

REGINALDO JOSÉ HORTA

**POR UMA ÉTICA NÃO ESPECISTA:
PETER SINGER E A QUESTÃO DO ESTATUTO MORAL DOS
ANIMAIS NÃO-HUMANOS**

FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

BELO HORIZONTE – 2015

REGINALDO JOSÉ HORTA

**POR UMA ÉTICA NÃO ESPECISTA:
PETER SINGER E A QUESTÃO DO ESTATUTO MORAL DOS
ANIMAIS NÃO-HUMANOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE) como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Ética

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto

FACULDADE JESUÍTA DE FILOSOFIA E TEOLOGIA

BELO HORIZONTE - 2015

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Horta, Reginaldo José

H821p Por uma ética não especista: Peter Singer e a questão do estatuto moral dos animais não-humanos / Reginaldo José Horta. - Belo Horizonte, 2015.
179 p.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia.

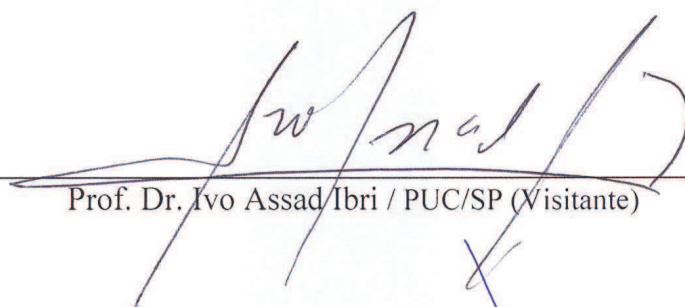
1. Ética. 2. Especismo. 3. Singer, Peter. I. Pinto, Paulo Roberto Margutti. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 17

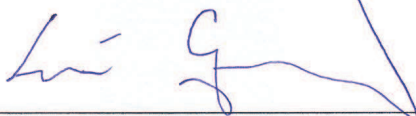
Dissertação de **Reginaldo José Horta** defendida e aprovada, com a nota 10
(dez) atribuída pela Banca Examinadora
constituída pelos Professores:



Prof. Dr. Paulo Roberto Margutti Pinto / FAJE (Orientador)



Prof. Dr. Ivo Assad Ibri / PUC/SP (Visitante)



Prof.^a Dr.^a Livia Mara Guimarães / UFMG (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 07 de maio de 2015.

Para Priscilla, minha esposa, cujo merecido sono tantas vezes perturbei durante as madrugadas dedicadas a estas páginas. Para você meu carinho, meu amor e minhas (justificadas) desculpas.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Paulo Roberto Margutti minha particular gratidão pela leitura atenta deste trabalho e pela orientação precisa e paciente.

Aos meus diletos amigos Guilherme Velloso, Carlos Wagner Guedes e João Carlos Lino Gomes meu reconhecimento pelos conselhos, pelo incentivo e pela privilegiada interlocução.

Ao Dr. Leonardo Maciel (Léo) minha admiração pelo seu incomparável exemplo de cuidado, amor e respeito pelos animais.

Não foi o mito da dignidade exclusiva da natureza humana que infligiu à própria natureza uma primeira mutilação, a partir da qual deveriam, inevitavelmente, seguir-se outras? Começou-se por separar o homem da natureza, e por fazer com que ele constituísse um reino soberano; acreditou-se assim encobrir seu caráter mais irrecusável, a saber, que ele é, primeiro, um ser vivo. E, permanecendo-se cego para esta propriedade comum, deu-se total liberdade a todos os abusos. Nunca melhor que ao termo dos quatro últimos séculos de sua história, o homem ocidental pôde compreender senão arrogando-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade. Concedendo a uma tudo o que retirava da outra, ele abria um ciclo maldito, cuja própria fronteira, constantemente recuada, serviria para desviar os homens e para reivindicar, em proveito de minorias sempre mais restritas, o privilégio de um humanismo, corrompido logo ao nascer, por ter buscado no amor-próprio seu princípio e sua noção.

Claude Lévi-Strauss

Antropologia estrutural dois, Tempo Brasileiro, 1993, p. 49.

RESUMO

HORTA, Reginaldo José. **Por uma ética não especista: Peter Singer e a questão do estatuto moral dos animais não-humanos**. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Belo Horizonte. 179 f. Orientador: Paulo Roberto Margutti Pinto, Ph.D.

A presente dissertação tem como tema a proposta de Peter Singer de uma nova ética, capaz de incluir na esfera de nossa consideração moral todos os animais sencientes. Nossa abordagem visa, principalmente, reconstruir a crítica ao que Singer considera os limites da ética tradicional, especista e antropocêntrica, assim como explicitar os argumentos de que ele se vale para justificar a adoção do *princípio da igual consideração de interesses* como princípio normativo básico para orientar nossas escolhas e decisões morais. Para tanto, fazendo nosso o procedimento usado pelo próprio Singer, começamos por remontar a algumas das principais doutrinas éticas da tradição filosófica ocidental que abordaram a questão do *status* moral dos animais não-humanos, com o que pretendemos mostrar o quanto nossa indiferença moral em relação à sua vida e ao seu sofrimento encontra-se já consignada nas ideias e argumentos daqueles autores cujas concepções éticas serviram para demarcar os limites de nossa preocupação com os seus interesses. Em seguida, avançamos no sentido de apresentar os fundamentos filosóficos do *princípio da igual consideração de interesses* proposto por nosso autor, considerando seus desdobramentos teóricos e suas implicações práticas no que concerne à nossa relação com os animais não pertencentes à nossa própria espécie. Por fim, ao abordarmos algumas das críticas dirigidas a Singer, procuramos esclarecer certos aspectos fundamentais de seu pensamento, avaliando, por um lado, a procedência da acusação de que sua proposta ética assenta-se sobre uma posição “anti-humanista”, hostil aos princípios do humanismo moderno, e, por outro, as objeções que lhe são feitas por aqueles que veem em sua ética de inspiração utilitarista uma posição “fraca”, insuficiente para mudar de forma considerável tanto a concepção acerca do *status* moral dos animais quanto o tratamento que hoje dispensamos a eles.

PALAVRAS-CHAVE: Ética; especismo; animais não-humanos; princípio da igual consideração de interesses; Peter Singer.

ABSTRACT:

HORTA, Reginaldo José. **Por uma ética não especista: Peter Singer e a questão do estatuto moral dos animais não-humanos.** Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). Belo Horizonte. 179 f. Orientador: Paulo Roberto Margutti Pinto, Ph.D.

The current dissertation has as its main theme Peter Singer's proposal of a new Ethics, which would be able to include in the sphere of our moral consideration all sentient animals. Our approach aims mainly at a reconstruction of Singer's criticism of what he considers to be the limits of traditional speciesist and anthropocentric Ethics, as well as making explicit the arguments he uses in order to justify the adoption of the *Principle of equal consideration of interests* as a basic normative principle to guide our own choices and moral decisions. To that end, and assuming Singer's procedures as our own, we started the analysis by reviewing some of the major ethical doctrines in the Western philosophical tradition that dealt with the question of the moral status of non-human animals. Throughout this discussion we intended to show how our moral indifference in relation to the life and suffering of non-human animals has already its connexions with the ideas and arguments of the authors whose ethical conceptions served to determine the limits of our concerns about the non-human animals interests. We go further on the discussion, by presenting the philosophical elements related to the *Principle of equal consideration of interests*, as proposed by our Author, by emphasising its theoretical impacts and the practical consequences regarding our way of being in contact with animals which do not belong to the human species. Finally, with the intention to clarify certain fundamental aspects of Singer's thinking, we studied some of the criticisms directed against his ideas by evaluating, on the one hand, the soundness of the accusation to the effect that his ethical proposal would be based on an anti-humanist position which would be hostile to the principles of Modern humanism, and, on the other hand, by also evaluating the objections made against him by those who see his utilitarianism-inspired Ethics as a "weak" position which would be insufficient to propiciate a considerable change in our conception of the moral *status* of animals as well as in the treatment we currently dispense to them.

Key-words: Ethics; Speciesism; non-human animals; principle of equal consideration of interests; Peter Singer.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	10
2. As fronteiras da Ética: humanismo antropocêntrico e especismo	
2.1 Observações iniciais.....	16
2.2 Racismo, sexismo, especismo.....	16
2.3 O especismo na tradição filosófica.....	21
2.4 A prática do especismo hoje.....	41
2.5 Considerações finais.....	53
3. Ética além dos limites da espécie: o princípio da igual consideração de interesses	
3.1 Observações iniciais.....	55
3.2 Razão, imparcialidade e universalizabilidade na filosofia moral de Peter Singer.....	56
3.3 O utilitarismo preferencial e o princípio da igual consideração de interesses.....	71
3.4 Valor da vida e <i>status</i> moral: animais sencientes, pessoas humanas e pessoas não-humanas.....	101
3.5 Considerações finais.....	119
4. Estatuto moral dos animais não-humanos: atualização do “paradigma ilustrado” ou discurso “anti-humanista”?	
4.1 Observações iniciais.....	122
4.2 O humanismo especista de Luc Ferry.....	124
4.3 O A teoria dos direitos animais de Tom Regan.....	144
4.4 Considerações finais.....	164
5. Conclusão.....	166
Bibliografia.....	171

1. INTRODUÇÃO

Muitas crenças, valores e práticas hoje consideradas absurdas já foram um dia adotados pela vasta maioria das pessoas como profissão de fé. Não obstante haverem sido tomadas como verdadeiros axiomas e corroboradas por séculos de história, isto não constitui razão suficiente para garantir-lhes qualquer caráter moral. Se, durante milênios, a escravidão foi uma prática não apenas tolerada, mas também defendida e disseminada pelo mundo ocidental, isso não faz dela mais merecedora do nosso respeito e devoção. Critérios como a raça, o sexo, o pertencimento a uma dada etnia e a cor da pele que ainda ontem serviam de pretexto para escravizar e subjugar seres humanos considerados inferiores e, conseqüentemente, excluí-los da esfera da consideração e do respeito morais, assim como do amparo da lei, são hoje repudiados como fonte de segregação e preconceito. Assim, se tudo parece indicar que “tradição não é sinônimo de ética”, o que justifica o grande apelo à tradição quando o que está em jogo são outras formas de discriminação e escravização tão ou mais antigas do que aquelas que hoje conscientemente rechaçamos?

Na América, no alvorecer da Modernidade, quando o distante pensamento de Aristóteles ainda dominava a razão, advogou-se que os povos recém-descobertos tinham por vocação a obediência: “sem fé, sem lei e sem rei”, eles seriam escravos inatos destinados pela natureza – ou por Deus – à servidão. O desenvolver da história e o alargamento das mentalidades nos levaram a repensar valores e costumes antigos, a considerar a crueldade injustificável de tais práticas e a redefinir as fronteiras da justiça. Os movimentos abolicionista e feminista, assim como outros que se seguiram a eles, cresceram e ganharam força no esteio destas mudanças de valores e de mentalidades que sua própria luta logrou alcançar. Ao menos desde o século XVIII, quando se pôs em marcha tal processo de mudanças, o círculo da igualdade tendeu a se alargar, passando a incluir aqueles que durante séculos permaneceram fora de seus limites. Chegou-se inclusive a sugerir que, com as conquistas das mulheres nas últimas décadas estaríamos, enfim, superando o que seria uma das formas supremas de discriminação – aquela baseada no sexo. Sepultados o racismo e o sexismo

chegaríamos, então, à superação das principais e mais nocivas formas de desigualdades.

Kwame A. Appiah, ao investigar as maneiras e as razões pelas quais ocorrem as “revoluções morais”, debruçou-se sobre práticas culturais milenares, como o costume chinês de se atar os pés das meninas para que não crescessem e ficassem pequenos e delicados como uma “flor de lótus”, a prática dos duelos que perduraram na Inglaterra até o século XIX e a escravidão americana. Ao fazê-lo, ele apontou as evidências de que questões ligadas à honra e a mudanças de mentalidade, mais do que à força de leis e decretos, foram decisivas para que tais costumes fossem abandonados. Segundo ele, a pergunta que dirigimos aos nossos antepassados no que se refere a essas práticas hoje tidas como absurdas e mesmo imorais – “o que eles estavam pensando?” – será certamente dirigida a nós pelos nossos descendentes. Se o enfaixamento dos pés das meninas chinesas, a escravidão americana e as mortes por duelo são hoje costumes que nos envergonham moralmente, num futuro próximo, diz Appiah, teremos vergonha de muitas coisas, a começar pelo tratamento que dispensamos aos animais, cuja “realidade do confinamento na pecuária e na avicultura industrial” faz com que “centenas de milhões de mamíferos e bilhões de aves tenham uma existência curta e miserável”¹.

Isso significa ser no mínimo discutível a sugestão de que o racismo e o sexismo seriam as derradeiras e supremas formas de discriminação. As lições que tiramos do passado, a partir da revisão histórica das concepções e atitudes de outrora, deveriam ao menos nos fazer pensar sobre o quanto podemos estar equivocados em relação a algumas das nossas mais arraigadas crenças e atitudes morais, como a que considera que os animais não importam e que sua escravização e sofrimento não comportam nenhum problema moral. Para muitos, ainda hoje, levar moralmente em conta o sofrimento dos animais é tão absurdo quanto seria para um escravocrata do século XIX considerar humano e, portanto, digno de consideração e respeito a pessoa do escravo de quem era proprietário. Não obstante isso, sugere Appiah,

¹ Kwame A. APPIAH, *O código de honra*. Como acontecem as revoluções morais, São Paulo, Companhia das Letras, 2012, p. 16-17.

um dia as pessoas vão se pegar pensando que não só uma antiga prática era errada e a nova é certa, mas também que havia algo de vergonhoso nos velhos usos. Durante a transição, muitos modificarão seus hábitos porque sentem vergonha da antiga maneira de fazer as coisas.²

No âmbito deste trabalho, entendemos como a “antiga maneira de fazer as coisas” tanto a escravidão à qual submetemos os animais quanto os esforços despendidos por toda uma tradição de filósofos, teólogos, cientistas e eruditos para negar qualquer legitimidade à preocupação moral para com sua vida e seu sofrimento. Ao interrogar essa tradição e confrontar os argumentos mobilizados por ela com aqueles que, mais recentemente, têm sido levantados para defender a consideração moral pelo sofrimento dos animais não-humanos, pretendemos contribuir para o esclarecimento e maior visibilidade de um tema que, embora muitas vezes negligenciado, constitui uma das questões mais prementes da ética contemporânea.

Pensamos que o fato de a questão da qual aqui nos ocupamos merecer a atenção de inúmeros e reconhecidos pensadores, além de indicativo de sua relevância, revela que se trata de um problema incômodo, razão pela qual prefere-se muitas vezes tomá-lo por já resolvido ou simplesmente desqualificá-lo sob a pejorativa rubrica de “polêmica”. No entanto, se se entende, como Singer, que o papel da filosofia deve ser “questionar os pressupostos básicos da época”, pensando “crítica e cuidadosamente naquilo que a maioria das pessoas tem por garantido”³, é certo que ela não pode se furtar à tarefa de confrontar nossas crenças e hábitos especistas, suscitando ao menos uma reflexão acerca de questões que, como estas, se nos impõem cotidianamente.

Assim, nosso propósito ao escolher o presente tema e, particularmente, a abordagem do mesmo feita por Singer é, primeiro, situá-lo no âmbito do qual pensamos dever ser tratado – aquele da reflexão crítica, porém ponderada, da filosofia –, distante, portanto, dos posicionamentos apaixonados e das opiniões irrefletidas que o tema, por sua própria natureza, suscita; segundo, analisar os argumentos enfatizados por Singer na sua defesa do estatuto moral dos animais não-humanos a partir dos pressupostos teóricos da doutrina utilitarista por ele adotada, procurando

² Ibidem, p. 17

³ Peter SINGER, “Todos los animales son iguales”, In. SINGER, *Desacralizar la vida humana*, Madrid, Catedra, 2003, p. 120.

compreender as razões e justificativas apresentadas por este filósofo para além das supostas polêmicas que suas ideias possam alimentar e dos posicionamentos incongruentes ou mesmo absurdos que muitos de seus críticos teimam em lhe impingir. Para que possamos responder a contento os objetivos que aqui nos propomos, organizamos este nosso trabalho na seguinte sequência de capítulos.

No primeiro capítulo abordamos a crítica de Singer aos limites da ética tradicional, marcadamente antropocêntrica e especista, cuja superação se faz necessária à ampliação de nossos horizontes morais, uma vez que, considera ele, sem romper com a concepção segundo a qual os membros de nossa espécie são, por algum motivo, superiores aos de outras espécies será impossível superar os males que causamos aos animais. Começamos, portanto, tratando da analogia entre racismo, sexismo e especismo – bastante comum entre aqueles que lidam com a questão da ética aplicada aos animais – para, depois de definirmos mais precisamente o conceito de *especismo*, nos dedicarmos ao que consideramos ser as suas mais significativas expressões: a *teórica*, consignada nas doutrinas de representativos filósofos ocidentais, de Platão a Kant; e a *prática*, presente no modo como tratamos os animais como coisas disponíveis ao nosso uso, como, por exemplo, na alimentação e na atividade acadêmica e científica.

No segundo capítulo nos dedicamos ao que constitui o cerne deste nosso trabalho: a proposta de Singer de uma ética não especista fundamentada no *princípio da igual consideração de interesses*. Tanto quanto explicitar os fundamentos teóricos sobre os quais Singer erige sua proposta de uma ética que possa se estender para além das fronteiras da nossa espécie, interessa-nos aqui elucidar alguns conceitos básicos que assumem em sua filosofia moral um papel importante, quais sejam, os conceitos de *universalizabilidade*, *imparcialidade*, *interesse*, *utilitarismo preferencial*, *igualdade de consideração*, *pessoa* e *valor da vida*. Terminamos este capítulo considerando como nosso autor mobiliza os conceitos supracitados ao abordar a questão do estatuto moral dos grandes primatas antropóides.

No terceiro e último capítulo propomos uma avaliação da proposta ética de Singer a partir da consideração de algumas críticas que lhe são diretamente dirigidas.

Trata-se, por exemplo, de considerar se sua proposta de uma ética não especista e não antropocêntrica é hostil aos “princípios sagrados” do humanismo moderno (crítica de Luc Ferry) ou se, ao contrário, sua ética em defesa dos animais não apenas se filia à tradição do humanismo ilustrado como constitui uma extensão e atualização daquele ideal de igualdade que lhe é tão caro (posição de Singer). Nesse ínterim, consideramos também algumas objeções e críticas dirigidas a Singer pelo filósofo norte-americano Tom Regan, para quem as posições assumidas por nosso autor se mostram insuficientes para mudar significativamente o *status* moral dos animais.

Antes, porém, de iniciarmos consideremos duas questões metodológicas. A primeira questão diz respeito à palavra “animal” e à expressão “animal não-humano”. Sabemos que o uso da palavra “animal” coloca certos problemas, pois tanto pretende reunir seres tão díspares como ostras e chimpanzés quanto contribui para separar os seres humanos de outros animais, como se nós e os chimpanzés, por exemplo, não fizéssemos parte da mesma família. De modo a contornar essas dificuldades, procuramos tanto quanto possível usar a expressão “animal não-humano”, optando vez por outra pelo uso da palavra “animal” quando a eficácia da comunicação assim exigisse.

Uma segunda questão refere-se ao campo da Ética Prática ou Aplicada, que é aquele em que se situa nosso autor. Mais do que lidar com questões meramente abstratas, a Ética Prática se ocupa daqueles problemas que possuem uma incidência direta na vida real, que ocupam inclusive as pessoas comuns e cujas consequências afetam diretamente nossos hábitos e atitudes. Ela trata, pois, daquilo que o próprio Singer chama de “problemas éticos relevantes”, entendendo por isso aqueles problemas com os quais um ser racional, num ou noutro momento, não poderá deixar de se confrontar. Um exemplo desse tipo de problema relaciona-se como o tema do qual nos ocupamos e é formulado por Singer nesses termos: “Justifica-se que tratemos os animais como nada além de máquinas que produzem carne para a nossa alimentação?”. Ao se ocupar desse tipo de problema, filósofos como Singer consideram ter algo útil a oferecer, tanto suscitando e conduzindo uma reflexão sistemática acerca do processo de constituição e justificação de nossos valores e juízos morais como também oferecendo uma orientação a respeito de como devemos ou

não agir neste mundo. Neste contexto, a Ética Animal (*Animal Ethics*), enquanto um ramo da Ética Prática ou Aplicada, deve ser aqui entendida como a “ética do tratamento dos animais (não-humanos) por parte dos humanos”. Por fim, acompanhando, também neste ponto, o procedimento adotado pelo próprio Singer, usaremos as palavras “ética” e “moralidade” como sinônimos, sem nos atermos a questões particulares de definição etimológica ou conceitual. Outras considerações acerca da concepção singeriana da ética serão apresentadas nas seções 3.2 e 3.3 do segundo capítulo deste trabalho.

2. As fronteiras da ética: humanismo antropocêntrico e especismo

2.1 Observações iniciais:

Trataremos neste capítulo das críticas de Peter Singer àquilo que o mesmo considera os limites da ética tradicional: a exclusão do âmbito de nossa consideração moral de todos aqueles seres não pertencentes à nossa espécie e a consequente eleição do homem como único ser digno de consideração e respeito morais. Para tanto, procedemos a uma organização do presente capítulo em três seções, visando (1) elucidar o que Singer entende por “especismo”, esclarecendo a relação existente entre este termo e os conceitos correlatos de “racismo” e “sexismo”; (2) demonstrar como nosso autor identifica nos argumentos mobilizados por alguns dos mais representativos pensadores da tradição filosófica ocidental – Platão, Aristóteles, Agostinho, Tomás de Aquino, Descartes e Kant – o que ele chama de “ideologia da nossa espécie”, dando especial ênfase à distinção kantiana entre o *valor absoluto* do homem e o *valor instrumental* dos animais, assim como à sua teoria dos “deveres indiretos” em relação aos animais, e, (3) explicitar a vigência do especismo hoje, seja por meio das práticas que adotamos e corroboramos com nossos hábitos e atitudes – como aquela do uso dos animais na alimentação – seja por meio da defesa intransigente e, por vezes, mal informada, do uso irrestrito dos mesmos no âmbito da experimentação científica.

2.2 Racismo, Sexismo, Especismo:

Em 1792 a escritora e ativista britânica Mary Wollstonecraft publicava *Defesa dos direitos das mulheres*, obra que lançou as bases do feminismo moderno. Defendendo o direito das mulheres à educação e fazendo duras críticas à tradicional prática dos casamentos arranjados que, no seu entender, contribuíam para manter as mulheres num estado de eterna ignorância e dependência, suas teses e avaliações foram consideradas, à época, irracionais e absurdas. Em resposta às suas ideias e com o intuito de refutá-las, Thomas Taylor, um eminente filósofo de Cambridge, publicou o

panfleto *Defesa dos direitos dos brutos*, obra satírica que ridicularizava as pretensões do feminismo de Wollstonecraft ao alegar que se o argumento em prol da igualdade valia quando aplicado às mulheres, o mesmo deveria valer para o caso de cães, gatos e cavalos. Para Taylor, tão absurdo quando reivindicar direitos para os “brutos” seria reivindicá-los para as mulheres, uma vez que tanto estas quanto aqueles não gozam do mesmo *status* moral e jurídico do homem.⁴

Em 1905, o jornalista, poeta e abolicionista brasileiro José do Patrocínio escrevia, minutos antes de morrer, aquela que seria sua última crônica, que permaneceria inconclusa e não publicada, para o jornal *A Notícia*. Segundo Coelho Neto, seu contemporâneo, Patrocínio morreu como vivera, defendendo os fracos e batendo-se pela piedade, lançando seu último apelo em prol dos animais, “talvez mais gratos do que os homens”. Osvaldo Orico, biógrafo de José do Patrocínio, ao descrever o último lance da vida deste homem que dedicou sua luta à causa da liberdade, relata-nos que suas últimas palavras foram as onze linhas dedicadas à ideia da organização da Sociedade Protetora dos Animais:

Fala-se na organização definitiva de uma Sociedade Protetora dos Animais. Eu tenho pelos animais um respeito egípcio. Penso que eles têm alma, ainda que rudimentar, e que eles sofrem conscientemente as revoltas contra a injustiça humana. Já vi um burro suspirar como um justo depois de brutalmente esbordado por um carroceiro, que atestara a carroça com carga para uma quadriga e queria que o mísero animal a arrancasse de um atoleiro.⁵

Filho do padre João Carlos Monteiro e de Justina Maria do Espírito Santo, uma escrava seviciada pelo sacerdote católico desde os treze anos de idade, José Carlos do Patrocínio passou para a história como um dos mais ferrenhos opositores da escravidão no Brasil. Negro, nascido escravo e não reconhecido pelo pai, José do Patrocínio lutou ao longo de sua vida contra a tirania de brancos contra negros, tendo sua campanha abolicionista registrada em forma de crônicas nos principais jornais de sua época, o que o levou a ser considerado pelos seus biógrafos o maior de todos os jornalistas da abolição.

⁴ Ver Peter SINGER, *Libertação animal*, São Paulo, Martins Fontes, 2010, p. 3-4.

⁵ Osvaldo ORICO, *O Tigre da Abolição*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977, p. 283-284.

Além dos evidentes interesses políticos e econômicos por detrás da escravidão havia, sobretudo, a “questão racial” como pano de fundo deste cenário. O darwinismo social, marcado pela transposição de conceitos físicos e biológicos para o estudo das sociedades e das relações entre essas, assim como a influência do pensamento positivista, resultaram na concepção segundo a qual as sociedades se modificam e se desenvolvem de acordo com diferentes estágios, o que explicaria a existência de certos “organismos sociais” mais evoluídos, mais adaptados e mais complexos que deveriam, por isso mesmo, submeter, colonizar e guiar rumo à civilização aqueles outros organismos ainda não plenamente evoluídos, adaptados e complexos. Tal concepção deu azo à emergência da noção de “raça” que exerceu forte influência sobre os “homens de ciência” do século XIX e representou uma “reorientação intelectual”, uma reação ao Iluminismo em sua visão unitária da humanidade, já que investia contra os pressupostos igualitários das revoluções burguesas centrados na noção de “povo” e de “nação”, e não de “raça”.⁶

Representante significativo desta escola de pensamento, o conde Arthur de Gobineu (1816-1882) defendia, por exemplo, a tese de que a mistura de “espécies humanas diferentes” resultava na “degeneração da raça”, razão pela qual revelou um claro desprezo pelo Brasil e pelos brasileiros que, nas suas palavras, “pareciam-se com macacos”, tanto física quanto moralmente falando. “Sacerdote do racismo”, na feliz definição de Lilia Schwarcz, Gobineu propugnava a necessidade de perpetuação dos “tipos puros”, não miscigenados, uma vez que a miscigenação resultaria numa “sub-raça decadente e degenerada”, incapaz de alcançar o estágio da civilização.⁷

Foi neste contexto que viveu José do Patrocínio. Além da ignomínia da escravidão que teve diante dos olhos desde a mais tenra idade, teve de combater também com a pena as ideias que procuravam justificar a discriminação racial que estabelecia o direito de propriedade de brancos sobre negros. No entanto, sua luta contra a escravidão e a violência perpetrada em nome de uma pretensa desigualdade racial ultrapassou mesmo a fronteira da espécie. Após a vitória abolicionista de 1888, Patrocínio voltou-se contra um outro tipo de escravidão, demonstrando uma

⁶ Lilia Moritz SCHWARCZ, *O espetáculo das raças*. Cientistas, instituições e a questão racial no Brasil 1870-1930, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 63.

⁷ Ibidem, p. 83-84.

consciência e um pioneirismo admiráveis ao fazer-se arauto de uma causa que praticamente só ganharia maior repercussão quase um século mais tarde. Segundo Sônia T. Felipe, sua postura revela a necessidade de se empreender uma nova luta, visando dessa vez a libertação dos animais de todas as formas de crueldade, aliás, as mesmas pelas quais africanos e afrodescendentes brasileiros foram marcados ao longo dos mais de trezentos anos de sequestro, comercialização e escravização:

Por mais de três séculos se manteve a *tradição escravocrata* na história brasileira. Um dos seus maiores opositores viveu apenas meio século, sendo duas décadas de sua biografia dedicadas incansavelmente à causa abolicionista. O movimento para libertar os animais de todas as formas de crueldade mantidas naturalizadas pela tradição havia sido desencadeado na Europa e nos Estados Unidos da América do Norte um século antes de Patrocínio dedicar-se à abolição da escravidão humana. No século XIX, a Inglaterra conheceu a força do abolicionismo em duas vertentes: a da libertação humana, com o movimento anti-escravagista, e a da libertação animal, com a criação de sociedades protetoras dos animais e a publicação de filósofos expondo os argumentos em prol da abolição da *crueldade bruta*.⁸

A analogia entre sexismo, racismo e especismo é uma constante sob a pena de filósofos, escritores e ativistas que, desde os séculos XVIII e XIX, dedicam-se à causa dos direitos dos animais. No entanto, somente em 1975, com a publicação do livro *Victims of Science: the Use of Animals in Research*, do psicólogo e professor da Universidade de Oxford, Richard Ryder, o termo “especismo” passa a ser usado para designar a injustiça representada pelo tratamento diferenciado para aqueles animais não pertencentes à espécie humana. Para Ryder, a luta pela abolição de todas as formas de crueldade contra os animais encontra-se diretamente vinculada à luta abolicionista em defesa da liberdade dos negros, sobretudo àquela empreendida pelos Quakers em 1696, responsável por declarar imoral a posse de outros seres humanos e por excluir de suas comunidades os proprietários de escravos.⁹ Neste contexto, o termo “especismo”, tal como usado por Ryder e por inúmeros autores depois dele, presta-se para

descrever a discriminação generalizada praticada pelo homem contra outras espécies e para estabelecer um paralelo com o racismo.

⁸ Sônia T. FELIPE, “Abolicionismo: igualdade sem discriminação”, *Revista Brasileira de Direito Animal*, ano 3, n. 4, Jan/dez, 2008, p. 115.

⁹ *Ibidem*, p. 95.

Especismo e racismo são formas de preconceito que se baseiam em aparências – se o outro indivíduo tem um aspecto diferente deixa de ser aceito do ponto de vista moral. O racismo é hoje condenado pela maioria das pessoas inteligentes e compassivas e parece simplesmente lógico que tais pessoas estendam também para outras espécies a inquietação que sentem por outras raças. Especismo, racismo (e até mesmo sexismo) não levam em conta ou sobrestimam as semelhanças entre o discriminador e aqueles contra quem este discrimina e ambas as formas de preconceito expressam um desprezo egoísta pelos interesses de outros e por seu sofrimento.¹⁰

Fazendo eco às críticas de Ryder ao especismo é que, também em 1975, Peter Singer publica a obra *Libertação animal*, com a qual inclui definitivamente o tema do respeito devido aos animais não-humanos na agenda das discussões éticas contemporâneas. A formação de Singer em filosofia, somada à sua atuação em prol dos direitos humanos e à sua experiência como professor titular de Bioética na Universidade de Princeton, contribuiu para a disseminação, no meio filosófico, de suas teses em prol da consideração ética da questão animal.

Em primeiro lugar, Singer admite a analogia de Ryder entre racismo, sexismo e especismo. Segundo ele, ao outorgar unicamente a si valor e dignidade e negá-los aos animais baseando-se no fato deles não pertencerem à espécie *Homo sapiens*, o homem incorre em especismo – uma preferência moral pelos próprios interesses frente aos interesses dos animais – o que se traduz em atitudes como atribuir somente aos seres humanos um estatuto moral e se servir dos animais como meros instrumentos. Para Singer,

os racistas violam o princípio de igualdade ao darem maior importância aos interesses dos membros de sua raça sempre que se verifica um choque entre os seus interesses e os interesses dos que pertencem a outra raça. Sintomaticamente, os racistas de descendência europeia não admitiram que, por exemplo, a dor importa tanto quanto é sentida por africanos como quando é sentida por europeus. Da mesma forma, aqueles que eu chamaria de ‘especistas’ atribuem maior peso aos interesses de membros de sua própria espécie quando há um choque entre seus interesses e os interesses dos que pertencem a outras espécies. Os especistas humanos não admitem que a dor é tão má quando sentida por porcos ou ratos como quando são os seres humanos que a sentem.¹¹

¹⁰ RYDER apud Sônia T. FELIPE, *Por uma questão de princípios*. Alcance e limites da ética de Peter Singer em defesa dos animais, Florianópolis, Fundação Boiteux, 2003, p. 83-84.

¹¹ Peter SINGER, *Ética prática*, São Paulo, Martins Fontes, 2002, p.68.

Em segundo lugar, Singer procede a uma releitura da tradição filosófica ocidental, da qual resulta sua crítica à postura antropocêntrica da filosofia moral e política que elegeu e consagrou o homem como único ser digno de respeito e de consideração morais e, por conseguinte, fez da crença na superioridade moral humana algo que se lhe apresenta como um “preconceito injustificável”. Ao mostrar como, do pensamento pré-cristão às doutrinas éticas contemporâneas, podemos identificar uma tendência de legitimação do “domínio do homem” e seu consequente esforço de justificar religiosa, filosófica e cientificamente sua postura em relação aos animais, Singer nos conduz à equiparação entre a postura especista e o antropocentrismo moral. De acordo com ele, a afirmação de que “seres humanos vêm em primeiro lugar” e que, portanto, qualquer preocupação com os animais é política ou moralmente menos séria ou relevante, revela não apenas uma postura especista mas, sobretudo, o desconhecimento ou a indiferença frente a um problema que constitui uma das pedras de toque da própria ética:

Como pode alguém que não tenha feito um estudo aprofundado sobre o sofrimento animal saber que essa questão envolve problemas menos sérios do que os associados ao sofrimento humano? Pode-se alegar que os animais não importam e que, por mais que sofram, seu padecimento é menos importante do que o dos seres humanos. Mas dor é dor, e a importância de impedi-la não diminui porque ela não se refere a um membro de nossa espécie. (...) A ideia de que “seres humanos vêm em primeiro lugar” é usada mais como um pretexto para não fazer nada em relação a animais humanos e não humanos do que como uma genuína opção entre alternativas incompatíveis.¹²

Por fim, nosso autor propõe repensarmos o tratamento que dispensamos aos animais à luz do que chama de princípio básico de igualdade – o princípio da igual consideração dos interesses – considerado por ele tanto uma abordagem válida da ética quanto uma forma coerente de se discutir questões práticas. Este último ponto constituirá o tema do segundo capítulo deste trabalho. Por ora, iremos nos ater à revisão crítica à qual Singer submete algumas das principais correntes da filosofia moral e à equiparação que promove entre o especismo e o antropocentrismo moral que as caracteriza.

¹² Peter SINGER, *Libertação animal*, p. 319-320.

2.3 O especismo na tradição filosófica:

A visão tradicional imperante no Ocidente baseia-se na crença de que o mundo foi criado para o bem do homem e de que as outras espécies devem se subordinar a seus desejos e necessidades. O relato bíblico da criação, interpretado como uma concessão divina da autoridade do homem sobre a natureza e os animais, assim como a filosofia grega, responsável por demarcar as diferenças fundamentais entre os gêneros de vida humana e animal, consolidaram a noção de que o propósito de tudo o que existe é proporcionar o domínio e usufruto humano.

Neste capítulo, ao considerar algumas daquelas doutrinas filosóficas e morais que moldaram nossa concepção acerca da maneira como devemos entender e tratar os animais não-humanos, interessa-nos fazer como que uma genealogia do especismo, mostrando como importantes pensadores desta mesma tradição intelectual, em diferentes períodos da história, elaboraram e defenderam as atitudes especistas que herdamos. Para tanto, elegemos alguns dos mais destacados momentos desta história, assim como os seus mais representativos autores e argumentos, para ilustrar aquilo que Singer compreende como “manifestações da ideologia de nossa espécie”. Nosso ponto de partida será, então, a filosofia grega, mais particularmente o pensamento aristotélico, que funda e dissemina a tese da Grande Cadeia do Ser ao mesmo tempo em que a estabelece como um pressuposto necessário para se pensar as relações entre o homem e as demais criaturas.

Buscando estabelecer o lugar do homem na natureza, seu estatuto próprio como ser humano, desde a Antiguidade grega os filósofos vêm apontando propriedades essenciais que pudessem lhe conferir uma singularidade, um lugar privilegiado no âmbito da Grande Cadeia do Ser. Essa teoria, que perpassa toda a história da filosofia, caracteriza-se por explicar a natureza encadeando os seres do mais elementar ao mais complexo, de modo que o homem, entre todas as espécies, ocupa nela o ponto mais elevado.¹³

¹³ Ver Keith THOMAS, *O homem e o mundo natural*. Mudanças e atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800), São Paulo, Companhia das Letras, 1988, p. 106-107.

O filósofo alemão Arthur O. Lovejoy dedicou a esta ideia da Grande Cadeia do Ser uma série de conferências na Universidade de Harvard no ano de 1933, posteriormente publicadas em livro.¹⁴ Para Lovejoy, a gênese de tal ideia remonta a Platão e Aristóteles, tendo alcançado ampla difusão entre os neoplatônicos e os filósofos medievais e, posteriormente, caído nas graças dos pensadores do século XVIII. Ainda segundo ele, foi Aristóteles quem sugeriu aos naturalistas e filósofos de épocas posteriores a ideia de ordenar todos os animais em uma *scala naturae* única e gradual de acordo com seu grau de “perfeição”, ideia esta cujo resultado foi

a concepção do plano e da estrutura do mundo que, por toda a Idade Média e até o final do século XVIII, muitos filósofos, a maioria homens da ciência e, de fato, os homens mais eruditos, aceitariam sem questionamento – a concepção do universo como uma “Grande Cadeia do Ser”, composta de um imenso ou (...) de um número infinito de elos dispostos em ordem hierárquica, desde a mais ínfima espécie de existentes, que mal escapava da não-existência, passando por “cada grau possível”, até o *ens perfectissimum* – ou, numa versão de algum modo mais ortodoxa, até a mais alta espécie possível de criatura, entre a qual e o Ser Absoluto se admitiu haver uma disparidade infinita – , cada uma delas diferindo daquela imediatamente superior e da imediatamente inferior pelo “menor” grau de diferença “possível”.¹⁵

Essa “ordem hierárquica” da qual nos fala Lovejoy encontra-se presente, por exemplo, na classificação operada por Aristóteles no *De anima*, onde já encontramos a noção segundo a qual a alma compreende três elementos que se diferenciam segundo o gênero de vida do ser em questão. Às plantas, diz Aristóteles, pertence apenas a faculdade nutritiva; aos outros seres, além da nutritiva, pertencem as faculdades perceptiva e desiderativa. Alguns animais possuem, também, a faculdade de deslocação, enquanto o homem, além daquelas outras, possui “a faculdade discursiva e o entendimento”¹⁶.

Posteriormente retomada pelos escolásticos medievais e associada à ideia judaico-cristã de que o homem foi feito à imagem e semelhança de Deus (Gen I, 27), tal doutrina não apenas representava o homem como um animal superior, mas “o elevava a um estado completamente diferente, a meio caminho entre animais e

¹⁴ Ver Arthur O. LOVEJOY, *A Grande Cadeia do Ser*, São Paulo, Editora Palíndromo, 2005.

¹⁵ Ibidem, p. 63-64.

¹⁶ ARISTÓTELES, “Sobre a alma”, In. ARISTÓTELES, *Obras Completas*, vol. III, Tomo I. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, p. 68.

anhos”.¹⁷ A convicção da existência de uma diferença fundamental entre o homem e o restante dos animais servia, deste modo, para afastar qualquer escrúpulo quanto ao tratamento dispensado às outras espécies.

