

esse tipo de não-igualitarismo, pois essa sociedade hierarquizada teria por base as diferenças reais entre as pessoas. (SINGER, *Ética Prática*, 2006, p. 29-30).

A recusa dessa “hierarquização da inteligência” só pode ser feita negando a posse da inteligência como princípio de igualdade. Para Singer, não devemos hierarquizar nossas relações com base no grau de inteligência²⁷, de moralidade, racionalidade ou de qualquer outra faculdade. Muitos de nós temos nossos anseios impedidos por não conseguirmos um resultado exigido em um exame de cunho intelectual. Singer alega que na maioria dos casos não há nenhuma relação entre nosso interesse final e as aptidões exigidas nos testes postulados. Portanto, não haveria razão para privilegiar os interesses de uma pessoa, em detrimento de outra, simplesmente por sua inteligência, ou melhor, pelo seu desempenho intelectual em uma determinada avaliação.

Não existe nenhuma razão logicamente imperiosa que nos force a pressupor que uma diferença de capacidade entre duas pessoas justifique uma diferença na consideração que atribuímos aos seus interesses. (SINGER, 2002, p. 30).

Peter Singer defende que uma ação deva ir “além de um ponto de vista pessoal ou grupal” (SINGER, 2002, p. 30). Singer diz que um interesse deve ser considerado por ser um interesse e não por se tratar de um interesse da pessoa “A” ou “B”. A luz da proposta de Singer, um interesse é tão importante quanto qualquer outro interesse envolvido. Segundo Singer, “o que conta são os interesses em si” (Idem, p. 31). Respeitar um interesse *em si*, significa, contudo, renunciar o egoísmo e a parcialidade das nossas ações. É com este argumento que Singer justifica a necessidade de pensarmos um novo princípio satisfatório de igualdade: o da *igual consideração dos interesses*.

Ao fazer um juízo ético, devo ir além de um ponto de vista pessoal ou grupal, e levar em consideração os interesses de todos os que forem por eles afetados. Isso significa que refletimos sobre os interesses, considerados simplesmente como interesses, e não como os meus interesses, ou como interesses dos australianos ou de pessoas de descendência

²⁷ O sentido de inteligência limita-se aqui aos resultados quantitativos dos testes de Q.I., e não aos diversos sentidos usados habitualmente no dia-dia.

européia. Isso nos proporciona um princípio básico de igualdade: o princípio de igual consideração de interesses. (SINGER, 2002, p.30).

A nossa genética, nosso status de personalidade moral ou nossa inteligência não servem como critérios para o estabelecimento de um princípio ético de igualdade. Essas características apenas destacam nossas diferenças. O princípio ético proposto por Singer, o princípio da *igual consideração dos interesses* concede a nossas ações o mesmo peso que conferimos a todos os interesses afetados. Segundo o princípio ético de Singer não devemos privilegiar um determinado interesse baseado em resultados de testes de inteligência, na racionalidade ou moralidade do indivíduo envolvido, ou em qualquer outra característica natural que o ser possa possuir (Idem, p. 30). Portanto, a única característica considerável seria a capacidade de possuir *interesse*.

Uma ação em conformidade com o princípio proposto por Singer deve levar em conta igualmente todos os interesses que possam ser afetados e, ao mesmo tempo, atender através de suas ações o maior número de interesses possíveis. O nosso interesse não deve contar mais do que os interesses alheios. Portanto, se duas pessoas fossem afetadas por uma possível ação, e uma delas sofresse mais perda que a outra obtivesse ganhos, o melhor seria não realizar tal ação. Agir de outro modo, implicaria privilegiar o interesse de uma das partes. Desse modo, segundo Singer,

A essência do princípio da igual consideração significa que, em nossas deliberações morais, atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos. Se X e Y viessem a ser atingidos por um possível ato, e que, se X estiver mais sujeito a perdas e mais sujeitos a vantagens, melhor será deixar de praticar o ato. (Idem, Ibidem, p. 30).

Um dos interesses mais fundamentais para Singer é o de evitar a *dor*. Ele afirma que “a razão moral fundamental para o alívio da dor é simplesmente o caráter indesejável da dor enquanto tal” (Idem, Ibidem,

31). A dor sentida pode variar em grau²⁸ e, nestes casos, o princípio da *igual consideração dos interesses* atribuiria, então, um peso maior ao alívio da dor mais intensa. Quando a dor é sentida por dois seres em graus semelhantes, Singer sugere que devemos atingir as *melhores consequências*, isto é, favorecendo o maior número de interesse possível, sobretudo, os interesses essenciais como o interesse do alívio da dor.

Nesta lógica seria coerente com o princípio ético de Singer aliviar a dor sentida por um médico, numa situação hipotética em que sua dor coexistiria com a de outros indivíduos, considerando obviamente que ele teria todas as condições para sanar a dor do próximo. Em última instância, o princípio da *igual consideração dos interesses* visa diminuir a dor de forma geral e não individualmente. Isto não significa dizer que a dor de um médico, *em si*, possui um peso maior que a dor de outra pessoa. O que está em jogo é o fato de que ele se afigura mais apto a tratar de outras dores se ele não sofrer uma que inviabilize a sua prática curativa. O princípio da *igual consideração dos interesses* leva em conta os interesses dos envolvidos de forma imparcial, privilegiando apenas os interesses mais fortes. Nas palavras do próprio Singer, o princípio favorece os interesses que “se combinam para exceder em peso um menor número de interesses semelhantes; mas não levam em consideração quais interesses estão pesando” (Idem, Ibidem, p. 30).

O princípio da *igual consideração dos interesses* exclui preconceito baseado na raça ou sexo, pois as particularidades genéticas não são relevantes. Quando analisamos o princípio da *igual consideração dos interesses* em uma sociedade hierarquizada através de testes que medem o QI das pessoas, constatamos que este princípio não permite que o domínio e a exploração sejam justificados com base na capacidade intelectual. O referido princípio leva em conta os interesses dos outros, não importando a raça, o sexo, o grau de inteligência, a racionalidade, a moral, entre outras características específicas.

²⁸ Existe aqui uma grande dificuldade de determinar o grau de sofrimento de um outro ser.

Com a exceção de poucos casos excepcionais, todos nós possuímos o interesse em ser feliz, em evitar o sofrimento, satisfazer as necessidades fundamentais como se alimentar, ter um abrigo, entre diversos outros. Além destes interesses fundamentais existem outros desejos e planos como o de ser rico, ter reconhecimento social, construir uma família, etc. É possível realizar alguns desses intuitos sem que os interesses de outras pessoas sejam frustrados. Por outro lado, existem interesses que visam somente à satisfação individual, a conquista de algo específico, mesmo que, para isto, seja necessário privar os interesses alheios. Independente do interesse em questão, o princípio da *igual consideração dos interesses* pesaria todos os interesses igualmente, analisando apenas as suas consequências.

Singer baseia-se nas teorias consequencialistas do utilitarismo. Desse modo, uma ação é considerada boa ou não a partir da análise dos seus possíveis efeitos. Antes de qualquer julgamento é necessário que se conheça os reais interesses e suas consequências. Ora, como nem sempre se sabe exatamente quais são os interesses alheios, é impossível prever os possíveis efeitos de uma ação. Isso, porém, não tornaria o princípio desprovido de sentido, pois ele está atrelado à noção utilitarista, que considera uma ação boa de acordo com sua tendência em aumentar a felicidade, e uma má qualquer outra que tende a diminuí-la²⁹. Isto significa dizer, portanto, que uma ação em conformidade com o princípio da *igual consideração dos interesses* visa aumentar o *prazer* e diminuir o *sofrimento*³⁰.

Peter Singer faz referência aos regimes escravocratas ao afirmar que a escravidão desconsidera alguns interesses básicos do ser humano impossibilitando que os escravos satisfaçam seus desejos como gostariam. Além disto, as vantagens que os proprietários de escravos possuiriam jamais pode ser aproximar da quantidade de sofrimento

²⁹ Para compreender as teorias utilitaristas, ver o Capítulo I da obra de Jeremy Bentham, *“Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação”*, 1979.

³⁰ Entende-se aqui “prazer” e “sofrimento” em sentidos mais amplos, de modo que o “prazer” inclui as conquistas daquilo que se deseja, ao passo que “sofrimento” é o seu contrário.

vivenciado pelos indivíduos submetidos àquelas condições. O princípio da *igual consideração dos interesses* é, portanto, forte o suficiente para abolir uma hierarquia baseada na inteligência ou etnia, além de excluir quaisquer discriminações com alegações de incapacidade física ou intelectual, salvo quando tais incapacidades afetem negativamente na realização dos interesses em consideração (SINGER, 2006).

O princípio da *igual consideração dos interesses* é um princípio mínimo de igualdade, o que significa dizer que segui-lo não implicaria necessariamente na instauração de um mundo justo e igual para todos. Até porque, segundo Singer, em determinadas circunstâncias, um tratamento desigual pode também proporcionar melhores consequências, ou seja, aumentar significativamente o prazer (*felicidade*) ou então diminuir a dor (*sofrimento*).

Assim, suponhamos que um profissional de saúde tenha diante de si duas vítimas arrastadas por uma enchente. Uma delas, gravemente ferida, tem uma perna esmagada. A outra sofre de pouca dor causada por um leve ferimento no joelho. O referido profissional dispõe de apenas duas doses de morfina. Se ele administrar uma dose para cada pessoa, não estaria sendo coerente com o princípio da *igual consideração dos interesses*. Mesmo após receber a primeira dose de morfina, a pessoa com a perna esmagada sentiria ainda uma dor muito maior que a outra, que possui um leve ferimento no joelho. Porém, se uma segunda dose fosse aplicada na pessoa gravemente ferida, o alívio da dor seria mais acentuado do que se a dose fosse aplicada na pessoa com dor insignificante. A *igual consideração dos interesses* preconiza que, em situações especiais, deve-se agir desta forma, ou seja, com um tratamento desigual. No entanto, o propósito é atingir um resultado mais igualitário. Se a pessoa mais gravemente ferida recebesse duas doses de morfina, a diferença no grau de sofrimento entre elas diminuiria significativamente e no resultado final ter-se-ia duas pessoas com dor suportável. Segundo Singer, “o princípio básico de igualdade não requer tratamento igual ou idêntico, mas sim igual consideração” (SINGER, 2010, p. 4). No caso acima, o interesse considerado foi o do alívio da dor em

sua totalidade e não o alívio da dor da pessoa “A” ou “B”. (Idem, Ibidem, p. 4).

O princípio da *igual consideração dos interesses* não é um princípio igualitário perfeito e consumado, mas sim um princípio mínimo de igualdade ³¹. Trata-se de um postulado destinado a romper com valores morais centrados apenas na valorização da vida humana. Ele parece suficientemente forte para estabelecer relações igualitárias entre todos os seres que possuem *interesse*, independentemente de sua forma de vida. Contudo, o princípio não se limitaria a atender os desejos e necessidades do homem, já que também reconheceria a existência de *interesse* nas outras espécies diferentes do *Homo sapiens* e os consideraria igualmente. Neste sentido, veremos, no próximo capítulo, a aplicabilidade do *princípio da igual consideração dos interesses* e a possível relação de igualdade entre humanos e animais *não-humanos*.

³¹ Ver *Libertação Animal*, 2010, p. 32.

4.3. Crítica ao antropocentrismo e a noção de especismo

Os próprios seres humanos possuem diferenças significativas entre si. E se existe um princípio ético que seja capaz promover uma igualdade entre os próprios seres humanos, a questão consiste agora em analisar este princípio ético, a fim de investigar sua aplicabilidade nas relações entre seres humanos e em seres não humanos. Analisaremos, portanto, a aplicação do *princípio da igual consideração dos interesses* além da esfera humana que é o intuito de Peter Singer. Singer (2006) defende que este princípio é plausível para que possamos argumentar em favor da igualdade entre os seres humanos. E se este princípio é plausível para propor igualdade entre os próprios seres humanos, ele deve também oferecer as mesmas condições aos animais sensíveis de outras espécies.

Essa proposta rompe com o modelo ocidental tradicional. A ideia de superioridade humana faz parte da cultura ocidental e, como vimos no capítulo II deste trabalho, essa ideia encontra-se presente já na primeira parte do Gênesis e também em grande parte da filosofia ocidental. O homem é visto como o senhor de toda a natureza e, muitas vezes, se considera como um ser extra-natural.

Levando em conta diversos problemas importantes de cunho político e moral que precisam ainda ser amplamente discutidos, como reformas políticas, discriminações a grupos minoritários, entre diversos outros tópicos, a preocupação com a questão animal pode parecer de menor importância, mas não o é. De fato, preocupar-se com os problemas sociais e políticos é uma causa nobre, é fundamental para que possamos avançar na tentativa de instaurar uma sociedade igualitária. Isso, porém, não deve implicar no esquecimento das relações entre nós humanos e os outros animais. E por que não deveríamos nos preocupar com os seres de outras espécies? Seria correto ignorar os animais não humanos, considerando assim apenas os interesses e as necessidades dos humanos? (SINGER, 2006).

A igualdade é negada a diversas pessoas e grupos sociais. A luta pelos direitos dos animais não humanos e pela sua consideração moral seriam atividades desprovidas de importância, revelando-se apenas como um exercício fútil? Peter Singer afirma que a maneira como tratamos os animais, explorando-os, destaca o egoísmo da nossa espécie e nossa posição antropocêntrica.