Tanto Aristóteles quanto Platão, ao refletirem sobre a condição especial do homem na natureza, elegem a razão como aquela faculdade distintiva que lhe garante um lugar privilegiado na escala dos seres. Platão, no *Timeu*, já apontava nessa direção ao sublinhar a importância, no homem, da postura ereta: a forma da alma que habita em nós, diz Platão, e que habita no alto do nosso corpo, “nos eleva da terra ao encontro daquilo que nos é congênito no céu, porque não somos frutos da terra, mas do céu”, razão pela qual é na cabeça, que conservamos ereta, que se encontra “a nossa parte divina”, dirigindo para o alto todo o corpo. Já a “raça dos animais terrestres e selvagens”, que de nenhum modo se servem da filosofia nem “utilizam os circuitos que têm lugar dentro da cabeça”, tem os seus membros e suas cabeças “arrastados para a terra, apoiando-se naquilo com que são congênitos, e possuem todo tipo de crânios alongados, conforme as órbitas de cada um foram comprimidas pela ociosidade.”¹⁸

Essa superioridade do homem em relação aos demais seres, uma vez que lhes falta a essencial capacidade para a deliberação ou a razão especulativa, encontra-se ainda apoiada sobre a concepção, de raiz aristotélica, segundo a qual o universo é dotado de uma ordem teleológica em virtude da qual os seres inferiores existem para os superiores. A natureza, explica o filósofo, proveu as necessidades dos diferentes seres segundo uma ordem que lhe é própria, de modo que

foi para os animais em geral que ela fez nascerem as plantas; é aos homens que ela destina os próprios animais, os domesticados para o serviço e para a alimentação, os selvagens (...) para a alimentação e para diversas utilidades, tais como o vestuário e os outros objetos que se tiram deles. A natureza nada fez de imperfeito, nem de inútil; ela fez tudo para nós.¹⁹

Os animais, considera ainda Aristóteles, embora possuam voz para expressar as sensações de prazer e de dor, são desprovidos de *logos*, carentes que são de razão e

¹⁷ Keith THOMAS, op. cit., p. 37.

¹⁸ PLATÃO, *Timeu*, Lisboa, Instituto Piaget, 2004, p. 153-156.

¹⁹ ARISTÓTELES, *Política*, São Paulo, Martins Fontes, 1998, p. 21.

do dom da palavra necessários para expressar os sentimentos “do bem e do mal, do útil e do nocivo, do justo e do injusto”, capacidades sem as quais não podem tomar parte da comunidade moral e política²⁰. Além disso, não pode haver amizade entre o homem e o animal, uma vez que tal laço pressupõe a existência de algo em comum entre ambos e não há, segundo o filósofo, nada em comum “entre o homem e um cavalo ou um boi”, assim como nada há em comum entre um homem e “um escravo enquanto escravo”²¹.

Para Singer, o apoio de Aristóteles à escravidão é essencial para compreendermos sua atitude para com os animais. Como se sabe, Aristóteles pensava que alguns homens são escravos por natureza e que a escravidão, por conseguinte, era correta e vantajosa para eles. Ele argumenta, na *Política*, que pertence ao “desígnio da natureza” que o comando do mais inteligente se exerça sobre quem não pode contribuir para a prosperidade comum “a não ser pelo trabalho de seu corpo”²². O escravo, considerado por ele uma “propriedade instrumental animada”, é alguém que tem “tão pouca alma e poucos meios que resolve depender de outrem” e a quem resulta melhor servir do que ver-se entregue a si mesmo. Embora compartilhem uma natureza animal comum, uma vez que tanto um quanto outro são capazes de sentir prazer e dor, o que faz do homem livre superior ao escravo é seu poder de raciocínio, donde resulta uma consideração desigual dos seus respectivos valores. Já os animais, que não participam da razão e “só obedecem a suas sensações”, diferem tanto do homem livre quanto do escravo, não obstante, conclui Aristóteles, o uso dos escravos e dos animais seja mais ou menos o mesmo, já que “tiram-se deles os mesmos serviços para as necessidades da vida”.²³

Segundo Singer, ao considerar como a diferença entre o poder de raciocínio dos seres humanos é suficiente para fazer de uns mestres e de outros seguidores, “Aristóteles deve ter pensado ser tão evidente o direito dos seres humanos a dominar os animais que esse pressuposto não precisaria de argumentos.”²⁴ No entanto, como

²⁰ Ibidem, p. 5.

²¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 191.

²² ARISTÓTELES, *Política*, p. 2.

²³ Ibidem, p. 13-14.

²⁴ Peter SINGER, *Libertação animal*, p. 275.

veremos, a tradição que se seguiu a ele não apenas subscreveu seus argumentos como procurou elaborar ainda outros com o intuito tanto de ratificar a superioridade do homem quanto de justificar seu direito de domínio sobre as outras criaturas.

O cristianismo, ao apresentar-se como o ponto de convergência das ideias do judaísmo e da filosofia aristotélica, mantém a concepção sobre o *status* inferior dos animais frente à superioridade dos humanos. Alguns dos mais influentes teólogos e pensadores cristãos tenderam a interpretar passagens das Sagradas Escrituras, mormente algumas do Antigo Testamento – Gn 1,29 e 9,3 – como favoráveis à tese do direito concedido por Deus ao homem de dispor da vida dos animais. Neste contexto, os argumentos utilizados para negar qualquer preocupação moral em relação aos animais apoiam-se sobre as seguintes premissas: a) os animais são irracionais, não possuindo uma mente ou capacidade de pensar; b) eles existem para servir aos fins humanos, em virtude de sua natureza e em razão da providência divina; c) sua vida não possui qualquer valor moral, salvo quando algum interesse humano está em jogo, como o da propriedade.

Santo Agostinho, por exemplo, considera que o homem, por ser dotado de razão, ocupa, entre as criaturas terrestres, o lugar mais alto. Possuímos uma “natureza genérica comum com os animais”, tanto como com as plantas, diz Agostinho, pois compartilhamos com eles as faculdades da nutrição, do crescimento e da geração. No entanto, se os animais são superiores às plantas devido à posse dos sentidos, o homem é superior aos animais pela razão. Se quanto à força e outras habilidades corporais o homem é facilmente ultrapassado por certo número de animais, o princípio que constitui a excelência do homem, fazendo com que lhes seja superior, é a razão ou inteligência:

... é no espírito que reside a faculdade pela qual nós somos superiores aos animais. E se eles fossem seres inanimados, eu diria que nossa superioridade vem do fato de que possuímos uma alma, e eles não. Mas acontece que também eles são animados. Contudo, existe alguma coisa que, não existindo na alma deles, existe na nossa, e por isso acham-se submetidos a nós. Ora, é claro para todos que

essa faculdade não é um puro nada, nem pouca coisa. E que outro nome lhe daríamos mais correto do que o de razão?²⁵

Da superioridade do homem em relação aos animais decorre, segundo Agostinho, a indiferença moral pelo seu sofrimento. Por isso é que, referindo-se ao episódio em que Jesus lança os demônios sobre uma vara de porcos e amaldiçoa uma figueira, o bispo de Hipona adverte que “é o cúmulo da superstição refrear-se de matar animais e destruir plantas”, uma vez que o próprio Cristo, ao agir daquela maneira, mostrou não haver “direitos comuns entre nós, os animais e as árvores”.²⁶ Santo Agostinho ainda descarta desdenhosamente a doutrina maniqueísta de que o homem não tinha o direito de matar outras criaturas, ao considerar um erro e um devaneio dos discípulos do maniqueu Fausto querer que o preceito divino “Não matarás” (Ex 20, 13) se aplique também a eles. O sexto mandamento, contra o assassinato, não valia para os não-humanos:

... quando lermos *non occides* não incluamos nesta proibição as plantas que carecem de sensibilidade, nem os animais irracionais, tais como as aves, os peixes, os quadrúpedes, os répteis, diferentes de nós na razão pois que a eles não foi concedido participar dela conosco. Por justa disposição do Criador, a sua vida e a sua morte estão ao nosso serviço. Só nos resta concluir que temos de aplicar apenas ao homem as palavras *não matarás*.²⁷

As concepções e atitudes cristãs referentes a homens e animais se impuseram e substituíram aquelas que perduraram pouco mais de um milênio com o Império Romano. Este, marcado por guerras de conquista e pela expansão territorial, caracterizou-se por uma violência e por uma noção de virtude que não acalentava nenhum tipo de simpatia pelos fracos. Nos chamados “jogos”, que tinham lugar no Coliseu, homens e mulheres assistiam à morte tanto de seres humanos como de outros animais como uma fonte normal de entretenimento, sem demonstrar nenhum tipo de compaixão, seja pelos seres humanos devorados pelas feras na arena ou envolvidos em lutas sanguinárias e mortais seja pelas centenas e às vezes milhares de animais trucidados durante os festejos.

²⁵ SANTO AGOSTINHO, *O livre-arbítrio*, São Paulo, Paulus, 1995, p. 44.

²⁶ Ver Peter SINGER, *Libertação animal*, p. 279.

²⁷ SANTO AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, vol. I. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, p. 158.

Isso não significa que os romanos não tivessem nenhum sentimento moral ou senso de bondade e justiça para com os outros, mas sim que estabeleciam um limite preciso para esses sentimentos morais. Para aqueles que se ajustavam a esse limite era ultrajante e intolerável a simples ideia de fazer parte, como vítima, daqueles horrendos espetáculos. Contudo, “quando um ser se situava fora da esfera de consideração moral, a imposição de sofrimento era considerada mero entretenimento. Alguns seres humanos – sobretudo criminosos e militares cativos – e todos os animais situavam-se fora dessa esfera”.²⁸

Neste contexto, com a emergência do cristianismo, surge a noção da singularidade da espécie humana e a ênfase na imortalidade da alma que se traduzem na ideia cristã do caráter sagrado da vida humana. Contrariamente a outras religiões, sobretudo orientais, para as quais toda a vida é sagrada, o cristianismo ateve-se à ideia de que a vida humana, e tão somente ela, é sagrada, donde a implacável oposição, por parte dos primeiros Padres da Igreja, aos combates de gladiadores. Isso implicou uma mudança no *status* moral de matar seres humanos, mas não alterou a prática de combates com animais selvagens que continuaram na era cristã e só diminuíram devido à dificuldade de obtenção desses animais provocada pelo declínio da riqueza e da extensão do império. Ainda hoje, como nos lembra Singer, esses combates podem ser vistos, por exemplo, na forma das touradas que têm lugar na Espanha e na América Latina.²⁹

Representante maior da filosofia cristã anterior à Reforma e da filosofia romana católica de seu tempo, Santo Tomás de Aquino subscreve a posição aristotélica em relação aos animais ao endossar a ideia da existência de uma ordem natural, estabelecida por Deus, em razão da qual o imperfeito existe para servir o perfeito. Tal hierarquia, apresentada como expressão da sabedoria e da disposição do Criador, constitui a versão cristã daquele antropocentrismo teleológico que caracteriza o pensamento filosófico desde suas origens.

Ao considerar racionalmente as coisas existentes segundo sua finalidade, Tomás de Aquino reconhece que somente o homem, entre os seres vivos, existe para

²⁸ Peter SINGER, *Libertação animal*, p. 277.

²⁹ *Ibidem*, p. 279-280.

si mesmo, é sujeito do direito à vida, ao passo que plantas e animais são objetos de cuidado apenas enquanto se mostram úteis ao homem. Tanto quanto Aristóteles, lembra Tomás de Aquino, também as Sagradas Escrituras justificam a noção segundo a qual plantas e animais são “naturalmente servos” destinados ao bem humano, pois se lê no livro do Gênesis que “tudo o que se move e vive servirá de alimento ao homem” (Gn 1, 30). Disso se segue, por exemplo, que “quem mata um boi de outrem peca, sem dúvida, não porque mata um boi, mas porque dá prejuízo a outrem em seus bens. Não incide em pecado de homicídio, mas de furto ou rapina.”³⁰

Se os seres humanos podem matar outros animais e utilizá-los como comida haverá algo que nos seja vedado fazer com eles, como lhes infligir sofrimento desnecessário? Seria o sofrimento das outras criaturas, em si, um mal? Não segundo Tomás de Aquino. Para ele, nem o sofrimento gratuito e desnecessário infligido aos animais constitui, em si, um mal, uma vez que não existe da parte do homem nenhum tipo de obrigação moral para com os “animais irracionais”. Para ele, o homem pode servir-se dos animais “sem injúria, quer matando-os, quer utilizando-os de outro modo”, pois não há uma categoria de pecados contra esses seres. Na *Suma contra os gentios* ele adverte ainda que

se há na Sagrada Escritura proibição de crueldade para com os animais, como a de não matar a ave com filhotes, isto é feito ou para afastar do homem o espírito de crueldade, para que alguém, ao ser cruel com o animal, não estenda esta crueldade aos homens; ou porque vem em dano temporal para o homem a lesão dos animais, quer para o que a faz, quer para o outro.³¹

Se não constitui pecado usar de crueldade para com os animais não-humanos, resta saber se, pelo menos, seria caridoso agir de maneira bondosa com eles. A este respeito, Tomás de Aquino esclarece que a caridade não se dirige às criaturas irracionais e aponta três motivos pelos quais não existe, de nossa parte, o dever de amá-las pela caridade. O primeiro é que “não podemos querer o bem a uma criatura desprovida de razão” pois ela, não sendo capaz de possuir o bem, não pode fazer uso dele; somente o homem, única criatura racional e provida de livre-arbítrio, é tanto

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II, II, Q 64, art.1., vol. VI, p. 131-132. (Para esta e outras citações da *Suma Teológica* utilizamos aqui a versão em português publicada pelas Edições Loyola, em seis volumes. O número das páginas se refere, neste caso, à 2ª. edição, de 2005).

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra os gentios*, Porto Alegre, EDIPUCRS: EST, 1996, p. 595.

capaz de desejar o bem quanto de usufruí-lo. O segundo motivo é que a amizade, que é uma espécie de caridade, implica a convivência, a “comunhão de vida”, e os animais não podem participar da vida humana, posto que são irracionais. Por fim, o terceiro motivo é que “a caridade está fundada sobre a comunhão da eterna bem-aventurança, da qual não é capaz a criatura irracional”. Podemos no entanto amá-los, diz Tomás de Aquino, mas apenas enquanto “bens que desejamos para os outros”, enquanto coisas “conservadas para a honra de Deus e utilidade dos homens”.³²

O teólogo Andrew Linzey³³, ao discutir as teses de Tomás de Aquino acerca do estatuto dos animais não-humanos, afirma que tudo o que ele fez foi dar às ideias de Aristóteles uma reformulação teológica baseada nas Escrituras, sendo que a maior debilidade de sua argumentação diz respeito, justamente, à parte de seu pensamento que deriva das fontes helênicas. Isso porque, escreve Linzey, desafortunadamente para Aquino, seria difícil encontrar um estudioso atual do Antigo Testamento que pense que “domínio” significa simplesmente “despotismo”. Se Aquino assim entende a mensagem das Escrituras é devido à influência de Aristóteles, uma vez que toma quase sem questionar os axiomas do Filósofo. Além disso, algo que Linzey aponta como ainda mais “problemático” em Aquino, é que se trata de um “grande estudioso cristão” que “não foi cristão o bastante”, ou mesmo “suficientemente fiel às Escrituras”. Isto porque, ao seguir antes a Aristóteles e a ênfase dada por este à racionalidade, Aquino desconsiderou alguns dos argumentos teológicos da tradição humanitária do Antigo Testamento segundo os quais os humanos têm, ao menos, certas responsabilidades em relação aos animais. Assim, continua Linzey, “Aristóteles, Agostinho e Aquino deixaram um legado amargo na teologia cristã”, legado esse que levou, inclusive, o papa Pio IX em meados do século XIX a proibir a abertura de uma sociedade protetora dos animais em Roma, “baseando-se no familiar princípio tomista de que os homens têm deveres apenas com seus semelhantes humanos, mas não com os animais.”³⁴

³² TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* II, II, Q 25, art.3., vol. V, p. 340-342.

³³ Andrew Linzey é titular da primeira cátedra do mundo em teologia e bem-estar animal, criada no Mansfield College de Oxford, além de professor especial de teologia na Universidade de Nottingham. É autor de numerosos artigos e de vários livros sobre teologia e ética, muitos deles considerados investigações pioneiras sobre a teologia e os animais.

³⁴ Ver Andrew LINZEY, *Los animales en la teologia*, Barcelona, Editorial Herder, 1996, p. 42-45.

A indiferença para com o sofrimento dos animais, sua valorização apenas enquanto bens úteis ao homem e a defesa da tese segundo a qual a crueldade com eles só é condenável enquanto pode levar à prática da crueldade com os próprios seres humanos é o que de mais claro representa a essência do especismo. Tal postura, consagrada e amplamente justificada pelos principais pensadores gregos e medievais, ganhará ainda maior reforço no alvorecer da Modernidade com o humanismo renascentista que se caracteriza, justamente, por insistir na tese da centralidade do homem no universo e no valor e na dignidade que lhes são intrínsecos.

O humanismo renascentista, que tem em Giovanni Pico Della Mirandola um de seus mais ilustres representantes, caracteriza-se, entre outras coisas, por recusar a concepção de inspiração cristã segundo a qual a natureza humana seria, na sua essência, débil e depravada e por eleger a dignidade do homem como seu principal tema, fazendo dele “a medida de todas as coisas”. Trata-se, segundo Singer, de uma concepção que, desde Pico até Rousseau e Kant, insistiu em sublinhar que os humanos são distintos e, sobretudo, superiores aos animais. Esta forma de humanismo, não obstante tenha se formado em oposição àquela concepção cristã de uma natureza humana maculada pelo pecado, continua, em seu sentido mais fundamental, atrelada a ela, visto que considera os seres humanos especiais por terem sido feitos à imagem de Deus e por possuírem uma alma imortal.

Singer identifica essa convergência entre o humanismo antropocêntrico e a concepção cristã do homem, por exemplo, em Descartes e considera que seu ponto de vista em relação às diferenças entre o homem e o animal só não foi tão amplamente aceito – como o de Kant – porque apoiava-se na ideia, por si só contra-intuitiva, de que os animais seriam meros autômatos incapazes sequer de sentir dor.

Com efeito, Descartes representa, a partir do século XVII, a tentativa mais notável de ampliar aquela diferença entre o homem e o animal. Sua tese de que os animais seriam como autômatos que, apesar de capazes de comportamento complexo, seriam, no entanto, completamente incapazes de falar, de raciocinar e, segundo algumas interpretações, até mesmo de ter sensações, marcou os séculos posteriores e encontrou discípulos entre filósofos como La Mettrie, Malebranche e Hobbes.

Para Descartes, embora o corpo humano também fosse um autômato, desempenhando funções inconscientes como a da digestão e da circulação sanguínea, havia uma diferença fundamental para com o animal, já que no seio da máquina humana há uma mente, uma alma imortal, enquanto os animais não-humanos seriam seres desprovidos de almas ou mentes. Segundo ele, tanto quanto é difícil distinguir um animal de uma máquina – uma vez que o engenho humano seja capaz de construir uma máquina provida de órgãos e do aspecto de um macaco ou “de qualquer outro animal sem razão” – é fácil distinguir animais e máquinas de um ser humano.

Isso é assim, em primeiro lugar, porque animais e máquinas não são capazes, como nós, de combinar palavras e outros sinais de modo a declarar aos outros nossos pensamentos. Ainda que uma máquina seja feita de tal modo que profira palavras ou que certos animais, como as pegas e os papagaios, demonstrem possuir essa habilidade, eles não falam como nós, isto é, não atestam que “pensam o que dizem”. Nisto, diz Descartes, tanto os homens mais embrutecidos e estúpidos quanto os “dementes” lhes são superiores. Em segundo lugar, tanto máquinas quanto animais não agem por conhecimento, mas “somente pela disposição de seus órgãos”. Se existe, como admite Descartes, um paralelismo de estrutura fisiológica entre o homem e o animal que permite a ambos o movimento e mesmo a fala, existe no homem algo como que uma quintessência subjacente a todos os seus comportamentos manifestos que o torna radicalmente diferente de máquinas e animais. Tal diferença assenta-se no fato de que somente o homem *age* verdadeiramente, pratica uma determinada ação de modo deliberado e consciente, já que é dotado de uma *racionalidade universal* que tanto encontra-se ausente nos animais quanto se mostra impossível de ser replicada em termos materiais. De tudo isso, escreve Descartes, conclui-se não somente “que os animais têm menos razão que os homens, mas que não têm absolutamente nenhuma”.³⁵

Para Keith Thomas, as concepções de Descartes apenas acentuavam uma distinção já implícita na doutrina escolástica e coroavam a ideia amplamente aceita no Ocidente do abismo entre o homem e os animais. O agravante é que tal doutrina teve como efeito uma maior degradação dos animais, servindo para alimentar tanto a

³⁵ Ver René DESCARTES, *Discurso do método*, São Paulo, Martins Fontes, 1997, p. 93-97.

crueldade quanto a indiferença para com o seu sofrimento. Digno de nota, e bastante característico das consequências da tese cartesiana do animal-máquina, é esta história registrada por Ortega y Gasset:

Relata Fontenelle que, tendo em sua juventude visitado Malebranche, entrou no cômodo onde se encontravam uma cadela prenhe que vivia na casa. Para evitar que o animal molestasse os presentes, Malebranche (...) expulsou-a a pauladas. O pobre animal afastou-se, então, soltando uivos e latidos comovedores que Malebranche, cartesiano, escutava impassível. «Não importa, dizia ele. É apenas uma máquina, apenas uma máquina!»³⁶

Assim é que muitos dos seguidores da doutrina cartesiana levaram às últimas consequências as teses do autor das *Meditações*, declarando que os animais sequer sentiam dor. Segundo eles,

o gemido de um cão que apanha não constitui prova do sofrimento animal, assim como o som de um órgão não atesta que o instrumento sente dor quando tocado. Os uivos e contorções de um bicho seriam meros reflexos externos, sem relação com qualquer sensação interior.³⁷

Ainda segundo Thomas, a tese cartesiana do animal-máquina constituía a melhor racionalização possível para o modo como o homem realmente tratava os animais, pois “ao mesmo tempo que absolvía Deus da acusação de causar injusta dor às bestas inocentes, ao permitir que os homens as maltratassem”, também justificava o domínio do homem, ao libertá-lo, como afirmava Descartes, de “qualquer suspeita de crime, por mais frequentemente que pudesse comer ou matar os animais”.³⁸

John Cottingham, embora admita a “reputação francamente sinistra” que a doutrina do animal-máquina gozou nos séculos posteriores a Descartes, servindo inclusive para fazer dele “algo como um ogre (*sic*) pelos modernos libertadores dos

³⁶ GASSET *apud* Adela CORTINA, *Las fronteras de la persona*, Madrid, Taurus, 2009, p. 53.

³⁷ Keith THOMAS, *op. cit.*, p. 40.

³⁸ *Ibidem*, p. 41. Thomas faz alusão aqui à carta de Descartes a More, de 5 de fevereiro de 1649. Nela, Descartes escreve: “Não nego que os animais tenham vida, uma vez que para mim ela é somente o calor do coração; nem mesmo nego que tenham sensação, na medida em que ela depende de um órgão corporal. Minha visão é, portanto, menos cruel para com os animais que indulgente para com os seres humanos, uma vez que os absolve da suspeita do crime quando matam ou comem animais” (DESCARTES *apud* John COTTINGHAM. “Animais”, In. COTTINGHAM, *Dicionário Descartes*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1995, p. 21).

animais”, adverte que as opiniões do filósofo francês “nem sempre eram muito lineares” e “nem tão toscas como o modelo da máquina inicialmente sugere”. A título de exemplo, ele cita uma carta de Descartes ao Marquês de Newcastle, de 23 de Novembro de 1646, em que aquele sugere que os animais podem ter sensações, como a fome, ou paixões, como o medo, a esperança e a alegria, embora insista que “o uso das palavras (...) é específico dos seres humanos”.³⁹ Não obstante isso, o próprio Cottingham admite que a explicação cartesiana para a natureza da sensação é “extremamente problemática” e que a sua posição acerca do *status* dos animais permanece, no mínimo, “ambígua”. Isso é assim porque Descartes concebe que os fenômenos sensoriais surgem quando o corpo e a mente estão unidos. Como para ele falta aos animais a mente, parece seguir daí que, no caso destes, não há, e nem pode haver, qualquer união psicofísica do gênero que sirva de base à sensação. Isso, segundo Cottingham, acaba por deixar os animais sem espaço no sistema cartesiano, uma vez que os mesmos acabam reduzidos “à condição de meras massas de matéria extensa”.⁴⁰ Quanto ao caráter “ambíguo” da posição cartesiana acerca do *status* dos animais, Cottingham observa que, se por um lado, Descartes era inflexível ao negar-lhes o pensamento e a linguagem genuínos, por outro ele deixava “nebulosa a identificação de que tipo de experiência sensorial – se é que alguma – lhes deveria ser atribuído”.⁴¹

O fato, no entanto, é que a herança de Descartes corroborou o processo que marcou a exclusão dos animais do âmbito das nossas preocupações morais, além de ter aberto o caminho, com seu paradigma mecanicista, para o tratamento cruel dado aos animais no curso da pesquisa experimental. O próprio Descartes praticava a vivissecção com aparente serenidade. Esse método, que consiste na dissecação de animais vivos para estudo de natureza anatômica e fisiológica, foi consagrado, dois séculos depois, pelo fisiologista francês Claude Bernard. Como lembra Singer,

como à época [de Descartes] não havia anestésicos, esses experimentos devem ter feito os animais se comportar de tal modo que a maioria de nós interpretaria como manifestações de dor intensa. A teoria de Descartes permitia aos experimentadores que

³⁹ John COTTINGHAM, *A filosofia de Descartes*, Lisboa, Edições 70, 1986, p. 147; 149.

⁴⁰ John COTTINGHAM, “Animais”, p. 21.

⁴¹ Idem.

desconsiderassem quaisquer escrúpulos nessas circunstâncias. O próprio Descartes dissecou animais vivos com o objetivo de aumentar seus conhecimentos de anatomia, tendo muitos dos fisiologistas renomados da época se declarado cartesianos e mecanicistas.⁴²

Se Rousseau, de uma parte, adota o mecanicismo cartesiano dos corpos quando afirma ver no animal “uma máquina engenhosa” incapaz de desviar-se das regras que a natureza lhe impõe, por outro lado ele aponta que a diferença essencial entre o animal e o homem reside não propriamente na razão, mas na capacidade que tem este último de executar suas ações “como agente livre”. O animal age simplesmente por instinto – “a natureza manda em todos os animais”, escreve Rousseau, “e a besta obedece”⁴³ – enquanto o homem, embora também sofra a influência da natureza, é livre para concordar ou resistir a ela, nisto consistindo sua especificidade.

Assim é que, para Rousseau, o principal critério de diferenciação entre o humano e o animal encontra-se na liberdade ou, como ele a denomina, na “perfectibilidade”, entendida como a “faculdade de aperfeiçoar-se”, de desenvolver-se sucessivamente, faculdade essa que se encontra presente “tanto na espécie quanto no indivíduo.”⁴⁴ É, pois, essa “diferença específica”, esse “próprio do homem” que, para Rousseau, demarca a diferença entre o homem e o animal, uma vez que, enquanto este último é ao fim de alguns meses “o que será por toda a vida”, visto ser simultaneamente privado de liberdade e da capacidade de se aperfeiçoar, o homem, por ser livre e “indefinido”, é capaz de fazer escolhas e se desenvolver ao longo da vida.

Kant, como veremos, herdará de Rousseau esta ideia, ao conceber que é por ser livre, por não encontrar-se aprisionado a nenhum código natural *a priori* que lhe determina a vontade e a ação, que o ser humano, diferentemente dos animais, é um ser moral e, portanto, digno de consideração e respeito.

⁴² Peter SINGER, *Libertação animal*, p. 292-293.

⁴³ Jean-Jacques ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, São Paulo, Abril Cultural, 1983, p. 243.

⁴⁴ Idem.

A ética kantiana repercute a antropologia de Rousseau, mais especificamente a distinção traçada por este último entre humanidade e animalidade. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, publicada em 1785, Kant estabelece que o critério fundamental sobre o qual se deve assentar as bases da moralidade não é a consideração dos interesses de um ser, mas sim a faculdade de se subtrair aos interesses, ou seja, a autonomia frente aos ditames naturais. Deste modo, é a liberdade (que nos faz humanos), e não a submissão à dor e ao prazer (que nos assemelha aos animais) que, no seu entender, faz do ser humano uma pessoa moral suscetível de ter direitos. Nas palavras de Kant,

o homem, e em geral todo ser racional, *existe* como fim em si, *não apenas como meio*, do qual esta ou aquela vontade possa dispor a seu talento; (...). Os seres, cuja existência não depende precisamente de nossa vontade, mas da natureza, quando são seres desprovidos de razão, só possuem valor relativo, valor de *meios*, e por isso se chamam *coisas*. Ao invés, os seres racionais são chamados *pessoas*, porque a natureza deles os designa já como fins em si mesmos, isto é, como alguma coisa que não pode ser usada unicamente como meio, alguma coisa que, conseqüentemente, põe um limite, em certo sentido, a todo livre arbítrio (e que é objeto de respeito).⁴⁵

Deste modo, para Kant, não é a faculdade apetitiva ou senciente que faz com que um ser deva ser respeitado com um fim, mas sim a possibilidade de querer mediante a pura razão, de modo que o homem é o único ser cuja natureza racional existe como fim em si mesmo, cuja dignidade advém da capacidade exclusiva de agir racional e autonomamente, de agir, enfim, de maneira desinteressada. Consequentemente, o animal não humano, enquanto desprovido de razão e refém dos determinismos naturais, é relegado à condição de simples meio, mera “coisa” desprovida daquela dignidade que, para Kant, convém apenas ao homem.

Temos, porém, deveres para com os animais, mas são “deveres indiretos”, dirá Kant, pois deveres diretos somente temos para conosco mesmos e para com os demais homens. Esta tradição dos deveres indiretos em relação aos animais encontra sua expressão mais clara na obra *Lições de Ética*, na qual Kant se pergunta sobre os deveres que podemos ter em relação a dois tipos de seres: aqueles que se encontram abaixo de nós (os animais) e aqueles que se encontram acima de nós (os espíritos).

⁴⁵Immanuel KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1964, p. 90-91.

Quanto a estes últimos, dirá Kant, o melhor é não possuímos nenhum tipo de comércio com eles, de modo a evitar cairmos no mal da superstição – uma mente ilustrada como a de Kant encarava negócios com espíritos como um excesso de obscurantismo. Com relação aos animais, continua ele, existem de nossa parte deveres, mas são deveres indiretos, derivados de nossos deveres para com a humanidade. Os animais, por não possuírem consciência de si mesmos, existem apenas como meios em vista de um fim, e esse fim é o homem. Disso resulta que não podemos nos perguntar “por que razão existe o homem”, pois se trata de uma pergunta sem sentido, mas podemos perfeitamente nos perguntar pela razão de ser dos animais. Estes são “um *analogon* da humanidade”, escreve Kant, e é por isso que nós observamos deveres para com a humanidade quando os olhamos como análogos desta última.⁴⁶

Kant nos oferece um exemplo desta concepção ao considerar o caso de um cão que longa e fielmente serviu ao seu dono. Estando o cão já velho e tornando-se incapaz de servir ao dono, este considera o caso de matá-lo. Para Kant, se o dono assim o fizer ele não estará infringindo nenhum dever em relação ao cão, visto que este não pode julgar, mas estará cometendo um ato que fere em si mesmo o “sentimento de humanidade e de afabilidade benevolente” ao qual ele está obrigado em virtude do seu dever para com a humanidade. A prática da generosidade em relação aos animais é um tipo de virtude que predispõe o homem a tratar também a humanidade com generosidade, ao passo que aquele que se mostra cruel com os animais pode depressa tornar-se cruel também com os homens. É, pois, nesse sentido que devemos interpretar as palavras de Kant quando diz que “podemos julgar o coração de um homem pelo modo como ele trata os animais”.⁴⁷

No entanto, a razão de ser da generosidade e da gratidão que, para Kant, devemos devotar aos animais é clara: eles agem de uma forma muito parecida (*analogon*) com os seres humanos, são capazes de sentir e de sofrer, e tratá-los bem é uma forma de cultivar a capacidade de tratar bem os demais seres humanos. Mas eles não têm direitos e não temos para com eles nenhum dever direto, pois só nos podem

⁴⁶ Immanuel KANT, *Leçons d'éthique*, Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 391-392.

⁴⁷ Ibidem, p. 392.

obrigar seres dotados de vontade com os quais podemos, de algum modo, estabelecer uma relação de reciprocidade. Podemos servir-nos dos animais, dirá Kant, mas não à vontade, não matando-os como distração, mas quando a necessidade humana se fizer imperante. Assim é que, para ele, o uso cruel de animais em pesquisas científicas não é de nenhuma maneira reprovável quando o fim visado é o bem humano, uma vez que vê os animais, em última instância, como “instrumentos a serviço do homem”:

Os anatomistas, que se servem de animais vivos para suas experiências, agem certamente de modo cruel, mas é por um bom motivo. Como os animais podem ser considerados instrumentos a serviço do homem, esta prática é justificada, ao contrário da crueldade que não tem outro motivo que não o jogo. (...) Nossos deveres para com os animais são deveres indiretos para com a humanidade.⁴⁸

A concepção kantiana segundo a qual a crueldade com os animais é justificável quando promove um fim (humano) louvável marca uma distinção que fará história na ética moderna: aquela entre o “em si valioso” e o “outro útil”, o que possui *dignidade* e o que apenas tem um *preço*. Se o começo da moralidade é o que vale em si, o que possui dignidade, o animal, *ab ovo*, encontra-se excluído de sua esfera.

Considera-se que o animal, embora diferente de uma pedra ou de uma planta, distingue-se do homem por não ser uma *pessoa* e, por isso, não ser valioso em si, possuindo apenas um *valor instrumental*. Como vimos ao abordar a gênese e o desenvolvimento da noção da Grande Cadeia do Ser, o valor ontológico dos seres depende de suas propriedades intrínsecas essenciais, dentre as quais a racionalidade e a liberdade vêm sendo eleitas para dignificar o homem colocando-o no cume da escala dos seres naturais. Foi, no entanto, a partir da Idade Média que o estatuto do ser humano como ser racional passou a ser traduzido pela afirmação de que ele é uma *pessoa*, conceito este que teria tido origem com o filósofo romano Boécio e se consagrado sob a pena de Tomás de Aquino e de Kant.

Boécio teria introduzido o conceito de “pessoa” não por ocasião do lugar do homem na natureza, mas sim no âmbito de uma discussão acerca da questão da Trindade. Pessoa, na definição desse último, é “uma substância individual de natureza

⁴⁸ Ibidem, p. 393.

racional (*naturae rationabilis individua substantia*)”, o que remete à definição aristotélica do homem como ser dotado de razão e possuidor de uma alma racional. Tomás de Aquino, por sua vez, remontando a Aristóteles e referindo-se explicitamente a Boécio, escreve que as “substâncias razoáveis”, dentre as outras existentes, são aquelas que possuem o domínio dos seus atos, que agem por si mesmas e não simplesmente sofrem ação, razão pela qual possuem um nome especial, o de “pessoa”.⁴⁹

Nessa perspectiva, a posse da razão, a capacidade de dominar os próprios atos, compreende o conjunto de propriedades mais nobres que um ser pode ter, o que lhe confere tanto o lugar mais elevado na escala dos seres quanto um valor que lhe é próprio, valor que, no caso do homem, se traduz por *dignidade*. Kant, embora num contexto filosófico e metafísico diferente daquele de Tomás de Aquino, retoma ambos os conceitos – os de pessoa e dignidade –, conferindo-lhes um significado e uma relevância tais que servirão, posteriormente, tanto de fundamento de nossa moderna noção de direitos humanos quanto de base para a eleição dos princípios fundamentais da Bioética.

Escreve Kant:

Que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra. É por isso que ele é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas as modificações que lhe possam suceder, ou seja, ele é, por sua posição e dignidade, um ser totalmente distinto das *coisas*, tais como os animais irracionais, aos quais se pode mandar à vontade, porque sempre tem o eu no pensamento, mesmo quando ainda não possa expressá-lo, assim como todas as línguas têm de pensá-lo quando falam na primeira pessoa, ainda que não expressem esse eu por meio de uma palavra especial.⁵⁰

Vê-se que, para Kant, as pessoas encontram-se acima das *coisas* – “tais como os animais irracionais” – porque são capazes de consciência de si, o que implica a capacidade de representação. A noção de “representação” assume, na moral kantiana, um papel de fundamental importância à medida que a representação da lei moral em

⁴⁹ Ver TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, I, Q 29, art.1., vol. I, p. 522-525.

⁵⁰ Immanuel KANT, *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, São Paulo, Iluminuras, 2009, p. 27.

si mesma, que “só tem lugar num ser racional”, constitui “o princípio determinado da vontade” o qual unicamente “é capaz de constituir o bem tão excelente que denominamos moral”.⁵¹ Diferentemente dos demais seres naturais, absolutamente submetidos às leis da física, os homens, dotados que são de autonomia – “essa propriedade que tem a vontade de ser lei para si mesma” – possuem a capacidade de dar a si mesmos regras de conduta, ou leis morais, sendo isso justamente o que faz deles *pessoas* e não simplesmente “coisas”.

À noção de pessoa encontra-se, por sua vez, atrelado o conceito de *dignidade*, conceito que Kant já definira na *Fundamentação da metafísica dos costumes* ao estabelecer a distinção entre *preço* e *dignidade*: “uma coisa que tem um preço pode ser substituída por qualquer outra coisa equivalente; pelo contrário, o que está acima de todo preço e, por conseguinte, o que não admite equivalente, é o que tem uma dignidade”.⁵² Para Kant, é o fato de “ser uma pessoa” que coloca o homem no ponto mais alto da escala dos seres, que lhe dota daquelas propriedades intrínsecas essenciais que constituem o seu valor e o seu estatuto moral. Baertschi, ao tratar do estatuto do homem em relação àquele do animal na perspectiva kantiana, esclarece o seguinte:

O filósofo de Königsberg afirma (...) que o homem é “um ser inteiramente diferente, em razão da categoria e da *dignidade*”, dos animais. Isso poderia dar a entender que homens e animais têm cada um sua dignidade, mas que a do homem é superior à do animal. Todavia, não é assim que se deve entender a tese proposta; um animal, quer dizer, uma coisa, não tem nenhum valor intrínseco, mas somente um valor instrumental para aquele que a possui: tal ser tem “somente um valor relativo, quer dizer, um preço”, ao contrário das pessoas, que têm “um valor interno, quer dizer, uma dignidade”. Em resumo, somente o homem tem uma dignidade.⁵³

O homem, diferentemente do animal, não sendo “objeto” para ser tratado unicamente como meio, deve ser considerado sempre como “um fim em si”, tal como o prescreve a segunda formulação do imperativo categórico.⁵⁴ Kant confere, assim, ao homem um estatuto particular, quase que sagrado, ao reconhecer que no campo do

⁵¹ Immanuel KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 61.

⁵² Ibidem, p. 98.

⁵³ Bernard BAERTSCHI, *Ensaio filosófico sobre a dignidade*, São Paulo, Edições Loyola, 2009, p. 187.