Peter Singer, através de sua proposta ética, visa combater o preconceito fundamentado na ideia de superioridade da espécie humana. Segundo o filósofo, ao ignorarmos os interesses dos animais de outras espécies, nossas ações se assemelham às práticas racistas que escravizavam e, conseqüentemente, negam a dignidade e igualdade de indivíduos e grupos minoritários. Criticar os antigos preconceitos, dos quais muitos já foram até suprimidos pelas nossas gerações, é bem mais simples do que se libertar das crenças e pré-conceitos do nosso tempo, que muitas vezes nem mesmo nos damos conta.

A proposta ética de Singer (2006) parece superar, mesmo que com alguns limites, o princípio antrópico. A notável diferença na abordagem de Singer é a defesa dos interesses dos animais de outras espécies. Singer sustenta que os interesses dos animais devem ser considerados igualmente, mesmo que isso signifique equiparar os interesses dos outros animais com os interesses humanos.

Singer fundamenta sua ética através de um princípio que norteia praticamente todo o seu argumento: o *princípio da igual consideração dos interesses*. Para Singer, esse princípio atua como uma espécie de “balança”, pesando todos os interesses sem distinguir os interesses humanos dos interesses de outros animais.

O princípio de igual consideração de interesses atua como uma balança, pesando imparcialmente os interesses. As verdadeiras balanças favorecem o lado em que o interesse é mais forte, ou em que vários interesses se combinam para exceder em peso um menor número de interesses semelhantes, mas não leva em conta quais interesses estão pesando. (SINGER, 2002, p. 31).

Uma ação em conformidade com o princípio da *igual consideração dos interesses* leva em conta todos os interesses envolvidos, independentemente das aptidões específicas do ser, do nível de inteligência, do status moral, da razão, da linguagem, da cultura, entre outros aspectos. Para Singer, a exclusão de grupos de pessoas baseado em resultados de testes de inteligência é feito por um critério autoritário e que privilegia uma característica dentre diversas outras existentes em um indivíduo. A partir deste argumento, Singer aponta que o mesmo ocorre com os animais não humanos quando os excluímos ou desconsideramos seus interesses com base na ideia de que eles sejam irracionais ou amorais.

Para Singer, o princípio da *igual consideração dos interesses* deve ir além da esfera humana, pois possuir interesse para ele não seria um privilegio unicamente da espécie humana. Da mesma forma que o homem possui interesse, Singer defende que um animal também possui. A condição necessária para que um ser seja detentor de interesse é a capacidade de sentir *prazer, dor* ou *sofrimento*. Um ser sensível, portanto, possuiria necessariamente a característica determinante para obter o direito da igual consideração: a de possuir interesse.

Mas por que a *senciencia* é o princípio determinante do interesse e não o desejo de viver dos animais sensíveis ou mesmo o “desejo” de viver dos vegetais? Em uma passagem do seu texto *The Environmental Challenge*, Peter Singer explica o motivo pelo qual ele se baseia na consideração dos interesses e não somente na consideração pela “vontade” de viver dos organismos vivos. Segundo o próprio Singer, a sua proposta ética

faz passar a linha divisória da consideração moral em torno do círculo de todas as criaturas sencientes, excluindo, porém, outros seres vivos, isto quer dizer, havendo necessidade de inundar um vale, devemos atribuir certo peso aos interesses dos seres humanos, tanto presentes quanto futuros, e aos interesses dos cangurus, dos preás, dos camundongos marsupiais e das aves que ali vivem; todavia, a inundação de florestas antigas, a possível perda de uma espécie inteira, a destruição de diversos ecossistemas complexos e o próprio bloqueio do rio agreste, com a perda de suas

ravinas rochosas, são fatores a se levar em consideração apenas na medida em que afetam negativamente as criaturas sencientes. (SINGER, 2002, p. 130).

A passagem acima deixa claro que Peter Singer não pressupõe um valor intrínseco ao meio ambiente. Em outras palavras: Singer não considera seres incapazes de sentir dor ou sofrimento desassociado da sua utilidade para o homem e para os animais sensíveis. Segundo o filósofo, a natureza não-sensível só pode ser considerada na medida em que afeta todos os seres sencientes. E aqui se encontra o limite da ética de Peter Singer: apenas os seres passíveis de dor e sofrimento possuem um valor intrínseco, ao passo que a natureza inanimada (florestas, plantas, vegetais, etc.) possui apenas um valor instrumental.

Em outro trecho Singer escreve sobre o motivo pelo qual ele estabelece uma cisão entre seres sensíveis e a não-sensíveis, privilegiando este primeiro:

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 conseguinte, formar uma ideia, mesmo com muito esforço imaginativo e sem garantia de sucesso, do que poderia ser a existência daquela criatura sob condições específicas. (SINGER, 2002, p. 131).

Singer escreve esta passagem com objetivo de justificar a escolha da capacidade de sentir dor ou sofrimento como fundamento do seu princípio ético. Singer reconhece que os seres inanimados encontram-se fora da sua esfera ética, pois eles não possuem interesse consciente. Já o homem e os animais sencientes possuem o interesse de não sentir dor ou sofrimento e, por isso, devem ser considerados em si e não pela sua utilidade.

Com essa noção de interesse, Singer propõe uma nova forma de pensar os animais em uma esfera ética. A sensibilidade passa a configurar uma característica antes ocupada pela ideia de vida sagrada, razão ou linguagem. Isto pode até não acarretar necessariamente numa mudança de hábitos, mas pensar que um animal sensível deve ser

considerado pela sua capacidade de sentir dor ou sofrimento já é um grande avanço para a questão animal. A linha divisória entre humanos e animais em um pensamento ético como o de Singer passa a ser cada vez mais imperceptível. E foi nesta mesma lógica que Jeremy Bentham fez os seguintes questionamentos: “a questão não é saber se [os animais] são capazes de *raciocinar*, ou se conseguem *falar*, mas, sim, se *são passíveis de sofrimento*”. (BENTHAM, 2007, p. 311).

Bentham discorda de que características como a razão, a fala ou a moralidade devam ser escolhidas para que um ser seja levado em conta no nosso agir. No mesmo sentido, Singer defende que a razão, a fala ou mesmo a *moralidade* são características escolhidas arbitrariamente pelo homem e que privilegiam a nossa espécie. Para ele, a capacidade de sentir dor ou prazer seriam as condições suficientes para que um ser possua interesse. A “indesejabilidade” da dor ou sofrimento, existente em qualquer ser sensível, implica necessariamente no interesse em evitá-los. Compreender essa condição é fundamental para que possamos discutir o pensamento ético de Peter Singer, pois nessa lógica todo animal senciente possui *interesse*.

Seria, no entanto, pouco plausível defender que um rio possui interesse quando flui para o mar, posto que isto seja um fenômeno fisicamente explicado. Um rio não possui interesse, pois não é passível de sofrimento ou prazer. Nada poderia ser feito no sentido de lhe proporcionar bem-estar. O mesmo não se pode dizer de um animal sensível, como um pássaro, um felino ou mesmo um rato que quando atormentado demonstra claramente o desejo de se libertar da dor. De outra forma, um rato, quando atormentado, possui inegavelmente interesse em se libertar do sofrimento infligido.

Mesmo que o animal não faça parte da espécie humana, o seu sofrimento deve ser “levado em conta em termos de igualdade com o sofrimento semelhante de qualquer outro ser” ³². O que poderia justificar a imposição gratuita de dor e sofrimento a outros seres sensíveis? Para

³² Na medida em que se possa fazer comparações aproximadas de sofrimentos distintos.

Singer, não há justificativa moral para que o sofrimento de um ser seja ignorado. Por isto, a sensiência, isto é, a capacidade de sofrer ou sentir prazer, alegria ou felicidade, são características suficientes para que a espécie tenha seus interesses considerados. A sensiência seria, portanto, a única característica defensável para a consideração dos *interesses alheios*. Por isso, segundo Singer (2006), não haveria nada a ser considerado em um ser desprovido de *sensibilidade*.

É baseado nestes argumentos que Peter Singer propõe estender o princípio da *igual consideração dos interesses* a seres sensíveis de outras espécies. É importante refletir sobre o que Singer realmente sugere com essa noção de igual consideração. O que ela representa na prática. A dor sentida pelo animal é a mesma sentida pelo homem? A fim de discorrer sobre esta questão, Singer observa que:

Com toda certeza a dor sentida por ratos não é tão má quanto a que sente um ser humano. Os seres humanos têm muito mais consciência do que lhes está acontecendo, o que faz com que seu sofrimento seja maior. Para ficarmos apenas em um exemplo, não se pode comparar o sofrimento de uma pessoa que sofre lentamente de câncer com o de um rato de laboratório que esteja suportando o mesmo destino. (SINGER, *Ética Prática*, 2006, p. 68).

Singer concorda claramente que, no exemplo acima, a dor sentida pelo homem é superior em grau do que a dor sentida pelo animal em questão. Isto não impede, porém, que o *princípio de igualdade* seja estendido aos animais *não humanos*. Em algumas situações, como a referida acima, o ser humano sofre normalmente mais que outros animais pela capacidade de pensar em longo prazo. O que este exemplo revela é algo que precisamos analisar. Um animal de uma espécie pode sofrer mais que outro animal de outra espécie em uma mesma situação. Neste caso o princípio da *igual consideração dos interesses* agiria dando preferência ao alívio da dor maior.

De fato, a única forma de saber a intensidade da dor de outro ser é através da própria atribuição humana. Quantificar com exatidão a dor de outro ser é algo impossível. Essa dificuldade, porém, não existe por se

tratar de espécies distintas. Sabemos que outro ser humano pode estar sentindo fortes dores, mas em última instância essa percepção será baseada em nossas próprias atribuições. Goodall relata este problema no seu estudo sobre as emoções dos chimpanzés:

Não é fácil estudar emoções, mesmo quando o objeto de estudo é um ser humano. Sei como me sinto quando estou triste, feliz ou zangada, e se um amigo me diz que ele está se sentindo triste, feliz ou zangado, assumo que seus sentimentos são semelhantes aos meus. Mas, é claro, não tenho como saber. À medida que tentamos lidar com as emoções de seres progressivamente mais diferentes de nós próprios, a tarefa, obviamente, torna-se cada vez mais difícil. (GOODALL, 1990, p. 21).

Não obstante a impossibilidade de medir com exatidão a dor que dois seres sentem, Singer expõe outro exemplo em que a situação é a mesma, porém, envolve espécies diferentes. Ele diz que um tapa dado na anca de um cavalo provavelmente não provocaria tanta dor se dado com a mesma intensidade em um bebê. A sua justificativa é de que a pele de um cavalo é grossa e lhe protegeria de um tapa não tão forte, enquanto que uma criança com poucos anos de vida choraria e certamente sentiria grande dor. Por isso, Singer acredita que seja pior dar um tapa em um bebê do que em um cavalo. Isso, claro, se ambos os tapas forem dados com a mesma intensidade. Poderíamos ainda imaginar outro golpe, que quando executado contra um cavalo, inflige a mesma quantidade de dor que um bebê sentiria após receber o mesmo tapa do primeiro exemplo. O princípio da igual consideração dos interesses seria contra a ação de ambas as violências. Singer observa com exemplos similares ao exposto aqui que apenas uma posição *especista* discordaria que tão errado quanto infligir dor a um bebê, seria impor a mesma quantidade de dor ao cavalo ou qualquer outro animal *senciente*. (SINGER, 2006).

Outra situação pode demonstrar que existem diferenças significantes no que diz respeito a espécies distintas, sobretudo quando se compara o sofrimento de humanos com animais não humanos. Um animal não humano quando submetido a uma situação idêntica vivenciada por humano pode sofrer menos que o próprio humano. Se experiências dolorosas e letais passassem a ser realizadas com seres humanos e eles

fossem, por exemplo, abduzidos de locais públicos para esta finalidade, outros seres humanos teriam, naturalmente, medo de frequentar tais lugares e serem levados como cobaias. O terror proporcionado aos outros humanos adultos, propagado por diversos meios de comunicações atuais, causaria um sofrimento adicional àquele da experiência. Mesmo considerando que animais não humanos também sofrem por antecipação, isso ocorreria em proporções menores.³³ Por este motivo, Singer concorda que seria melhor realizar experiências com animais do que com humanos. Porém, Singer não concorda que existam justificativas morais suficientes para se realizar experiências dolorosas com animais. Aceitando, porém, a necessidade desta prática, Singer diria que melhor seria escolher animais *não humanos*. (SINGER, 2006).

Um humano em fase adulta possui aptidões mentais que lhe garante uma complexa compreensão do que ocorre em seu entorno. Além disso, ele possui a capacidade de prever determinadas situações, ter memória detalhada, etc. Por estas razões é que Singer conclui que o homem pode vir a sofrer em maior grau do que os animais de outras espécies, como mencionado no exemplo acima, em que um humano e um rato sofrem com câncer.

Mesmo considerando que os humanos possuem aptidões mentais mais complexas, isso não implica em dizer que irão sempre sofrer mais intensamente que animais de outras espécies. É possível que animais não humanos sofram em um grau mais elevado do que os humanos por possuírem compreensão limitada. Quando se captura um animal para fins de proteção, o animal capturado demonstra se sentir apavorado, como se sua vida corresse sérios perigos, ainda que nenhum mal lhe seja imposto. Um animal dificilmente conseguirá distinguir uma captura com o objetivo de protegê-lo de uma captura com o intuito de explorá-lo. Em todas as

³³ Este mesmo argumento é utilizado pelo filósofo a fim de demonstrar que não haveria diferença no uso de humanos com grave deficiência e *recém-nascidos humanos órfãos* em experiências. Ora, assim como os animais *não-humanos*, eles também não teriam ideia do que lhe aconteceria e, portanto, não sofreriam por antecipação. Ver SINGER, *Libertação Animal*, 2010, p. 10-20.

duas situações, o terror provocado provavelmente seria o mesmo. (SINGER, 2006).