⁵⁴ Ver Immanuel KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 92.

valor o que o mesmo possui é *dignidade*. O animal, por sua vez, vê-se relegado à categoria de “coisa” pois seu valor meramente instrumental permite utilizá-lo como meio para outras coisas, como a satisfação de necessidades comerciais ou afetivas.

Tal concepção, não obstante seu caráter secular, é devedora da doutrina da “santidade da vida humana” que, de acordo com Singer, nada mais é do que “uma forma de afirmar que a vida humana tem algum valor muito especial, um valor totalmente distinto do valor das vidas de outros seres vivos.”⁵⁵ Ela implica um limite, uma fronteira que separa o animal humano do animal não-humano e, conseqüentemente, distingue o que é “em si valioso” e, portanto, merece nossa consideração e respeito, do que é simplesmente “útil”, sujeito à vontade e necessidade do homem.

2.4 A prática do especismo hoje

As concepções que acabamos de expor representam alguns dos principais argumentos utilizados ao longo da história das ideias para justificar o tratamento que dispensamos aos animais. Esses argumentos que, como vimos, conduziram à conclusão de que os animais são meras “coisas”, desprovidas de valor e dignidade, terminaram por engendrar práticas que em tudo se assemelham àquela da escravidão, uma vez que não é outra a condição de bilhões de animais que hoje vivem subjugados e confinados nos sistemas de produção industrial, nos laboratórios de pesquisa e em zoológicos espalhados por todo o mundo. A conversão da natureza – assim como dos animais – em mera objetividade, fruto daquela racionalidade instrumental que, ao menos desde Descartes e do Iluminismo, passou a constituir o próprio modo de ser do homem moderno, contribuiu enormemente para a legitimação de algumas das práticas que apresentamos aqui como exemplos da vigência do especismo hoje.

Aliás, como alertaram Adorno e Horkheimer justamente ao tratar do papel desempenhado por aquela razão instrumental moderna, unicamente preocupada em ligar meios a fins de forma eficaz, ela tende a “comportar-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens”, isto é, “só as conhece na medida em que são

⁵⁵ Peter SINGER, *Ética prática*, p. 94.

manipuláveis”⁵⁶. A respeito dessa moderna insensibilidade para com a natureza e os animais não-humanos, típica da civilização ocidental como um todo, é digno de nota o comentário de Horkheimer acerca do “destino dos animais em nosso mundo”. Citando uma notícia publicada nos jornais da época, que relatava o fato de que as aterrissagens de aviões na África eram frequentemente embaraçadas por hordas de elefantes e outros animais selvagens – o que implicava na consideração desses últimos como “simplesmente obstrutores do tráfego” –, ele reflete sobre “essa mentalidade do homem como senhor da natureza” cuja origem, escreve ele, pode ser localizada nos primeiros capítulos do Gênesis. Segundo Horkheimer, mesmo aqueles poucos preceitos em favor dos animais que encontramos na Bíblia foram interpretados por destacados pensadores religiosos – como São Paulo, Tomás de Aquino e Lutero – como “algo relativo à educação moral do homem, e de modo nenhum ligados a qualquer obrigação do homem em relação a outras criaturas”. De acordo com essa tradição, “só a alma do homem pode ser salva; os animais têm apenas o direito de sofrer.” Essa teria sido inclusive a razão, ainda segundo ele, pela qual o Papa Pio IX não permitiu que fosse fundada em Roma uma sociedade de prevenção à crueldade com os animais, sob a alegação de que “a teologia ensina que o homem não tem obrigações para com qualquer animal.” Tais exemplos, conclui Horkheimer, visam mostrar que aquela racionalidade instrumental não é nova e que a filosofia que lhe é subjacente assenta-se sobre a noção de que

a razão, a mais alta faculdade humana, se relaciona exclusivamente com instrumentos, ou melhor, é um simples instrumento em si mesma, [sendo] aceita mais geralmente hoje do que foi outrora. O princípio de dominação tornou-se o ídolo ao qual tudo é sacrificado.⁵⁷

Se, de início, o especismo encontrava-se circunscrito ao plano da ideologia filosófica e moral, tendo como consequências práticas mais imediatas a permissão concedida ao homem de caçar, aprisionar, dissecar e domesticar certos animais para o seu serviço e a satisfação de suas necessidades imediatas, com o advento das modernas técnicas de produção industrial de alimentos e bens esse quadro muda

⁵⁶ Max HORKHEIMER; Teodor ADORNO, *Dialética do Esclarecimento*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1985, p. 24.

⁵⁷ Ver Max HORKHEIMER, *Eclipse da razão*, São Paulo, Centauro, 2002, p. 108-109.

radicalmente, tornando mais do que nunca realidade aquele “princípio de dominação” ao qual “tudo é sacrificado” denunciado por Horkheimer.

Com efeito, nada ilustra melhor a concepção de que os animais seriam simples “coisas” do que os modernos sistemas de confinamento intensivo a que são submetidos hoje todos aqueles seres cuja destinação final é a alimentação dos mais de sete bilhões de seres humanos no mundo. As revoluções operadas nas propriedades rurais nas últimas décadas transformaram numa realidade funesta aquela proposição filosófica do início da era moderna (encabeçada por Descartes) segundo a qual os animais eram meras máquinas, implicando no aprisionamento, sofrimento e morte de bilhões de animais de criação todos os anos e em todas as partes do mundo. Embora a indústria de “produção” de carne e de derivados animais ainda se esforce por nos fazer acreditar que os animais que “precisam” morrer para prover alimentos aos seres humanos vivem livres e felizes em bucólicas fazendas do interior antes de serem sacrificados, a realidade é bastante diferente e muito mais cruel. Na verdade, a pouca exposição da realidade desses confinamentos e a ignorância das pessoas acerca do modo como esses animais são tratados e manipulados torna mais fácil deixar de lado questões sobre se é certo ou errado o modo de vida miserável que lhes infligimos.

O escritor norte-americano Jonathan Safran Foer, que pesquisou a fundo o processo de criação intensiva para o seu livro *Comer animais*, declara que temos travado uma verdadeira guerra contra todos os animais que comemos e que essa guerra é nova e tem um nome: criação industrial. Por “criação industrial” ele entende

um sistema de cultura intensificada e intensiva, no qual os animais – com frequência abrigados às dezenas ou mesmo às centenas de milhares – são geneticamente preparados, têm mobilidade restringida e recebem como alimentação uma dieta não natural (que inclui quase sempre várias drogas, como antimicrobianos). Em termos globais, aproximadamente 450 bilhões de animais terrestres são criados em escala industrial todos os anos. (Não existem números para os peixes.) Noventa e nove por cento de todos os animais comidos ou usados para produzir leite e ovos nos Estados Unidos advêm de criação em escala industrial. Então, embora existam exceções relevantes, falar sobre comer animais hoje é falar sobre criação em escala industrial.⁵⁸

⁵⁸ Jonathan S. FOER, *Comer animais*, Rio de Janeiro, Rocco, 2011, p. 39-40.

Décadas antes de Foer, Singer já demonstrara como a criação industrial de animais constituía “a mais extensa exploração de outras espécies que já existiu”. Na mesma ocasião, denunciou inúmeros procedimentos científicos que, em que pese produzir angústia, desespero, sofrimento, ansiedade, perturbações psicológicas gerais e morte em milhares de animais, contavam (e contam) com financiamentos milionários dos governos e outras entidades. O agravante, diz Singer, é que na maioria das vezes, muitas dessas pesquisas não oferecem nem a mais remota perspectiva de benefícios para seres humanos ou quaisquer outros animais.⁵⁹

Segundo Singer, para a grande maioria dos seres humanos, especialmente nas sociedades urbanas e industrializadas, o contato mais direto com os membros das outras espécies ocorre à hora das refeições, quando os comemos. No entanto, quando compramos carne num mercado ou num restaurante estamos consumindo, na verdade, um “produto” que resulta de um processo delicadamente “afastado de nossos olhos”, além de embalado, preparado e nomeado de modo a evitar qualquer associação a um animal vivo, que respira, caminha e sofre. O mesmo acontece com o termo “fazenda”: o sucesso da criação em escala industrial depende, em grande parte, da visão nostálgica e idílica dos consumidores sobre o lugar onde vivem os animais antes de serem consumidos por eles. As imagens e os relatos que hoje temos desses grandes centros de confinamento e processamento de animais contrasta enormemente com o modo como a maior parte das pessoas pensam sobre como eles são ali amontoados, manipulados, transportados e abatidos. As grandes empresas e métodos de linha de montagem transformaram a agricultura e a agropecuária em agronegócio, cujo resultado foi a redução efetiva dos animais a máquinas “que convertem forragem de baixo preço em carne de preço elevado”⁶⁰, visando apenas o lucro das grandes empresas que dominam esse nicho do mercado.

Normalmente esse não costuma ser tratado como um problema moral ou que implique qualquer tipo de preocupação quanto ao seu valor, uma vez que nos acostumamos a pensar que os animais, sua vida, seus interesses e seu sofrimento, não importam moralmente. Poucos foram os filósofos que se debruçaram sobre este fato e

⁵⁹ Ver os capítulos 2 e 3 de *Libertação animal*. Respectivamente, “Instrumentos de pesquisa” e “Visita a um criador industrial”.

⁶⁰ Peter SINGER, *Libertação animal*, p. 142.

procuraram considerar a inconveniente questão de seu alcance e significado. Entre os contemporâneos, além de Singer e outros particularmente devotados à chamada “causa da libertação animal”, Jacques Derrida talvez tenha sido um dos que mais incisivamente trataram do problema colocado pelo tratamento dispensado aos animais no contexto da moderna produção industrial de alimentos. Considerando o modo como, no decurso dos dois últimos séculos, as formas tradicionais de tratamento do animal foram subvertidas por uma série de saberes e técnicas cujo objetivo seria prover tanto a carne quanto “outras finalidades a serviço de um certo estar e suposto bem-estar humano”, Derrida adverte para esse evento de “proporções *sem precedentes*” que é o “assujeitamento do animal”. Segundo ele, não há outro nome para esse processo senão o de “violência” e ninguém mais pode negar seriamente por muito tempo “que os homens fazem tudo o que podem para dissimular ou para se dissimular essa crueldade, para organizar em escala mundial o esquecimento ou o desconhecimento dessa violência que alguns poderiam comparar aos piores genocídios.”⁶¹

Para Derrida, embora não se deva “abusar” demais do termo genocídio, dado seu significado histórico e tudo aquilo que ele implica moral e politicamente, a comparação entre aquilo que aconteceu com os judeus na Alemanha nazista e o que acontece hoje com os animais na escala industrial de produção guarda certa familiaridade. É como se, escreve ele,

em lugar de jogar um povo nos fornos crematórios e nas câmaras de gás, os médicos ou os geneticistas (por exemplo, nazistas) tivessem decidido organizar por inseminação artificial a superprodução e supergeração de judeus, de ciganos e de homossexuais que, cada vez mais numerosos e mais nutridos, tivessem sido destinados, em um número sempre crescente, ao mesmo inferno, o da experimentação genética imposta, o da exterminação pelo gás ou pelo fogo. Nos mesmos abatedouros. (...) Todo mundo sabe que terríveis e insuportáveis quadros uma pintura realista poderia fazer da violência industrial, mecânica, química, hormonal, genética, à qual o homem submete há dois séculos a vida animal. E o que se tornaram a produção, a criação, o transporte e o abate desses animais.⁶²

⁶¹ Jacques DERRIDA, *O animal que logo sou*, São Paulo, Editora UNESP, 2002, p. 52.

⁶² *Ibidem*, p. 52-53.

Foi diante da “negação organizada dessa tortura” que, segundo Derrida, se levantaram algumas vozes minoritárias e marginais para protestar, para apelar, “para nos acordar para nossas responsabilidades e nossas obrigações em relação ao vivente em geral”, exigindo uma compaixão fundamental que, “se fosse tomada a sério, deveria mudar até os alicerces (...) da problemática filosófica do animal.”⁶³

Essa mesma analogia entre o genocídio dos judeus e a moderna condição dos animais é retomada pelo escritor John Maxwell Coetzee no livro *A vida dos animais*, uma espécie de ficção de caráter ensaístico de sua autoria em que sua personagem Elisabeth Costello, uma escritora australiana defensora dos animais, é convidada a proferir uma conferência nas Tanner Lectures, programa patrocinado pelo Centro de Valores Humanos da Universidade de Princeton. Em sua conferência, Coetzee/Costello compara a falta de consciência sobre “o que está sendo feito com os animais neste exato momento nas instalações produtivas (hesito em continuar chamando esses lugares de fazendas), nos abatedouros, nos barcos pesqueiros, nos laboratórios, no mundo todo” com o que ocorria nos campos de concentração do Terceiro Reich, como aquele de Treblinka onde se calcula que morreram até três milhões de judeus. Ainda que muitos alemães vivessem a poucos quilômetros desses campos, quase todos alegaram que não sabiam o que acontecia neles, “não podiam imaginar, não tinham certeza.” No entanto, eram milhares em toda a Alemanha – quase seis mil só na Polônia – e, embora nem todos fossem campos de extermínio, dedicados à produção de morte, “em todos ocorriam horrores, mais horrores do que seria possível admitir em sua consciência.”⁶⁴

Para Coetzee/Costello, o que ainda hoje nos leva a ver aquela geração de alemães como estando “um pouco à margem da humanidade”, visto que ultrapassaram uma determinada linha que os conduziu a um estado para além do assassinato e da crueldade normais de guerra, não foi propriamente terem empreendido uma guerra expansionista, mas sim “certa ignorância voluntária” que os tornaram cúmplices das atrocidades cometidas sob seus olhos. Neste ínterim, a questão colocada por Coetzee é justamente se nós, hoje, não estaríamos sendo tão

⁶³ Ibidem, p. 53..

⁶⁴ John Maxwell COETZEE, *A vida dos animais*, São Paulo, Companhia das Letras, 2002, p. 24-25.

cúmplices quanto coniventes com o morticínio genocida dos bilhões de animais tal como o foram, no passado, aqueles alemães que alegaram desconhecer as atrocidades cometidas contra os judeus nos campos de concentração. É o que se depreende dessa passagem na qual Elisabeth Costello, dirigindo-se mais uma vez à plateia de sua conferência, compara a pretensa “normalidade” da cidade de Waltham – a cidade na qual se encontra por ocasião de sua conferência – com aquelas cidades vizinhas dos campos de concentração alemães:

Hoje de manhã levaram-me a dar uma volta de carro por Waltham. Parece uma cidade agradável. Não vi nenhum horror, nenhum laboratório de testes de substâncias químicas, nenhuma fazenda industrial, nenhum matadouro. Porém tenho certeza que essas coisas existem aqui. Devem existir. Elas simplesmente não se mostram. Estão à nossa volta neste momento, só que, em certo sentido, não sabemos que estão ali. Vou falar abertamente: estamos cercados por uma empresa de degradação, crueldade e morte que rivaliza com qualquer coisa que o Terceiro Reich tenha sido capaz de fazer, que na verdade supera o que ele fez, porque em nosso caso trata-se de uma empresa interminável, que se auto-reproduz, trazendo incessantemente ao mundo coelhos, ratos, aves e gado com o propósito de matá-los.⁶⁵

Em sua réplica ao texto de Coetzee, Singer considera não estar preparado para defender um “igualitarismo entre humanos e animais” tão radical quanto aquele postulado por Elisabeth Costello. No entanto, no que tange à analogia entre o holocausto e a condição a que são submetidos os animais, sua postura é que, não fosse o preconceito especista, o destino dos animais que vivem confinados e morrem cruelmente nas modernas instalações industriais de hoje nos pareceria tão absurdo e desumano quanto o daqueles milhões de seres humanos que sofreram e pereceram sob a barbárie nazista.

As centenas de páginas do livro *Libertação animal* dedicadas à descrição das práticas de criação, tratamento, manejo e abate de animais, assim como aquelas referentes ao uso de animais em pesquisas científicas, ilustram na prática o preconceito baseado na espécie e suas consequências em termos da mais absoluta indiferença para com o sofrimento de seres sencientes como nós. Mais do que isso,

⁶⁵ Ibidem, p. 26-27.

elas tornam uma triste realidade as palavras do escritor judeu Isaac Bashevis Singer: “Em seu comportamento com os animais, todos os homens são nazistas.”⁶⁶

Um exemplo de que o juízo de Isaac Singer a respeito do modo como os animais são tratados pelos humanos não é nenhum exagero retórico nem mera hipérbole literária nos é dado por Jonathan Foer ao relatar um dos inúmeros casos que ilustram o que ele denomina “nosso novo sadismo”. Tão eloquente é o exemplo que não resistimos à tentação de citá-lo na íntegra:

Investigações secretas, realizadas por organizações sem fins lucrativos, estão entre as únicas janelas significativas que o público tem para o imperfeito funcionamento cotidiano de criações e abatedouros industriais. Numa instalação para a criação de porcos, na Carolina do Norte, filmes feitos por investigadores disfarçados mostraram alguns trabalhadores administrando surras diárias, dando pauladas em porcas grávidas com uma chave inglesa e cravando uma estaca de ferro de trinta centímetros dentro do reto e da vagina das porcas. Nada disso tem a ver com melhorar o gosto da carne ou em preparar os porcos para o abate, são mera perversão. Em outras dependências da granja, também gravadas, empregados serravam as pernas dos porcos e lhes tiravam a pele enquanto eles ainda estavam conscientes. Em outras instalações, operadas por um dos maiores produtores de carne de porco dos Estados Unidos, funcionários foram filmados atirando os porcos para cima, batendo neles e chutando-os; golpeando-os com força contra o chão de concreto e dando-lhes pauladas com bastões e martelos de metal. Em outra granja, uma investigação que durou um ano inteiro descobriu o abuso sistemático contra dezenas de milhares de porcos. A investigação documentou funcionários apagando cigarros na barriga dos animais, batendo neles com ancinhos e pás, estrangulando-os e jogando-os em poços de esterco para que se afogassem. Funcionários também enfiavam agulhões elétricos nas orelhas, bocas, vaginas e ânus dos porcos. A investigação concluiu que os gerentes toleravam esses abusos, mas as autoridades se recusaram a processá-los. A ausência de processos é norma, não exceção. Não estamos num período de ‘negligência’ – simplesmente nunca houve época em que as companhias pudessem esperar sérias ações punitivas ao serem surpreendidas maltratando animais.⁶⁷

Outra atividade que goza de um maior anonimato do que aquela das grandes criações intensivas de animais para consumo e que se beneficia enormemente da ignorância quase absoluta acerca dos seus métodos, interesses e objetivos é a da

⁶⁶ Ver Peter SINGER, *Libertação animal*, p. 123.

⁶⁷ Jonathan S. FOER, *Comer animais*, p. 185-186.

pesquisa científica com animais. Neste contexto, o especismo pretende justificar-se sob a alegação de que tais experiências são vitais para fins médicos, uma vez que tenderiam tanto a reduzir o sofrimento total com a descoberta de novos medicamentos quanto salvar incontáveis vidas humanas por meio da descoberta da cura de diversas doenças. Entretanto, como adverte Singer, esta crença confortável está muito defasada da realidade.

Um estudo mais aprofundado desta questão, como o realizado pela doutora em Bioética Sônia T. Felipe para seu livro *Ética e experimentação animal*, revela que a maior parte dos testes realizados em animais serve, na verdade, para avaliar a produção e comercialização em massa de novos cosméticos, produtos de higiene e limpeza e derivados químicos em geral. A extensa lista descrita por ela inclui, por exemplo, inseticidas, pesticidas, anticongelantes, fluido de freios, alvejantes, *spray* para árvores natalinas, pó para polir prata e metais, limpador de fornos, desodorantes, hidratantes, sabonete gel para banho, creme para sardas, maquiagem para os olhos, lápis, tinta de escrever, bronzeadores, lixa de unhas, lubrificante de zíper, tintas, corantes, solventes químicos, limpa-pisos, além de outros testes, realizados pela indústria automobilística, que incluem o uso de animais vivos para medir impactos sobre os ossos, músculos, nervos, sistema circulatório e órgãos internos, resultado de colisões e explosões. Ainda segundo Sônia T. Felipe, assentos, cintos de segurança, e todos os materiais utilizados na fabricação dos componentes internos do automóvel, do revestimento do painel ao dos bancos, são testados em animais vivos, com vistas a determinar o grau de toxicidade para os usuários. Somam-se a isso os milhões de animais usados também para fins didáticos em aulas de vivissecção e dissecação em escolas e universidades, chegando à estimativa de 200 milhões a 500 milhões de animais anualmente executados em laboratórios experimentais pelo mundo afora.⁶⁸

Entre os testes que incluem animais vivos mais usados pela indústria química com o intuito de medir a toxicidade daqueles produtos supracitados encontram-se o *Draize Eye Irritancy Test* e o *Lethal Dosis*⁵⁰, mais conhecidos como Teste Draize e LD⁵⁰, respectivamente. Ambos implicam tanta violência e crueldade que, além de repudiados pelos defensores dos animais, são constantemente denunciados como

⁶⁸ Ver Sônia T. FELIPE, *Ética e experimentação animal*, Florianópolis, Ed. da UFSC, 2007, p. 84 et seq.

exemplos da mais absoluta desconsideração para com o seu sofrimento, embora continuem a repetir-se cotidianamente em diversos países. Singer descreve um destes testes como se segue:

Os testes Draize de irritação dos olhos foram usados, primeiro, na década de 1949, quando J. H. Draize, trabalhando para a Food and Drug Administration, desenvolveu uma escala para avaliar quão irritante era uma substância quando colocada nos olhos de coelhos. Os animais são, em geral, postos em dispositivos imobilizadores, ficando apenas com a cabeça de fora. Isso impede que coçam ou esfreguem os olhos. A substância a ser testada (como alvejante, xampu ou tinta) é, então, colocada no olho de cada coelho. O método utilizado consiste em puxar a pálpebra inferior e colocar a substância no “copinho” que se forma dessa maneira. O olho é, então, mantido fechado. Às vezes, a aplicação é repetida. Os coelhos são observados diariamente quanto a inchaço, ulceração, infecção e sangramento. Os estudos podem durar até três semanas. Um pesquisador, funcionário de uma grande empresa química, descreveu o mais alto nível de reação nos seguintes termos: “Perda total da visão devido a graves lesões internas na córnea ou na estrutura interna. O animal mantém o olho firmemente fechado. Pode guinchar, arranhar o olho, saltar e tentar fugir.”⁶⁹

O teste LD⁵⁰, por sua vez, foi criado em 1927 com o intuito de verificar a letalidade de produtos de limpeza, drogas e cosméticos, sendo destinado a medir a dose letal de certo produto a partir da morte de 50% dos animais testados. Segundo a descrição dos biólogos Sérgio Greif e Thales Tréz, este teste

consiste em forçar o animal a ingerir uma determinada quantidade de substância, através de sonda gástrica. Isso muitas vezes produz a morte por perfuração. Os efeitos observados incluem convulsões, dispneia, diarreia, úlceras, emagrecimento, postura anormal, epistaxe, hemorragias da mucosa ocular e oral, lesões pulmonares, renais e hepáticas, coma e morte. Continua-se a administrar o produto, até que 50% do grupo experimental morra. A substância também pode ser administrada por via subcutânea, intravenosa, intraperitoneal, misturada à comida, por inalação, via retal ou vaginal. As cobaias utilizadas incluem ratos, coelhos, gatos, cachorros, cabras e macacos.⁷⁰

Entre dezenas de milhões de experimentos realizados, podemos considerar que apenas alguns contribuem para pesquisas médicas importantes. Além daqueles empregados para fins meramente comerciais, que apenas redundam numa avalanche

⁶⁹ Peter SINGER, *Libertação animal*, p. 79-80.

⁷⁰ Sérgio GREIF; Thales TRÉZ, *A verdadeira face da experimentação animal*, Rio de Janeiro, Sociedade Educacional “Fala Bicho”, 2000, p. 32.

de produtos não essenciais ou supérfluos no já saturado mercado da vaidade, alguns experimentos que envolvem investimentos milionários de governos e empresas privadas resultam tão absurdos e cruéis quanto cientificamente irrelevantes. É o caso do uso reiterado de animais em testes psicológicos que, embora abundantemente registrados pela literatura especializada e apresentando resultados questionáveis, quando não inúteis, continuam sendo realizados por pesquisadores e alunos regiadamente financiados com verbas dos impostos públicos.

Singer ilustra este tipo de experimento citando o caso do professor Harry F. Harlow, pesquisador do Centro de Pesquisa de Primatas em Madison, Wisconsin, e editor de uma importante revista americana de psicologia. Tido em alta estima por seus colegas de pesquisa e tendo seus trabalhos citados positivamente em muitos manuais básicos de psicologia, “lidos por alunos das disciplinas do curso ao longo dos últimos 20 anos”, o professor Harlow realizou, dentre outros, o seguinte experimento. Durante dez anos criou macacos em gaiolas de arame com o objetivo de estudar os efeitos do isolamento social, parcial e total, em bebês que sofrem de “privação materna”. A técnica utilizada por ele consistia em retirar filhotes de suas mães a partir de algumas horas de vida ou alguns poucos meses de idade, isolando-os por anos “em uma câmara de aço inoxidável”, sem qualquer contato “com nenhum animal, humano ou sub-humano.” Depois de décadas realizando este tipo de experimento Harlow chegou à conclusão de que “o isolamento precoce suficientemente restritivo e duradouro reduz esses animais a um nível socioemocional em que a reação social primária é o medo.”⁷¹

Segundo Singer, somente nos Estados Unidos mais de 58 milhões de dólares de dinheiro público foram destinados a testes de privação materna como este realizado por Harlow e desde de que este começou sua pesquisa sobre o tema, há 30 anos, mais de 250 experimentos desse tipo foram feitos no país, submetendo mais de 7 mil animais a procedimentos que induziam angústia, desespero, ansiedade, perturbações psicológicas gerais e morte. A prática desses testes em animais não-humanos demonstra, segundo ele, as consequências do especismo, além de não revelar claramente a mais remota perspectiva de benefício para os seres humanos.

⁷¹ Peter SINGER, *Libertação animal*, p. 46-47.

É a aceitação sem questionamento do especismo que permite que tais coisas possam acontecer, que faz com que pessoas que não são sádicas passem a vida provocando depressão em macacos, esquentando cães até a morte ou viciando gatos em drogas. É o especismo que nos leva a tolerar crueldades infligidas a membros de outras espécies que nos indignariam se realizadas na nossa. Some-se a isso o imenso respeito que as pessoas têm pelos cientistas – embora a realidade das armas nucleares e da poluição ambiental nos tenha permitido compreender que a ciência e a tecnologia podem não ser tão benéficas quanto parece à primeira vista, “a maioria das pessoas”, diz Singer, “tende a se maravilhar com qualquer pessoa que use um jaleco branco e que tenha um Ph.D.”⁷²

Mesmo o uso de animais na pesquisa biomédica, que parece suscitar menos controvérsia do que aqueles listados acima, uma vez que se presume sua necessidade, utilidade e sucesso no teste de medicamentos destinados ao uso humano e na busca da cura de doenças como, por exemplo, o câncer, não goza de consenso nem entre os especialistas da área. Não são poucos os fracassos reconhecidos do modelo animal – muitas drogas inicialmente reconhecidas como seguras após exaustivos testes em animais se mostraram depois danosas e mesmo letais quando usadas por humanos. Sônia T. Felipe apresenta uma lista extensa de algumas destas drogas⁷³ que, depois de testadas em animais e comercializadas, foram retiradas do mercado devido à toxicidade e letalidade em humanos. Dentre elas a mais conhecida é a *Talidomida*, responsável por atrofiar o desenvolvimento de células humanas embrionárias e causar, assim, má formação fetal. Somente entre 1968 e 1993, pelo menos 124 remédios foram tirados do mercado após terem se mostrado prejudiciais a humanos, embora tenham antes obtido o certificado público de segurança depois de testes intensivos em animais. Segundo a autora, o caso da Talidomida e de todas essas outras drogas

ilustra perfeitamente o que os abolicionistas afirmam sobre a não confiabilidade dos testes de drogas feitos em animais, quando o objetivo é a produção de medicamentos para uso humano. As diferenças entre os animais – considerados do ponto de vista do seu metabolismo, anatomia, fisiologia e das variações ambientais – são tão grandes que, mesmo testando muitas drogas em uma série de

⁷² Ibidem, p. 101-102.

⁷³ Ver Sônia T. FELIPE, *Ética e experimentação animal*, p. 89-94.

indivíduos de diferentes espécies, não se pode daí concluir que elas não interajam, em certos indivíduos humanos, com a química própria de seu organismo.⁷⁴

Ainda que este não fosse o caso e que o uso de animais em experiências e testes científicos se nos apresentasse como a única alternativa segura e de uma necessidade incontornável, as questões de ordem moral que os experimentos em animais levantam não seriam de maneira alguma menores ou menos relevantes. Pode-se, por exemplo, perguntar se o aumento de nossos conhecimentos ou um novo remédio para a dor de cabeça constitui uma justificativa suficiente para impor sofrimento a animais que de nenhuma maneira se beneficiarão disso. Por outro lado, a simples pergunta sobre se os mesmos motivos seriam importantes o bastante para justificar que se inflija sofrimento a seres humanos possuidores do mesmo nível mental daqueles animais usados em experimentos tem o poder de causar-nos a mais vívida repulsa e a mais categórica das respostas: não. No entanto, pergunta Singer, “qual é a diferença entre os dois? Apenas que um é um membro de nossa espécie e o outro não é?”. Mas, segundo ele, “apelar para essa diferença é revelar um preconceito não mais defensável do que o racismo ou qualquer outra forma de discriminação.”⁷⁵

2.5 Considerações finais

Procuramos neste capítulo elucidar o que Singer entende por especismo, assim como mostrar que foi apoiando-se no critério da espécie que nossa tradição cultural e intelectual traçou a linha distintiva que separa os homens dos animais, como se se tratasse de uma fronteira fixa, imutável e intransponível. Para Singer, a prática do especismo coloca-nos na mesma posição dos racistas e dos sexistas, que dão preferência aos que são membros de sua raça ou de seu sexo, pois se trata de demarcar de modo arbitrário o limite da preocupação com os interesses dos animais apoiando-se em características que outorgamos exclusivamente a nós mesmos, como a inteligência, a racionalidade ou a autonomia. Devido ao especismo, proclamamo-nos proprietários da vida dos animais, os quais consideramos inferiores a nós, instituindo com eles relações violentas. Consequentemente, procuramos justificar nossa postura discriminatória com base numa tradição que tudo fez para tornar o animal o diferente

⁷⁴ Ibidem, p. 95.

⁷⁵ Peter SINGER, *Libertação animal*, p. 121.

e oposto do homem, o grande outro da nossa cultura, aquele com o qual não temos deveres e responsabilidades, visto que existem para nós (Aristóteles e Tomás de Aquino), são meras “coisas” que possuem “preço”, não dignidade (Kant), ou ainda “máquinas” inconscientes e desprovidas de sensibilidade (Descartes) que, por isso mesmo, podemos sujeitar à condição de “matéria-prima” da atividade industrial capitalista. Isso configura o que, neste contexto, entendemos por antropocentrismo moral, isto é, a concepção segundo a qual não é possível, nem desejável, incluir criaturas não-humanas na comunidade moral, visto que elas nada mais são do que coisas, enquanto apenas o homem possui uma dignidade única e insuperável.

No presente trabalho, ao nos dedicarmos à questão da *ética animal* na perspectiva adotada por Singer, veremos que, diferentemente daquele ideal consagrado pelo antropocentrismo moral cujos marcos centrais procuramos traçar brevemente neste capítulo, vislumbra-se uma alternativa que considera que a vida e as experiências dos animais não-humanos gozam de valor moral em virtude da subjetividade e senciência que eles compartilham conosco, razão pela qual seu sofrimento e seus interesses devem ser eticamente considerados. Assim, no próximo capítulo, ao tratarmos da concepção ética de Singer, particularmente do *princípio da igual consideração de interesses* que lhe serve de fundamento, consideraremos sua proposta de que tal princípio, além de proporcionar uma base adequada para as relações com outros seres humanos, deve também ser aceita como uma base moral para nossas relações com os animais não-humanos.

3. Ética além dos limites da espécie: o princípio da igual consideração de interesses

3.1 Observações iniciais:

Apresentaremos neste capítulo a proposta de Singer de uma ética não-especista fundamentada no princípio da igual consideração de interesses. Para tanto, partiremos, inicialmente, de uma breve contextualização da filosofia moral de nosso autor dando ênfase, sobretudo, ao caráter eminentemente prático de sua proposta assim como aos princípios norteadores que lhe servem de base, a saber, a racionalidade, a imparcialidade e a universalizabilidade.

Em seguida, passaremos à análise do princípio da igual consideração de interesses que constitui o cerne da proposta de Singer, considerando-o à luz do *utilitarismo preferencial* que o mesmo propõe como alternativa ao utilitarismo clássico de Bentham e Mill. Neste contexto, ao considerar a igualdade de consideração como um “princípio ético básico”, veremos como e por que Singer defende que em nossas deliberações e decisões morais devemos levar em consideração os interesses de todos os que são afetados por elas, independentemente da espécie à qual pertençam, desenvolvendo assim as bases de uma ética não especista que busca contemplar como moralmente relevantes os interesses iguais de todos os seres sencientes.

Por fim, visto que a discussão que Singer promove acerca do que chama de “a questão do valor da vida” apresenta-se como de fundamental importância quando se trata de considerar o *status* moral dos animais não-humanos, na última parte deste capítulo nos dedicaremos, mais especificamente, a este aspecto de sua doutrina moral. Neste ínterim, trataremos da relação que o mesmo estabelece entre a questão do valor da vida e o conceito moral de “pessoa”, assim como consideraremos alguns

aspectos básicos de sua proposta de extensão de certos direitos fundamentais aos grandes primatas antropóides.

3.2 Razão, imparcialidade e universalizabilidade na filosofia moral de Peter Singer

Quando, na década de 1970, Singer iniciava sua carreira acadêmica como professor de filosofia da Universidade Monash, em Melbourne, na Austrália, e lançava aquelas que são ainda hoje consideradas suas principais obras, *Libertação animal* (1975) e *Ética prática* (1979), a filosofia de língua inglesa passava por significativas transformações. Ao menos desde a primeira metade do século XX, o cenário filosófico havia sido marcado pela “virada linguística” que, representando um novo paradigma filosófico em oposição àquele da “filosofia da consciência”, propunha uma prática filosófica centrada na análise e clarificação da linguagem e, portanto, do pensamento. As duas principais “revoluções metodológicas” que melhor caracterizam este cenário, quais sejam, o positivismo lógico e a análise da linguagem ordinária, embora se diferenciem em muitos e importantes aspectos, compartilhavam a tese de que os problemas filosóficos relevantes encontravam-se relacionados com a lógica da linguagem e com o modo como essa é usada. Consequentemente, no âmbito da filosofia moral, a preocupação quase que exclusiva dos filósofos de língua inglesa recaía sobre problemas de metaética, já que se tratava de estudar a natureza, função e justificação dos juízos morais, considerados na forma lógica de juízos e proposições.

Diferentemente da ética normativa, que se ocupa de questões de “primeira ordem” como sobre o que é “certo” ou “errado”, “bom” ou “mau”, “justo” ou “injusto” e trata de determinar que ações devem, do ponto de vista moral, ser realizadas, a metaética se ocupa de questões de “segunda ordem”, investigando, por exemplo, a lógica inerente aos conceitos éticos e o problema da justificação dos princípios e das normas morais.⁷⁶ Introduzida pelos representantes da filosofia analítica em meados do

⁷⁶ Frankena aponta como objeto da metaética os seguintes problemas: “1) Qual o significado ou definição de termos ou conceitos éticos tais como ‘certo’, ‘errado’, ‘bom’, ‘mau’? Ou, qual é a natureza, significado ou função de juízos em que ocorrem esses e outros termos ou conceitos semelhantes? Quais as regras que governam o emprego de tais termos e juízos? 2) Como distinguir o uso moral do uso não-moral desses termos? Qual o significado de ‘moral’, em oposição a ‘não-moral’? 3) Como analisar ou

século XX, essa divisão entre ética filosófica, entendida como metaética, e ética normativa, contribuiu para a dissociação entre “enunciar julgamentos morais” e “refletir sobre a natureza dos juízos morais”, alimentando a convicção de que caberia à filosofia ocupar-se dos juízos de valor de uma perspectiva, se não exclusiva, ao menos prioritariamente lógica. Tratava-se, portanto, para esses filósofos, sobretudo de distinguir entre “fazer *filosofia moral* e *moralizar*”⁷⁷, o que supunha a possibilidade de abordar de uma maneira neutra, não valorativa, os enunciados morais e circunscrever a tarefa da filosofia moral à análise linguística desses enunciados.⁷⁸

Neste contexto, postulava-se que o papel do filósofo, mais do que contribuir para a construção de teorias normativas e discutir questões práticas, orientando as pessoas sobre como deveriam agir, consistiria em prestar a máxima atenção no modo como usamos as palavras, apontando as imprecisões e denunciando as “armadilhas” que comumente dão origem aos pseudoproblemas filosóficos. Como lembra Singer, mesmo um homem como Bertrand Russell, tão comprometido com questões relativas à filosofia moral e política, se sentia obrigado a dizer que, quando escrevia sobre estes temas, o fazia não como filósofo, mas como cidadão comum. A ideia então predominante era, pois, a de que “a tarefa do filósofo não era a do moralista”, uma vez que, como assinalou o filósofo britânico Charlie D. Broad (1887-1971),

não faz parte da atividade profissional dos filósofos morais dizer aos indivíduos o que eles devem ou não fazer... Os filósofos morais, como tais, não dispõem de informação especial mais do que a que dispõe o público sobre o que é correto e incorreto; nem contam com mandato algum para desenvolver essas funções exortativas tão

qual significado de termos ou conceitos correlatos como ‘ação’, ‘consciência’, ‘vontade’, ‘livre’, ‘promissor’, ‘libertatório’, ‘motivo’, ‘intenção’, ‘responsabilidade’, ‘razão’, ‘voluntário’? 4) Pode-se provar, justificar e demonstrar que são válidos os juízos éticos e de valor? Em caso afirmativo, como e em que sentido? Ou, qual é a lógica do raciocínio moral e do raciocínio acerca do valor?” (William K. FRANKENA, *Ética*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1969, p. 113-114).

⁷⁷ James GRIFFIN, “Metaética”, In. Monique CANTO-SPERBER (org.), *Dicionário de ética e filosofia moral*, v. 2, São Leopoldo, Unisinos, 2003, p. 170-171.

⁷⁸ Considera-se comumente a obra *Principia ethica*, de G. E. Moore, como um dos marcos da metaética contemporânea, uma vez que nela Moore se propunha esclarecer o significado da linguagem usada pelos filósofos e descobrir as razões a favor da verdade ou falsidade dos enunciados filosóficos, estabelecendo assim, nas suas próprias palavras, “os prolegômenos a toda ética futura que pretenda apresentar-se como ciência”. (Ver Fernando SALMERON, “Intuicion y analisis. Las origenes de la filosofia moral analítica a partir de Moore y Wittgenstein”, In. Victoria CAMPS; Osvaldo GUARIGLIA; Fernando SALMERON (Eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 153-175).

apropriadamente desempenhadas pelos clérigos, políticos e escritores influentes.⁷⁹

Não obstante essa insistência na neutralidade axiológica da atividade filosófica, as transformações pelas quais o mundo passava entre as décadas de 1960 e 1970 acabaram por impor uma reorientação na filosofia moral de língua inglesa, trazendo novamente para o primeiro plano as questões relativas à ética normativa e aplicada. Como se sabe, transformações nos campos científico e social – tais como os impactos do desenvolvimento tecnológico sobre a prática biomédica e o ressurgimento de movimentos sociais organizados (feminismo, movimento *hippie*, movimento negro) e sua consequente crítica às instituições tradicionais – levaram ao revigoramento dos debates éticos e impulsionaram a criação e a consolidação da Bioética como novo campo disciplinar. Tanto quanto esses acontecimentos, a Guerra do Vietnã (1961-1975), considerada por muitos o fenômeno mais importante no cenário político mundial dos anos 60, provocou intensa reação da opinião pública e suscitou questões importantes como a moralidade do conflito, a opção pelo pacifismo e a legitimidade da desobediência civil.⁸⁰

Tudo isso contribuiu para a crítica e a consequente erosão da dissociação existente entre os problemas teóricos da metaética e os problemas práticos da ética normativa. Já na década de 1960, filósofos como Thomas Nagel, John Rawls e Jarvis J. Thomson começaram a discutir em sala de aula temas como o racismo, o aborto, as políticas de ação afirmativa e a moralidade da guerra. Na década seguinte, a publicação de obras seminais como *Uma teoria da justiça* (1971), de Rawls, e *Anarquia, Estado e utopia* (1974), de Robert Nozick, contribuíram para o reavivamento da filosofia moral e política. Ainda nessa década, em 1971, outro marco importante foi o início da publicação do periódico *Philosophy and Public Affairs*, revista considerada parte desse movimento que mudou a filosofia ao fomentar discussões filosóficas sobre questões práticas importantes. Singer, um dos seus principais colaboradores, publicou no

⁷⁹ BROAD *apud* SINGER, “Los filósofos recuperan su empleo”, In. SINGER, *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*, Madrid, Catedra/Teorema, 2003, p. 82.

⁸⁰ Em uma de suas primeiras obras, *Democracy and Disobedience*, de 1973, Singer se colocava a questão de saber sob que condições e circunstâncias devemos obedecer à lei. Como um dos expoentes daquela reorientação da filosofia moral de língua inglesa a que nos referimos aqui, ele já defendia que a filosofia moral e política tanto podia quanto deveria se imiscuir em questões práticas como essa, advogando que os filósofos precisavam estar preparados para opinar sobre o certo e o errado.

primeiro número desse periódico seu primeiro artigo sobre ética prática, *Famine, Affluence and Morality*, no qual sustentava ser indefensável que pessoas ricas esbanjassem dinheiro com luxo enquanto muitos miseráveis pelo mundo morriam de fome.⁸¹

É, portanto, neste contexto de reorientação intelectual da filosofia moral de língua inglesa que se situa filosoficamente nosso autor. Ele foi um desses filósofos que gradativamente se afastaram daquela que era a ocupação predominante de sua época, a análise lógica da linguagem moral, para dedicar-se à ética normativa e aplicada, da qual foi um dos pioneiros e continua sendo uma das principais e mais reconhecidas referências.

No entanto, ainda no início da década de 1970 reinava como que uma relativa *pax philosophica* no plano da ética normativa. De um lado, eram poucos os autores que se ocupavam dessas questões e, de outro, havia um ceticismo generalizado quanto à legitimidade de tratamento de questões normativas por uma disciplina que, como a filosofia, possuía a pretensão de objetividade teórica – acreditava-se, como vimos, que aquelas questões normativas eram mais apropriadas à prédica de moralistas e políticos do que dignas da atenção de filósofos. As discussões geradas em torno do utilitarismo serviram, no entanto, para alterar este quadro. Segundo Carlos Nino, autores como John J. C. Smart, Jonathan Glover e Peter Singer

fizeram um trabalho extremamente valioso ao mostrar uma série de consequências decorrentes do princípio de utilidade, uma vez que isso levou à superação de certos preconceitos como, por exemplo, a distinção entre atos e omissões e entre seres humanos e outros seres sensíveis.⁸²

Com efeito, a proposta ética de Singer assenta-se justamente sobre o questionamento de dois pressupostos básicos do que ele denomina ética tradicional ou doutrina da santidade da vida humana, quais sejam, 1 - o de que as vidas de todos os membros de nossa espécie, e só deles, merecem maior proteção do que a vida de qualquer outro ser; 2 – o de que somos responsáveis pelo que fazemos

⁸¹ Ver Peter SINGER, “Hambre, Riqueza y Moralidad”, In. SINGER. *Una vida ética: escritos*, Madrid, Taurus, 2002, p. 135-147.

⁸² Carlos S. NINO, “Ética analítica en la actualidad”, In. Victoria CAMPS; Osvaldo GUARIGLIA; Fernando SALMERON (Eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 131-132.

intencionalmente, mas não pelo que não impedimos deliberadamente⁸³. Singer, já quando da publicação da primeira edição de *Ética prática*, em 1979, declarava repudiar expressamente “quaisquer pressupostos de que todos os membros de nossa espécie têm algum mérito específico ou valor inato que os coloque acima dos membros de outras espécies simplesmente por serem membros da nossa”⁸⁴, com o que questionava o tabu que envolvia (e ainda envolve) a comparação do valor da vida humana com vidas não-humanas. Do mesmo modo, ao tratar de questões como a da prática da eutanásia e a obrigação que temos de ajudar os países mais pobres à luz da “doutrina dos atos e das omissões”⁸⁵, ele também afirmava que a tão propalada distinção entre “matar” e “deixar morrer” é insustentável, carecendo de “importância ética intrínseca”⁸⁶, já que em muitos casos não fazer nada já constitui, em si, uma escolha deliberada e, nesses casos, somos sempre responsáveis pelas consequências de nossas escolhas.

Tanto nestes quanto em outros casos, ao tratar de questões práticas, Singer parte sempre de fatos concretos a partir dos quais propõe uma reflexão sobre como deliberar e agir moralmente. Em seu livro *Libertação animal*, por exemplo, ele tanto descreve as condições degradantes a que são submetidos os animais destinados à alimentação e ao uso em experiências científicas quanto questiona a ideia de que podemos utilizá-los como nos apraz, com o que suscita uma reflexão sobre nossos preconceitos morais ao mesmo tempo em que apresenta os princípios de uma “nova ética” capaz de mudar nossas atitudes para com eles. Nesse sentido é que, como sugeriu Dale Jamieson, sua posição é “revisionista”, pois vai além da busca pela simples compreensão do mundo, propondo ao fim formas de mudá-lo.⁸⁷

⁸³ Peter SINGER, *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*, Barcelona, Paidós, 1977, p. 215.

⁸⁴ Peter SINGER, *Ética prática*, p. 3.

⁸⁵ Trata-se da concepção segundo a qual existe uma importante distinção moral entre praticar um ato que tem determinadas consequências e deixar de fazer algo que terá as mesmas consequências. Assim, segundo essa concepção, seríamos moralmente responsáveis apenas pelo que fazemos, mas não pelo que deixamos de fazer. Isso, segundo Singer, é indefensável, pois implicaria, por exemplo, que um médico que aplica uma injeção letal numa criança está cometendo um erro, ao passo que outro que deixa de ministrar antibióticos a uma criança, mesmo sabendo que ela morrerá sem esses medicamentos, não estaria cometendo erro algum (Ibidem, p. 216).

⁸⁶ Ibidem, p. 229.

⁸⁷ Dale JAMIESON, “Singer and the Practical Ethics Movement”, In: JAMIESON (ed.). *Singer and his critics: philosophers and their critics*, Oxford-Malden: Brackwell, 1999, p. 6.

Muito embora sua atenção se volte para essas questões práticas, percebemos também em sua obra uma constante preocupação com a necessidade de fundamentação e justificação dos princípios morais adotados para orientar a conduta, donde os pressupostos metaéticos que se encontram no cerne de sua filosofia moral – a universalizabilidade e a imparcialidade – fruto, em grande parte, da reconhecida influência de Richard M. Hare, de quem Singer foi aluno em Oxford.⁸⁸ Ao propor, como veremos, a adoção de um princípio moral básico – o princípio da igual consideração de interesses – como guia para nossas escolhas e ações morais, Singer insiste que devemos apresentar argumentos consistentes de modo a justificar sua adoção como guia para nossas escolhas e ações, sem o que, segundo ele, tratar-se-ia de uma preferência arbitrária por um determinado princípio em detrimento de outros. Para ele, um argumento consistente deve, em primeiro lugar, encontrar-se de acordo com as evidências fatuais, o que significa deixar de lado, tanto quanto possível, nossas pré-concepções e tentar ver as coisas como elas são e não como gostaríamos que fossem. Em segundo lugar, deve levar em consideração o papel a ser desempenhado pela reflexão e pela razão na ética, evitando assim o erro de se considerar que a moralidade nada mais é do que a mera expressão de atitudes emocionais. Por fim, eles devem obedecer aos princípios formais da imparcialidade e da universalizabilidade. A imparcialidade requer que atribuamos um peso igual aos interesses de cada um dos indivíduos afetados por nossas decisões – essa é a ideia exposta na máxima de Bentham segundo a qual “cada indivíduo conta por um, e ninguém por mais de um”, donde os utilitaristas inferem que o bem-estar de todos os indivíduos capazes de experimentar prazer ou dor deve contar do mesmo modo que o bem-estar de quaisquer outros indivíduos capazes de sentir prazer ou dor. A exigência de

⁸⁸ Além de assinalar que “a marca deixada por R. M. Hare (...) é visível no substrato ético” que fundamenta as posições assumidas em *Ética prática*, Singer atribui a Hare a prerrogativa de ter dado à universalizabilidade – concebida por ele como um requisito fundamental da ética – sua forma mais precisa: “Como Hare afirma, para que nossos juízos sejam morais, têm de ser ‘universalizáveis’ (...), temos de estar preparados para os prescrever, independentemente do papel que desempenhamos – e isso inclui prescrevê-los quer ganhem ou percamos com a sua aplicação (...). A explicação de Hare da natureza do pensamento ético permite-nos levar em linha de conta todos os factos relevantes para o comportamento ético (...), ao mesmo tempo que mostra por que o pensamento ético limita a medida em que podemos colocar as nossas necessidades e a nossa própria felicidade – ou as da nossa família, mesmo as da nossa raça ou nação – à frente da felicidade destes outros seres.” (SINGER, *Como havemos de viver? A ética numa época de individualismo*, Lisboa, Dinalivro, 2006, p. 308-309).

universalizabilidade, por sua vez, corresponde ao que Singer denomina o “ponto de vista do universo” e cujo sentido nos é dado por ele nessa passagem:

Se uma pessoa se interessa exclusivamente pelo que lhe diz respeito e não se preocupa em fazer o que é bom num sentido universal, não existe argumento capaz de forçá-la a preocupar-se com os interesses dos outros. Mas, pelo contrário, se a pessoa declara ajustar sua vida ao que é moralmente bom, então a universalidade implícita existente em sua postura nos permite sustentar que, de modo consistente, ela não pode dedicar uma maior atenção a seus próprios interesses – simplesmente pelo fato de serem *seus próprios* interesses – do que a que dedica aos interesses dos outros.⁸⁹

Como lembra Singer, essa sugestão de adotar “o ponto de vista do universo” é apenas uma metáfora, e não qualquer afirmação panteísta de que o universo como totalidade seja um ser vivo, consciente ou capaz de ter um “ponto de vista”. Ela apenas oferece um critério para nossas escolhas e decisões morais ao propor que adotemos a perspectiva do “observador ideal” que procura julgar as ações com “imparcial benevolência”, assumindo que o bem de qualquer indivíduo não deve ter mais importância que o bem de qualquer outro.⁹⁰ Dessa exigência formal decorre, como veremos, que ao fazermos um juízo ético devemos ir além de um ponto de vista meramente pessoal ou grupal, levando em consideração os interesses de todos os indivíduos afetados por nossas ações. Deste modo, o especismo, enquanto uma preferência arbitrária pelos interesses dos membros de nossa própria espécie em detrimento dos interesses iguais dos demais seres sencientes, vê-se assim criticado em seus próprios fundamentos, pois a postura especista não se coaduna com aquela exigência de universalizabilidade e imparcialidade que deve fundamentar nossos juízos e escolhas morais.

As críticas que Singer também dirige, no segundo capítulo de *Ética prática*, às posturas relativista, subjetivista e emotivista apoiam-se em razões semelhantes. Todas elas, não obstante suas respectivas peculiaridades, apontam para a impossibilidade de universalização dos princípios morais e desconsideram o papel da razão e da reflexão na tomada de decisões éticas. No que tange ao relativismo moral, Singer considera que

⁸⁹ SINGER, “Sidgwick y el equilibrio reflexivo”, In. SINGER. *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*, Madrid, Catedra/Teorema, 2003, p. 66.

⁹⁰ SINGER, “Es arbitraria la discriminación racial?”, In. SINGER. *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*, Madrid, Catedra/Teorema, 2003, p. 142.

duas dificuldades colocadas por essa posição constituem razão suficiente para rejeitá-la. A primeira é que uma análise relativista abole qualquer possibilidade de conflito. Ao propor que a única medida do certo e do errado são os padrões morais de cada sociedade específica, o relativismo estabelece que aquilo que cada sociedade aprova ou desaprova é certo de acordo com os padrões daquela sociedade. Deste modo, se uma sociedade aprova a escravidão enquanto outra a condena, não há nenhuma base a partir da qual escolher entre essas convicções antagônicas. A segunda dificuldade consiste em que o relativismo ético não pode explicar satisfatoriamente o “não-conformista”. Isso porque, esclarece Singer, se o juízo “a escravidão é errada” significa simplesmente que “minha sociedade condena a escravidão”, o indivíduo que vive numa sociedade que não condena a escravidão comete um erro simples e factual quando afirma que a escravidão é um erro⁹¹. Assim, ao postular que os princípios morais valem somente no interior de uma sociedade ou cultura particular e são, portanto, contingentes, o relativismo exclui a possibilidade de que os mesmos sejam universalizáveis. Além disso, se se trata apenas, como quer o relativista, de tomar como parâmetro para nossas escolhas e decisões morais as crenças e costumes da nossa própria sociedade, adotando como modelo de orientação das condutas aquilo que a mesma propõe como o certo ou o justo, então não há o que refletir a esse respeito. Singer, no entanto, observa que a tomada de uma decisão ética, mais do que simplesmente fazer o que a sociedade na qual vivemos propõe que façamos, implica o esforço de refletir e deliberar sobre a melhor forma de agir, pois, muito embora as crenças e os costumes dentro dos quais fomos criados possam exercer grande influência sobre nós, a reflexão sobre eles pode tanto nos fazer agir de acordo com o que nos sugerem quanto nos levar a fazer-lhes a mais franca oposição.⁹²

O subjetivismo ético, por sua vez, ao fazer os juízos morais dependerem da aprovação ou desaprovação da pessoa que está emitindo o juízo e não da sociedade na qual se vive, embora, por um lado, não incorra naquela última dificuldade apresentada pelo relativismo, por outro se depara com alguns problemas similares. David Hume expressou o ponto de vista do subjetivismo ético quando escreveu que a moralidade seria antes “uma questão de sentimento que de razão”, alegando que a função do

⁹¹ Ibidem, p. 12-14.

⁹² Peter SINGER, *Ética prática*, p.14.

juízo moral é guiar a conduta, mas que a razão, por si só, nunca poderá dizer-nos o que fazer. Isto porque, para ele, as distinções morais não são frutos da razão, sendo esta totalmente inativa quando se trata de funcionar como a “fonte de um princípio ativo como a consciência ou o senso moral”.⁹³

Assim, se uma pessoa afirma, por exemplo, que a crueldade com os animais é moralmente condenável enquanto outra diz que a crueldade com os animais não é moralmente condenável, ambas apenas informam, respectivamente, sua reprovação e sua aprovação em relação à crueldade infligida aos animais. Contudo, caso o subjetivismo ético seja correto, não pode haver discordância, porque as duas afirmações podem ser verdadeiras, uma vez que elas apenas expressam, em termos de aprovação ou desaprovação, os sentimentos de cada uma delas acerca do que é bom ou mal, certo ou errado. Como assinalaram James e Stuart Rachels, “há uma espécie de frustração eterna implicada no subjetivismo”, já que, embora os dois sujeitos do exemplo supracitado adotem opiniões opostas a respeito da crueldade para com os animais, ainda assim eles não podem nem mesmo expressar as suas posições de um modo que a questão seja posta. Isso é suficientemente indicativo de que o subjetivismo simples não pode ser correto.⁹⁴

Singer considera, ainda neste contexto, outro estágio do subjetivismo ético denominado “emotivismo”. Segundo seu principal propositor, o filósofo americano Charles L. Stevenson, a linguagem moral não é uma linguagem para declarar fatos ou descrevê-los, mas antes uma forma de exprimir nossas atitudes e influenciar o comportamento das pessoas. Diferentemente do subjetivismo simples que concebe os julgamentos morais como declarações que podem ser verdadeiras ou falsas e atribui aos mesmos um significado segundo o qual eles são sempre verdadeiros na medida em que o falante é sincero – ou seja, na medida em que o falante expressa, por meio do juízo, seu verdadeiro sentimento em relação a algo – o emotivismo não interpreta os julgamentos morais como declarações que podem ser verdadeiras ou falsas. Questões sobre o certo e o errado, o bom e o mau, não podem ser determinadas racional e

⁹³ David HUME, *Tratado da natureza humana*, São Paulo, Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001, p. 498.

⁹⁴ James RACHELS; Stuart RACHELS, *Os elementos da filosofia moral*, Porto Alegre, AMGH, 2013, p. 47.

objetivamente. De acordo com outro ilustre representante dessa corrente, o filósofo britânico Alfred J. Ayer,

ao dizer que um certo tipo de acção está certo ou errado, não estou a produzir nenhum enunciado factual, nem sequer um enunciado sobre o meu próprio *estado de espírito*. Estou simplesmente a exprimir certos pontos de vista morais. E o indivíduo que me está a contradizer ostensivamente está apenas a exprimir os seus pontos de vista morais. Deste modo, é claro que não faz sentido nenhum perguntar qual dos dois está certo. Porque nenhum dos dois está a afirmar uma proposição genuína. (...) em todos os casos em que se poderia considerar estamos a fazer um juízo ético, a função da palavra ética relevante é puramente “emotiva”. É utilizada para exprimir sentimentos sobre determinados objetos, mas não para produzir qualquer asserção sobre o mesmo.⁹⁵

Ao propor que os juízos morais não podem ser verificados, uma vez que não teria sentido pretender que os mesmos possam ser verdadeiros ou falsos, o emotivismo contribuiu para desdenhar o valor do raciocínio sério sobre questões éticas. Isso porque os emotivistas, ao negarem a possibilidade de derivar juízos de valor de juízos de fato, sustentam que somente é possível raciocinar sobre esses últimos e que, uma vez resolvidos os desacordos sobre questões de fato, as divergências éticas restantes não passariam de expressões de atitudes emocionais que, tais como as questões de gosto, são pessoais e não podem ser fundamentadas ou defendidas com propriedade. Desse modo, a ética filosófica, enquanto “disciplina acadêmica respeitável”, deveria evitar tratar dessas questões de valor, centrando sua atenção nas únicas questões que são realmente relevantes, quais sejam, as do significado dos termos morais e da natureza da linguagem moral.⁹⁶

Para Singer, ao negar a existência de uma “esfera de fatos éticos que faz parte do mundo real, existindo com total independência de nós”, certamente o subjetivismo ético está correto. No entanto, seu principal problema encontra-se em supor que os juízos éticos seriam imunes à crítica e, mais ainda, em desconsiderar o papel a ser desempenhado pela razão ou pelo argumento na ética. Segundo Singer, viver eticamente implica mais do que apenas agir de acordo com normas socialmente aprovadas – como quer o relativismo – ou agir baseado em seus sentimentos ou

⁹⁵ Alfred J. AYER, *Linguagem, verdade e lógica*, Lisboa, Presença, 1991, p. 92-93.

⁹⁶ SINGER, “Los filosofos recuperan su empleo”, In. SINGER. *Desacralizar la vida humana: ensayos sobre ética*, Madrid, Catedra/Teorema, 2003, p. 81-82.

emoções. A vida ética exige que sejamos capazes de justificar racionalmente os princípios morais que escolhemos para orientar nossas condutas:

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 coisas que consideramos erradas, mas, ainda assim, estar vivendo de acordo com padrões éticos, 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. Quando, por outro lado, as pessoas não conseguem apresentar nenhuma justificativa para o que fazem, podemos rejeitar a sua alegação de estarem vivendo de acordo com padrões éticos, mesmo se aquilo que fazem estiver de acordo com princípios morais tradicionais.⁹⁷

As críticas de Singer ao relativismo e ao subjetivismo e a sua insistência em que o pensamento moral e a conduta moral exigem que sejamos capazes de pesar razões e sermos guiados por elas coloca duas questões importantes relativas ao tema de que nos ocupamos. A primeira, concernente ao relativismo, diz respeito ao argumento segundo o qual o critério do certo e do errado é dado pelos costumes ou valores da sociedade da qual somos parte. Assim, de acordo com tal concepção, o modo como tratamos os animais está correto se está de acordo com os costumes e valores da sociedade em que vivemos – como o “especismo” encontra-se de tal modo arraigado em nosso modo de pensar e agir ele seria, portanto, correto, já que social e tradicionalmente legitimado. Esse apelo à tradição ou aos costumes pode, no entanto, induzir-nos a erro. Como a história prodigamente nos mostra, do simples fato de que “nossa sociedade consagrou este ou aquele costume ou valor” ou que “a maioria pensa ou age deste modo” não se segue que isto seja o certo ou o justo – recorrer a esse expediente para justificar nossa conduta significa aceitar de forma acrítica os valores de nossa própria comunidade. Isso, assinala Singer, é no mínimo problemático, uma vez que a ideia de que tudo é subjetivo ou relativo à nossa comunidade, além de parecer entrar e sair de moda a cada geração, não se mostra capaz de explicar de que modo podemos travar discussões coerentes sobre os valores que nossa comunidade deveria adotar.

⁹⁷ Peter SINGER, *Ética prática*, p. 18.

A segunda questão, atinente ao subjetivismo, corresponde à proposição segundo a qual nossas opiniões morais são, antes de tudo, uma questão de sentimentos, e não de razão. O papel que Singer atribui à razão no âmbito de sua reflexão ética, mormente no que se refere à discussão acerca da questão animal, contribui para tornar problemática essa asserção. De acordo com ela, se eu digo que o modo como desconsideramos os interesses dos animais é imoral eu estou apenas declarando, com base nos meus próprios sentimentos, que desaprovo o modo como os animais são tratados. Não haveria aqui qualquer questão de fato, mas apenas a expressão de um sentimento (a preocupação com os animais) e a declaração de que, para mim, constitui um erro o modo como os tratamos. Além disso, caso o subjetivismo seja correto, eu estaria tão certo em meu juízo quanto aquele que diz que o modo como tratamos os animais é moralmente correto.

As constantes alusões de Singer à acusação de “apelo aos sentimentos” geralmente dirigida àqueles que reivindicam a consideração moral pelos animais pode ser pensada no contexto dessa sua crítica ao subjetivismo. Como nos lembra ele, a tentativa recorrente de retratar aqueles que se opõem ao uso e à crueldade para com os animais como “sentimentais e emotivos apaixonados por animais” contribuiu para excluir do sério debate político e moral o problema do tratamento dispensado por seres humanos a seres não-humanos, revelando uma ideia preconcebida de que tal problema não é digno de nossa atenção. Supor que é preciso “amar os animais” para interessar-se por tais assuntos é, segundo Singer, uma indicação clara de que “não se tem a menor ideia de que os padrões morais aplicados aos seres humanos devem estender-se a outros animais”.⁹⁸ Com efeito, se quando se trata de mostrar preocupação com a equidade das minorias raciais maltratadas não se supõe a necessidade de “amar tais minorias” ou considerá-las “engraçadinhas e fofinhas” então, pergunta-se Singer, “por que fazer tal suposição sobre as pessoas que trabalham para a melhoria das condições de vida dos animais?”⁹⁹

No prefácio à primeira edição de *Libertação animal*, de 1975, Singer já declarava que sua proposta de “refletir atenta, cuidadosa e sistematicamente sobre a questão de

⁹⁸ Peter SINGER, *Libertação animal*, p. 434-435.

⁹⁹ Idem.

como devemos tratar os animais não humanos” não constituía, necessariamente, um apelo aos sentimentos ou emoções do leitor. Certamente, dada a própria natureza da questão abordada, certos sentimentos são despertados e, se assim o for, escreve ele, “que sejam de raiva e de indignação, aliados à determinação de fazer algo a respeito das práticas descritas”. No entanto, sua estratégia consiste antes num apelo à razão como mola propulsora da moralidade, assente no “sentido de coerência” que dela emana.

Esse “sentido de coerência” que emana da razão é apontado por Sônia T. Felipe como um dos pressupostos da proposta de Singer de estender aos animais não humanos a consideração moral que devotamos aos indivíduos da nossa própria espécie. Segundo ela, a argumentação ética que Singer constrói tem como objetivo mostrar a necessidade de manter a coerência entre nossa forma de vida, nossas escolhas e atos cotidianos, e o princípio que ordena que ajamos de modo a diminuir ou eliminar o sofrimento. Ao fazê-lo, esclarece ela,

Singer apela ao sentido de coerência que dá a unidade necessária à constituição do sujeito como sujeito racional e, desse modo, respeita em cada indivíduo o tempo necessário à atividade do pensamento, um tempo diferente do que corresponde à ebulição de emoções chocantes, para concluir o juízo coerente com sua convicção moral mais profunda. A conclusão de qualquer juízo moral indica a atitude que lhe corresponde na prática.¹⁰⁰

Embora não se trate de excluir os sentimentos, a exigência de adotar uma postura ética frente à questão do sofrimento dos animais é dada pela razão, não pelas emoções. Assim sendo, escreve Singer,

quando há coisas desagradáveis a descrever, seria desonesto tentar fazê-lo em tom neutro, escondendo sua face desagradável. Não há como escrever de modo objetivo sobre as experiências que os “doutores” realizaram nos campos de concentração nazistas, naqueles que eles consideravam “sub-humanos”, sem despertar emoções. Isso também vale para o relato de alguns experimentos realizados em seres não humanos, em laboratórios dos Estados Unidos, da Grã-Bretanha e de outros lugares. No entanto, a justificativa fundamental para a oposição a esses dois tipos de experiência não é emocional. É um apelo a princípios morais básicos

¹⁰⁰ Sônia T. FELIPE, *Por uma questão de princípios*, p. 165.

que todos aceitamos, e sua aplicação às vítimas de ambos os tipos de experiência é exigida pela razão, não pela emoção.¹⁰¹

Neste ponto, a posição adotada por Singer é também compartilhada por outros filósofos contemporâneos, como James Rachels, Thomas Nagel e Colin McGinn. Para eles, devemos oferecer razões capazes de justificar de forma plausível nossas atitudes e comportamentos, sendo essa uma exigência geral da lógica que tem que ser aceita por todos, independentemente de suas posições em uma questão particular. James Rachels considera que a essência da moralidade consiste em deixar os nossos sentimentos serem tanto quanto possível guiados pela razão, pois “a coisa moralmente certa a se fazer é sempre a coisa melhor fundamentada por argumentos”¹⁰². Nagel, opondo-se ao subjetivismo humeano que nega qualquer base objetiva à ética, pensa que a razão deve refletir princípios objetivos cuja validade independa de pontos de vista particulares¹⁰³. McGinn, por sua vez, ao afirmar que a filosofia se baseia principalmente na construção de argumentos, adverte que o filósofo precisa estar suficientemente afinado em relação ao que se conclui a partir de quê, uma vez a principal crítica que se pode fazer a um filósofo é que sua conclusão não se segue das premissas apresentadas – “o *non sequitur*”, afirma McGinn, é a derradeira refutação”¹⁰⁴. Assim é que, em consonância com sua declarada “susceptibilidade a um bom argumento”, McGinn apresenta as razões que o levaram a considerar eticamente a questão do sofrimento dos animais e a procurar agir em conformidade com os “ditames da racionalidade”:

O argumento básico é bastante simples: o modo como tratamos os animais não deveria lhes produzir mais danos do que o bem que obtemos; como matar um animal para comer o priva de muito mais

¹⁰¹ Peter SINGER, *Libertação animal*, p. 435-436.

¹⁰² James RACHELS; Stuart RACHELS, *Os elementos da filosofia moral*, Porto Alegre, AMGH, 2013, p. 23.

¹⁰³ Embora não extraia disso as mesmas consequências que Singer, Nagel também insiste na necessidade de universalizabilidade e imparcialidade de nossas decisões éticas: “A irreprimível persistência da convicção de que, tendo levado tudo em conta, cabe a mim decidir o que deveria fazer é o que Kant chama de *fato de razão*. Este se revela na decisão, não na contemplação – na permanente capacidade que temos de contemplar todas as características contingentes, pessoais, de nossas circunstâncias motivacionais e perguntar, outra vez: ‘O que eu deveria fazer?’ – e em nossas persistentes tentativas de responder à pergunta, por difícil que seja. A sensação de liberdade depende de a decisão não ser tomada meramente do *meu* ponto de vista. Não se trata apenas de elaborar as implicações segundo a minha própria perspectiva, mas de exigir que minhas ações se conformem a padrões universalmente aplicáveis, que as tornem potencialmente parte de um harmonioso sistema coletivo” (Thomas NAGEL, *A última palavra*, São Paulo, Editora Unesp, 2001, p. 137-138).

¹⁰⁴ Colin MCGINN, *A construção de um filósofo*, Rio de Janeiro, Record, 2004, p. 57.

do que obtemos do gosto agradável de sua carne, não deveríamos nos alimentar de animais. Adequadamente elaborado, esse argumento me persuadiu a mudar minha vida de forma drástica e prática. Tornei-me inclusive vegetariano por alguns anos, não comendo produtos animais de espécie alguma (segui orientações diferentes em épocas diferentes da minha vida, embora ainda considere que as razões morais do vegetarianismo são conclusivas). Tudo isso foi parte da construção da minha vida em concordância com os ditames da racionalidade, e não seguir cegamente a tradição, independentemente de quão profundamente estivesse entranhada. Para mim o maior pecado era não ouvir a voz da razão.¹⁰⁵

É essa necessidade de “ouvir a voz razão” que faz com que o indivíduo moralmente consciente seja alguém tanto capaz de justificar e sustentar racionalmente sua conduta quanto de preocupar-se imparcialmente com os interesses de todos os que são afetados pelo que ele faz. Isso porque, insiste Singer, uma justificativa exclusivamente em termos de interesse pessoal não pode ser aceita:

Para serem eticamente defensáveis, é preciso demonstrar que os atos com base no interesse pessoal são compatíveis com princípios éticos de bases mais amplas, pois a noção de ética traz consigo a ideia de alguma coisa maior que o individual. Se vou defender a minha conduta em bases éticas, não posso mostrar apenas os benefícios que ela me traz. Devo reportar-me a um público maior.¹⁰⁶

Isso nos coloca novamente diante da questão da imparcialidade e da universalizabilidade dos juízos éticos. Para Singer, um princípio ético deve, necessariamente, fundamentar-se num ponto de vista universal, extrapolando nossas preferências e aversões particulares, de modo a conduzir-nos ao “juízo universalizável, ao ponto de vista do espectador imparcial”¹⁰⁷. Tal exigência, lembra-nos ele, constitui uma constante entre filósofos e moralistas desde a Antiguidade até os dias atuais: do “Princípio Áureo” da lei mosaica ao preceito cristão de “amar ao próximo como a si mesmo”, passando pela afirmação dos estoicos de que “a ética provém de uma lei natural universal”, por Kant e por vários filósofos ingleses do século XVIII – como Hutcheson, Hume e Adam Smith – até chegarmos a John Rawls e Habermas, todos eles, não obstante suas diferentes caracterizações do ético, “invocaram um ‘espectador imparcial’ imaginário como critério de avaliação de um juízo moral”¹⁰⁸. Do

¹⁰⁵ Ibidem, p. 67.

¹⁰⁶ Peter SINGER, *Ética prática*, p. 18.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 20.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 18-19.

mesmo modo, o juízo ético exige que não nos limitemos ao nosso ponto de vista pessoal ou grupal e consideremos os interesses de todos os afetados por nossas ações. Assim, geralmente existe uma concordância quanto à ideia de que a imparcialidade e universalizabilidade dos julgamentos morais são inseparáveis do próprio conceito de teoria moral.

Se tantas diferentes concepções concordam que, num certo sentido, a ética é universal, o problema se encontra quando se procura deduzir desse aspecto universal da ética uma teoria ética particular, que obtenha aceitação geral. Tal tentativa levaria certamente à acusação de se introduzir as *próprias convicções éticas* numa *definição geral do ético*, o que é um problema, visto que esta última é ampla e neutra o suficiente para abranger todos os sérios candidatos ao *status* de “teoria ética”. Mesmo ciente de tais dificuldades, Singer não hesita em sugerir que “o aspecto universal da ética oferece, de fato, uma razão convincente, ainda que não conclusiva, para que se possa assumir uma posição francamente utilitária”¹⁰⁹, com o que nos conduz àquela concepção ética particularmente adotada e proposta por ele, a de um *utilitarismo preferencial*.

3.3 O utilitarismo preferencial e o princípio da igual consideração de interesses:

Singer postula uma ética prática, capaz de orientar-nos nas decisões concretas da vida, donde sua rejeição à concepção da ética como “um sistema ideal de grande nobreza na teoria, mas inaproveitável na prática”¹¹⁰. Para ele, os juízos éticos têm a função precípua de orientar nossas decisões morais e se eles falham ao não ajustar-se às complexidades da vida, esta falha deve ser vista antes como uma falha de uma determinada concepção ética do que como uma falha da “ética como um todo”. Aqui Singer tem em vista o deontologismo kantiano cujas normas se ressentem da dificuldade de lidar com aqueles conflitos práticos com os quais nos deparamos nas situações insólitas do cotidiano. Diferentemente desta última, a concepção consequencialista ou teleológica¹¹¹ – que tem no utilitarismo clássico sua mais

¹⁰⁹ Ibidem, p. 20.

¹¹⁰ Peter SINGER, *Ética prática*, p.10.

¹¹¹ Concebidas *deontologicamente*, as normas morais valem *in se*, independentemente das consequências que pode provocar seu respeito ou desrespeito. Já na perspectiva consequencialista, as

conhecida expressão – não carece de “falta de realismo” nem tampouco se caracteriza por uma “rígida adesão a ideais que desprezam a experiência prática”. Para Singer, na medida em que os adeptos do consequencialismo partem não de regras morais, mas de objetivos, avaliando a qualidade das ações mediante uma verificação do quanto elas favorecem esses objetivos, sua abordagem da ética é sempre válida, pois ela tanto não é afetada pelas complexidades que tornam as normas simples difíceis de serem aplicadas quanto leva em conta as circunstâncias nas quais a ação é praticada¹¹².

Essa sua proposta adequa-se àquela exigência de universalizabilidade que, como vimos, constitui um dos fundamentos da própria ética. Isso porque, explica Singer, admitir a exigência de universalizabilidade implica aceitar que “os meus próprios interesses, simplesmente por serem meus interesses, não podem contar mais que os interesses de uma outra pessoa”¹¹³, o que deve nos levar a refletir e, por fim, a adotar o curso de ação que propicie as melhores consequências para todos aqueles afetados por ela. Por “melhores consequências” entende-se aqui tudo aquilo que favorece os interesses daqueles afetados pela ação e não como o que simplesmente aumenta o prazer e diminui o sofrimento. Com isso Singer traça uma distinção entre a “versão clássica” do utilitarismo, que tem em Bentham e Mill seus principais expoentes, e aquela vertente de um *utilitarismo preferencial* proposta por ele. Para o utilitarismo clássico, a ação a ser adotada é aquela que maximiza o montante de prazer ou felicidade ou minimiza o montante de dor ou infelicidade no mundo. Segundo a clássica definição apresentada por John Stuart Mill,

normas morais são fundadas *teleologicamente*, isto é, são julgadas pelo critério das consequências das ações a elas relacionadas.

¹¹² O caso paradigmático que Singer tem em mente ao criticar o deontologismo kantiano é aquele do imperativo moral de dizer sempre a verdade. Segundo Kant, “é um sagrado mandamento da razão, que ordena incondicionalmente e não admite limitação, por qualquer espécie de conveniência, o seguinte: ser verídico (honesto) em todas as declarações” (Immanuel KANT, *Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade*, In: Textos Seletos, Petrópolis: RJ, Vozes, 2005, p. 75). Para Singer, trata-se de um exemplo de uma norma simples e problemática cuja adoção irrestrita e irrefletida pode terminar em desastre. Se, por um lado, em situações normais, deve-se dizer a verdade, por outro se faz necessário mentir: como no caso hipotético da família judia perseguida na Alemanha nazista – ao ser interrogado pela Gestapo sobre o paradeiro da família que se encontra escondida no porão, o certo seria mentir sobre a sua presença ali. Como um utilitarista, Singer considera que “mentir será mau em algumas circunstâncias e bom em outras, dependendo das consequências que o ato acarretar” (Ibidem, p. 10-11).

¹¹³ Ibidem, p. 21.

o credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior felicidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade se entende prazer e a ausência de dor; por infelicidade, dor e privação do prazer. (...) O prazer e a imunidade à dor são as únicas coisas desejáveis como fins, e (...) todas as coisas desejáveis (as quais são tão numerosas no esquema utilitarista como em qualquer outro) são desejáveis quer pelo prazer inerente a elas mesmas, quer como meios para alcançar o prazer e evitar a dor.¹¹⁴

Já o *utilitarismo preferencial* proposto por Singer, embora preserve o princípio do prazer ou da felicidade daquela versão clássica, caracteriza-se por levar em consideração a *preferência* daqueles que serão afetados pela ação, em vez de simplesmente basear-se na somatória do prazer ou na subtração da dor como critérios para decidir se um determinado ato deve ou não ser praticado. Trata-se, portanto, de uma versão do utilitarismo que

julga as ações não por sua tendência a maximizar o prazer ou a minimizar o sofrimento, mas pela verificação de até que ponto elas correspondem às preferências de quaisquer seres afetados pela ação ou por suas consequências. (...) É ao utilitarismo preferencial, e não ao utilitarismo clássico, que chegamos ao universalizarmos os nossos interesses (...) – desde que façamos o movimento plausível de considerar os interesses de uma pessoa com aquilo que, depois de pesarmos muito bem as coisas e refletirmos sobre todos os fatos relevantes, uma pessoa prefere.¹¹⁵

Singer propõe esta “postura utilitária” como “uma posição mínima, uma base inicial à qual chegamos ao universalizar a tomada de decisões com base no interesse próprio”¹¹⁶. No que tange à questão do tratamento devido aos animais não-humanos, tal postura exige que adotemos atitudes no sentido de abolir práticas especistas, incoerentes com tais princípios morais, uma vez que essas práticas comumente primam por favorecer os interesses humanos às expensas dos interesses mais relevantes dos que não pertencem à nossa própria espécie. Se se entende por ética a busca do bem do outro regulada por um princípio racional universalizável, não pode ser ético um princípio que estabelece como condição primeira que os sujeitos afetados pelas nossas ações se conformem a um determinado padrão imposto pelo sujeito que

¹¹⁴ John Stuart MILL, *Utilitarismo*, São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 187.

¹¹⁵ SINGER, *Ética prática*, p. 104.