Uma tarefa impossível é saber o grau de sofrimento em que um ser se encontra. Mas isso ocorre da mesma forma envolvendo outros indivíduos da nossa mesma espécie. Esta dificuldade existe mesmo entre os próprios seres humanos. Nós não conseguimos saber com exatidão o grau de sofrimento do outro, independentemente da sua espécie. Porém, isto não impede a validade do princípio da *igual consideração dos interesses*. Conhecer exatamente o grau de sofrimento de um ser não é necessário para que ele possa nos nortear.

De acordo com o princípio da *igual consideração dos interesses* a dor ou o sofrimento, *em si*, devem ser minimizados, independentemente da espécie que sofre. Não importa qual o sexo, a raça ou a espécie em questão, uma dor segundo o princípio ético de Singer deve ser considerada a partir do seu grau de intensidade e sua duração.

Por igual consideração Peter Singer não defende extensão dos direitos que os humanos possuem. Ele diz que isto é uma compreensão equivocada da proposta de igualdade entre humanos e animais não humanos. Não faria sentido oferecer aos animais o mesmo direito a uma educação, o direito ao voto ou ao exercício da liberdade de expressão, pois até onde sabemos, eles possuem limitações que impede tais possibilidades. O tipo de paridade que Peter Singer sugere estender aos animais não é a igualdade de direito, mas, sim, a igual consideração de interesses comparáveis. (SINGER, 2010).

Singer defende que a adoção de princípios éticos que minimize a dor e o sofrimento dos animais, ao mesmo tempo em que privilegie o bem estar não apenas dos humanos, mas também de todos os seres sensíveis, é uma das principais formas de diminuir a dor e o sofrimento no mundo. Para isto, precisaríamos mudar radicalmente diversos costumes do nosso dia-dia, como, por exemplo, nossa dieta a base de carne e órgãos de animais, inúmeras experiências científicas de diversas áreas que utilizam animais, as formas de criação e “fabricação” de animais,

nossas opções de entretenimento (circos, zoológicos, rodeios, vaquejadas, etc.). A mudança de alguns dos nossos costumes poderia minimizar o sofrimento e a dor de diversos animais. E quanto às consequências destas mudanças, Singer diz que:

A quantidade total de sofrimento provocado seria grandemente reduzida, tão grandemente que é difícil de imaginar outra mudança moral que provocasse uma redução tão grande da soma total do sofrimento existente no universo. (SINGER, *Ética Prática*, 2006, p. 71).

Talvez um dos costumes mais difíceis de ser modificado seja nosso hábito de se alimentar. Comumente o sabor se sobrepõe ao nosso conhecimento de práticas cruéis e amplamente reprováveis. As normas éticas parecem ser insuficientes para a modificação de nossas condutas. E o que, de fato, nos faria mudar nosso hábito alimentar? Talvez a constatação da crueldade vigente nos matadouros?

4.3. Especismo na alimentação

Com o crescimento populacional e o desenvolvimento de grandes cidades o homem vem se relacionando cada vez menos com o meio ambiente natural. Com exceção de algumas visitas aos zoológicos ou mesmo aos rodeios ou vaquejadas, a maioria de nós, humanos, nos relacionamos com outros animais apenas no horário das refeições através da ingestão da sua carne, sangue ou órgãos. E isso se deve em grande parte à crença de que os animais existem apenas para servir os humanos e que nós dependemos da ingestão da sua carne animal.

Uma enorme quantidade de carne animal é consumida atualmente apenas pelo seu sabor, e não pela necessidade básica de alimentação. Somente na Alemanha, mais de 50 milhões de porcos são abatidos anualmente. E mesmo em um país considerado desenvolvido, esses animais vivem em condições precárias. Os filhotes machos, por exemplo, são castrados sem nenhuma anestesia, enquanto as fêmeas são

submetidas à inseminação artificial por meio de uma mangueira de plástico introduzida na vagina do animal (SCHMITZ, 2014).

É importante que tais hábitos sejam questionados. Desde muito cedo, as pessoas são influenciadas a ingerir carne quase que diariamente. Influência que muitas vezes vem dos próprios pais, por acreditarem que os filhos dela necessitam, desconhecendo outras opções ou mesmo sustentando a preferência pelo sabor/paladar. Na sua grande maioria, as pessoas não atentam para o fato de que as escolhas alimentícias dizem respeito a uma questão ética e que elas estão diretamente vinculadas com a relação que o homem tem com a natureza, sobretudo com o status moral que ele confere aos animais de outras espécies.

De acordo com a proposta ética de Singer, a alimentação vegetariana seria a mais adequada. No entanto, mesmo considerando o princípio ético da igual consideração dos interesses, o uso da carne animal como alimento seria justificável quando ela se torna o único meio que garanta a vida de um ser humano.

Quando refletimos sobre o valor da vida, não podemos dizer, tão confiantemente assim, que uma vida é uma vida, e igualmente valiosa, seja ela uma vida humana ou animal. Não seria especista afirmar que a vida de um ser consciente de si, capaz de pensamento abstrato, de planejar o futuro, de realizar complexos atos de comunicação, [...] seja mais valiosa do que a vida de um ser que não possua essas aptidões. (SINGER, 2006, p. 71).³⁴

Em situações nas quais o homem mata outro animal para sobreviver, pode-se argumentar que o interesse humano em se manter vivo é mais forte que o do animal. Seria correto afirmar aqui que esta posição de Singer se baseia ainda em um pensamento antropocêntrico? Singer explica que poucos indivíduos poderiam justificar sua alimentação com este argumento. Nas grandes cidades, o hábito de se alimentar de carne animal entra em conflito com o parecer de especialistas, que

³⁴ Ver ainda SINGER, *Ética Prática*, p. 94-143.

asseguram que a carne não é essencial para a saúde humana, muito menos para a sua longevidade ³⁵.

A produção de carne nas fazendas industriais, responsáveis por abastecer as grandes cidades, não é a forma mais adequada de produção de alimentos. Os animais são engordados principalmente através de grãos, dos quais apenas dez por cento do seu valor nutritivo são aproveitados pelo homem quando ingere a carne animal. Por isto, não se pode afirmar que dietas à base de carne servem para melhorar a saúde humana. Trata-se de algo consumido tão-somente pelo seu sabor.

Observa-se, então, a existência de dois interesses distintos. O primeiro é o interesse relativamente menor dos humanos em desfrutar o sabor da carne animal em contraste com o interesse maior dos animais em não sofrer, (algo impossível de se imaginar com os métodos de criações das *fazendas industriais*)³⁶. O princípio da *igual consideração dos interesses* diz que interesses mais fortes não devem ser substituídos por outros de menor importância. Não haveria um interesse mais essencial que o de se manter vivo, sobretudo, quando a morte implica também um sofrimento de alta intensidade e duração.

A acelerada produção de carne animal nas *fazendas industriais* busca oferecer ao consumidor final o menor preço possível. Essa economia, porém, é obtida mediante o sofrimento dos animais ali existentes. Eles vivem em espaços minúsculos sendo até mesmo impossibilitados de se locomover durante o período em que ali estão. Além disso, eles são abatidos sem a devida preocupação de minimizar seus sofrimentos³⁷. Os animais são tratados como máquinas que transformam grãos em carne. E qualquer descoberta científica a fim de acelerar o processo de crescimento e engorda é logo aplicada ao processo de criação.

³⁵ Ver SINGER, *The Way We Eat: Why Our Food Choice Matter*, Rodale, New York, 2006.

³⁶ Ver SINGER, *Libertação animal*, Capítulo 3, "Visita a uma granja industrial...", 2006.

³⁷ Geralmente aves criadas em fazendas industriais não possuem espaço nem mesmo para mover suas asas.

O interesse em lucrar com a exploração animal proporciona uma quantidade de sofrimento excessivamente grande. Uma crueldade que é reconhecida apenas quando não há mais um bom retorno financeiro³⁸. O especismo humano é responsável por dois bilhões de mortes por ano. Nem mesmo em campos de guerras ou em holocaustos se constataria um número de mortes tão elevado. A esmagadora maioria de seres humanos é especista e responsável por produzir tanto sofrimento no planeta. Este quadro só poderá ser modificado se o consumo destas carnes for atenuado e estes métodos de produção extintos. Não seria difícil imaginar uma mudança significativa na produção de carne animal se a mudança partisse dos consumidores. O mercado se motiva sempre que é necessário vender mais. Nosso hábito alimentar, porém, é o apoio necessário para que estas práticas sejam estimuladas. (SINGER, 2006).

Estes argumentos não são suficientes para se exigir uma alimentação vegetariana. Eles referem-se apenas à criação de animais em fazendas industriais, o que não descarta a possibilidade de argumentos a favor de uma alimentação carnívora. Se a vida de animais criados em pastagens livres é bem mais prazerosa que a dos animais em *fazendas industriais*, considerando ainda a possibilidade improvável de abatê-los durante a caça sem lhe infligir nenhuma dor, não haveria então problemas em se alimentar de sua carne nestas circunstâncias. Assim, não existiria sofrimento algum e a dieta humana nem mesmo sofreria interferência.³⁹

Neste caso, se o princípio da *igual consideração dos interesses* for baseado apenas no *sofrimento* e no *prazer*, ele torna-se incapaz de excluir esta prática⁴⁰. Isto, porém, não significa dizer que caçadores que se alimentam de sua caça possuem conduta coerente com o princípio. Inúmeros deles têm pontaria imprecisa e, conseqüentemente, produzem muito sofrimento em sua prática. Esta limitação diz respeito apenas a

³⁸ Salvo em pouquíssimos países civilizados que estabelecem e fiscalizam leis em combate a crueldade infligida aos animais. Na Suíça, por exemplo, é proibida a criação de galinhas em gaiolas.

³⁹ Seria ingênuo acreditar que caçadores conseguem matar animais sem infligir dor alguma.

⁴⁰ Neste caso se teria que avaliar o valor da vida dos animais *não-humanos*. Aspecto omitido visto ser desnecessário no sentido de proporcionar menos sofrimento e maior bem-estar.

casos improváveis, nos quais não há nenhum sofrimento infligido aos animais.

Ora, sabemos que o único meio de suprir o consumo de carne nas grandes cidades é através de criações em massa. Nas fazendas industriais isso ocorre de maneira inadequada. O processo de produção envolve, além da morte, castração, separação precoce de filhotes de suas mães, marcas de ferro em brasa, transporte precário, etc. Tais procedimentos envolvem muita dor e sofrimento, frustrando assim os inegáveis interesses dos animais em evitá-los. Porém, é certo que uma produção de carne sem sofrimento seria economicamente inviável.

Contudo, um questionamento ético importante a se fazer não se refere à possibilidade de consumir carne sem infligir sofrimento aos animais, mas sim de se avaliar se a procedência da carne disponível é resultado da crueldade imposta aos animais. O princípio da *igual consideração dos interesses* implicaria em rejeitar qualquer carne que tenha sido produzida mediante a negação dos interesses dos animais para satisfazer um interesse humano de menor importância. Assim, em casos em que não se pode conhecer a procedência da carne, melhor seria evitá-la.

Discutimos aqui nosso comportamento especista através do modo de se alimentar. A seguir, passaremos a problematizar outra prática especista bastante comum e que talvez seja o exemplo mais evidente do *especismo* humano: os experimentos com animais não humanos.

4.4. O especismo nos experimentos científicos

A principal justificativa dos que utilizam animais em experiências científicas é a de que tal prática proporciona importantes descobertas sobre os seres humanos. Desta forma, seria contraditório negar que há semelhanças fundamentais entre humanos e animais. Em um experimento envolvendo ratos de laboratório, Singer observou que:

Se o fato de forçar um rato a escolher entre morrer de fome e atravessar uma grade eletrificada para conseguir comida nos diz alguma coisa sobre as reações dos seres humanos ao estresse, devemos admitir que o rato sente estresse quando colocado nesse tipo de situação. (SINGER, 2006, p. 75).

É óbvia a ideia de que ratos e seres humanos possuem muito em comum. Entre alguns argumentos em defesa de experiências com animais, dois deles são bastante utilizados: primeiro que sua prática seria em prol de necessidades vitais dos seres humanos; segundo, minimizaria mais o sofrimento do que a provocaria. Ambas as crenças são equivocadas. No exemplo acima, o resultado obtido é insignificante, comparado ao sofrimento infligido ao rato. Ainda sobre este problema, Singer comenta sobre o uso de animais sob o pretexto de utilizá-los em práticas médicas:

O amplo rótulo de pesquisa médica também pode ser usado para encobrir pesquisas motivadas por mera curiosidade intelectual. Essa curiosidade pode ser aceitável como parte de uma busca básica de conhecimento, quando não envolve sofrimento, mas não deveria ser tolerada quando provoque dor. Com muita frequência, também, pesquisas médicas básicas arrastam-se por décadas e a maioria delas mostra-se, a longo prazo, completamente inúteis. (SINGER, 2010, p. 68).