¹¹⁶ Ibidem, p. 22.

encontra-se justamente na posição de os poder tratar sem o menor apreço e causar-lhes danos. Como adverte Sônia T. Felipe,

um princípio que exclui, sem mais nem menos, do espectro dos seres eleitos para a consideração do sujeito moral a totalidade dos seres que não nascem *Homo sapiens*, fere a exigência da generalidade, pois a maior parte das nossas ações cotidianas têm a ver com a condição dos animais escravizados para nosso benefício. Assim, a quase totalidade dos nossos hábitos de consumo e de vida fica fora do âmbito ético. Não haverá uma natureza humana ética enquanto o modo de vida cotidiano for considerado fora da alçada da crítica. Teorias que apregoam valores absolutos, mas fixam um cercadinho para que tais valores sejam reconhecidos e liberam tudo o que se encontra para além desse limite como não sendo objeto da reflexão moral, condenam-se a permanecer relativistas ou subjetivistas, conforme o alerta Singer no primeiro capítulo de *Ética Prática*.¹¹⁷

Com vistas a superar esta estreita e tendenciosa concepção de ética denunciada na passagem supracitada é que o *utilitarismo preferencial* proposto por Singer preconiza que em qualquer situação devemos considerar por igual os interesses iguais de todos os seres afetados por uma ação. Neste contexto, “igualdade” não deve ser confundida com o tratamento igual de todos os indivíduos *per se*, mas sim entendida como a igual consideração de suas capacidades de experimentar o mundo, dentre as quais a mais fundamental é a capacidade de sofrer. Trata-se, pois, de distinguir entre “consideração igual” e “tratamento igual”, assente na observação de Singer de que “a igualdade de consideração de interesses é um princípio mínimo de igualdade, no sentido de que não impõe um tratamento igual”.¹¹⁸

Com vistas a compreendermos melhor essa distinção, consideremos um exemplo oferecido por Singer acerca do “interesse em ter a dor física aliviada”. Ele sugere que imaginemos duas vítimas de um terremoto. Uma delas encontra-se agonizante, com uma perna esmagada, enquanto a outra sente um pouco de dor devido a um ferimento na coxa. Eu, que presto socorro às vítimas, tenho apenas duas doses de morfina. Adotar um “tratamento igual” implica dar uma dose a cada uma das pessoas feridas, mesmo sabendo que apenas uma dose seria insuficiente para aliviar a dor da pessoa que teve a perna esmagada. Por outro lado, adotar o princípio da “consideração igual” implica, aqui, dar duas doses de morfina para a pessoa que teve a

¹¹⁷ Sônia T. FELIPE, *Por uma questão de princípios*, p. 90-91.

¹¹⁸ SINGER, *Ética prática*, p. 33.

perna esmagada e nenhuma para a outra, considerando que a segunda dose trará um alívio muito maior à primeira vítima do que se eu a aplicasse na pessoa com uma dor insignificante. Esse resultado não-igualitário da aplicação do princípio da igual consideração de interesses consiste, na verdade, em uma tentativa de chegar a um resultado mais igualitário, uma vez que, como explica Singer,

ao aplicar a dose dupla na pessoa mais gravemente ferida, provocamos uma situação na qual existe menos diferença no grau de sofrimento sentido pelas duas vítimas do que haveria se tivéssemos dado uma dose a cada. Em vez de terminarmos com uma pessoa sentindo uma dor ainda forte e uma sem dor alguma, terminamos com duas pessoas com uma dor suportável. Isso está de acordo com o princípio da diminuição da utilidade marginal, um princípio bem conhecido dos economistas, que afirma que certa quantidade de alguma coisa é mais útil para quem a possui em pequena quantidade do que para quem a possui em grande.¹¹⁹

Assim, enquanto o “tratamento igual” implica na distribuição idêntica de recursos independentemente das consequências dessa distribuição, a “consideração igual” depende de se considerar as circunstâncias e as melhores consequências a que se pode chegar depois de analisadas todas as outras alternativas. Como veremos, da extensão do princípio da igual consideração de interesses aos animais não-humanos não decorre, portanto, que devamos tratá-los da mesma maneira, que homens e animais sejam iguais num sentido factual ou que devamos conceder-lhes os mesmos direitos, mas sim que precisamos levar em conta seus interesses, independentemente do seu não pertencimento à nossa espécie e da suposta ausência, neles, de capacidades tais como a linguagem e a racionalidade.

O princípio básico da igualdade defendido por Singer é, pois, um princípio de igualdade de consideração baseado em interesses e não em qualquer tipo de igualdade factual que por ventura os seres em questão possam compartilhar entre si. Mesmo o princípio de que todos os seres humanos são iguais, que hoje é parte da “ortodoxia ético-política dominante”, não é uma descrição de uma alegada igualdade factual entre os indivíduos humanos, mas sim uma prescrição relativa ao modo como devemos tratá-los, um ideal moral de igualdade. Do contrário, se a reivindicação de igualdade dependesse da comprovação objetiva ou factual dessa igualdade,

¹¹⁹ Idem.

fracassaríamos já em relação à nossa própria espécie, uma vez que os próprios seres humanos diferem tanto entre si, e suas diferenças remetem a tantas características distintas, que teríamos que abandonar a pretensão de encontrar uma base sobre a qual pudéssemos erigir o princípio da igualdade.

O princípio da igual consideração de interesses prescreve que, tanto no plano do juízo ético quanto no da ação, extrapolemos a noção segundo a qual nossas preferências ou interesses são mais significativos do que as dos outros apenas porque são *nossas* preferências ou *nossos* interesses, adotando assim aquela exigência de universalizabilidade e imparcialidade necessária às teorias éticas. A essência de tal princípio, escreve Singer, está em que,

em nossas deliberações morais atribuímos o mesmo peso aos interesses semelhantes de todos os que são atingidos por nossos atos. Isso significa que, se apenas X e Y viessem a ser atingidos por um possível ato, e que, se X estiver mais sujeito a perdas e Y mais sujeito a vantagens, melhor será deixar de praticar o ato. Se aceitarmos o princípio da igual consideração de interesses, não poderemos dizer que é melhor praticar o ato, a despeito dos fatos descritos, porque estamos mais preocupados com Y do que com X. Eis a que o princípio realmente equivale: um interesse é um interesse, seja lá de quem for esse interesse.¹²⁰

Esse princípio de igualdade que atua como uma balança, pesando imparcialmente os interesses, é extensivo aos animais não-humanos uma vez que o critério de demarcação que faz de um ser objeto de respeito moral não é mais a racionalidade ou a linguagem, mas a sensibilidade, a capacidade de sofrer e/ou sentir prazer que, para Singer, constitui “a única fronteira defensável de preocupação com os interesses alheios”¹²¹. Isso significa que, se um ser sofre, não há justificativa moral para deixar de levar em conta seu sofrimento, pois, independentemente de sua natureza,

o princípio da igualdade requer que seu sofrimento seja considerado da mesma maneira como o são os sofrimentos semelhantes – na medida em que comparações aproximadas possam ser feitas – de qualquer outro ser.¹²²

Deste modo, Singer advoga pela ampliação de nossa consideração moral para além dos limites da espécie, dado que, sob sua perspectiva, o que inicialmente conta

¹²⁰ SINGER, *Ética prática*, p. 30.

¹²¹ SINGER, *Libertação animal*, p. 14-15.

¹²² Idem.

não é mais “ser uma pessoa”, mas sim “possuir sensibilidade”, pois são os interesses que importam e é necessário proteger os interesses de todos os seres que os possuem.

Como vimos ao abordar o especismo na tradição filosófica, para Kant apenas os seres humanos têm dignidade, uma vez que somente eles possuem um valor intrínseco, ao passo que todos os demais seres possuem o estatuto de *coisas* e, portanto, um preço em vez de um valor. Isso porque, para ele, embora os animais possam sofrer, a sensibilidade não é uma propriedade que tenha peso moral. No entanto, mais do que negar à sensibilidade qualquer peso moral, Kant parece desconsiderar o fato de que a sensibilidade constitui uma diferença específica do animal, já que sua “escala dos seres” possui apenas dois níveis: o das “pessoas” e o das “coisas”. Singer, para quem a condição necessária para que possamos falar coerentemente de *interesses* é a capacidade de sofrer e de sentir prazer, observa que uma pedra não tem interesses porque não sofre, sendo, pois, um contrassenso dizer que é do interesse de uma pedra não ser chutada. Esta é a razão pela qual não existe motivo para outorgar consideração moral àqueles seres não-sencientes.¹²³ Mais sensato seria, como o faz Baertschi, distinguir os seres naturais entre os que simplesmente *estão* e são *úteis*; os que têm *necessidades* a satisfazer e são dotados de uma dada *função*; e, por fim, os que, além de necessidades, também possuem *interesses*, sendo, no mínimo, dotados de uma *vida mental* e de *sensibilidade*, como é o caso de homens e outros animais sencientes:

Entre os seres naturais, alguns se encontram colocados onde estão pelo acaso do jogo de forças físicas e não têm, em relação a si mesmos, nenhuma função a cumprir, mesmo se são úteis a muitos

¹²³ Situa-se neste ponto o limite que assinala a principal diferença entre a posição de Singer e aquela dos ambientalistas, como os partidários da chamada “ecologia profunda”. Segundo Singer, ainda que os partidários da libertação dos animais e os ecologistas profundos estejam de acordo quanto ao fato de que a ética deva estender-se para além da espécie humana, ambos não concordam, porém, quanto à amplitude dessa extensão. Buscando esclarecer seu ponto de vista, Singer escreve que “se uma árvore não é dotada de sensação, então não importa à *árvore* se a cortamos ou não. Pode ser algo que importe aos seres humanos, presentes ou futuros, aos animais não-humanos que vivem na árvore ou no bosque de que ela é parte. Os partidários da libertação dos animais julgariam a incorreção de cortar a árvore em termos do impacto do ato sobre outros seres dotados de sensação, ao passo que os ecologistas profundos o veriam como algo mau que se faz à árvore, quiçá ao bosque ou a um ecossistema mais amplo. Tenho alguma dificuldade em ver como se pode fundamentar uma ética sobre coisas más que se fazem a seres que não são capazes de experimentar de nenhuma maneira as coisas más que se lhes fazem ou quaisquer consequências dessas coisas más. Por isso é que minha posição encontra-se baseada na consideração dos interesses de seres individuais dotados de sensação.” (Peter SINGER, “Ética más allá de los límites de la especie”, *Teorema*, vol. XVIII/3, p. 6).

outros seres. Assim é com as montanhas, os mares e os rios. Outros seres não podem contentar-se simplesmente em estar: eles têm necessidades a satisfazer. Assim são os seres vivos e os artefatos: uma árvore tem necessidade de água, mas um radiador de carro também, senão não podem funcionar normalmente, ou seja, crescer, se reproduzir ou resfriar um motor. Os seres que têm necessidades são, portanto, seres que realizam operações que lhes são próprias; eles têm, nesse sentido, uma função. Assim são os seres vivos e os artefatos. Outros seres têm, além disso, interesses, um radiador não tem nenhum interesse, nem uma árvore, pois não visam a nenhum objetivo: para ter interesses é preciso ter uma vida mental, ser dotado de intencionalidade. O homem e os animais – pelo menos os animais sensíveis – não têm, por conseguinte, unicamente necessidades, mas têm também interesses aos quais estão ligadas operações ou funções específicas.¹²⁴

Ao fazerem justamente da senciência aquela propriedade básica que permite a um ser possuir interesses, os utilitaristas defendem incluir no âmbito do respeito moral todos os animais “susceptíveis de felicidade”. Estes, enquanto dotados de uma vida mental que lhes permite ter interesses, têm um valor intrínseco – o de seres vivos sencientes – e, portanto, uma dignidade, uma vez possuem uma natureza que é objeto de respeito.

Singer entende por interesses tudo aquilo que um indivíduo deseja, a menos que seja incompatível com outros desejos.¹²⁵ Em uma outra passagem, ele designa “os interesses de uma pessoa¹²⁶ como aquilo que, depois de pesarmos muito bem as coisas e refletirmos sobre todos os fatos relevantes, uma pessoa prefere”.¹²⁷ Para ele, a capacidade de sofrer (sensibilidade) e de desfrutar as coisas (fruição) constitui “a condição prévia para se ter quaisquer interesses”¹²⁸ e um ser senciente, à medida que é também consciente, é aquele que tem todo interesse em experimentar tanto prazer

¹²⁴ Bernard BAERTSCHI, *Ensaio filosófico sobre a dignidade*, p. 209-210.

¹²⁵ SINGER, *Ética prática*, p. 21.

¹²⁶ Como observa Anselmo Carvalho de Oliveira, no original em inglês de *Ética prática*, Singer utiliza a palavra “people” para referir-se a todos os indivíduos que são sencientes e quando pretende enfatizar essa característica, ao passo que usa a palavra “person” para referir-se a todos os seres autoconscientes, racionais e que tenham interesse em relação ao futuro. A tradução brasileira de *Practical Ethics*, no entanto, adota a palavra “pessoa” para traduzir as duas palavras em inglês, ignorando assim essas distinções que são importantes para a compreensão das teses de Singer. (Anselmo Carvalho de OLIVEIRA, *Fundamentos da Filosofia moral de Peter Singer*, Dissertação (Mestrado em Filosofia), Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2013, p. 125). Como veremos adiante, a diferença entre “indivíduos sencientes” (*people*) e “pessoas” (*persons*) é um ponto central na discussão do problema do estatuto moral dos animais.

¹²⁷ SINGER, *Ética prática*, p. 104.

¹²⁸ *Ibidem*, p. 67.

e tão pouco sofrimento quanto possível.¹²⁹ Embora, ordinariamente, as palavras “consciente” e “autoconsciente” sejam usadas como sinônimos, Singer as utiliza com sentidos diferentes. Para ele, um ser senciente caracteriza-se por não ser uma “pessoa”, não obstante possua consciência e seja capaz de experimentar prazer e dor, o que constitui razão suficiente para que ele seja colocado dentro da esfera da igual consideração de interesses. Já um ser “autoconsciente”, ou “pessoa”, além de senciente é racional, possuindo a prerrogativa de ser capaz de ponderar e refletir sobre os seus interesses e de ter perspectivas quanto ao futuro. Mais adiante, ao tratarmos da questão do estatuto moral dos grandes primatas, retomaremos e aprofundaremos tais distinções.

Não obstante possuírem interesses diversos, o interesse mais básico tanto de seres sencientes quanto de seres autoconscientes é evitar o sofrimento, sendo esse um interesse prioritário em relação ao qual todos os outros, ainda que importantes, recuam para um segundo plano. Dessa perspectiva, considera Singer,

se adoptarmos (*sic*) o ponto de vista do universo [isto é, se nos distanciamos do nosso próprio ponto de vista e adotamos, em seu lugar, uma perspectiva mais ampla, mostrando-nos capazes de ver que somos apenas um entre outros, com interesses e desejos como os outros], poderemos reconhecer a urgência de fazer alguma coisa relativamente à dor e ao sofrimento dos outros, antes mesmo de considerarmos promover (por si mesmos, e não como meios de diminuir a dor e o sofrimento) outros valores possíveis, como a beleza, o saber, a autonomia ou a felicidade.¹³⁰

Singer propõe pensarmos o princípio da igual consideração de interesses à luz do interesse específico que temos pelo alívio da dor. Segundo ele, tal princípio nos diz que “a razão moral fundamental para o alívio da dor é simplesmente a indesejabilidade da dor enquanto tal, e não a indesejabilidade da dor de X, que pode ser diferente da indesejabilidade da dor de Y.”¹³¹ Suponhamos que “X” seja um animal não-humano e que “Y” seja um ser humano. Nosso especismo nos condiciona a considerar mais relevante a dor sentida por “Y” do que aquela sentida por “X”, muito embora ambos possam estar sentindo igualmente a mesma dor. No entanto, a exigência de imparcialidade que subjaz ao princípio da igual consideração de interesses

¹²⁹ Ibidem, p. 140.

¹³⁰ SINGER, *Como devemos viver? A ética numa época de individualismo*, p. 401-402.

¹³¹ SINGER, *Ética prática*, p. 30-31.

implica que não devemos levar em conta *quem* sente a dor, se um ser humano ou um animal não-humano, mas a “indesejabilidade da dor enquanto tal” que é, nesse caso, compartilhada por ambos. Assim, quando Singer diz que “todos os animais são iguais” essa sua frase deve ser interpretada como “devemos tratar por igual os interesses iguais”, independentemente da espécie à qual pertença o ser em questão.

Os especistas desconsideram este respeito devido aos animais não-humanos sob a alegação de que não somos culpados por negligenciar seus interesses simplesmente porque eles não possuem interesses. Com isso pretendem dizer que os animais não seriam capazes de sofrer, seja da maneira como sofrem as pessoas humanas – capazes que são, devido à autoconsciência, de antecipar mentalmente o sofrimento – seja de uma maneira mais ampla, já que seriam como autômatos insensíveis desprovidos de qualquer tipo de vida mental. Adela Cortina, por exemplo, acusa de “antropomorfismo” aqueles que, como Singer, falam de “interesses dos animais”. Apoiando-se nas concepções do economista (!) Albert Hirschman, ela defende que a noção de “interesse”, que surge por oposição à de “paixões”, deve ser entendida como a posse de preocupações, aspirações e vantagens das quais somente os humanos são capazes, nunca os animais, dado que somente aqueles podem refletir e calcular sobre a melhor forma de perseguir estas aspirações.¹³²

Singer, por sua vez, afirma que todos os seres sencientes possuem interesses, mas não que os interesses de todos os seres sencientes sejam *os mesmos*. Certamente que nós, pessoas humanas, possuímos preocupações, temos aspirações e perseguimos vantagens de que os outros animais se mostram incapazes. Mas disso não se segue que somente nós possuímos interesses. Como seres sencientes que somos, humanos e animais não-humanos temos interesses como o de evitar a dor e satisfazer as necessidades básicas de alimentação e abrigo que nada tem a ver com a capacidade de “reflexão e cálculo” que, supostamente, seria uma prerrogativa exclusivamente humana. Negar que um cão tenha todo interesse em evitar a dor que lhe é imposta, por exemplo, no curso de uma vivisseccção é negar o que nos parece tão evidente ou

¹³² Adela CORTINA, *Las fronteras de la persona*, p. 131.

mesmo corroborar a crença na malfadada tese cartesiana de que os animais são máquinas privadas de conhecimento e capacidade de sentir.

Consideramos que animais humanos e não-humanos são seres sencientes, capazes de experimentar prazer e sofrimento. O problema que aqui se coloca é que cada indivíduo experimenta seu sofrimento por experiência direta, ao passo que não seria possível experimentar o sofrimento do outro e, ao cabo, nem saber ao certo se o outro está de fato sofrendo ou mesmo se é capaz de sofrer. Podemos inferir que o outro sofre a partir da nossa própria experiência de sofrimento? Se eu possuo uma mente e tenho estados conscientes posso, por analogia, supor que o outro também possui uma mente e estados conscientes ou seria mais sensato adotar nestes casos um solipsismo gnosiológico e mesmo moral?

Daniel Dennett, ao tratar da pertinência de se possuir uma mente para questões de posicionamento moral, assinala que “algo com uma mente tem interesses que são importantes” e que valem alguma coisa na “equação moral”, razão pela qual as pessoas se mostram tão preocupadas em saber quais seres possuem ou não uma mente. Isso porque apenas os que possuem mentes podem importar-se ou dar valor ao que acontece, assim como desejar que algo não lhes seja feito. Assim, “qualquer ajuste proposto na fronteira da classe dos que possuem mentes possui um significado ético importante”, escreve Dennett, já que “o certificado de membro da classe das coisas que possuem mente fornece uma garantia extremamente importante: a garantia de certo posicionamento moral.”¹³³

Considerado isso, continua ele, podemos pensar em dois erros que são bastante comuns, embora não possuam as mesmas implicações. O primeiro consiste em dotar coisas destituídas de mentes com mentes (“superatribuir mentes”), como estabelecer “laços de amizade” com as plantas domésticas ou preocupar-se com o “bem-estar” do seu computador. Já o segundo consiste em ignorar em nosso meio uma coisa que possui mente (“subatribuir mentes”), desconsiderando assim seus interesses e expectativas. Ao incorreremos no primeiro equívoco cometemos, no máximo, um erro tolo de credulidade. Já o segundo erro possui implicações morais

¹³³ Daniel C. DENNETT, *Tipos de mentes*, Rio de Janeiro, Rocco, 1977, p. 12.

mais graves, uma vez que desconsiderar, diminuir ou negar a experiência, o sofrimento, a alegria, as ambições e os desejos de uma pessoa ou animal que possui uma mente significa cometer um “pecado terrível” – percebemos isso, escreve ele, quando observamos o quanto a pergunta sobre “como *nos* sentiríamos se fôssemos tratados como um objeto inanimado” atrai a atenção de “*nosso* status compartilhado de possuidores de mentes”.¹³⁴

Não obstante isso, o próprio Dennett demonstra certo ceticismo quanto à “opinião popular” de que mesmo os animais “superiores” sejam sencientes. Ao referir-se à “discordância substancial” que existe entre os cientistas sobre que espécies possuem que tipos de mentes, ele assinala que, no que se refere a esse assunto, os ditames da moralidade e do método científico pressionam em direções opostas. Isso significa que, se por um lado, a ética nos diz que é melhor errarmos no lado da “superatribuição”, que é o mais seguro, por outro a ciência delega àqueles que defendem a presença de consciência nos animais o ônus da prova. Enquanto as provas existentes permanecem insuficientes para comprovar suas teorias a respeito da consciência animal, afirma Dennett, “podemos apreciar o desconforto daqueles que vêem esta política agnóstica, de esperar e observar, como colocando em perigo o status moral de criaturas que elas têm *certeza* de que são conscientes.”¹³⁵

Dennett observa que o comportamento normal de muitos animais passa pelos testes intuitivos de senciência com louvor. Muitos deles demonstram possuir algo mais do que a “simples sensibilidade”, um fenômeno exibido não apenas por certas espécies animais – capazes de se mostrar “*sensíveis* às condições cambiantes” e de responder de forma “racional” às mudanças de seu meio – mas também por vegetais, organismos unicelulares e mesmo por termostatos, medidores de combustível, filmes fotográficos e computadores cuja “sensibilidade artificial” constitui uma “imitação de segunda classe” do fenômeno da senciência.¹³⁶ Isso significa, em primeiro lugar, que precisamos contrastar a senciência com a “simples sensibilidade”, uma vez que essa última não envolve em absoluto a consciência, ao passo que aquela pressupõe uma mente e, portanto, uma consciência. Em segundo lugar, significa que devemos ser

¹³⁴ Ibidem, p. 13.

¹³⁵ Ibidem, p. 14.

¹³⁶ Ibidem, p. 61-62.

cautelosos quando inferimos fenômenos sencientes baseando-nos na observação de comportamentos semelhantes de seres capazes de sensibilidade e seres que, de fato, possuem mente.

Dennett oferece o exemplo da experiência da dor para ilustrar como devemos ser cautelosos quanto a nos deixar encantar pelo comportamento observável. Ele relata que, em 1986, ao promulgar leis que visavam proteger os animais de laboratórios usados em experiências, o governo britânico incluiu o polvo no rol dos animais que não poderiam ser operados sem anestesia. Embora sendo um molusco e, portanto, fisiologicamente muito diferentes dos mamíferos – aos quais, normalmente, se considera sencientes – o polvo apresenta um comportamento “tão notavelmente inteligente e – aparentemente – senciente” que as autoridades científicas adotaram, como medida preventiva, o princípio de que o polvo e outros cefalópodes são capazes de sentir dor, com o que deixaram “a similaridade comportamental sobrepujar as diferenças internas”. Em contraste com isso, continua Dennett, devemos considerar o comportamento observável dos macacos rhesus – mamíferos fisiológica e evolutivamente muito mais próximos de nós e aos quais tendemos a atribuir a mesma capacidade de sofrer que a nossa. O problema é que esses macacos exibem um comportamento muito diferente do nosso quando submetidos a uma situação de dor. Baseando-se num relato do primatólogo Marc Hauser, Dennett descreve que, durante a temporada de acasalamento, os macacos machos lutam ferozmente, sendo comum um macho imobilizar o outro no chão, mordê-lo e arrancar um de seus testículos. O macho ferido, no entanto, “não grita ou mostra uma expressão facial de dor mas simplesmente lambe a ferida e se afasta”. Poucos dias depois, este mesmo animal ferido pode ser observado acasalando. Diante disso, conclui ele,

é difícil acreditar que este animal estivesse experimentando algo como as agonias de um ser humano afligido de maneira similar – a mente recua ao pensar nisto – a despeito do nosso parentesco biológico. Portanto, não podemos mais esperar que as evidências fisiológicas e comportamentais convirjam alegremente para nos dar respostas inequívocas, já que conhecemos casos em que estes dois tipos de evidências, embora inconclusivas, apontam para sentidos opostos.¹³⁷

¹³⁷ Ibidem, p. 88-89.

Não obstante as suspeitas suscitadas pelas considerações e exemplos como os supracitados, Singer se vale de argumentos como (1) o da possibilidade de se inferir estados mentais a partir da observação comportamental e (2) o da semelhança fisiológica e evolutiva entre o homem e indivíduos de outras espécies com o intuito refutar o que chama de “posição cética” em relação ao sofrimento dos animais.

O primeiro desses argumentos, como já apontado, encontra-se relacionado ao que se convencionou chamar de “problema filosófico das outras mentes”. Considera-se que os estados mentais de um ser são radicalmente privados, de modo que, se por um lado, temos um acesso privilegiado aos nossos próprios estados mentais, esse acesso nos é vedado à mente de outrem. Essa doutrina do acesso privilegiado também abre espaço para a dúvida sobre a existência de outras mentes, uma vez que não posso saber sequer se existem outras mentes além da minha. Deste modo, se não tenho acesso à mente de outros seres e, muito menos, posso saber se eles possuem ou não uma mente, como posso saber que a dor que sinto é a mesma sentida por eles? Este problema, corolário da assimetria entre o físico e o mental decorrente do dualismo de substâncias cartesiano, foi amplamente debatido por filósofos da mente contemporâneos.

Para Descartes, não sendo a mente um objeto físico, ela não pode partilhar de nenhuma das propriedades características desse último, tais como a extensão, a espacialidade e a divisibilidade. Do mesmo modo, tanto quanto os objetos físicos são *publicamente detectáveis*, os estados mentais são eminentemente *privados*. Assim, alguns filósofos, ao sustentar a privacidade dos estados mentais e a tese do acesso privilegiado aos mesmos, retomam de certo modo a concepção de Descartes acerca da existência de uma assimetria entre o físico e o mental. Para Thomas Nagel, por exemplo, o caráter paradoxal da experiência consciente é que embora tenhamos tais experiências e saibamos que as temos, não podemos dizer o que é ser consciente ou o que é ter experiências conscientes. Isso se deve ao caráter intransponível e inefável de nossas experiências subjetivas e à consequente impossibilidade de encontrarmos uma “tradução” adequada das mesmas para a linguagem caracteristicamente intersubjetiva da ciência. Isso implica, segundo o célebre exemplo sugerido por ele, que embora eu possa *imaginar* o que é ser como um morcego, não posso saber *o que*

é ser como um morcego, uma vez que a perspectiva de mundo do morcego é intransponível para mim tanto quanto a minha perspectiva de mundo é intransponível para ele. No entanto, assinala Nagel, o fato de não termos expectativa de poder um dia acomodar, na nossa linguagem, uma descrição detalhada da “fenomenologia dos morcegos”, não deve nos levar a descartar, como carente de sentido, a alegação de que eles tenham experiências comparáveis às nossas, em toda a sua riqueza de detalhes, pois “negar a realidade ou a significância lógica do que nós não podemos nunca descrever, ou entender, é a forma mais grosseira de dissonância cognitiva”.¹³⁸

Para Singer, embora teoricamente nunca possamos ter absoluta certeza de que os outros não passam de zumbis sem mentes ou de meros robôs construídos diligentemente por um cientista brilhante, podemos inferir razoavelmente que sentem como nós a partir da observação de seus comportamentos. Os sinais comportamentais externos exibidos pelos animais, sobretudo mamíferos e aves, indicam suficientemente que sentem dor como nós sentimos. Charles Darwin inclusive já havia observado a existência de significativas semelhanças entre homens e animais, não somente quanto à sua anatomia e fisiologia, mas também em relação a seus respectivos modos de se comportar perante situações prazerosas ou estressantes da vida. Tanto quanto em relação aos os sentimentos de prazer e dor, felicidade e infortúnio, os “animais inferiores” são presas das mesmas emoções que sentimos, afirma Darwin, razão pela qual as reações exibidas por eles diante de uma situação de medo são análogas às aquelas que nós mesmos demonstramos:

Como sobre nós, o terror age da mesma maneira sobre eles, fazendo os músculos tremerem, o coração palpitar, os esfínteres relaxarem e o cabelo arrepiar. A suspeita, derivada do medo, é uma característica marcante da maioria dos animais selvagens. Coragem e timidez são qualidades extremamente variáveis nos indivíduos da mesma espécie, como nossos cães podem claramente atestar.¹³⁹

Em *A expressão das emoções no homem e nos animais*, de 1872, Darwin procede a uma demonstração detalhada da presença de emoções como o medo, a

¹³⁸ Ver Thomas NAGEL, “Como é ser um morcego?”, *Caderno de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2005, p. 251-252.

¹³⁹ Charles DARWIN, *A origem do homem e a seleção sexual*, Belo Horizonte, Editora Itatiaia, 2004, p. 33.

raiva e o ciúme em homens e animais, defendendo que algumas das mais importantes dessas expressões constituem resquícios que herdamos de antepassados primitivos comuns. Observando as semelhanças entre indivíduos de diferentes espécies na expressão comportamental de emoções e analisando suas expressões faciais e seus movimentos corporais, Darwin concluiu que esses comportamentos são inatos e evoluíram do mesmo modo que as demais características biológicas das espécies. Para ele, o fato de uma significativa parte dessas expressões de emoções ter sido conservada ao longo da evolução é indicativo de sua utilidade para a vida dos animais, dado que seu valor adaptativo constituiu uma garantia de sobrevivência dos indivíduos e de sua respectiva espécie. Ao chamar a atenção para as semelhanças de comportamento entre homens e outros animais, Darwin apontou para os sinais indicadores da presença, em ambos, de “mentes emocionais”, intuição essa que veio a ser abundantemente corroborada pela neurociência contemporânea.¹⁴⁰

Já o segundo argumento utilizado por Singer assenta-se nas semelhanças dos sistemas nervosos de homens e animais, frutos de um processo evolucionário comum. Tais semelhanças fazem com que os outros animais respondam fisiologicamente como nós às sensações de dor, o que nos permite supor que seu comportamento deva ser explicado da mesma maneira que o nosso. Dentre os testemunhos citados por Singer para corroborar este ponto de vista encontram-se os dos neurologistas Walter Russell Brain e Richard Serjeant. Para Brain, não existe motivo para admitir a mente em membros de nossa espécie e negá-la nos animais, nem mesmo razão para duvidar que “os interesses e as atividades dos animais estejam relacionados à consciência e à

¹⁴⁰ No âmbito das neurociências, a definição operacional de “emoção” é a de “uma experiência subjetiva acompanhada de manifestações fisiológicas e comportamentais detectáveis”, sendo justamente este caráter “externalizável”, “detectável” ou “mensurável” da experiência emocional o que permite que ela seja mais facilmente analisada com os métodos das neurociências. Embora o componente *subjetivo* de uma emoção coloque certas dificuldades quanto à realização de uma verificação confiável de sua veracidade ou exatidão, já que apenas o indivíduo tem acesso a ele, considera-se possível analisar uma emoção acompanhando suas manifestações orgânicas e comportamentais, além da possibilidade de se recorrer ao registro da atividade cerebral por meio de imagem ou de traçados eletro ou magnetofisiológicos. Se, no caso dos animais – diferentemente do que acontece com os seres humanos – não podemos contar com “descrições subjetivas”, podemos, no entanto, nos garantir a neurociência, “estabelecer um paralelo entre as manifestações fisiológicas e comportamentais que eles apresentam em certas situações e as vivências interiores relatadas por homens e mulheres em circunstâncias semelhantes” (Ver Roberto LENT, *Cem bilhões de neurônios? Conceitos fundamentais de neurociência*, São Paulo, Editora Atheneu, 2010, p. 715).

capacidade de sentir” da mesma maneira que em nós.¹⁴¹ Richard Serjeant, ao tratar da experiência da dor, afirma que

cada mínima evidência dos fatos apoia o argumento de que os mamíferos vertebrados superiores têm sensações de dor tão intensas quanto as nossas. Dizer que sentem menos porque são animais inferiores é um absurdo: facilmente se pode demonstrar que vários de seus sentidos são muito mais apurados do que os nossos – a acuidade visual de certas aves, a audição da maioria dos animais selvagens, o tato em outros. Hoje em dia, esses animais dependem, mais do que nós, da percepção mais aguda possível de um ambiente hostil. Deixando de lado a complexidade do córtex cerebral (que não percebe diretamente a dor), seu sistema nervoso é praticamente idêntico ao nosso, e suas reações à dor, extraordinariamente semelhantes, embora careçam (até onde sabemos) de nuances filosóficas e morais. O elemento emocional é mais do que evidente, sobretudo na forma de medo e ira.¹⁴²

As características centrais dos sistemas nervosos dos seres humanos e dos outros animais diretamente relacionadas à capacidade de sentir dor se formaram muito antes do córtex cerebral responsável por nos diferenciar dos outros mamíferos. Embora presente no cérebro de todos os vertebrados, nos seres humanos o córtex possui um volume maior de neurônios e encontra-se ligado a funções complexas como atenção, memória e percepção, razão pela qual se supôs seria ali a sede da consciência e que esta somente existiria nos humanos. Entretanto, a recente divulgação dos resultados de estudos realizados há décadas demonstrou que a consciência é um processo gerado em rede e não apenas em regiões exclusivas do cérebro humano.

Referimo-nos aqui à *Declaração de Cambridge sobre a Consciência em Animais Humanos e Não Humanos*, divulgada em julho de 2012, por ocasião de uma conferência sobre consciência animal realizada na Universidade de Cambridge. A *Declaração*, assinada por um proeminente grupo internacional de vinte e seis neurocientistas de entidades como MIT, Harvard, Princeton e Instituto Max Planck, assevera que a consciência é um atributo de todos os mamíferos, assim como de aves e outros animais, e não apenas dos seres humanos. Partindo da analogia de estruturas cerebrais responsáveis pela produção da consciência presentes em animais humanos e

¹⁴¹ SINGER, *Libertação animal*, p. 20.

¹⁴² Idem.

não-humanos, o grupo de cientistas, tendo à frente o neurocientista Philip Low e o físico Stephen Hawking, afirma que

a ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimente estados afetivos. Evidências convergentes indicam que animais não humanos têm os substratos neuroatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados de consciência juntamente com a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Consequentemente, o peso das evidências indica que os humanos não são os únicos a possuir os substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, inclusive polvos, também possuem esses substratos neurológicos.¹⁴³

Para o neurocientista Philip Low, se até então fora fácil afirmar que os animais não possuíam consciência, agora a ciência demonstra o contrário, solapando a ideia de uma descontinuidade radical entre o homem e os outros animais. Ademais, ao menos desde Darwin, sabe-se que há uma continuidade entre as espécies e que animais e humanos estamos tão próximos porque somos um prolongamento da árvore da vida. Do mesmo modo, já nas décadas de 1970-1980, estudos sobre a cognição animal realizados por importantes pesquisadores como Donald Griffin e Stephen Walker haviam concluído que as diferenças entre as habilidades cognitivas conscientes humanas e as de alguns animais é apenas de grau, não existindo uma diferença qualitativa que nos torne radicalmente diferentes deles, sobretudo no caso dos mamíferos.¹⁴⁴

Embora considere que o papel da ciência não é “dizer o que a sociedade deve fazer” com tais informações, mas apenas “reportar os dados” e “tornar público” aquilo que é descoberto, Philip Low acredita que a sociedade deveria, ao menos, discutir sobre o que está acontecendo e mesmo formular novas leis que possam proteger os animais de alguma forma. Quando perguntado sobre o que poderia mudar com o impacto dessa descoberta, o neurocientista respondeu:

¹⁴³ A íntegra da Declaração, no original em inglês, encontra-se no site da Francis Crick Memorial Conference (fcmconference.org), da Universidade de Cambridge. Traduzida para o português pelo professor Moisés Sbardelotto, a mesma pode ser encontrada no site do Instituto Humanitas Unisinos (www.unisinos.br), da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, RS.

¹⁴⁴ Ver João de Fernandes TEIXEIRA, “Criaturas como nós?”, *Revista Filosofia Ciência&Vida*, ano VII, n. 75, out. 2012, p. 52-53.

No longo prazo, penso que a sociedade dependerá menos dos animais. Será melhor para todos. Deixe-me dar um exemplo. O mundo gasta 20 bilhões de dólares por ano matando 100 milhões de vertebrados em pesquisas médicas. A probabilidade de um remédio advindo desses estudos ser testado em humanos (apenas teste, pode ser que nem funcione) é de 6%. É uma péssima contabilidade. Um primeiro passo é desenvolver abordagens não invasivas. Não acho ser necessário tirar vidas para estudar a vida. Penso que precisamos apelar para nossa própria engenhosidade e desenvolver melhores tecnologias para respeitar a vida dos animais. Temos que colocar a tecnologia em uma posição em que ela serve a nossos ideais, em vez de competir com eles.¹⁴⁵

Seria, portanto, um contrassenso negar essas semelhanças e ligações entre humanos e animais, muitos dos quais compartilham conosco instintos, sentimentos, afetos e mesmo estados conscientes. No entanto, para além das evidências supracitadas, interessa-nos mais propriamente a questão moral que elas suscitam, qual seja, a de saber se o fato de um indivíduo ser *humano*, dotado de racionalidade e linguagem, constitui uma razão moral suficiente para o tratar com uma consideração maior do que a que temos pelos membros das outras espécies. Segundo Singer, um dos poucos filósofos a responder negativamente a essa questão, advogando que o princípio da igual consideração de interesses tem aplicações para além de nossa própria espécie, foi Jeremy Bentham, para quem a capacidade de sofrimento constitui a característica vital que confere a um ser o direito à igual consideração.

Ao conceber a ética como “a arte de dirigir as ações do homem para a produção da maior quantidade possível de felicidade em benefício daqueles cujos interesses estão em jogo”¹⁴⁶, Bentham estabeleceu como “imperativo moral” o dever de agir em vista da maximização da felicidade e da minimização do sofrimento de todos os seres sencientes, com o que conclui que humanos e não humanos são igualmente titulares de consideração moral. Deste modo, a filosofia de Bentham serviu de base para a fundamentação do princípio que reivindica um tratamento moralmente sério aos animais, propondo que sejam considerados seus interesses tanto na esfera privada quanto na esfera pública, sendo tratados como sujeitos e não como meros objetos.

¹⁴⁵ Ver entrevista de Phillip Low à *Revista Veja*, de 16/07/2012, disponível em: <http://veja.abril.com.br/noticia/ciencia/nao-e-mais-possivel-dizer-que-nao-sabiamos-diz-philip-low>.

¹⁴⁶ Jeremy BENTHAM, *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, São Paulo, Abril Cultural, 1979, p. 63.