A grande quantidade de dor e sofrimento imposto aos animais é tão elevada que tornam a prática injustificável. Diversos laboratórios, por exemplo, testam os efeitos de novos xampus e cosméticos aplicando-os na pele propositalmente ferida dos coelhos ou pingando produtos químicos lentamente em seus olhos.⁴¹ Apesar de muitas empresas terem extinguido estes testes, após encontrarem soluções alternativas, constata-se que não haveria necessidade de realizá-los. Da mesma forma, não haveria também a necessidade de produzir outros novos

⁴¹ O teste “Draize” foi um método empregado pelo químico John H. Draize, em 1949, a fim de verificar os efeitos de produtos químicos após aplicado nos olhos de coelhos. O teste consiste na imobilização dos animais através de máquinas, que expõe seus olhos para que os pesquisadores possam abrir e prender suas pálpebras. Feito isto, aplica-se diretamente nos olhos dos animais doses de produtos como alvejante, xampu, tintas, entre outros. Os animais passam semanas com o produto em seus olhos. Caso necessário, novas doses são frequentemente aplicadas. Muitos deles perdem totalmente sua visão. Apesar da intensidade e duração da dor infligida a esses animais, a eficácia dos resultados não pode ser assegurada devido às diferenças na anatomia dos olhos dos humanos e dos coelhos.

xampus, principalmente quando eles precisam ser testados em animais antes de serem comercializados.

Além do teste Draize, muitos outros não são suficientes para evitar o sofrimento da espécie humana. Alguns são incertos ou apenas hipotéticos, ao passo que os danos causados aos seres de outras espécies são consistentes e perceptíveis. As experiências que envolvem sofrimento animal não são compatíveis com o princípio da *igual consideração dos interesses*.

De fato, muitos experimentos com animais não humanos podem salvar a vida e até mesmo contribuir com o bem-estar de outros animais, como ocorre na medicina veterinária. Porém, nem sempre esses são os efeitos decorrentes da experimentação animal. Rita Leal Paixão (2001) observa em sua tese de doutorado, intitulada *Experimentação animal: Razões e emoções para uma ética*, que os animais não humanos são utilizados em experimentos científicos com mais frequência como um “modelo”, isto é, como uma cobaia semelhante ao organismo humano. Obviamente tais procedimentos visam à melhoria da vida humana, e não o bem-estar dos animais. Os inegáveis avanços do bem-estar animal através do avanço da medicina veterinária ocorrem em segundo plano (PAIXÃO, 2001). Apesar da existência de protocolos e preocupações com o sofrimento dos animais, as conquistas obtidas na medicina veterinária são frutos de muita dor e incontáveis sacrifícios.

Segundo Singer (2006), se constatada a natureza hipotética do valor de uma experiência, mesmo as que talvez possam salvar vidas humanas a custo da dor, sofrimento e morte de seres de outras espécies, melhor seria abdicar desta prática.

Utilizam-se animais em experimentos científicos por causa das suas semelhanças com o homem. Jane Goodall (1990) observa, por exemplo, que os chimpanzés podem contrair doenças infecciosas humanas, como hepatite B e AIDS, e, por isso, eles são utilizados como substitutos humanos para testar alguma droga ou vacina. As semelhanças são diversas. Segundo Goodall nós, humanos, nos diferenciamos dos chimpanzés em pouco mais de um por cento (Cf GOODALL, 1990, p. 19).

A semelhança entre humanos e animais superiores como chimpanzés, orangotangos, bonobos, gorilas são aceitas sem tantas resistências no campo da anatomia, porém, quanto aos seus comportamentos sociais, capacidade intelectual e emocional existe ainda muita resistência por parte da comunidade científica e também filosófica. Jane Goodall observa que:

a noção de uma continuidade evolucionista na estrutura física, do macaco pré-humano até o homem moderno, há muito tempo é moralmente aceitável para a maioria dos cientistas. Que o mesmo valha para a mente costumava ser considerado em geral como uma hipótese absurda – particularmente por aqueles que usavam, e frequentemente abusavam de animais em seus laboratórios. Afinal de contas, é conveniente acreditar que a criatura que você está usando, ao mesmo tempo em que pode reagir de formas perturbadoramente parecidas com as humanas, é, na verdade, apenas um animal irracional e, acima de tudo, insensível, ‘embotado’ (GOODALL, 1990, p. 19).

Não obstante, se o fato de submeter alguns animais a experiências científicas resulte no salvamento de uma quantidade significativa de vidas humanas, não haveria contradição nenhuma com o princípio da *igual consideração*. O que Singer defende é que não há nenhuma garantia de tal consequência, o que tornaria a prática injustificável.

As experiências científicas são realizadas com animais por uma discriminação baseada unicamente na espécie. E apenas uma posição especista rejeitaria o uso de seres humanos “*órfãos com lesões cerebrais graves e irreversíveis*” ⁴² em experiências científicas. Segundo Singer,

Macacos, cães, gatos, e até camundongos e ratos são mais inteligentes, mais conscientes do que se passam com eles, mais sensíveis à dor, etc., que muitos seres humanos com graves lesões cerebrais, que mal sobrevivem em enfermarias de hospitais e outras instituições. (SINGER, *Ética Prática*, 2006, p. 78).

Além destes aspectos citados acima, seria fundamental questionar se haveria alguma característica nestes seres humanos que estaria ausente nos animais. Se a resposta for negativa, a escolha de animais para experiências é uma decisão arbitrária, baseada apenas na espécie.

⁴² Singer especifica desta forma a fim de excluir a possibilidade de sofrimento de outros possíveis indivíduos emocionalmente envolvidos.

Existem indivíduos com a mesma deficiência mental exemplificada que possuem anatomia e fisiologia praticamente idênticas a outros humanos. Não se propõe, com essas afirmações, o uso de seres humanos em experiências científicas, porém, diante da escolha entre animais e humanos na situação mencionada, os resultados das experiências seriam mais precisos se feitos com seres da segunda espécie. Inclusive, Singer pensava o mesmo quando escreveu este trecho se referindo aos cientistas que defendem o *especismo*:

Sempre que experimentadores alegarem que seus experimentos são importantes o bastante para justificar a utilização de animais, devemos perguntar-lhe se estão preparados para utilizar um ser humano com deficiência mental com nível mental semelhante aos dos animais que planejam utilizar. (SINGER, *Libertação Animal*, 2010, p. 91-92).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ética de Peter Singer propõe que os animais devem ser considerados por possuírem *interesses*. Todos aqueles que são passíveis de dor ou sofrimento possuem necessariamente *interesses* e por tanto devem ser respeitados. Pensamos que este argumento seja plausível, pois acreditamos que a sensibilidade é um dos principais norteadores das nossas decisões e ações.

Luc Ferry aponta para uma questão que diz respeito ao fundamento da ética de Peter Singer. Ferry considera insuficiente o argumento de que os animais devem ser considerados por terem interesse. Ele até concorda com Singer que os animais possuem interesse, já que são sensíveis. O problema para ele é que possuir interesse seria insuficiente para que se possa propor uma igualdade entre homem e animais não humanos. Ferry vê no homem algo singular e que na relação com os animais deve ser levado em consideração. Não que este autor proponha diminuir o status moral dos animais, mas ele discorda do percurso teórico de Singer e busca, mesmo considerando um caráter especial no homem que faltaria aos animais, uma relação harmoniosa entre animais de espécies distintas.

Conclui-se, portanto, que a proposta de Peter Singer não é a única possível para que o status moral dos animais de outras espécies seja elevado. Existem também outros percursos teóricos importantes que podem contribuir com este fim. Mas percebe-se que poucos autores na história da filosofia propuseram igualdade, mesmo que factual, entre o homem e animais. Como vimos no capítulo dois deste trabalho, os animais foram tratados como sendo inferiores aos seres humanos. E os argumentos quase sempre se baseavam nas especificidades do homem, como, por exemplo, a razão, história, arte e cultura.

Os argumentos de Peter Singer, apesar de estar fundamentado nas teorias do utilitarismo, conseguem romper com a tradição que pensa o homem como sendo o senhor de todos os animais. O status moral dos animais é

elevado significativamente sem que o status moral do homem tenha sido minimizado.

A discussão do capítulo três é importante para percebermos que algumas características podem ser especificidades do homem, ao passo que outras podem também existir em animais não humanos. É provável e podemos até afirmar que a razão, linguagem, história, arte e cultura sejam singularidades do homem, pois isto não implica menosprezar os interesses dos animais.

Em Singer, o status moral do homem não se reduz, enquanto que o animal passa a ser considerado por aquilo que ele de fato é: um ser sensível. E é aí onde reside o cerne da questão. Nós devemos considerar os animais e defendê-los, a partir daquilo que eles inequivocamente são: seres capazes de sentir *dor* e *sofrimento*. E parece que a ética proposta por Singer é capaz de minimizar a quantidade de dor e sofrimento que nós humanos infligimos aos animais.

O respeito pela dor e pelo sofrimento alheio é hoje uma obrigação moral. E agir de acordo com um princípio ético que também respeite o sofrimento dos animais exige de nós uma mudança radical nas nossas escolhas diárias e em nossos costumes.

BIBLIOGRAFIA

BENTHAM, Jeremy. **An introduction to the principles of morals and legislation**. New York: Dover Publications, 2007.

_____, Jeremy. ***Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação***, 1789. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril, 1979.

BONELLA, Alcino Eduardo: **A Ética No Uso De Animais (artigo: DOI: 10.5216/PHI.V17I2.15835)** PHILÓSOPHOS, GOIÂNIA, V.17, N. 2, P. 11-41, JUL./DEZ. 2012.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes**. Vol. 1, Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FERNÁNDEZ-ARMESTO, Felipe. **Então você pensa que é humano?: Uma breve história da humanidade**. Trad. Rosaura Echemberg. – São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

FERRY, Luc. **A Nova Ordem Ecológica: a árvore, o animal e o homem**. Rio de Janeiro: Difel, 2009. Trad: Rejane Janowitzer.

HACKER, P. M. S. **Natureza Humana**. Porto Alegre: ARTMED Editora S. A, 2010.

GOODALL, Jane. **“Uma janela para a vida”. 30 anos com os chimpanzés da Tanzânia**. Editora: Jorge Zahar, 1991.

JAMIESON, D. (edited by). **Singer and his critics**. Oxford: Blackwell Publisher, 1999.

KANT, Immanuel. **Começo Conjectural da História Humana**. (Tradução de Joel Thiago Klein). Cadernos de Filosofia Alemã nº 13 – p. 109-124 – jan.-jun. 2009.

KUNDERA, Milan. **A Insustentável Leveza do Ser**. Rio de Janeiro, Ed. Rio Gráfica, 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude, **As Estruturas elementares do parentesco**; tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis, Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O triângulo culinário**. L'arc Documentos. São Paulo: Editora Documentos, 1968.

McKIBBEN, Bill. **O fim da natureza**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, trad. bras. de A. B. Pinheiro de Lemos, 1990.

McMAHAN, Jeff. **A Ética no Ato de Matar. Problemas às Margens da Vida**. Porto Alegre: ARTMED S. A., 2011.

MONDIN, B. **O Homem que é ele? Elementos de Antropologia Filosófica**. São Paulo: Editora Paulus, 1980.

MORUS, Tomás. **Utopia**. Tradução de Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2014.

MULGAN, Tim. **Utilitarismo**. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, Demasiado Humano: um livro para espíritos livres**, vol. II. Tradução, notas e posfácio: Paulo Cesar de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

PASSMORE, John. **La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza**. Madrid: Alianza editorial, 1974.

_____. **A Perfectibilidade do homem**. Rio de Janeiro: Toopbooks Editora, s/d.

RUSSEL, Bertrand. **Ética e Política na sociedade humana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

_____, Bertrand. **História da filosofia ocidental**: livro 3. Tradução de Breno Silveira. 2. ed. São Paulo: Nacional, 1967.

_____, Bertrand. **História da filosofia ocidental**: livro quarto. 2. Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1967.

SCHAEFER, Jean-Marie. **La fin de l'exception humaine**. Paris: Gallimard, 2007.

SCHMITZ, Friederike. **Tierethik**. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2014.

SENNET, Richard. **Humanismo**. Tradução; Álvaro Hattner. Em *Serrote 14*. São Paulo: Instituto Moreira Salles, 2013.

SGANZERLA, A; ROMERO VALVERDE; Antonio José; FALBRETTI, E. **Natureza Humana em Movimento. Ensaios de Antropologia Filosófica.** São Paulo: Editora Paulus, 2012.

PAIXÃO, R. L. **Experimentação animal: razões e emoções para uma ética.** Dissertação, Rio de Janeiro, 2001.

SINGER, Peter. **Vida Ética. Os Melhores Ensaios do Mais Polêmico Filósofo da Atualidade.** (trad. Alice Xavier); Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

_____, **Ética Prática**, 3ª Ed., São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____, **Libertação Animal**, Porto Alegre, São Paulo: Lugano, 2010.

_____, **The Way We Eat: Why Our Food Choice Matter.** Rodale, New York, 2006.

_____, **Repensar la Vida y La Muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional.** Barcelona/Buenos Aires/México: (1ª. ed.), 1994.

STEINER, Gary. **Anthropocentrism and its discontentents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy.** University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 2005.

WOLFF, Francis. **Nossa Humanidade. De Aristóteles às Neurociências.** São Paulo: Editora UNESP, 2012.