Numa passagem memorável de sua obra *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*, escrita logo após a Revolução Francesa – no momento em que a França acabara de libertar os escravos negros que ainda eram “tratados como animais” nos territórios britânicos – Bentham argumenta que o fato de um animal ser humano ou não-humano é tão irrelevante quanto o fato de ser ele preto ou branco. Isso porque, do ponto de vista moral, é a capacidade de sofrer e de desfrutar as coisas que conta, sendo essa a condição prévia para se ter quaisquer interesses:

Houve um tempo – lamento dizer que em muitos lugares ele ainda não passou – no qual a maior parte da nossa espécie, sob a denominação de escravos, foram tratados pela lei exatamente no mesmo pé que, por exemplo na Inglaterra, as raças animais inferiores ainda são tratadas hoje. *Pode* vir o dia em que o resto da criação animal adquira aqueles direitos que nunca lhes deviam ter sido tirados, se não fosse por tirania. Os franceses já descobriram que a cor preta da pele não constitui motivo algum pelo qual um ser humano possa ser entregue, sem recuperação, ao capricho do verdugo. Pode chegar o dia em que se reconhecerá que o número de pernas, a pele peluda, ou a extremidade de *os sacrum* constituem razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível à mesma sorte. Que outro fator poderia demarcar a linha divisória que distingue os homens dos outros animais? Seria a faculdade de raciocinar, ou talvez a de falar? Todavia, um cavalo ou um cão adulto é incomparavelmente mais racional e mais social e educado que um bebê de um dia, ou de uma semana, ou mesmo de um mês. Entretanto, suponhamos que o caso fosse outro: mesmo nesta hipótese, que se demonstraria com isso? O problema não consiste em saber se os animais podem *raciocinar*; tampouco interessa se *falam* ou não; o verdadeiro problema é este: eles podem *sofrer*?¹⁴⁷

Essa passagem, em cujo cerne Singer identifica a essência da filosofia da libertação animal, inscreve-se naquela mesma tradição e é devedora daquela mesma inspiração ilustrada e universalizadora que, na França, levou à declaração dos direitos do homem e à abolição da escravidão do mesmo modo que, séculos depois, motivou a luta pela conquista de direitos de muitos grupos humanos ao redor do mundo. De acordo com ela, faz-se necessário aceitar na comunidade moral, ao menos enquanto objeto de respeito moral, todos os seres com capacidade de sentir, no intuito de prolongar a linha traçada pelo Iluminismo, a do igualitarismo frente a toda forma de discriminação. Uma vez suprimidos o escravismo, o racismo e o sexismo, é hora de findar o especismo, esse preconceito que nos leva a conceder aos seres humanos um

¹⁴⁷ Idem.

estatuto moral que negamos aos demais seres sensíveis. Por isso é que hoje, considera Singer, aquela intuição original de Bentham inspira a proposição de uma ética não-especista que, embora se apresente como extensão de uma ética humanista, desenvolve-se numa direção totalmente diferente.

Isso é assim porque Bentham, ao estabelecer que temos uma obrigação direta de não causar sofrimento desnecessário aos animais, propõe uma expressiva mudança no nosso pensamento acerca do seu *status* moral. Antes dele, a visão mais disseminada e aceita era a de que os interesses dos animais não eram moralmente significativos e de que não temos quaisquer obrigações morais para com eles. No entanto, ao considerar a senciência como característica determinante para a importância moral, a teoria de Bentham serviu de base para proposição de leis relativas ao bem-estar animal, fundamentando a exigência de se levar os interesses dos animais a sério e de se proibir seu sofrimento desnecessário.

Diferentemente das éticas de cunho antropocêntrico que privilegiam os interesses humanos em detrimento dos interesses dos animais, uma ética não-especista considera a dor e o sofrimento coisas más, independentemente da espécie do ser que sofre. Embora o maior ou menor sofrimento provocado por uma dor dependa de sua intensidade e duração, considera-se que as dores de mesma intensidade e duração são igualmente más, sejam sentidas por seres humanos ou por outros animais. Isso não significa propriamente, ao menos para Singer, que as vidas de humanos e animais tenham o mesmo valor, mas sim que, sendo ambos sencientes, o princípio da igual consideração de interesses exige que levemos em consideração seu interesse em não sofrer independentemente da espécie à qual pertençam. Decorre daí a condenação moral das práticas especistas que primam por desconsiderar os interesses dos animais quando interesses humanos estão em jogo, ainda que menores e menos relevantes que o interesse dos animais em não sofrer.

É o caso, por exemplo, do uso dos animais como alimento. Considerado por Singer como um “luxo” e não como uma necessidade, o uso da carne animal para a alimentação humana nas sociedades industrializadas apresenta-se como uma situação na qual um interesse humano relativamente menor – o do prazer do paladar – se

sobrepõe ao interesse maior do bem-estar dos animais envolvidos. A condenação moral de tal prática, não obstante a tentativa de justificá-la apelando-se para o “costume” ou mesmo para o arrazoado da “necessidade nutricional”, decorre do fato de que ela se choca com aquele princípio da igual consideração de interesses que condena como errado que se sacrifique importantes interesses do animal para a satisfação de interesses menores nossos. Some-se a isso as funestas consequências econômicas e o passivo ambiental resultantes da pecuária, responsável por alguns dos mais sérios problemas que a humanidade enfrenta neste limiar do século XXI, como a fome, a escassez de recursos hídricos e o desmatamento florestal.¹⁴⁸

Coerente com o princípio utilitarista que considera moralmente incorreta uma ação que maximiza o sofrimento de seres sencientes às expensas de seus interesses, Singer esclarece que sua crítica à dieta carnívora assenta-se não propriamente no fato de que ela implica a morte dos animais criados para o abate, mas sim no modo como este se dá, ou seja, no processo de criação e tratamento desses animais que envolve, necessariamente, grande sofrimento e tortura. Segundo ele, embora possamos considerar a morte imposta ao animal um mal à medida que frustra seu evidente interesse em continuar vivo, a principal razão para condenar a prática do abate desses seres reside no modo de vida a que são submetidos antes que cheguem à nossa mesa a preço baixo. Práticas como a da castração, a separação de mães e filhotes, a marcação com ferro em brasa, o manejo e o transporte e, por fim, os momentos de

¹⁴⁸ Segundo estudo publicado pela revista científica “PNAS”, da Academia Nacional de Ciências dos Estados Unidos (Ver: <http://www.pnas.org/content/early/2014/07/17/1402183111?tab=author-info>), a produção da carne bovina demanda 160 vezes mais terra, oito vezes mais água e causa a emissão de 11 vezes mais gases responsáveis pelo efeito estufa quando comparada com a produção de alimentos vegetais. Sabe-se hoje que a pecuária ocupa um quarto da área terrestre e que trilhões de toneladas de grãos (milho e soja, por exemplo), produzidos em vastíssimas extensões de terra, fruto do desmatamento florestal, são utilizadas para alimentar os bilhões de animais destinados ao abate. Assim, um terço dos grãos produzidos no mundo vira comida de vaca, além de serem necessários 43.000 litros de água para produzir um quilo de carne. Estima-se que 40 pessoas poderiam ser alimentadas com os cereais usados para gerar 225 g de carne bovina. De acordo com Sônia T. Felipe, “não é possível encontrar uma só justificativa ética para uma prática econômica tão destrutiva quanto a da criação em massa de animais para o abate”, uma vez que, quando, por exemplo, o estado de Santa Catarina “aparece como primeiro ou segundo abatedor de frangos e suínos para exportação no *ranking* brasileiro, os empresários ficam com os dólares, os produtores com os prejuízos da queda do valor da nossa moeda na compra da ração que é calculada em dólares, os habitantes das regiões que produzem e abatem esses bilhões de seres, com a contaminação do ar, da água da superfície, do lençol freático e do solo, destruindo assim as bases da vida para esta e para a geração futura, e os russos, árabes e japoneses, com a carne, sem qualquer problema de administração do lixo e da contaminação que todo esse abate e dejetos representam.” (Sônia T. FELIPE, *Por uma questão de princípios*, p. 37).

abate envolvem grande sofrimento e se caracterizam pela mais absoluta desconsideração para com os interesses dos animais. Mesmo que fosse possível a criação desses animais em pequena escala e sem sofrimento permaneceria ainda a dúvida sobre se é compatível com o princípio da igual consideração de interesses usá-los como alimento¹⁴⁹. No entanto, nas modernas sociedades industriais tal possibilidade é tão remota quanto pouco factível, pois a escala exigida pela alimentação dos grandes contingentes populacionais urbanos torna a criação de animais em pequena escala inviável do ponto de vista econômico e prático. Assim sendo, considera Singer,

o mais importante não é saber se a carne animal *poderia* ser produzida sem sofrimento, mas se a carne que estamos pensando em comprar *foi* produzida sem sofrimento. A menos que possamos estar certos de que foi, o princípio da igual consideração de interesses implica que foi errado sacrificar importantes interesses do animal para a satisfação de interesses menores nossos; por conseguinte, deveríamos boicotar o resultado final desse processo.¹⁵⁰

Reside nesse ponto uma das críticas que Singer dirige a Bentham. Este, não obstante tenha afirmado a necessidade de estender aos animais não-humanos a mesma consideração que devotamos aos membros de nossa própria espécie, acreditava ser moralmente permissível usar os animais como nossos recursos e matá-los para os nossos propósitos contanto que respeitássemos o princípio da igual consideração aplicado aos interesses dos animais em não sofrer. Por considerá-los como seres sencientes, Bentham afirmava que seu interesse em não sofrer é moralmente significativo e que, portanto, temos para com eles obrigações morais

¹⁴⁹ Fala-se hoje em dia no chamado “abate humanitário”. Este consistiria na adoção de medidas que visam garantir o bem-estar dos animais usados como alimento, desde o embarque na propriedade rural de origem até seu manejo e abate no frigorífico. Seu objetivo seria garantir não apenas a “qualidade sanitária da carne”, mas também, e sobretudo, sua “qualidade ética”, uma pretensa exigência de consumidores conscientes e moralmente sensíveis ao sofrimento dos animais. Pensamos, no entanto, que o próprio termo “abate humanitário” é uma contradição em termos, um oxímoro inventado para enganar e camuflar o verdadeiro peso e significado que o termo *abate* comporta. Hannah Arendt, por exemplo, demonstrou como Hitler já havia lançado mão desse tipo de expediente quando, em seu primeiro decreto de guerra, ordenou a substituição da palavra “assassinato” pela expressão “dar uma morte misericordiosa”. Ainda segundo Arendt, quando o interrogador da polícia perguntou a Eichmann se sua ordem quanto a evitar “sofrimento desnecessário” não seria um tanto irônica, uma vez que o destino das pessoas que estavam sob seu poder era a morte certa, ele nem sequer entendeu a pergunta, “tão fortemente enraizada em sua mente estava a ideia de que o pecado imperdoável não era matar pessoas, mas provocar sofrimento desnecessário.” (Ver Hannah ARENDT, *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 125.)

¹⁵⁰ SINGER, *Ética prática*, p. 75.

diretas. No entanto, não sendo eles, como nós, seres autoconscientes, não possuiriam o interesse de permanecer vivos, radizando aqui uma dessemelhança qualitativa que nos permitiria usá-los como recursos substituíveis. Assim, segundo Bentham,

há pelo menos uma boa razão para que nos seja facultado comer quem assim o desejarmos: é o melhor para nós e para eles nunca é o pior. Eles não fazem nenhuma daquelas demoradas antecipações quanto ao sofrimento futuro que fazemos. A morte que sofrem em nossas mãos, em geral, é, e sempre pode ser, mais rápida, e, portanto, menos dolorosa, do que aquela que os aguardaria no inevitável curso da natureza.¹⁵¹

Para Singer, ao raciocinar deste modo, Bentham tanto baixa seu padrão normal de argumentação quanto se equivoca quanto à possibilidade de que a criação e o abate comercial de animais possa se dar sem sofrimento. Tanto hoje quanto naquela época o abate nunca foi indolor – mesmo o uso atual do método de “insensibilização por dardo cativo”, que tanto pode falhar quanto simplesmente ser desconsiderado, não evita necessariamente o sofrimento do animal quando do abate. Embora Bentham o negue, assinala Singer, “os animais são capazes, sim, de antecipar o que lhes está reservado, ao menos desde o momento em que entram no matadouro e sentem o cheiro do sangue dos companheiros”.¹⁵² Assim, mesmo que, provavelmente, não aprovasse tais práticas, Bentham certamente apoiava o processo ao continuar consumindo produtos de origem animal, com o que contribuiu para a perpetuação de atitudes que sua própria doutrina moral sugere abandonar.

No que se refere ao uso de animais em experimentos científicos, apresentado no primeiro capítulo deste trabalho como outro resultado do especismo e, portanto, como exemplo da desconsideração para com os interesses dos animais não-humanos, Singer, como vimos, salienta que a crença de que tais experiências atendem unicamente a objetivos médicos vitais e possam justificar-se com base no fato de que “aliviam mais sofrimento do que provocam” não passa de um engano. Prova disso é que a maior parte desses experimentos se destina a testar novos cosméticos, aditivos alimentícios e outros produtos químicos em geral, que nada contribuem para impedir o sofrimento humano. Mesmo que este fosse o caso, isso apenas reforçaria a acusação

¹⁵¹ BENTHAM *apud* SINGER, *Libertação animal*, p. 305-306.

¹⁵² SINGER, *Libertação animal*, p. 306.

de especismo, pois quando se alega que tais experiências nos levam a descobertas sobre os seres humanos é porque seres humanos e animais são semelhantes em aspectos cruciais. Para Singer, “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”.¹⁵³

Em muitos casos, a perpetuação e a aceitação acrítica do uso de animais em experiências apoia-se sobre o que o Dr. Donald Barnes, principal pesquisador da Escola de Medicina Aeroespacial da Força Aérea Norte-Americana, chamou de “cegueira ética condicionada”. Durante décadas à frente dos experimentos na Plataforma de Equilíbrio de Primatas da Base Aérea de Brooks, Barnes estima ter submetido à radiação cerca de mil macacos durante os anos que ocupou o cargo. Por muito tempo, relata ele, acreditou estar prestando “um serviço útil à Força Aérea e, portanto, à defesa de um mundo livre”, usando essa e outras garantias como “viseiras” com o intuito de “evitar a realidade do que observava no campo”.¹⁵⁴ Como num verdadeiro processo de condicionamento, quanto mais aceitava a tese da necessidade de sua tarefa e ignorava as questões éticas suscitadas pelos experimentos que fazia, maior era seu *status* como pesquisador e mais numerosas suas recompensas profissionais. Até que um dia a “viseira caiu”, o que o levou a reconsiderar nestes termos sua atuação como cientista:

Eu era um exemplo clássico do que denomino “cegueira ética condicionada”. Toda a minha vida consistiu em ser recompensado por utilizar animais, tratando-os como fontes de aprimoramento ou entretenimento humano. (...) Nos 16 anos que passei em laboratórios, a moralidade e a ética de utilizar animais jamais foram mencionadas, quer em reuniões formais, quer em encontros informais, antes de eu ter levantado essas questões, nos sombrios dias de minha ocupação como vivisseccionista.¹⁵⁵

¹⁵³ SINGER, *Ética prática*, p. 75. Nosso autor relata que experimentos de condicionamento são realizados há mais de 85 anos e que um relatório compilado em 1982 pelo grupo *United Action for Animals* listou 1.425 artigos somente sobre “experimentos clássicos de condicionamento”. Apesar da imensa literatura sobre o tema e, sobretudo, das sérias dúvidas levantadas acerca da validade das conclusões de muitos desses experimentos, eles continuam sendo repetidos às centenas de milhares todos os anos e em todo o mundo.

¹⁵⁴ SINGER, *Libertação animal*, p. 41-42.

¹⁵⁵ *Ibidem*, p. 104.

O caso de Donald Barnes nos oferece um exemplo significativo do quanto a crença na legitimidade absoluta da verdade científica pode levar à total indiferença para com o sofrimento e os interesses dos animais usados em tais experiências. Some-se a isso a ideia da pretensa neutralidade moral da atividade do cientista. Claude Bernard, por exemplo, o considerava não como um “homem do mundo”, mas como alguém imbuído da vontade de verdade que anima e faz progredir a ciência, nunca se deixando comover pelas “crises de sensibilidade” que afetam as pessoas comuns nem se importando com as objeções que lhes dirigem os outros homens, aos quais “são estranhos os ideais científicos”. O cientista, afirma Bernard,

é um sábio, é um homem que é tomado e absorvido por uma ideia científica que o persegue; ele não ouve mais os gritos dos animais, não vê mais o sangue fluindo, pois tem em vista apenas sua ideia e não percebe senão organismos que lhe escondem problemas cujas soluções ele quer descobrir.¹⁵⁶

Típica do otimismo positivista do século XIX, essa visão do cientista como um “sacerdote da verdade” cujos ideais encontram-se acima do bem e do mal já foi suficientemente criticada por muitos dos pensadores pós-modernos e não goza, atualmente, da mesma aceitação e credibilidade que experimentou no passado. Do mesmo modo, os critérios hoje adotados por muitos cientistas em suas pesquisas são indicativos de uma outra sensibilidade em relação aos animais, como é o caso do primatólogo Frans De Waal. Ele relata, a título de “contraexemplo”, uma experiência conduzida por psiquiatras americanos na década de 1960 cujo escopo era testar a sensibilidade dos animais em relação aos outros. Com esse objetivo, os psiquiatras induziam macacos rhesus a puxar uma corrente que liberava alimentos para si mesmos, mas que, em contrapartida, produzia um choque elétrico em outro animal. O resultado da experiência foi que os macacos recusavam-se a puxar a corrente quando percebiam o efeito de seu comportamento num companheiro. Esses animais literalmente preferiram passar fome a provocar dor nos outros macacos. Diante desse exemplo, De Waal se questiona se não é terrível que procedimentos como esses sejam considerados necessários para comprovar a sensibilidade dos animais uns aos outros. Para ele, quando não se trata de “resolver problemas médicos urgentes” – como é o

¹⁵⁶ Claude BERNARD *apud* Elisabeth de FONTENAY, “Claude Bernard... la science sacrificielle”, In: FONTENAY, *Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, p. 551.

caso em suas pesquisas – é injustificável a utilização de procedimentos invasivos, como a submissão dos animais à dor ou à privação. Por isso é que em seus estudos, afirma ele, duas regras práticas são adotadas: “(1) trabalhar somente com primatas que vivem em grupo, e (2) usar procedimentos relativamente livres de estresse, ou seja, *procedimentos que eu poderia empregar também com voluntários humanos.*”¹⁵⁷ (Grifo nosso).

Segundo Singer, os que defendem em termos absolutos experiências com animais se valem comumente do artifício retórico que consiste em perguntar se estaríamos dispostos a deixar que milhares de pessoas morressem de uma doença terrível cuja cura poderia ser encontrada mediante experiências em um animal. Além de meramente hipotética, observa ele, uma vez que tais experiências não têm resultados tão espetaculares assim, a questão em jogo deixa de lado o fato de que, na ampla maioria das vezes, os benefícios de tais experiências para os seres humanos são inexistentes ou muito incertos, ao passo que as perdas para os membros de outras espécies são bem concretas e inequívocas. Concedendo-se, no entanto, que aquele fosse o caso, ou seja, que a referida pesquisa, de fato, servisse para salvar a vida de milhares de pessoas, Singer não hesita em afirmar que, neste caso, acharia correto submeter um ou até uma dúzia de animais a experiências científicas e que tal atitude ainda estaria de acordo com o princípio da igual consideração de interesses.¹⁵⁸ Por outro lado, continua ele, um adversário do especismo poderia responder àquela questão com uma outra pergunta hipotética: aceitaríamos fazer tais experiências “com seres humanos órfãos com lesões cerebrais graves e irreversíveis se esta fosse a única maneira de salvar milhares de outras pessoas? (Digo órfãos para evitar a complicação dos sentimentos dos pais humanos.)”¹⁵⁹

Ao colocar as coisas nesses termos, equiparando a vida de seres não-humanos à vida de seres humanos, Singer toca no tabu a que nos referimos no início desse capítulo e põe em evidência seu questionamento acerca do que chama de “caráter

¹⁵⁷ Frans de WAAL, *A era da empatia*, São Paulo, Companhia das Letras, 2010, p. 112-113; 330 (nota 39).

¹⁵⁸ SINGER, *Ética prática*, p. 77. Singer ressalta que “pelo menos esta é a resposta que deve ser dada por um utilitarista”, resposta que, como veremos no capítulo terceiro, demarca uma das principais diferenças entre a abordagem utilitarista de Singer e a abordagem deontologista de Tom Regan.

¹⁵⁹ Idem.

sagrado da vida humana”. De fato, ao tratar da gravidade do ato de tirar uma vida, nosso autor afirma que não devemos, nestes casos, levar em conta características como a raça, o sexo ou a espécie a que pertence o indivíduo, mas sim o seu próprio desejo de continuar a viver ou o tipo de vida que é capaz de viver. Em muitas ocasiões, observa ele, fazemos de tudo para preservar a vida de bebês com sérias e irreversíveis incapacidades mentais que impossibilitam seu desenvolvimento e os privam da possibilidade de levar uma vida minimamente viável ao mesmo tempo em que deliberadamente ignoramos as muitas e semelhantes capacidades que tornam patente nosso estreito parentesco com outros animais superiores como, por exemplo, os chimpanzés.¹⁶⁰ Isso, segundo Singer, torna no mínimo criticável que se tolere matar ou usar esses animais em experimentos enquanto nos recusamos expressamente a submeter seres humanos possuidores do mesmo nível mental que o daqueles às mesmas condições:

Por que deveríamos considerar sacrossanta a vida de uma criança anencefálica e acreditar-nos com liberdade para matarmos gibões para utilizar seus órgãos? Por que deveríamos trancafiar chimpanzés em jaulas de laboratórios e infectá-los com doenças humanas se nos horroriza a simples ideia de realizar experimentos com seres humanos mentalmente incapacitados cujo nível mental é similar ao dos chimpanzés?¹⁶¹

¹⁶⁰ A extensa literatura da Bioética é repleta de casos paradigmáticos que ilustram bem o contraste proposto por Singer entre a doutrina da “santidade da vida humana” e a concepção da “qualidade da vida”. Um destes casos, cuja história é contada em livro – *The Long Dying of Baby Andrew* [A longa morte do bebê Andrew] – pelos próprios pais da criança, Robert e Peggy Stinson, é apresentado por Singer no capítulo 4 de *Ética prática*: “Em dezembro de 1976, Peggy Stinson, uma professora da Pensilvânia, estava grávida havia vinte e quatro semanas quando entrou em trabalho de parto prematuro. O bebê, que Robert e Peggy chamaram de Andrew, era praticamente inviável. Apesar da firme declaração dos pais, de que não queriam ‘lances de heroísmo’, os médicos que cuidavam da criança recorreram a toda tecnologia da medicina moderna para mantê-la viva ao longo de quase seis meses. Andrew tinha convulsões periódicas. Quando os seis meses estavam chegando ao fim, já ficara claro que, se ele sobrevivesse, ficaria com deficiências graves e permanentes. Andrew também estava sofrendo muito. A certa altura, o médico disse aos Stinsons que Andrew devia ‘sofrer o diabo’ cada vez que respirava. O tratamento custou, em 1977, 104 mil dólares – hoje, essa quantia poderia ser facilmente triplicada, pois o tratamento intensivo de bebês extremamente prematuros custa pelo menos 1.500 dólares por dia. Andrew Stinson foi mantido vivo contra a vontade dos seus pais, a um custo financeiro substancial, a despeito de sofrimentos evidentes e do fato de que, depois de um certo ponto, tornara-se claro que ele jamais teria condições de levar uma vida independente, ou de pensar e falar do mesmo jeito que faz a maior parte dos seres humanos.” Para Singer, independentemente de se esse tratamento deveria ou não ser o tratamento dado a um bebê humano nesses casos, o fato é que, de qualquer modo, ele “está em contraste chocante com a indiferença com que tiramos a vida de cães perdidos, macacos cobaias e gado de corte. O que justifica a diferença?” (SINGER, *Ética prática*, p. 94-95).

¹⁶¹ SINGER, *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*, p. 181-182.

O fato de que nos incomoda o modo como estas questões são formuladas é indicativo, segundo Singer, de nossa evidente parcialidade como membros da espécie humana. Gostamos de pensar que todos os humanos “têm que ser” superiores aos animais não-humanos, aferrados que somos à ideia de que toda vida humana é sagrada a despeito de idade, raça, classe social ou deficiência. Isso é assim porque, não obstante possamos reconhecer algumas semelhanças entre nós e os outros animais e admitir que alguns indivíduos de nossa espécie possuam deficiências que os impedem de levar uma vida plena, o fato de pensarmos exclusivamente em nós mesmos como “pessoas” nos coloca num outro patamar de respeito e consideração que não o mesmo em que se encontrariam todos os animais não-humanos. Entretanto, ao mostrar inexistir uma equivalência entre os termos “ser humano” e “pessoa”, Singer aponta para a possibilidade de haver pessoas que não sejam membros de nossa espécie e também membros de nossa espécie que não sejam pessoas, com o que ele tanto reforça aquela crítica à nossa concepção especista da natureza quanto propõe uma reavaliação de nossa “crença na santidade das vidas dos membros de nossa espécie”¹⁶².

Compreender a distinção, proposta por Singer, entre “ser senciente que não é uma pessoa” e “pessoa” é essencial para o correto entendimento de alguns pontos cruciais de sua filosofia moral. Em primeiro lugar, ela lança luz sobre o tratamento diferenciado que Singer confere ao valor do sofrimento e ao valor da vida. Como ressalta Maria Cecília de Carvalho, se por um lado Singer defende que ao sofrimento dos animais deve ser concedido o mesmo peso que ao dos humanos, por outro ele considera que se deve outorgar à vida de seres humanos normais um valor mais alto do que à dos animais não-humanos.¹⁶³ Embora essa posição, ao menos a princípio, pareça incongruente com a crítica que o próprio Singer dirige ao especismo, ela se mostra coerente com aquele princípio da igual consideração de interesses que serve de base à sua concepção ética. Este ponto será devidamente considerado e justificado

¹⁶² SINGER, *Ética prática*, p. 99.

¹⁶³ Maria Cecília M. de CARVALHO, “Quem são os membros da comunidade moral? Peter Singer, a senciência e as razões utilitaristas. In.: Cezar A. MORTARI; Luiz Henrique de A. DUTRA (orgs.), *Anais do V Simpósio Internacional Principia*, Florianópolis, NEL/UFSC, 2009, p. 348.

na próxima seção, quando trataremos da discussão que Singer propõe acerca do *valor da vida*.

Em segundo lugar, a distinção supracitada explica a adesão de Singer à proposta de reclassificação zoológica do *Homo Sapiens* – encabeçada por cientistas como Richard Dawkins e Jared Diamond – e seu consequente apoio à causa dos grandes primatas, apoio esse que o levou, juntamente com a filósofa italiana Paola Cavalieri, a tomar frente do chamado *Projeto Grandes Primatas (Great Ape Project)*. Empreendido por um número diversificado e bastante considerável de cientistas e filósofos morais, o projeto tem como objetivo advogar pela inclusão na “comunidade dos iguais” dos grandes primatas não-humanos (chimpanzés, orangotangos e gorilas), promovendo seus direitos fundamentais à vida, à proteção de sua liberdade e à proibição da tortura.

Da compreensão adequada da redefinição daqueles conceitos proposta por nosso autor depende, por fim, a devida apreciação de algumas críticas severas a ele dirigidas, como, por exemplo, a acusação de Leopoldo Prieto López de que há um contraste entre “a *compaixão* que [Singer] esbanja com os *animais* e a falta de misericórdia que reserva a *alguns seres humanos*”.¹⁶⁴ Do mesmo modo, cabe considerar também se, como afirma outro de seus críticos, ao propor a reconsideração do *status* moral do animais, Singer termina por promover “o nivelamento puro e simples do homem com os animais não-humanos, aos quais ele atribui personalidade”.¹⁶⁵

Pensamos ser necessário contextualizar algumas das afirmações de Singer, assim como remontar aos argumentos de que ele se vale no intuito de melhor fundamentá-las. Isso porque acreditamos que certas controvérsias e mesmo grande parte das acusações e críticas que lhe são comumente dirigidas não teriam razão de ser se tal procedimento fosse adotado ou se se levasse a sério o respeito ao princípio da honestidade intelectual que exige impessoalidade e razoabilidade no exercício de apreciação das ideias alheias. Será, portanto, com este intuito que nos dedicaremos,

¹⁶⁴ Leopoldo PRIETO LÓPEZ, *El hombre y el animal: nuevas fronteras de la antropología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2008, p. 86.

¹⁶⁵ José NEDEL, *Ética aplicada: pontos e contrapontos*, São Leopoldo, Editora Unisinos, 2004, p. 238.

na próxima seção, às questões supracitadas, procurando fundamentalmente entender a definição de “pessoa” proposta por Singer e, em seguida, considerar as consequências que dela decorrem.

3.4 Valor da vida e *status* moral: animais sencientes, pessoas humanas e pessoas não-humanas

Tratamos até aqui do estatuto moral dos animais não-humanos à luz do princípio da igual consideração dos interesses proposto por Singer. A adoção desse princípio implica, como vimos, a necessidade de ampliar o círculo da moralidade de modo a incluir não apenas os seres da espécie *Homo sapiens*, mas também todos os outros seres dotados de sensibilidade e consciência. Do mesmo modo, vimos também que, ao defender a reavaliação de nossas concepções e atitudes para com os outros animais, Singer remonta àquele “texto fundador” de Bentham e às exigências nele implícitas, exigências estas que, como sugere Sônia T. Felipe, podem ser resumidas em três:

1ª.) que os filósofos deixem de estabelecer a razão e a linguagem como critérios para a consideração moral de qualquer ser; 2ª.) que a questão seja a da sensibilidade do ser, sua capacidade para sentir dor e prazer, sofrimento e contentamento; 3ª.) que os filósofos sejam coerentes com a exigência de universalizabilidade, generalidade e aplicabilidade do princípio ético da igualdade, o qual deve ser válido para todos os casos semelhantes em quaisquer circunstâncias.¹⁶⁶

No entanto, ao mesmo tempo em que adota de Bentham o respeito pela dor e pelo sofrimento como critérios para a consideração dos interesses de todos os animais sencientes, Singer reconhece que os animais autoconscientes podem ter uma vida com um valor mais elevado do que a de um ser meramente senciente. Isso é assim pelo fato de que um ser autoconsciente “tem consciência de si enquanto entidade distinta, com um passado e um futuro” e, por ser dotado de tal faculdade, é “capaz de ter desejos relativos a seu próprio futuro”.¹⁶⁷ Destarte, embora considere que os interesses de todos os seres sencientes devam receber a mesma consideração, Singer

¹⁶⁶ Sônia T. FELIPE, “Da igualdade: Peter Singer e a defesa ética dos animais contra o especismo”, *Philosophica* 17/18, Lisboa, 2001, p. 25-25.

¹⁶⁷ SINGER, *Ética prática*, p. 100.

admite que as vidas têm valores diferentes em virtude das propriedades intrínsecas que carregam e dos diferentes objetivos que perseguem:

quando digo que todos os animais – todas as criaturas sensíveis – são iguais, quero dizer que elas têm direito a igual consideração por seus interesses, sejam quais forem esses interesses. Dor é dor, independentemente da espécie de ser que a está sentindo. Mas não digo que todos os animais têm os mesmos interesses. O pertencimento a uma espécie ou outra pode implicar diferenças morais importantes. Em relação ao mal que é tirar a vida, por exemplo, eu sempre disse que a diferença de capacidades pesa em relação à questão do quanto seja mau matar.¹⁶⁸

Assim é que, para Singer, uma ação contrária à preferência de qualquer ser é errada, a menos que essa preferência seja superada, em termos do seu valor, pelas preferências contrárias.¹⁶⁹ Daí porque tirar a vida de uma pessoa será normalmente pior do que tirar a vida de algum outro ser, visto que, em suas preferências, as pessoas orientam-se muito pelo futuro¹⁷⁰. Mas o que faz de um ser uma “pessoa”? Há uma identidade necessária entre os conceitos de “ser humano” e “pessoa”? Pode haver “pessoas” que não pertençam à espécie *Homo sapiens*?

No capítulo 4 de *Ética prática*, Singer observa que a afirmação recorrente de que “toda vida é sagrada” não passa de “força de expressão”, uma vez que se a vida, em si mesma, fosse considerada sagrada – como parece indicar tal expressão – deveríamos considerar “igualmente abominável matar um porco, arrancar um repolho ou assassinar um ser humano”.¹⁷¹ Isso significa que tal afirmação concerne à vida humana, à qual se costuma atribuir um “valor especial” que seria totalmente distinto do valor da vida de outros seres vivos. Para Singer, o fato de que à vida humana seja atribuído esse “valor especial” encontra-se diretamente relacionado à “doutrina da

¹⁶⁸ SINGER, P. “Reflexões” in.: COETZEE, J.M. *A vida dos animais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 104.

¹⁶⁹ Um exemplo prático do caso em que determinadas preferências podem ser superadas, em termos de seu valor, por experiências contrárias é aquele dos esquimós. Como ilustra Singer, “dado que vivem num ambiente que os coloca diante das alternativas de matar os animais para comê-los ou morrer de fome”, os esquimós “podem ser justificados quando afirmam que o seu interesse em sobreviver sobrepõem-se ao dos animais que matam”. No entanto, considera ele, não parece ser esse o caso em nossa própria sociedade, já que poucos dentre nós poderiam defender nesses termos a sua alimentação: “os cidadãos das sociedades industrializadas podem facilmente conseguir uma alimentação adequada sem que seja preciso recorrer à carne animal.” (SINGER, *Ética prática*, p. 72).

¹⁷⁰ Ibidem, p. 104-105.

¹⁷¹ Ibidem, p. 93.

santidade da vida humana”, doutrina essa que, embora tenha uma origem religiosa, é hoje “parte de uma ética mais que secular” que, como tal, continua a gozar de enorme aceitação e influência.¹⁷²

Nesse contexto é que ele propõe considerarmos o que queremos dizer quando usamos termos como “vida humana” ou “ser humano”, assim como se eles coincidem com o conceito de “pessoa”. Para Singer, um uso ordinário do termo “ser humano” é aquele que o entende como sinônimo de “membro da espécie *Homo sapiens*”. Assim sendo, “ser humano” é todo indivíduo cuja constituição genética específica o faz pertencer à espécie humana, o que pode ser determinado por meio de um exame da natureza dos cromossomos das células de seu organismo. Dessa perspectiva, afirma ele, é inegável que um embrião concebido do esperma e dos óvulos humanos é um ser humano, da mesma forma que o são aqueles indivíduos que, mesmo com as mais profundas e irreparáveis deficiências mentais, são possuidores da composição genética própria da espécie.

Outro uso, porém, do termo “ser humano” não se apoia no fato biológico do pertencimento à espécie humana, mas sim na atribuição aos indivíduos dessa espécie de certas qualidades ou características que o teólogo Joseph Fletcher chamou de “indicadores de humanidade”. Dentre tais qualidades podemos citar, por exemplo, a consciência de si, o autocontrole, o senso de futuro e passado, a capacidade de relacionar-se com os outros e de se preocupar com eles, a comunicação e a

¹⁷² Singer chama atenção para o fato de que a “doutrina da santidade da vida humana” não diz que seja *sempre* errado tirar a vida humana, uma vez que “isso implicaria o pacifismo absoluto, e existem muitos defensores da santidade da vida humana para os quais se pode matar em autodefesa” (id., *ibid.*, 94). Da mesma forma, afirma ele num outro contexto, os defensores dessa concepção normalmente caem em contradição ou ao menos se mostram pouco coerentes quando se dizem favoráveis à vida (ainda que seja apenas à vida humana) sem tratar de especificar, por exemplo, *de que modo* e *em que circunstâncias*. Isso pode ser exemplificado pela incisiva e provocadora crítica que Singer dirige aos partidários do movimento antiabortista autodenominado “movimento pró-vida”: “... descrever o movimento antiabortista como ‘pró-vida’ é tão errôneo como definir os defensores do aborto legal como ‘pró-escolha’. Há poucos vegetarianos no movimento ‘pró-vida’. A maioria dos seus membros traçam uma linha marcada entre os seres humanos, cujas vidas desejam proteger, e os animais não-humanos, cujo assassinato defendem cada vez que comem. Por essa razão, o movimento deveria chamar-se ‘pró-vida humana’. Mas isso não seria totalmente correto, porque o movimento não é contra os assassinatos nas guerras ou a pena de morte. Portanto, a definição que mais se ajusta é ‘pró-vida humana inocente’. E nem sequer esta é muito exata, porque o movimento não faz nada para salvar crianças da morte por desnutrição ou enfermidades evitáveis nas regiões mais pobres do mundo, embora esta seja – comparada com lutar contra o aborto – uma forma muito mais segura e eficaz de salvar vidas de seres humanos inocentes.” (SINGER, *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*, p. 94).

curiosidade. Tais características são aquelas que comumente usamos para designar o que chamamos uma “pessoa”. Um antecedente filosófico dessa concepção que identifica “ser humano” e “pessoa” é John Locke que, no século XVII, já definira “pessoa” como “um ser inteligente pensante, que possui raciocínio e reflexão, e que se pode pensar a si próprio como o mesmo ser pensante em diferentes tempos e espaços.”¹⁷³

No entanto, observa Singer, o uso do termo “pessoa” como se tivesse o mesmo significado de “ser humano” não procede, uma vez que eles não são necessariamente equivalentes: ainda que membros inquestionáveis da espécie *Homo sapiens*, o embrião, o feto, o bebê recém-nascido e a criança com profundas deficiências mentais não são autoconscientes, nem têm senso de futuro ou capacidade de se relacionar com os outros e, portanto, mesmo sendo “seres humanos”, não seriam, propriamente, “pessoas”. Do mesmo modo, considerados aqueles atributos comumente usados para definir “pessoa”, podemos pensar no caso de existirem “pessoas” que não sejam “seres humanos”, uma vez que muitas daquelas qualidades não parecem ser prerrogativas exclusivas dos membros de nossa própria espécie. Por isso é que Singer propõe o uso de “pessoa” para designar “um ser racional e autoconsciente”, de modo a “incorporar os elementos do sentido popular de ‘ser humano’ que não são abrangidos por ‘membro da espécie *Homo sapiens*’.”¹⁷⁴

Isso posto, Singer passa a discutir a questão do “valor da vida”. Como apontamos inicialmente, a chamada “doutrina da santidade da vida humana” caracteriza-se por atribuir um valor especial apenas à vida dos membros de nossa própria espécie aos quais se outorga exclusivamente o *status* de “pessoas”. No entanto, vimos que essa identificação entre “ser humano” e “pessoa” não é necessária, mas contingente, além de não se sustentar quando submetida a um exame crítico mais aprofundado.

Com efeito, observa Singer, “a arraigada crença ocidental na singularidade e nos privilégios especiais de nossa espécie” remonta ao cristianismo cujas doutrinas,

¹⁷³ John LOCKE, *Ensaio sobre o entendimento humano*, vol. I, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1999, p. 442-443.

¹⁷⁴ SINGER, *Ética prática*, p. 96-98.

embora tenham perdido grande parte de sua força nos últimos séculos e não gozem mais de aceitação geral, continuam a conformar “as atitudes éticas às quais deram origem”.¹⁷⁵ Antes do cristianismo, nas origens da civilização ocidental, não se considerava o simples pertencimento à espécie humana uma condição suficiente para garantir ao indivíduo o respeito e a proteção à sua vida. Como se sabe, entre gregos e romanos, por exemplo, escravos, “bárbaros” e mesmo crianças não possuíam um direito automático à vida. Tanto filósofos como Platão e Aristóteles quanto legisladores como Licurgo e Sólon defendiam que o Estado deveria matar bebês deformados, já que se considerava ser “melhor pôr fim a uma vida que começara inauspiciosamente do que tentar prolongá-la, com todos os problemas que ela poderia acarretar.”¹⁷⁶ Com o cristianismo, no entanto, este quadro se altera em razão de duas motivações teológicas principais: a crença na imortalidade e no destino das almas e a crença em nosso pertencimento a Deus. De acordo com a primeira crença, o assassinato de um ser humano passa a ser uma coisa terrível, uma vez que o enviava para o seu destino eterno, fosse ele o céu ou a danação eterna. No que se refere à segunda, o que está em jogo é que, tendo sido criados por Deus, só a ele pertencemos, de modo que tirar a vida de um ser humano equivaleria a usurpar o direito divino sobre a vida e a morte das criaturas que foram criadas à sua imagem e semelhança. Quanto aos animais, acreditava-se que Deus os fez justamente para servir ao homem, de modo que este poderia matá-los à vontade, desde que não fossem propriedade alheia.¹⁷⁷

Da crítica de Singer ao especismo, assim como de sua proposta de adoção daquele princípio da igual consideração de interesses como base para nossa relação com os animais não-humanos, decorre ser indefensável a afirmação de que existe um valor especial na vida de um membro de nossa espécie. Por outro lado, se constitui uma atitude especista atribuir um valor especial à vida de membros da nossa própria espécie apenas porque são membros dela, o mesmo não se pode dizer da atribuição de um valor especial à vida de uma “pessoa”. Se um ser senciente, enquanto dotado de consciência, possui interesses relativos ao seu conforto e bem estar – razão pela

¹⁷⁵ Ibidem, p. 99.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 98.

¹⁷⁷ Ibidem, p. 99.

qual seus interesses devem ser eticamente considerados – as capacidades mentais superiores de uma “pessoa”, seu caráter autoconsciente e a posse de interesses relativos à preservação de seu estado de bem-estar no presente e no futuro, têm um peso ainda mais importante quando se considera o *valor de uma vida*. Por isso é que, para Singer, da perspectiva de um utilitarismo preferencial,

matar uma pessoa significa violar não apenas uma preferência, mas uma vasta gama de preferências mais centrais e significativas que uma pessoa possa ter. Quase sempre, equivale a ignorar tudo aquilo que a vítima tentou fazer nos últimos dias, meses, ou até mesmo anos. Já os seres que não conseguem ver-se como entidades dotadas de um futuro não podem ter quaisquer preferências a respeito de sua existência futura. Isto não equivale a negar que tais seres pudessem lutar contra uma situação na qual suas vidas estivessem em perigo, como um peixe luta para livrar-se do anzol em sua boca; mas não indica mais do que uma preferência pela cessação de um estado de coisas percebido como doloroso ou amedrontador.¹⁷⁸

Vê-se, portanto, que, para Singer, as capacidades mentais superiores das quais são dotados todos aqueles indivíduos aos quais ele chama de “pessoas”, capacidades essas que lhes permitem ter preferências tanto no presente quanto em relação à sua existência futura, contribuem para garantir um peso significativo ao valor de suas vidas. Isso tanto significa que pessoas, seres humanos e animais não-humanos não são indistintamente iguais quanto aponta para o fato de que, embora devamos considerar imparcialmente seus interesses, eles não possuem os mesmos interesses. As preferências de uma pessoa podem ser vivenciadas de uma maneira qualitativamente distinta do modo como os animais não-humanos e seres humanos que não são pessoas vivenciam os seus interesses, razão pela qual “a extensão do princípio básico da igualdade de um grupo para o outro não implica que devamos tratá-los da mesma maneira ou que devamos conceder-lhes os mesmos direitos.”¹⁷⁹

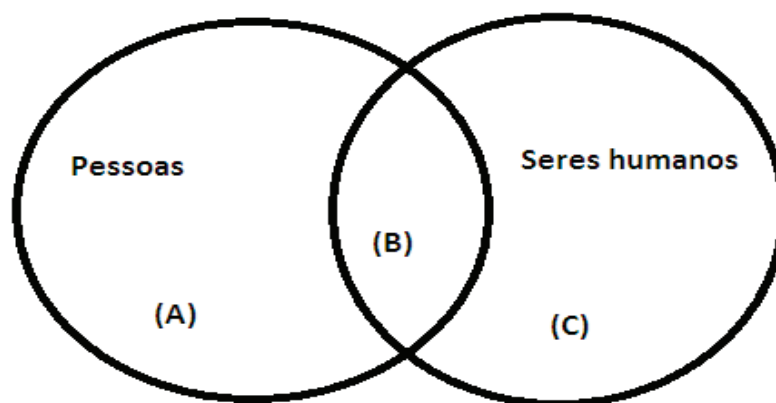
Baseando-se nisso é que Singer propõe uma distinção dos indivíduos em três grupos segundo a medida de suas capacidades e a qualidade de seus respectivos interesses. O primeiro grupo (1) agrega todos os indivíduos que tanto são seres sencientes quanto possuem aquelas capacidades mentais superiores que fazem deles “pessoas”. O segundo grupo (2) é constituído por aqueles indivíduos que, embora

¹⁷⁸ Ibidem, p. 104-105.

¹⁷⁹ SINGER, *Libertação animal*, p. 05.

sencientes, não apresentam nenhuma das capacidades mentais superiores como, por exemplo, a racionalidade e a autoconsciência. O terceiro grupo (3), por fim, abrange aqueles seres não sencientes em relação aos quais temos somente o dever indireto de consideração.

Considerando-se apenas os critérios que fazem ou não de um ser uma “pessoa”, Juan Velasco¹⁸⁰ sugere dividir os respectivos indivíduos, tal como proposto por Singer, em três categorias fundamentais: (A) os “animais-pessoas”, tais como muitos dos mamíferos superiores; (B) os seres humanos pessoas, ou seja, os seres humanos autoconscientes e racionais e (C) os membros da espécie humana que não são pessoas: fetos, embriões, pessoas em coma, etc. Essa mesma categorização é ainda apresentada por Velasco por meio do seguinte diagrama, que aqui adaptamos:



O que aqui nos interessa particularmente é que, segundo Singer, se por um lado nem todos os seres humanos são pessoas, visto que não possuem aquelas qualidades requeridas para tal, existem outros seres não-humanos que, sendo autoconscientes e racionais, são pessoas. Embora soe estranho chamar um animal de “pessoa” – estranheza essa que, lembra-nos nosso autor, nada mais é do que “um sintoma do nosso hábito de manter a nossa espécie extremamente separada das outras” – o fato é que, se entendemos por “pessoa” um ser racional e autoconsciente,

¹⁸⁰ Cf. Juan Manuel VELASCO, “Persona versus ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate”, *Cuaderno Bioética*, XIX, n. 3, septiembre-diciembre, 2008, p. 435-436.

dotado de consciência de si enquanto entidade distinta que tem um passado e um futuro, somos impelidos a admitir que alguns animais superiores são pessoas enquanto certos membros de nossa própria espécie não o são. Do mesmo modo, à medida que se considera que ser uma “pessoa” é uma condição necessária para ser membro da comunidade moral¹⁸¹, devemos reconhecer ainda que, se por um lado, os critérios usados para se definir uma “pessoa” são exigentes demais e não suficientes o bastante para sustentar a afirmação de que todos e somente os humanos são membros da comunidade moral, por outro, os mesmos critérios não parecem exigentes o bastante para excluir dessa mesma comunidade moral certos animais não-humanos.

Singer chama a atenção aqui para o fato de que, quando lançamos mão de qualidades tais como a autoconsciência, a autonomia ou qualquer outra característica semelhante para distinguir os seres humanos dos animais e as usamos para colocar um abismo entre ambos, estamos colocando certos seres humanos – aqueles que, como os deficientes mentais, podemos considerar menos autoconscientes e autônomos do que muitos animais – do outro lado desse mesmo abismo. Do mesmo modo, afirma ele, caso esse abismo seja usado para demarcar uma diferença de *status* moral, então esses mesmos seres humanos teriam o *status* moral de animais, e não de seres humanos.¹⁸²

Faz-se importante salientar aqui que Singer não está advogando que se passe a tratar seres humanos destituídos de consciência de si, autonomia e racionalidade com menor consideração, nem que devamos dispensar a eles o mesmo tratamento que

¹⁸¹ Pensamos ser necessário ressaltar aqui que quando nos referimos à qualidade de “membro da comunidade moral” temos presente a importante distinção entre ser um “agente moral” e ser um “paciente moral”. Ser um agente moral é ser alguém que possui deveres morais, que tem certas obrigações diretas para com outros sujeitos morais, igualmente dotados da plena posse da razão. Já um “paciente moral” é alguém a quem obrigações são devidas, mas com os quais não temos deveres ou obrigações “diretas”. O problema consiste em determinar se ser um agente moral é condição necessária para ser “paciente” moral. O critério adotado por nossa tradição moral e política para arbitrar a esse respeito é aquele da reciprocidade, tal como expresso, por exemplo, por Kant: apenas são devidas obrigações morais a criaturas que em si tenham obrigações morais, vale dizer, a seres humanos cuja capacidade de raciocínio moral é imprescindível para um *status* ético. Kant em nenhum momento concebe a possibilidade de que animais não-humanos que, do seu ponto de vista, carecem de consciência e da capacidade de reciprocidade moral, possam ser, ao menos, objeto de um dever moral (pacientes morais), tal como não acredita que possam ter dignidade ou um valor intrínseco.

¹⁸² SINGER, *Ética prática*, p. 85.

devotamos a muitos animais. Ao contrário, afirma ele, o objetivo de seu argumento “é elevar o *status* dos animais, e não diminuir o dos seres humanos”, posto que propõe que

a nossa convicção de que seria errado tratar os deficientes mentais dessa maneira fosse transferida para os animais-não humanos em níveis semelhantes de autoconsciência e com uma capacidade semelhante de sofrimento.¹⁸³

Ao referir-se, nesse contexto, aos “animais não-humanos em níveis semelhantes de autoconsciência e com uma capacidade semelhante de sofrimento”, Singer tem em mente os grandes primatas antropoides que são reconhecidamente possuidores daquelas mesmas qualidades ou capacidades que, como vimos, servem para designar uma pessoa. Com efeito, investigações levadas a cabo, sobretudo nas últimas décadas, por biólogos, psicólogos, neurocientistas, etologistas e primatologistas de diversas partes do mundo têm contribuído com provas importantes para a demonstração da existência e do alcance de tais capacidades nos grandes primatas. Da mesma forma, na medida em que a aplicação do conceito de pessoa parece depender da satisfação de uma série de condições psicológicas e cognitivas desses animais, tudo leva à conclusão de que os membros das espécies dos grandes primatas também devem ser considerados pessoas. Ao menos é esse o pressuposto de que parte Singer quando propõe estender alguns dos direitos fundamentais que reconhecemos para os membros de nossa espécie ao grupo mais amplo ao qual pertencemos: o dos grandes primatas antropoides, que inclui os chimpanzés, os bonobos, os gorilas, os orangotangos e os seres humanos, proposta esta consignada no *Projeto Grandes Primatas*, ao qual já aludimos.

O referido *Projeto Grandes Primatas*, como esclarece o próprio Singer, consiste numa ideia, num livro e numa organização. O livro homônimo, que começa com uma declaração dos três direitos fundamentais que contém o núcleo do projeto, conta com trinta e quatro artigos de especialistas em primatologia, em biologia evolutiva, em antropologia, em etologia e em filosofia moral. O *Projeto* consiste ainda numa ação de caráter político que, dentre outros objetivos, busca conseguir junto à Organização das Nações Unidas (ONU) uma declaração na qual se reconheçam três direitos

¹⁸³ SINGER, *Ética prática*, p. 88.

fundamentais aos grandes primatas. Em virtude disso foi criada uma organização (*The Great Ape Project International*), presente hoje em mais de vinte países, tendo como principais funções (a) reunir informações relativas aos grandes primatas, tanto no nível local quanto global; (b) difundir tais informações e sensibilizar a opinião pública a esse respeito, e (c) defender os direitos dos grandes primatas tanto por meio da proposição de reformas legais quanto mediante campanhas de libertação ou melhora das condições de vida dos mesmos. Além disso, a organização conta com a ajuda dos diversos grupos nacionais na criação de santuários onde esses animais possam viver em liberdade na companhia de outros membros de sua espécie.

A ideia que anima o *Projeto* é a necessidade de ampliação dos limites da comunidade moral de modo a nela incluir alguns animais não-humanos que possuem a qualidade de ser pessoas. Em razão de possuírem certas faculdades mentais e uma vida emotiva consideradas suficientes para justificar sua inclusão na comunidade dos iguais, exige-se para esses animais certos direitos fundamentais até então conferidos apenas às pessoas humanas. A *Declaração sobre os grandes primatas* com a qual se inicia o livro começa, pois, por apresentar aqueles que seriam os beneficiários daquela ampliação da comunidade dos iguais, assim como por determinar quais os interesses e direitos a serem tutelados:

Exigimos que a comunidade dos iguais seja estendida a todos os grandes primatas: os seres humanos, os chimpanzés, os gorilas e os orangotangos. A 'comunidade dos iguais' é uma comunidade moral dentro da qual aceitamos que determinados princípios ou direitos fundamentais, que podem se fazer valer perante a lei, possam reger nossas relações mútuas. Entre estes princípios ou direitos figuram os seguintes: 1. O direito à vida; 2. A proteção da liberdade individual; 3. A proibição da tortura.¹⁸⁴

Peter Singer e Paola Cavalieri, coautores do *Projeto*, consideram nesse íterim a relevância de alguns dados colhidos a partir de descobertas recentes da biologia molecular quando se trata de reclamar a concessão imediata dos direitos fundamentais acima referidos aos grandes primatas. Tais dados apontam, por exemplo, que esses animais compartilham conosco até 98,4 % de carga genética, além de integrarem a nossa mesma família biológica, a dos homínídeos, a mesma

¹⁸⁴ Peter SINGER y Paola CAVALIERI, *El Proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad*, Madrid, Trotta, 1998, p. 12.

subordem, a dos antropoides, e o mesmo gênero, *Homo*. Segundo a taxonomia tradicional, que remonta aos trabalhos do botânico e zoólogo sueco Carl Von Linné (1707-1778), os humanos seriam classificados em uma família separada do ramo da superfamília dos Homínoides, dado a presença, neles, de características funcionais como o cérebro grande e a postura ereta, classificação essa que não seria afetada pelas mensurações da distância genética. Deste modo, embora pertencentes à mesma ordem (a dos Primatas) e à mesma superfamília (a dos Homínoides), os humanos e os primatas antropoides constituiriam famílias separadas, a saber, a dos Hominídeos e a dos Pongídeos, respectivamente. Baseando-se, portanto, no fato dos chimpanzés e dos gorilas se parecerem mais entre si do que com os humanos, cientistas presumiram que estes últimos teriam evoluído como um ramo isolado dos outros grandes primatas, razão pela qual a classificação então vigente terminou por considerar os humanos como pertencentes uma espécie separada, *sapiens*, possuidora de um gênero próprio, *Homo*, e até de uma família particular, *Hominidae*. Dessa perspectiva, os primatas constituiriam um grupo de espécies separado daquela dos homínídeos, acreditando-se que tal separação teria ocorrido há mais ou menos 10 a 15 milhões de anos.

Entretanto, essa concepção segundo a qual os primatas constituiriam um grupo à parte, separado dos humanos por uma grande porção de espaço biológico ou evolutivo, começou a ruir quando, na década de 1980, dois biólogos da Universidade de Yale, Charles Sibley e Jon Ahlquist, mostraram que a análise do DNA de indivíduos de ambos os grupos situava os seres humanos bem dentro do grupo dos grandes primatas, abalando assim nossa sensação de seres separados do mundo animal. Com base nisso, cientistas importantes como Richard Dawkins, professor convidado da cadeira de zoologia da Universidade de Oxford, e Jared Diamond, professor de fisiologia da Universidade da Califórnia, postularam que deveríamos mudar a maneira como classificamos a nós e aos outros macacos africanos.

Para Dawkins, tanto o abismo que pressupomos existir entre os seres humanos e os outros animais quanto a “natureza irrefletida e *automática* dos ‘dois pesos e duas medidas’ do *especismo* (*sic*)” assenta-se sobre o que ele chama de problema da

“mente descontínua”¹⁸⁵. Tendemos a confinar o mundo em classes qualitativas, argumenta ele, como quando estabelecemos que uma mulher de 1,80 metro é alta e uma mulher de 1,50 metro não é, ou quando arbitramos que “humanos são humanos e gorilas são animais” e estabelecemos que a vida de uma única criança vale mais do que a vida de todos os gorilas do planeta. No entanto, isso não significa que o mundo tenha realmente um arranjo descontínuo. No que diz respeito aos animais, fomos nós que escolhemos dividi-los em espécies – lembra-nos Dawkins – ignorando, por exemplo, a existência do que, do ponto de vista evolucionista, é chamado de “espécies em anel” ou “espécies elo”¹⁸⁶, um problema para aqueles que insistem em dividir o mundo vivo em espécies discretas. A “mentalidade descontínua”, no entanto, não admite a possibilidade de que um indivíduo possa encontrar-se a meio caminho entre duas espécies e revela-se patente nos “debates absurdos” sobre em que ponto exato de seu desenvolvimento um feto “torna-se humano”. Para Dawkins, é inútil dizer a essas pessoas que, dependendo das características humanas que nos interessam, um feto pode ser “meio humano” ou “a centésima parte de um humano”, uma vez que “humano”, para a mente descontínua, é um “conceito absoluto” que não admite meio termo.¹⁸⁷

No que diz respeito aos primatas antropóides (*monos*), observa Dawkins, admitimos nossa semelhança com eles, embora raramente nos demos conta de que, mais do que parecidos com os macacos, nós “somos macacos”. Nosso ancestral comum com os chimpanzés e os gorilas é muito mais recente do que o ancestral comum entre eles e os macacos asiáticos (gibões e orangotangos) – provas moleculares sugerem que esse ancestral comum entre nós e os chimpanzés viveu na África entre 5 e 7 milhões de anos atrás – e não existe nenhuma categoria natural que inclua os grandes primatas mas que exclua os humanos. O problema é que os elos intermediários entre nós e eles não existem mais. Não fosse por isso, afirma Dawkins,

¹⁸⁵ Richard DAWKINS, “Lacunas na mente”, In. DAWKINS. *O capelão do Diabo: ensaios escolhidos*, São Paulo, Companhia das Letras, 2005, p. 45.

¹⁸⁶ Dawkins oferece como exemplo de “espécies em anel” o caso do “elo” entre a gaivota-argêntea e a gaivota-de-asa-escura, espécies distintas que cruzam entre si e geram híbridos férteis. Segundo ele, “o único fato especial a respeito das espécies em anel como o dessas gaivotas é que os intermediários ainda estão vivos. Todos os pares de espécies aparentadas são potencialmente espécies em anel. Os intermediários necessariamente existiram algum dia. O que acontece é que na maioria dos casos eles agora estão mortos.” (Ibidem, p. 46-47).

¹⁸⁷ Idem.

nossas leis e preceitos morais seriam muito diferentes e o “nosso precioso sistema de normas e de ética se despedaçaria”, estilhaçando os limites com os quais segregamos nosso mundo. Isso porque, conclui ele,

a lacuna [entre os humanos e os outros primatas] que consideramos sagrada é, em todo caso, arbitrária, resultando tão-somente de um acidente evolutivo. Se as contingências de sobrevivência e extinção tivessem sido diferentes, a lacuna estaria num outro lugar. Princípios éticos que são baseados em caprichos acidentais não deveriam ser respeitados como se estivessem gravados em pedra.¹⁸⁸

Tal como Dawkins, Jared Diamond igualmente acusa a taxonomia tradicional de se basear numa equivocada visão antropocêntrica que prima por reforçar a crença na existência de uma dicotomia fundamental entre o homem e os grandes primatas, baseando-se, para isso, em avaliações tendenciosamente subjetivas da importância da diferença entre as espécies. Em contraposição a essa taxonomia tradicional, ele propõe a chamada “taxonomia cladística”¹⁸⁹ que, embora também não deixe de ser antropocêntrica, uma vez que não aceitaria facilmente a ideia de colocar humanos e chimpanzés no mesmo gênero, conta, segundo ele, com a vantagem de ser objetiva e uniforme, baseada na distância genética ou na escala temporal evolutiva.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Ibidem, p. 53. Também num outro texto, Dawkins retoma sua crítica à arbitrariedade do especismo e acentua sua ausência de fundamentação e de plausibilidade científica quando escreve: “A bem da verdade, matamos membros de outras espécies inofensivas como forma de recreação e divertimento. Um feto de nossa espécie, desprovido de mais sentimentos humanos do que uma ameba, goza de um respeito e de uma proteção legais que excedem em ampla medida aqueles concedidos a um chimpanzé adulto. E, contudo, o chimpanzé sente e pensa e – de acordo com os achados experimentais recentes – é até mesmo capaz de aprender alguma forma de linguagem humana. O feto pertence à nossa espécie e, por essa razão, conta instantaneamente com privilégios e direitos especiais. Será que a ética do ‘especiesismo’ (*sic*), para usar um termo de Richard Ryder, se sustenta em bases lógicas mais sólidas do que a ética do racismo? Eu não sei. O que sei é que ela não encontra nenhuma fundamentação na biologia evolutiva” (Richard DAWKINS, *O gene egoísta*, São Paulo, Companhia das Letras, 2007, p. 51).

¹⁸⁹ A Sistemática Filogenética, ou Cladística, consiste num método de classificação taxonômica baseado na história evolutiva, desenvolvido pelo entomologista alemão Will Henning na década de 1950. Este método caracteriza-se por formular hipóteses explícitas e testáveis sobre as relações de parentesco entre os organismos, procurando expressar a relação evolutiva das diferentes espécies, não importando se elas são semelhantes ou se diferem drasticamente. Considera-se que a Cladística de Henning forneceu os meios necessários para integrar a enorme quantidade de conhecimentos descritivos sobre os organismos, gerando assim uma visão unificada sobre a diversidade biológica.

¹⁹⁰ Se antes se pensava que a história dos humanos como espécie distinta dos demais primatas antropóides remontava a cerca de 15 a 30 milhões de anos atrás, hoje se sabe que tal distância temporal é muito mais curta. Singer e Cavalieri partem do ponto de vista de que humanos e primatas teriam se dividido em espécies diferentes há mais ou menos 5 ou 6 milhões de anos. No entanto, pesquisa recente realizada por biólogos e geneticistas do Instituto de Tecnologia da Georgia e do Departamento de Genética Humana da Faculdade de Medicina da Universidade de Emory, ambos de Atlanta, afirmam que homens e chimpanzés teriam seguido linhas evolutivas diferentes há apenas um

Numa época em que a maioria dos naturalistas ainda repelia de forma veemente a ideia de que os humanos eram primatas, Darwin já criticava o absurdo do tratamento especial atribuído pelos homens a si próprios ao registrar, em *A origem do homem*, a oportuna observação: “se o homem não tivesse sido seu próprio classificador, jamais teria pensado em criar uma ordem separada para nela se colocar”¹⁹¹. Mais de um século depois, ao sugerir a adoção de uma nova classificação zoológica na qual os humanos não figurem numa família ou gênero distintos daquele dos chimpanzés, Jared Diamond e outros cientistas atualizam aquela intuição original de Darwin ao afirmarem nosso pertencimento a um gênero comum (*Homo*), que abarcaria três espécies desse mesmo gênero: o chimpanzé comum, *Homo troglodytes*; o chimpanzé pigmeu, *Homo paniscus*; e o terceiro chimpanzé ou chimpanzé humano, *Homo sapiens*, além do gorila (*Gorilla gorilla*) que, sendo só ligeiramente diferente, tem, segundo ele, quase o mesmo direito de ser considerado uma quarta espécie do gênero *Homo*.¹⁹²

Para Diamond, as novas descobertas acerca da distância genética entre os humanos e os chimpanzés, para além das questões técnicas da taxonomia, possuem implicações maiores, incidindo tanto sobre a forma como pensamos nosso lugar no universo quanto sobre nossas atitudes éticas em relação aos animais. Em relação a este último ponto, por exemplo, ele sugere considerarmos a seguinte questão: sabemos que existem pessoas da nossa própria espécie com deficiências mentais e muito menos capacidade do que os primatas de resolver problemas, cuidar de si mesmas, comunicar-se, estabelecer relações sociais e sentir dor. Assim sendo, pergunta-se ele, “qual é a lógica que proíbe as experiências médicas com essas pessoas, mas não com os primatas antropóides?”¹⁹³ A resposta segundo a qual os primatas são “animais” e os humanos são humanos e que, não obstante nossas similaridades genéticas e comportamentais, nosso código de ética não se aplica a eles,

milhão de anos atrás (Cf. Heron José Santana GORDILHO, *Abolicionismo animal*, Salvador, Evolução, 2008, p. 116).

¹⁹¹ DARWIN, *A origem do homem e a seleção sexual*, p. 129. Mais adiante, no mesmo texto, Darwin faz questão de observar que o homem, quando comparado a seus parentes mais próximos, sofreu ao longo de seu processo evolutivo muitas e significativas modificações, dentre as quais há que se assinalar o “grande desenvolvimento de seu cérebro e a posição ereta”. Não obstante isso, conclui ele, devemos lembrar-nos de que o homem não é senão “uma das diversas formas excepcionais de primatas” (p. 133).

¹⁹² Jared DIAMOND, *O terceiro chimpanzé*, Rio de Janeiro, Record, 2010, p. 33-34.

¹⁹³ Ibidem, p. 23.

mas unicamente a nós, embora não possa ser facilmente descartada é, no mínimo, arbitrária. Segundo Diamond,

se o nosso código de ética faz uma distinção absolutamente arbitrária entre os humanos e todas as demais espécies, então temos um código baseado unicamente no nosso egoísmo descarado, desprovido de quaisquer princípios. Se, pelo contrário, o código distingue com base na nossa inteligência superior, relações sociais e capacidade de sentir dor, então torna-se difícil defender um código do tudo-ou-nada traçando uma linha entre todos os humanos e todos os animais. Em vez disso, diferentes restrições éticas deveriam se aplicar às pesquisas com diferentes espécies. Talvez unicamente o nosso egoísmo descarado, sob outro disfarce, defenda a concessão de direitos animais às espécies geneticamente mais próximas a nós. Mas pode-se fazer uma defesa objetiva, baseada nas considerações que acabo de mencionar (inteligência, relações sociais etc.) de que os chimpanzés e gorilas merecem considerações éticas preferenciais com relação aos insetos e bactérias. Uma espécie animal usada atualmente na pesquisa médica para a qual se justifica uma proibição absoluta desses procedimentos certamente é a dos chimpanzés.¹⁹⁴

Não se trata, como o observa Diamond na passagem supracitada, de defender que chimpanzés e gorilas mereçam “considerações éticas preferenciais” baseando-se apenas na sua proximidade genética com os membros de nossa própria espécie. Se assim fosse, não teríamos como evitar a acusação de que tal preferência seria mais um sinal do que ele chama de nosso “egoísmo descarado” ou mesmo de nosso especismo, posto que nestes casos a proximidade com a nossa espécie é que seria o critério relevante para lhes conceder a consideração e mesmo os direitos que reservamos apenas aos seres humanos. Pelo contrário, ainda que não apelemos para o argumento das referidas semelhanças genéticas, podemos fazer uma “defesa objetiva” da proteção devida a esses animais baseando-nos em outras considerações, tais como sua notável inteligência, a capacidade que demonstram de estabelecer relações sociais, suas significativas habilidades cognitivas – como, por exemplo, o grande poder de generalização, de abstração e de formação de conceitos e a capacidade de resolver problemas mediante um processo de reflexão e compreensão – a possibilidade que demonstram de desenvolver uma linguagem com uma grande variedade de repertório para diversas formas de interação social e, de não somenos importância, sua condição de seres sencientes. Todos e cada um desses elementos citados são extensamente

¹⁹⁴ Ibidem, p. 39.

discutidos e apresentados nos diversos artigos que compõem o livro do *Projeto Grandes Primatas*, reunindo dados, argumentos e autores numa ampla base de publicações científicas e filosóficas. Cientistas renomados como os já citados Richard Dawkins e Jared Diamond, além de outros, como Jane Goodall, Toshisada Nishida, Roger Fouts e Deborah Fouts, Marc Bekoff, Adriaan Kortland, Richard D. Ryder etc., e filósofos como Colin McGinn, James Rachels, Tom Regan, Ingmar Persson, Bernard E. Rollin, Dale Jamieson, Steve F. Sapontzis, Gary L. Francione, dentre outros, além de subscreverem a declaração que exige a concessão daqueles direitos fundamentais aos grandes primatas, oferecem sua contribuição enquanto especialistas nas suas respectivas áreas para apoiar o escopo central do projeto.

Singer observa a esse respeito que esta estratégia de restringir aos grandes primatas a campanha em favor da igualdade, embora pareça estar em contradição com sua defesa da extensão do princípio da igualdade de consideração a todos os animais sencientes – defendida, particularmente, em seus livros *Libertação animal* e *Ética prática* –, não constitui uma mudança de convicções ou mesmo uma tendenciosa preferência por aqueles que se mostram mais parecidos com os humanos. Trata-se, na verdade, tanto de uma “estratégia política” quanto de uma aplicação coerente daquele princípio quando se considera os interesses que estão em jogo e o valor da vida daqueles que os possuem. Quanto ao primeiro ponto – a redução do foco argumentativo à questão dos grandes primatas como uma “estratégia política” – Singer observa que, não obstante a solidez dos argumentos éticos em favor da extensão do princípio da igualdade a todos os seres sencientes, por muito tempo ainda a sua desejada inclusão na “comunidade de iguais” continuará a ser politicamente impossível, haja vista o quanto nós, seres humanos, estamos envolvidos no processo de criar e matar animais sencientes para a alimentação e os muitos interesses políticos e econômicos que sustentam essa prática e dela dependem. Comparada à defesa da libertação de todos os seres sencientes, pondera Singer, as providências que o *Projeto* advoga são relativamente modestas e, a médio prazo, podem resultar em efeitos efetivamente práticos, como fazer cessarem as experiências em laboratórios feitas com chimpanzés, assim como levar à proibição do confinamento de gorilas em

zoológicos e à patética exibição de orangotangos para fins de diversão. Assim sendo, conclui,

parece razoável alimentar a esperança de que a ideia da garantia de direitos fundamentais aos outros grandes símios possa conquistar, ao longo dos próximos anos, um forte apoio político no nível internacional. Não obstante, estender a comunidade dos iguais seria, ao mesmo tempo, uma histórica revolução de nosso pensamento. O *Projeto Grandes Primatas* não é um apelo para salvar da extinção animais ameaçados, nem uma súplica por um tratamento mais humano. É uma convocação a tratar com respeito os direitos dos animais, em sua condição de indivíduos, da mesma forma como respeitamos os direitos dos seres humanos. É algo que jamais aconteceu antes. Alcançar esse objetivo abriria uma brecha na barreira entre as espécies, o que tornaria mais fácil, no decurso do tempo, alcançar outros seres não-humanos.¹⁹⁵

No que tange à coerência entre essa defesa da imediata inclusão dos grandes primatas na “comunidade de iguais” e aquela reivindicação de que o princípio da igual consideração de interesses possa se estender a todos os seres sencientes, independentemente da espécie à qual pertençam, resta saber se o ideal do referido projeto não resultaria, contraditoriamente, numa discriminação injusta a favor dos interesses dos mais inteligentes ou dos mais *humanos*. Ademais, aqueles que, como Singer, reivindicam a consideração ética dos interesses de todos os animais sencientes, costumam tomar como princípio motivador aquela já citada passagem de Bentham que termina, justamente, afirmando que, de um ponto de vista moral, o importante não é se os animais podem raciocinar, nem tampouco se podem ou não falar, mas sim se podem sofrer. Assim sendo, não seria incoerente recorrer agora ao critério do pertencimento à espécie – ou da proximidade genética entre elas – e mesmo a certo intelectualismo característico daquele especismo antropocêntrico tão fortemente criticado antes, como fundamento da reivindicação de direitos aos grandes primatas antropoides? Se, como enfatizamos antes, a classificação dos indivíduos em espécies não constitui uma característica moral relevante, como então justificar agora uma campanha em defesa de apenas cinco espécies? Seria, portanto, o *Projeto Grandes Primatas* especista e antropocêntrico?

¹⁹⁵ Peter SINGER, “Uma ponte sobre o abismo”, In. SINGER. *Vida ética*, Rio de Janeiro, Ediouro, 2002, p. 114.

Em um artigo especialmente dedicado a responder a essas e outras objeções dirigidas ao projeto, Singer esclarece que a espécie a que pertence determinado indivíduo consiste num indicador confiável de uma série de características que são moralmente relevantes, embora a espécie em si mesma não o seja. Deste modo, assinala ele,

o Projeto não é especista porque não defende certos indivíduos com base em seu pertencimento a uma espécie, e sim com base no fato destes indivíduos possuírem certas características. Conhecendo a espécie, podemos predizer com bastante fiabilidade a presença de certas características, sendo justamente essas características individuais, e *não a espécie*, o que têm relevância moral.¹⁹⁶

As características em questão não consistem exclusivamente em características intelectuais, nem tampouco foram eleitas como relevantes devido ao fato de os humanos as possuírem num alto grau. Embora se trate de uma capacidade intelectual, observa Singer, a capacidade que possui um chimpanzé ou um gorila de recordar um amigo ou um familiar é também uma condição necessária para certas capacidades emocionais que consideramos relevantes quando se trata de discutir, de um ponto de vista moral, que tipo de tratamento devemos dar a ele. Não se trata, portanto, de afirmar que as capacidades intelectuais constituam a *única* coisa importante ou mesmo a coisa *mais* importante, mas sim de considerar que da posse de certas capacidades mentais depende o tipo de sofrimento, angústia ou dor que um indivíduo pode padecer. Por isso é que, segundo Singer, a discussão acerca das capacidades dos grandes primatas é perfeitamente compatível com aquela citação de Bentham, posto que aquilo que importa, em última instância, não é tanto que possam pensar, mas o fato de que podem sofrer. Não obstante isso, o fato de que pensam explica, em certa medida, o grau do sofrimento de que são capazes. Singer ilustra isso com o seguinte exemplo: ele sugere imaginarmos um chimpanzé encarcerado numa jaula durante cinquenta anos, vivendo ali na mais completa solidão. Pregado à jaula encontra-se um cartaz onde está escrito, como que numa paráfrase de Descartes, as seguintes

¹⁹⁶ Paula CASAL y Peter SINGER, “Grandes símios, personas y animales: resposta a los criticos”, *Revista Laguna*, no. 8, enero 2001, p. 175.

palavras: “‘Penso, logo sofro’. Ou ‘penso e por isso sofro mais por estar aqui encerrado’”.¹⁹⁷

3.5 Considerações finais:

Existem hoje no mundo milhares de chimpanzés vivendo nessas condições. Muitos deles passam 30, 40, 50 anos de suas vidas presos em pequenas jaulas, sendo infectados de hepatite, de HIV e de outros vírus, assim como submetidos a biópsias, injeções, sangrias e todo tipo de experimentos. Recusamo-nos a pensar que um tratamento idêntico reservado a qualquer membro de nossa própria espécie possa ser moralmente permissível. Entretanto, aqueles mesmos chimpanzés podem ser o caso mais evidente de pessoas não-humanas, visto compartilharem conosco muitas daquelas importantes características às quais atribuímos significativa relevância moral.

Não obstante isso, insistimos em invocar certa dignidade exclusiva da espécie humana que nos tornaria não só diferentes como superiores a esses outros animais, sem, no entanto, nos sentirmos impelidos pela necessidade de justificar em absoluto tal ideia. Seria, portanto, o caso de questionar se não estaríamos apenas legislando em causa própria – “por que não haveríamos de atribuir ‘dignidade intrínseca’ ou ‘valor intrínseco’ apenas a nós mesmos?” – e, mais ainda, concedendo-nos o direito de fazê-lo sem que tenhamos uma justificativa plausível, que não de natureza metafísica ou religiosa, para sustentá-la. Para Singer, concedemos aos nossos companheiros humanos o valor e a dignidade que negamos aos outros animais, incapazes de protestar. Certamente,

quando se pensa somente nos homens pode ser muito liberal e muito progressista falar da dignidade de todos os seres humanos. Assim fazendo, estamos condenando implicitamente a escravidão, o racismo, a tortura e outras violações dos direitos humanos. Estamos admitindo que nós mesmos nos encontramos, naquilo que é fundamental, no mesmo nível que aqueles membros mais pobres e mais ignorantes de nossa própria espécie. No entanto, somente se considerarmos os seres humanos simplesmente como um pequeno subgrupo dentre todos os que povoam nosso planeta é que poderemos compreender como, ao colocar tão alto nossa própria

¹⁹⁷ Ibidem, p. 176.

espécie, rebaixamos ao nível de um estatuto relativo todas as demais.¹⁹⁸

Para justificar a ideia de que “os seres humanos vêm em primeiro lugar”, vimos que os filósofos costumam lançar mão de faculdades como a razão, a consciência, a liberdade, a dignidade, o valor absoluto, etc. O problema, tal como nos lembra Singer e também outros autores, é que existem alguns seres humanos que se encontram, por diversas razões, claramente aquém do nível de consciência, de racionalidade, de liberdade e mesmo da capacidade de sentir quando comparados a muitos animais não-humanos. Diante deste quadro, os mesmos filósofos empenhados em encontrar uma qualidade que distinga os humanos de outros animais não negam àqueles, quando lhes faltam aquelas faculdades essenciais, o estatuto de “pessoas”, nem passam a considerá-los como “animais”; e é fácil perceber porque não o fazem:

adotar tal conduta sem antes repensar nossas atitudes para com os outros animais implicaria o direito de realizar experimentos dolorosos com seres humanos incapacitados movidos por razões triviais, assim como o direito de criá-los para depois matá-los e nos alimentarmos deles. Tais consequências, no entanto, são tão inaceitáveis para a maioria dos filósofos como o é a ideia de que deveríamos deixar de tratar do mesmo modo os animais não-humanos.¹⁹⁹

Assim, o dilema com o qual nos deparamos é: se estamos dispostos a sustentar que a dignidade e o respeito devidos a uma “pessoa” assentam-se sobre capacidades tais como a inteligência, a consciência, a linguagem, a razão etc., então devemos estar igualmente dispostos, ao menos em tese, a admitir que nem todos os seres humanos são “pessoas” e, portanto, não podem ao menos ser considerados como tais à medida que lhe faltam aquelas capacidades. No entanto, recusamo-nos a isso porque não admitimos que eles possam ser tratados como tratamos os animais que confinamos em gaiolas, dos quais nos alimentamos, a quem usamos como cobaias em experimentos científicos e de cujas vidas dispomos na maioria das vezes por razões triviais. Atender assim aos interesses de uns e desconsiderar os dos demais supõe a adoção de uma discriminação injusta no tratamento de seres que são iguais, ao menos

¹⁹⁸ SINGER, P. “Todos los animales son iguales”, In. SINGER. *Desacralizar la vida humana*. Madrid: Catedra, 2003, p. 122-123.

¹⁹⁹ Ibidem, p. 123-124.

na medida em que todos eles possuem aquela capacidade moral mais relevante: a capacidade de sofrer.

4. Estatuto moral dos animais não-humanos: atualização do “paradigma ilustrado” ou discurso “anti humanista”?

4.1 Observações iniciais:

No amplo espectro que envolve as teorias e os autores que tratam da questão da ética animal, entendida aqui como a ética do tratamento dos animais não-humanos por parte dos humanos, identificamos comumente três estratégias básicas de argumentação. A primeira delas, denominada *conservadora*, caracteriza-se por reforçar os argumentos de nossa tradição moral em relação ao *status* inferior dos animais, negando-se a fazer qualquer mudança na concepção do lugar que os mesmos devem ocupar no âmbito da moralidade humana. Os conservadores, nesse sentido, não reconhecem quaisquer deveres dos humanos para com os animais, sejam deveres positivos – como os de ajudar, defender ou proteger – sejam deveres negativos – como os de não matar, não privar de liberdade, não torturar etc. Ao defenderem o uso e a exploração dos animais para beneficiar interesses humanos e justificarem esse abuso com base no fato de que os animais não pertencem à espécie humana, os conservadores identificam-se com o especismo, postura essa que, como já vimos, constitui a mais difundida e amplamente encampada pelos filósofos morais tradicionais.

A segunda estratégia argumentativa corresponde à posição que se convencionou chamar de *bem-estarista* (*welfarist*) ou *reformista*, reconhecida por sua crítica ao especismo, por sua oposição às formas tradicionais de tratamento dos animais e, sobretudo, pela proposição e defesa de reformas sociais e políticas visando proporcionar a eles melhores condições de vida. Considera-se que os bem-estaristas, não obstante sua crítica ao especismo, defendem o uso dos animais pelos seres humanos quando se trata de uma necessidade incontornável destes últimos, ainda que sob a condição de que seja respeitado o interesse dos animais sencientes em não sofrer. Singer, por exemplo, é classificado como bem-estarista por autores como Tom Regan e Gary Francione, que veem no seu princípio da igual consideração de interesses

mais uma defesa da minimização do sofrimento dos animais e da melhoria de suas condições de vida do que um compromisso efetivo com a abolição de sua exploração pelos humanos.²⁰⁰

Na medida em que não apenas criticam a filosofia moral tradicional por discriminar os animais de outras espécies, mas também advogam pelo fim de todas as formas de exploração animal, Regan e Francione representam a terceira estratégia de argumentação a que nos referimos acima, denominada *abolicionista*. Como defensores dessa posição, eles consideram que o respeito à condição de seres sencientes dos animais é necessário, mas não suficiente, razão pela qual propõem que, mais do que um “tratamento humanitário”, aos animais sejam garantidos direitos e que deixemos de considerá-los como nossa propriedade. Gary Francione, por exemplo, declara que se de fato consideramos os animais seres com interesses moralmente significativos, então temos de nos comprometer com a abolição da exploração animal, e não apenas com a “regulação” dessa exploração. Segundo ele, “mesmo se a teoria de Singer levasse a um tratamento mais ‘humanitário’ dos animais, ela ainda permitiria que os usássemos de maneiras que não julgamos apropriadas ao uso de nenhum humano”.²⁰¹

Neste capítulo, ao considerarmos algumas das objeções levantadas contra as teses de Singer acerca do estatuto moral dos animais, recorreremos a alguns dos autores e argumentos representativos de cada uma das estratégias supracitadas na tentativa de tornar mais claros alguns aspectos do pensamento do filósofo australiano. Isso tanto nos permitirá avaliar em que medida é pertinente a acusação de que a proposta de Singer de uma ética não especista configura-se como um discurso “anti-humanista”, já que assentada sobre a crítica à tradição moral antropocêntrica, quanto também reconhecer o que certos autores apontam como os limites de sua teoria ética em defesa dos animais, limites estes diretamente ligados à sua adesão à filosofia utilitarista.

Dentre os muitos interlocutores e críticos de nosso autor escolhemos dois, sendo um deles representante da posição que, com base no que dissemos acima,

²⁰⁰ Ver Tom REGAN, *Jaulas vazias*, Porto Alegre, RS, Lugano, 2006, p. 14-15; 17-18. Gary FRANCIONE, *Introdução aos direitos animais*, Campinas, SP, Editora da Unicamp, 2013, p. 122-143.

²⁰¹ Ver FRANCIONE, *Introdução aos direitos animais*, p. 244.

podemos chamar de *conservadora* enquanto o outro representa a posição dita *abolicionista*. Visamos, com isso, contemplar o que poderíamos chamar aqui de uma dupla crítica, uma *externa* e outra *interna*. Por crítica *externa* entendemos aquela que parte de um autor – no nosso caso, Luc Ferry – que tanto não assume nenhum compromisso propositivo com uma ética em defesa dos animais quanto se coloca frontalmente contra aqueles que o fazem, além de não tomar o presente tema como um dos motivos centrais de seu pensamento ou de sua atividade social e intelectual.²⁰² Já com a expressão *interna*, pretendemos designar uma crítica que parte de um pensador que, tal como Singer, considera-se “partidário” do “movimento de libertação animal”, também envolvido com a proposição de mudanças no modo como concebemos e tratamos os animais, mas que, para tanto, se apoia sobre outra perspectiva filosófica e se vale de outros pressupostos teóricos que não aqueles do utilitarismo de nosso autor. Neste caso, nossa escolha recaiu sobre Tom Regan e sua filosofia dos direitos animais. Tanto quanto as críticas dos autores supracitados às ideias de Singer, consideraremos também aqui as respostas deste último a seus opositores, com o que pretendemos apresentar uma parte do debate ensejado pelas teses que o mesmo promove em defesa dos animais.

4.2 O humanismo especista de Luc Ferry

Apoiando-se nos valores e critérios eleitos por uma tradição de filósofos cujos esforços se concentraram em fazer do homem o único digno beneficiário de direitos e de respeito moral, certos autores se colocam frontalmente contra a proposta singeriana de estendermos nossa consideração de modo a contemplar os interesses iguais daqueles que não pertencem à nossa espécie. Com isso, pretendem manter

²⁰² Diferentemente de autores como Singer, Regan e, mais recentemente, Gary Francione, há muito envolvidos na discussão acerca do estatuto moral e jurídico dos animais e cuja intensa atividade intelectual tem sido em grande parte dedicada a esta questão, Ferry se insere diretamente neste debate somente em 1992, por ocasião da publicação de seu livro *A nova ordem ecológica*. Nele, Ferry dirige uma crítica contundente aos fundamentos ideológicos dos movimentos ecológico e de libertação animal, junto aos quais identifica uma hostilidade latente em relação ao projeto da modernidade e aos princípios filosófico-morais que lhe servem de base. Declaradamente herdeiro do kantismo e da tradição humanista de Pico e Rousseau, Ferry tem se dedicado particularmente a questões relativas à filosofia moral e política, participando ativamente do debate sobre temas atualmente caros a estas disciplinas, como os desafios da secularização, as implicações morais do materialismo, o problema do multiculturalismo e também as questões éticas envolvidas nas reivindicações dos ecologistas e dos defensores dos animais.

intocadas as fronteiras que demarcam o aquém e o além da ética, separando definitivamente animais humanos e não-humanos, uma vez que, do contrário – acreditam eles – veríamos solapadas as crenças e os fundamentos que sustentam as concepções ética e política do mundo ocidental moderno. Tal é a postura adotada, por exemplo, pelo filósofo francês Luc Ferry, para quem ecologistas e “animalistas” contemporâneos colocam em cheque “o princípio supremo do humanismo antropocêntrico” ao advogarem pela inclusão dos animais não-humanos na esfera de nossas preocupações morais.

Ferry entende que é a liberdade, concebida por ele como a faculdade que permite ao homem se arrancar às características habituais do ciclo da vida, que concorre para conferir aos indivíduos de nossa espécie aquele lugar e aquele privilégio que os colocam acima dos outros animais. Ao transcender sua condição de ser natural, tornando-se o “ser da antinatureza” por excelência, o homem tem acesso ao mundo da cultura e da moralidade, mundo esse que supõe uma ruptura com a natureza e do qual o animal encontra-se definitivamente excluído, já que sua vida constitui uma perfeita continuidade com a própria natureza. Assim é que o humanismo postulado por Ferry implica uma separação estrita, uma linha de demarcação impermeável entre, de um lado, a humanidade e, de outro, a natureza; a primeira é caracterizada pela liberdade, enquanto a segunda é marcada pelo determinismo que rege os fenômenos físicos e define a vida e a conduta do restante dos animais.

Já apontamos antes, no primeiro capítulo desse trabalho, o quanto a concepção kantiana de homem repercute a distinção entre humanidade e animalidade traçada por Rousseau. Diferentemente de Aristóteles e de Descartes, para quem a diferença específica do homem em relação ao animal reside na razão ou na inteligência, Rousseau afirma que o que distingue o homem do restante dos animais é a liberdade ou *perfectibilidade*, sua capacidade de se libertar do programa do instinto natural e, conseqüentemente, se aperfeiçoar ao longo da vida. Ao situar na perfectibilidade o “próprio do homem”, sua *humanitas*, Rousseau erige, segundo Ferry, os fundamentos da concepção moderna do homem, uma “antropologia antinaturalista” que – posteriormente assumida e desenvolvida por Kant – tanto servirá de fundamento da moral moderna quanto de base para a construção do modelo ético-político inaugurado

pela Revolução Francesa. Como veremos adiante, tal concepção é que serve de base à principal crítica que Luc Ferry dirige a Singer, que é a de desconsiderar deliberadamente essa herança intelectual e afastar-se irremediavelmente daquele legado da Ilustração que funda propriamente o mundo moderno quando propõe estender aos animais não-humanos a consideração e o respeito morais que, ao menos para Ferry, constituem prerrogativas exclusivamente humanas.

O Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens de Rousseau apresenta-se, de acordo com Ferry, como um daqueles textos fundadores da modernidade. Ele se situa na esteira de uma tradição que remonta, pelo menos, a Pico Della Mirandola, que a seu modo já negava a existência de uma “natureza humana”, de uma concepção capaz de fechar o homem em qualquer definição histórica, familiar, social ou natural. Segundo essa noção fundadora, sendo, a princípio, *indeterminado*, e escapando assim do desígnio de uma essência prévia, o homem é um ser de liberdade e, portanto, alguém capaz de escolher e de inventar a si mesmo. É esta condição, própria do homem, “de não ter uma especificidade”, de ser um “ente sem identidade *a priori*” que, para Ferry, constitui a ideia revolucionária que funda a moral moderna, ao mesmo tempo em que faz vacilar as categorias da metafísica clássica. Isto porque, na modernidade, não é mais o *cosmos* ou a divindade que servem de fundamento para o conhecimento e para a moral, mas sim o próprio homem, então alçado à categoria de centro do mundo e objeto privilegiado da reflexão filosófica. Essa mudança configura o que Ferry, em diversas partes de sua obra, denomina o fim do “cosmológico-ético”, significando a ruptura com um modelo de *cosmos* que durante vários séculos serviu de fundamento para a própria ética e a consequente substituição daquele pelo próprio homem, considerado doravante o fundamento último de todos os valores morais.²⁰³

²⁰³ A esse respeito escreve Ferry: “Contrariamente ao *cosmos* antigo, a ordem que a humanidade deve passar a construir e estabelecer não lhe é preexistente, não possui mais a transcendência da anterioridade. Não apenas deve ser inventada, mas também criada por ela. Entramos no reino do humanismo, em que os valores não são mais do domínio do ser, não são mais domiciliados na natureza, mas dependem do dever-ser, de um ideal que está por vir, e não de um real *a priori* harmonioso e bom, sempre já dado aos homens e pronto a acolhê-los com benevolência” (Luc FERRY, *Kant: uma leitura das três “Críticas”*, Rio de Janeiro, DIFEL, 2009, p. 77).

Se o homem passa a se situar, a partir de então, acima do próprio *cosmos* e mesmo da divindade, é porque deve haver nele qualquer coisa que o distingue de todo o resto da criação. É neste contexto, portanto, que a questão acerca do “próprio do homem” torna-se intelectualmente crucial e é Rousseau quem, partindo do debate sobre as diferenças entre o homem e o animal e, em consequência, sobre a humanidade do homem, oferece – segundo Ferry – a resposta mais apropriada a esta questão.

Com efeito, a discussão acerca da *perfectibilidade* do homem domina quase toda a primeira parte do *Discurso* de Rousseau. Partindo do mecanicismo cartesiano dos corpos, Rousseau afirma ver em cada animal apenas uma “máquina engenhosa” dotada pela natureza de sentidos que lhe permitem recompor-se e defender-se de tudo quanto possa destruí-la ou estragá-la. Podem-se perceber as mesmas coisas no homem – continua Rousseau – com a diferença de que esse último executa suas ações como agente livre, enquanto o animal é regido pelo instinto. Por isso é que – ilustra ele com um exemplo que se tornou célebre – um pombo morreria de fome diante de um prato com as melhores carnes e um gato diante de um prato repleto de sementes ou frutas; isso porque ambos não podem se abstrair de suas respectivas naturezas, o primeiro, de granívoro e o segundo, de carnívoro. Já o homem faz tudo o que faz “por um ato de liberdade”, afastando-se das regras que lhe são prescritas pela natureza, quer a seu próprio favor quer em seu prejuízo, nisto consistindo sua *hybris*, seu “excesso” em relação à natureza. Assim é que, observa ainda Rousseau, “os homens dissolutos se entregam a excessos que lhes causam febre e morte, porque o espírito deprava os sentidos e a vontade ainda fala quando a natureza se cala”.²⁰⁴

No animal, regido como que por um código, por um programa do qual não pode fugir, a natureza fala sempre e tão fortemente que ele não tem a liberdade de fazer senão aquilo que ela lhe prescreve. No homem, ao contrário, embora a natureza também se mostre presente, por exemplo, sob a forma de um programa genético, domina certa indeterminação. Por isso é que ele pode afastar-se das regras naturais, pode inclusive opor-se a elas, inventando até uma cultura democrática que em tudo se

²⁰⁴ ROUSSEAU, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, p. 243.

diferencia da lógica da seleção natural – o próprio altruísmo, nesse sentido, poderia ser entendido como a voz da vontade diante do silêncio da natureza.

Não se trata, assim, ao menos para Rousseau, de negar que os animais possuam inteligência, sensibilidade ou mesmo a faculdade de comunicar-se. A questão é que, para ele, a diferença entre homens e animais reside em outro lugar, apoia-se sobre outro critério que não aquele da inteligência, da sensibilidade ou da linguagem. “Todo animal tem ideias, posto que tem sentidos”, escreve ele, e homens e animais se mostram igualmente capazes de combinar essas mesmas ideias, os primeiros se diferenciando dos últimos apenas pela intensidade com que o fazem. Do mesmo modo, a natureza exerce sua influência sobre ambos, com a diferença de que o homem é livre para concordar ou resistir a ela, além de mostrar-se consciente dessa liberdade de poder querer e escolher, atos esses “puramente espirituais” que, diferentemente do “mecanismo dos sentidos” e da “formação de ideias”, não podem de forma alguma ser explicados pelas leis da mecânica. Enquanto agente livre e *perfectível*, ao homem é possível, tanto como espécie quanto como indivíduo, aperfeiçoar-se ao longo da vida, desenvolvendo, com o auxílio das circunstâncias, todas as demais capacidades que nele se encontram. Já o animal, conclui Rousseau, “ao fim de alguns meses, é o que será por toda a vida, e sua espécie, no fim de milhares de anos, o que era no primeiro ano desses milhares.”²⁰⁵

Kant, que empresta de Rousseau o núcleo central de sua concepção antropológica, reflete que o homem é um ser de razão e de liberdade, muito embora ele tenha inclinações e seu comportamento – como o dos outros animais – seja fortemente influenciado pelas circunstâncias em que se encontra. Enquanto ser de razão, o homem pode se governar, deliberar, dotar-se de princípios e, conseqüentemente, afastar-se da natureza; como agente livre, ele dispõe do poder de agir independentemente das causas exteriores que o determinam.²⁰⁶ Destarte, essa

²⁰⁵ Ibidem.

²⁰⁶ Como escreve Kant no início da terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*: “A vontade é uma espécie de causalidade dos seres vivos, enquanto dotados de razão, e a *liberdade* seria a propriedade que esta causalidade possuiria de poder agir independentemente de causas estranhas *que a determinam*; assim como a *necessidade natural* é a propriedade que tem a causalidade de todos os seres desprovidos de razão, de serem determinados a agir sob a influência de causas estranhas” (Ver KANT, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 111).

capacidade de distanciamento da natureza é entendida como a fonte originária da ética, pois é essa distância que nos permite questionar o mundo, julgá-lo, transformá-lo, inventar “ideais” e distinguir entre o bem e o mal, o que não seria possível se “a natureza fosse o nosso código”. Dessa nova definição do ser humano pela liberdade, Kant extrai duas consequências – a ideia de ação desinteressada e a de universalidade – que, aos olhos de Luc Ferry, constituem os dois principais critérios que definem o que ele chama de “a moral moderna”:

Da nova definição rosseauísta do homem, pela liberdade, configurada como “perfectibilidade”, como capacidade para entrar na historicidade, Kant tira duas consequências maiores, no plano ético. Primeira dedução: a virtude ética reside, antes de tudo, no desinteresse e, a partir daí, a ação moral será aquela que comprova essa especificidade do homem que é a liberdade, compreendida como faculdade de, pela lógica, se libertar de suas inclinações naturais. Segunda dedução: uma ação autenticamente moral deve ser orientada para o universal, para o interesse geral (para aquilo que não vale apenas para mim, valendo também para todos os outros) e não para o exclusivo interesse particular. Valoriza-se, no caso, o bem comum ou a exigência de universalidade: a ação moral deve levar em conta os interesses do outro, quando não da humanidade inteira.²⁰⁷

É apoiado nessa tradição filosófica, cujos princípios procuramos aqui reconstruir em linhas gerais, que Luc Ferry dirige suas críticas a Singer, adotando, para tanto, uma defesa intransigente daquele antropocentrismo ético deduzido das teses de Rousseau e de Kant. De acordo com essa tradição, o homem é o único ser ao qual se pode, apropriadamente, atribuir dignidade e direitos, uma vez que a base sobre a qual se funda a ordem moral e jurídica é a liberdade e não a existência de interesses a proteger. Tal concepção coloca-nos diante da antiga oposição entre o deontologismo kantiano e o utilitarismo, ao mesmo tempo em que sugere, como pano de fundo desse cenário, um conflito entre duas antropologias filosóficas distintas: a francesa e a darwinista.

Com efeito, como o reconhece o próprio Ferry, o cartesianismo constitui o modelo perfeito do antropocentrismo que concede todos os direitos ao homem e nenhum à natureza, inclusive animal. A razão disso, continua ele, é que a condição para que o sujeito, o *cogito*, seja o único e exclusivo polo de sentido é que a natureza

²⁰⁷ Luc FERRY, *O anticonformista: uma autobiografia intelectual*, Rio de Janeiro, DIFEL, 2012, p. 211.

seja *ipso facto* desinvestida de toda valorização moral. Daí a tarefa levada a cabo pela física cartesiana que consistiu em por fim ao animismo ou ao “hilozoísmo” que ainda dominava o pensamento escolástico. Ao reduzir o mundo natural apenas às dimensões da extensão e do movimento, desprovido de alma, de vida e de força, a física cartesiana acabou com a ideia de que o universo seria um “grande vivente”, ao mesmo tempo em que abriu o precedente que tornou possível a noção segundo a qual o animal é como um autômato desprovido de consciência e da capacidade de sofrer.²⁰⁸ Tanto quanto esta ideia de Descartes, a concepção de Rousseau que vê homem como um ser totalmente diverso da ordem natural e mesmo oposto a ela é que serve de fundamento à antropologia filosófica francesa, acentuando o contraste com a ideia de uma continuidade entre o homem e o animal postulada pelo darwinismo.

Com Darwin e com a biologia contemporânea aprendemos, ao contrário, que o homem é parte da natureza e não a coroa da criação. Ao demonstrar como, à semelhança dos outros animais, também o homem é fruto de um processo evolutivo e não o resultado de uma criação particular e especial, Darwin destacou o quanto todos os animais têm em comum, a despeito do que os distingue, denunciando de resto a pretensa superioridade humana como fruto da arrogância especial da nossa espécie. “O homem, na sua arrogância”, registrou Darwin em seu diário, “considera-se uma obra digna da intervenção de uma divindade. Penso que é mais humilde considerar que foi criado a partir de animais”.²⁰⁹

Convencido de que o homem encontra-se sujeito às mesmas leis que governam o restante da natureza e de que nós, como os outros animais, descendemos de formas mais primitivas de vida, Darwin operou uma mudança profunda na concepção que temos de nós mesmos, mudança essa cujas implicações filosóficas e morais são ainda hoje desconsideradas, quando não simplesmente rechaçadas, por muitos filósofos. James Rachels, que tem se dedicado particularmente a ressaltar o que considera “a grande lição filosófica a aprender com Darwin”, nos chama a atenção para algumas das implicações morais dessa nova forma de pensar. Segundo ele, a estratégia

²⁰⁸ Luc FERRY, *A nova ordem ecológica: a árvore, o animal e o homem*, Rio de Janeiro, DIFEL, 2009, p. 68-69.

²⁰⁹ DARWIN apud James RACHELS, “Darwin, espécie e moralidade”, In. Pedro GALVÃO, *Os animais têm direitos? Perspectivas e argumentos*, Lisboa, Dinalivro, 2010, p. 177.

argumentativa de Darwin leva-o a um conflito direto com a moralidade tradicional, que sustenta que os seres humanos e os animais não-humanos estão em categorias morais distintas. Ao contrário dessa última, para quem os animais pertencem à ordem das *coisas* e, por isso, não temos para com eles nenhum tipo de dever, Darwin sublinha sempre as semelhanças dos animais com os seres humanos, ressaltando que as diferenças existentes entre eles são “*apenas* questões de grau”. Isso, segundo Rachels, suscita ao menos algumas questões, tais como:

se o homem e os animais são tão semelhantes, como poderá ser permissível tratá-los de forma tão diferente? Como poderá ser aceitável colocá-los em categorias morais diferentes? Por que razão as regras morais que determinam o modo como *nós* devemos ser tratados não hão de determinar também o modo como *eles* devem ser tratados?²¹⁰

A pertinência dessas questões, no entanto, é simplesmente ignorada por Luc Ferry, cuja estratégia argumentativa consiste antes em sublinhar, na esteira de Rousseau e de Kant, que homens e animais são diferentes e não – como pensamos ser importante – em que medida essa diferença justifica o modo como tratamos os animais. Ademais, ainda que o homem se distinga dos outros seres naturais pela liberdade e que esta faculdade, como quer Ferry, constitua seu passaporte para o mundo da cultura e da moralidade, resta saber como se deve deduzir disso que o homem pode usar os animais como lhe aprouver, desconsiderando sua vida e seu sofrimento. Do fato de o homem ser um agente livre, poder escolher como agir e, conseqüentemente, justificar e responsabilizar-se por suas ações não deveria seguir que lhe é possível então *escolher* comportar-se de outra forma, passando a opor-se a toda uma tradição que insiste em ver nos animais apenas “coisas” disponíveis ao uso humano? Não seria esta uma atitude mais condizente com nossa condição de agentes livres, racionais, capazes de transcender os ditames da natureza e de nos sobrepor aos imperativos da cultura? Ainda: qual o sentido de um argumento que sugere que o animal, por estar preso à natureza, por não ser um agente livre, pode então ser usado numa experiência letal ou morto para dele fazermos um prato saboroso?

Ferry, no entanto, como que alheio àquilo que, de fato, interessa a autores como Singer – o tipo de tratamento que nós, seres humanos, devemos dispensar aos

²¹⁰ James RACHELS, “Darwin, espécie e moralidade”, p. 185.

outros animais – prefere apelar para a acusação de que ecologistas e defensores dos animais comungam de uma visão “pré-moderna” do mundo, alimentam uma visão negativa do homem e colocam, assim, entre parênteses o humanismo moderno que exige ser o homem o único e apropriado sujeito de direito. Ao humanismo abstrato das Luzes, do qual se considera legítimo herdeiro, ele opõe o que chama de “arraigamento romântico”, caracterizado pelo retorno a uma relação “pré-humanística” com a animalidade, bem como com a natureza, e hostil aos ideais filosóficos e políticos que serviram de base para a Revolução Francesa. Vai ainda além, ao afirmar a existência de um elo que ligaria o ecologismo contemporâneo e o movimento em defesa dos animais ao desprezo da “social-democracia formal” típico do nazismo²¹¹, o qual, lembra-nos ele, foi o responsável por uma das mais elaboradas legislações em matéria de proteção da natureza e dos animais que a humanidade já conheceu. Essa tradição romântica que, segundo Ferry, constitui o fundamento filosófico das legislações nazistas e coincide com o ideário dos movimentos ecológicos e de libertação animal, caracteriza-se por deplorar tudo aquilo que, na cultura, tem a ver com o “despreendimento” ou “desarraigamento” considerado pela tradição do Iluminismo como “sinal do propriamente humano”. A esse respeito, escreve:

Todos os pensamentos que fazem do homem um ser de *transcendência*, quer se trate do judaísmo ou do criticismo pós-hegeliano, por exemplo, mas também do republicanismo francês, o definem também como o ser da antinatureza por excelência. Não surpreende, nessas condições, que seja para atirar num apátrida ou no que não é enraizado numa comunidade que o hitlerista saca o revólver ao ouvir a palavra cultura. Tampouco surpreende o fato de

²¹¹ A oposição entre o “desarraigamento iluminista” e o “arraigamento romântico” constitui o mote de Ferry em sua crítica aos movimentos ecologistas e de libertação animal, movimentos estes que, segundo ele, tanto se afastam da herança democrática iluminista quanto mais se aproximam do romantismo político tão caro ao nacional-socialismo alemão. Enquanto essa relação entre romantismo, nazismo e movimentos ecologistas e de libertação animal parece ser uma interpretação bastante particular de Luc Ferry, extensamente desenvolvida por ele em sua obra *A nova ordem ecológica*, a estreita relação entre o romantismo alemão e a ideologia nazista já foi objeto de inúmeras análises, como o demonstra Rüdiger Safranski em sua obra *Romantismo: uma questão alemã* (São Paulo: Estação liberdade, 2010, p. 315-333). O filólogo Victor Klemperer oferece uma percuciente análise desse fenômeno em seu *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*, dedicando todo um capítulo do livro à tese de que o racismo que alimentou a barbárie nazista – com todos os seus componentes: “o destronamento da razão, a animalização do ser humano, a exaltação da ideia de poder, do predador, da besta loura...” – já se encontrava, em germe, no romantismo alemão: “Mantenho a opinião que formei durante os anos terríveis: a delirante doutrina racial inventada para privilegiar o germanismo e lhe atribuir o monopólio da humanidade, a doutrina que em última instância representou uma autorização para caçar pessoas e praticar os crimes mais hediondos contra a humanidade, tem raízes no romantismo alemão” (Victor KLEMPERER, *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2009, p. 224).

ele fazer isso ao mesmo tempo em que conserva intacto o amor pelo gato ou pelo cachorro que povoam sua vida doméstica.²¹²

Nesse ínterim, não causa espanto que ele cite e endosse a ideia de Marcel Gauchet segundo o qual o amor à natureza e aos animais constitui uma dissimulação do ódio pelos homens – “... o ódio aos *artifícios* ligados à nossa civilização do desarraigamento [é] também *ódio pelo humano enquanto tal*” – ao mesmo tempo em que assinala que “o renascimento do sentimento de compaixão em relação aos seres naturais vem sempre acompanhado de uma dimensão crítica em relação à modernidade”.²¹³ Para Ferry, é com o objetivo de “reabilitar a natureza” e “instituir novos sujeitos de direito”, no caso, os animais, que ecologistas e animalistas contemporâneos se opõem ao projeto da modernidade, revelando, assim, um “ódio absoluto” a todas as formas de cultura humanísticas e, em particular, à herança do Iluminismo.

É, pois, com este espírito que Luc Ferry se volta contra as posições filosóficas adotadas por Singer, nas quais vê a antítese absoluta do humanismo moderno oriundo das teses de Rousseau e de Kant. Isto porque, para um utilitarista como Singer, é a capacidade de sofrer e de sentir prazer – pré-requisito para possuir *interesses* – que conta moralmente, ao passo que, para o humanismo moderno herdado de Rousseau e de Kant é, ao contrário, “a faculdade de se desprender dos interesses (a liberdade) que define a dignidade e faz apenas do ser humano uma pessoa jurídica”.²¹⁴ Nisso consiste o que Ferry considera o “erro manifesto” de Singer: desconsiderar que a ordem moral e jurídica do mundo moderno assenta-se sobre a liberdade própria do homem e não sobre *interesses* a proteger. Ao aceitar “como horizonte intransponível da racionalidade apenas a lógica calculista de interesses”, argumenta Ferry, Singer demonstra não compreender o ponto de vista de Rousseau e de Kant segundo o qual é na liberdade e não na capacidade de sofrer e de sentir prazer que reside a diferença qualitativa do homem em relação aos outros animais, diferença responsável por reservar à vida humana o valor e a consideração moral que pensadores como Ferry não admitem que se possa estender além dos limites de nossa espécie.

²¹² Luc FERRY, *A nova ordem ecológica*, p. 170.

²¹³ Ibidem, p. 32.

²¹⁴ Ibidem, p. 83.

Ao responder a Ferry, Singer procura, inicialmente, esclarecer certas distinções que seu crítico parece voluntariamente ignorar. A primeira delas diz respeito às diferenças entre a ecologia profunda e o movimento de libertação animal. Ao fazer desse último um tipo de ecologia, Ferry promove um amálgama de teorias que possuem tanto propósitos quanto fundamentos filosóficos distintos, uma vez que, como argumenta Singer, embora concordem que a ética deva estender-se para além da espécie humana, partidários da ecologia profunda e defensores da libertação animal compartilham uma divergência moral fundamental: uma divergência quanto ao tipo de seres que devemos levar em consideração em nossas deliberações morais.

Diferentemente do “biocentrismo” que anima a ecologia profunda e que se caracteriza por investir todo o ecossistema – a “biosfera” – de um valor intrínseco, advogando uma reverência absoluta pela vida tanto em sua forma animada quanto inanimada²¹⁵, os partidários da libertação animal, ao menos em sua vertente utilitarista, situam o limite do valor na senciência. Isso é assim porque, segundo Singer, na ausência de interesses conscientes para nos guiar não temos como avaliar os pesos significativos a serem atribuídos às diferentes formas de vida, tornando difícil defender o limite entre os objetos naturais animados e inanimados:

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. (A pergunta “Como se sentirá um gambá que está morrendo afogado?” pelo menos tem lógica, ainda que nos

²¹⁵ Distingue-se, comumente, dois tipos de ecologia, a “ecologia superficial” (*shallow ecology*) ou “ambientalista” e a “ecologia profunda” (*deep ecology*), “ecocêntrica” ou “biocêntrica”. Enquanto para a primeira a natureza é levada em consideração somente de modo *indireto*, visto ser considerada apenas o que *circunda* o ser humano, este sim sujeito de direito e única entidade possuidora de valor absoluto (daí seu caráter *antropocêntrico*), a “ecologia profunda” vê na “comunidade biótica” – para usarmos um termo caro ao seu principal representante, o naturalista e biólogo norte-americano Aldo Leopold – algo dotado de um valor intrínseco, independentemente do valor a ela atribuída pelos homens. Na esteira de Leopold encontra-se a ética da “reverência pela vida” de Albert Schweitzer, para quem o princípio fundamental da moralidade consiste em pôr em prática, diante de toda forma de vida, a mesma reverência que nós humanos sentimos diante da nossa. Para além dessas duas, Luc Ferry identifica uma terceira forma de “ecologia”, muito presente no mundo anglo-saxão, que dá fundamento ao movimento de libertação animal, colocando em xeque o humanismo antropocêntrico ao propor a inclusão dos animais na esfera das preocupações morais antes reservada apenas aos homens. (Ver FERRY, *A nova ordem ecológica*, p. 29-32).

seja impossível dar uma resposta mais exata do que “Deve ser horrível”.) Ao tomar decisões morais que afetem criaturas sencientes, podemos tentar somar os efeitos causados por diferentes ações em todas as criaturas sencientes atingidas pelas ações alternativas que se abrem para nós. Isso nos fornece, pelo menos, algum critério aproximado do que seria correto fazer. Mas não há *nada* que corresponda ao que deve ser a experiência de uma árvore que está morrendo porque suas raízes foram inundadas. Uma vez que abandonamos os interesses das criaturas sencientes como nossa fonte de valor, onde encontraremos valor? O que pode ser bom ou mau para criaturas não-sencientes, e por que razão isso importa?²¹⁶

Outra distinção que se faz importante assinalar ao se considerar a impropriedade das críticas dirigidas por Ferry a Singer diz respeito à significativa diferença existente entre, de um lado, a condição de agente moral e, de outro, a de paciente moral – diferença esta também ignorada pelo pensador francês. A diatribe filosófica de Ferry consiste em fazer entender que Singer desconhece as diferenças entre humanidade e animalidade, defendendo um igualitarismo entre homens e animais que não leva em conta que a liberdade, própria do humano, é a única fonte do comportamento moral. Nesse ínterim, ele evoca a fórmula de Singer de que “todos os animais são iguais” – sem considerar o significado exato que o mesmo lhe atribui – para demonstrar o quanto nosso autor se equivoca ao ignorar que a ética é uma construção artificial (humana) e não “natural”, donde deduz que sendo a mesma um produto *humano* só pode destinar-se a considerar os interesses igualmente *humanos*. Raciocínio simplesmente falso, responde David Olivier, já que Ferry confunde os agentes morais, aqueles que podem agir de acordo com uma ética, e os pacientes morais – os que podem ser objeto de consideração ética. Se “todos reconhecemos que as crianças e os loucos são pacientes morais, ainda que não sejam agentes morais,” argumenta, “não deve haver nenhuma razão para que o mesmo não possa valer também para os não-humanos”.²¹⁷

Considera-se um agente moral o sujeito capaz agir ou abster-se de agir intencionalmente, que pode assumir deveres e responsabilidades por seus atos, formar juízos sobre o certo e o errado e empreender ações deliberadas, fundadas em razões morais pró e contra diferentes modos de agir disponíveis à sua escolha. Já o

²¹⁶ Peter SINGER, “Valores ambientais”, In. SINGER. *Vida ética*, Rio de Janeiro, Ediouro, 2007, p. 130-131.

²¹⁷ David OLIVIER, *Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre*, Lyon, Éditions Tahin Party, 2002, p. 56.

paciente moral, embora destituído de todas as características do agente moral supracitadas e não possuindo obrigações morais, é alguém a quem ao menos obrigações morais são devidas, uma vez que, como bem assinala Sônia T. Felipe, a responsabilidade do agente moral perante ele não muda, “pois quando o agente moral se encontra ele mesmo na condição de paciente moral, os demais agentes morais também não têm a responsabilidade para com seu bem-estar diminuída”²¹⁸. Negar o acesso à comunidade moral humana àqueles que se encontram na condição de pacientes morais sob a alegação de que obrigações morais são devidas apenas a criaturas que tenham em si obrigações morais equivale a adotar uma visão contratual da ética, apoiada na noção estrita de deveres recíprocos, que entende que ser agente moral é condição necessária para ser paciente moral. Desse ponto de vista, sendo os animais incapazes de atos recíprocos, eles se encontram fora dos limites do contrato ético e, como tais, não podem fazer parte da comunidade moral.

Um problema desse tipo de raciocínio, e não o único, é que ele exclui da esfera ética muito mais do que os animais, uma vez que os seres humanos com deficiências graves e mesmo bebês e crianças muito novas, à medida que são igualmente incapazes de um comportamento recíproco, estariam igualmente excluídos dessa esfera de consideração. Para Singer, em vez de restringir a moralidade àqueles que têm a capacidade de firmar acordos conosco, fazendo depender o bem que faço ao outro ou o mau que me abstenho de causar a ele da condição de que o mesmo aja sempre da mesma forma comigo, melhor seria abandonar de vez tal concepção da ética e, “com base na universalidade (*sic*), refletir sobre quais seres devem ser incluídos na esfera da moralidade”²¹⁹. Ademais, tanto quanto declara estar completamente disposto a admitir que nossos sistemas de ética são concepções humanas ou produtos do raciocínio humano, Singer critica a pretensão de certos autores que, como Luc Ferry,

²¹⁸ Sônia T. FELIPE, “Agência e paciência moral: razão e vulnerabilidade na constituição da comunidade moral”, *Ethic@*, Florianópolis, v. 6, n. 4, ago. 2007, p. 75-76.

²¹⁹ SINGER, *Ética prática*, p. 91-92. O tradutor de Singer para o português comete aqui um erro quando traduz a palavra “universalisability” como “universalidade”. Tanto quanto sugere uma grafia incorreta da palavra “universalidade”, essa tradução não deixa claro o sentido que Singer confere à palavra *universalisability* (que traduzimos por “universalizabilidade”), que é a “possibilidade de tornar universalizável”. No original em inglês, temos: “Rather than cling to the husk of a contract view that has lost its kernel, it would be better to abandon it altogether, and consider, on the basis of universalisability, which beings ought to be included within morality” (Ver Peter SINGER, *Practical Ethics*, New York, Cambridge University Press, 1993, p. 81-82).

pretendem inferir daí a conclusão muito diferente e logicamente equivocada de que é impossível, ou sem sentido, exigir que nossas obrigações morais se estendam aos animais não-humanos:

isto é uma falácia patente. Também se poderia argumentar que, visto que nosso sistema de ética é produto de seres humanos que são maiores de dois anos, é impossível, ou carente de significado, que tal moralidade dê lugar a obrigações em relação aos recém-nascidos. O fato de que nossos sistemas morais sejam concepções de seres humanos com capacidades adquiridas depois da infância não nos diz nada sobre quem ou o que pode ser o *sujeito* de nossa moralidade.²²⁰

Poder-se-ia mesmo alegar, como se faz comumente, que os “seres humanos vêm em primeiro lugar” ou que a consideração de seus interesses é mais importante ou urgente, mas isso, mais do que forçar uma escolha entre alternativas supostamente incompatíveis – o homem *ou* o animal – serve apenas de pretexto para nada se fazer aos animais. Além disso, a exigência de tal escolha, como apropriadamente adverte Sônia T. Felipe, supõe a existência de um limite para a moralidade humana,

como se essa estivesse disponível em uma quantidade escassa, resultando daí a necessidade de racionamento, e, pois, da exclusão dos animais, como forma de garantir suprimento para os humanos, aqueles que se encontram em um presumido patamar superior na escala dos seres vivos.²²¹

Para Singer, uma ética não especista não só não é hostil àqueles valores e ideais humanistas da Ilustração, como encontra-se firmemente ancorada na tradição ética do Ocidente, estendendo inclusive o conteúdo dessa tradição para além de todos os limites previamente estabelecidos. Assim, no intuito de demonstrar o quanto a ética da libertação animal não apenas filia-se àquele “paradigma ilustrado” como também representa sua extensão e atualização, é que Singer retoma as características da tradição iluminista exaltadas pelo próprio Luc Ferry, fazendo ver como suas ideias são justamente devedoras desta mesma tradição intelectual da qual este último procura alijá-lo.

A declaração francesa de direitos de 1789, lembra Singer, assinalou uma ruptura com concepções anteriores de lei, como a que concebia seu enraizamento na

²²⁰ SINGER, “Ética más allá de los límites de la especie”, p. 13.

²²¹ Sônia T. FELIPE, *Por uma questão de princípios*, p. 61.

ordem natural do cosmo ou numa visão teológica do mundo – características, respectivamente, do pensamento greco-romano e do pensamento cristão da Europa medieval. Do mesmo modo, esta mesma tradição tornou mais vívido o contraste entre a tradição romântica contra-revolucionária – aquela que concebia nossas obrigações morais com os demais como algo que depende do seu pertencimento a uma comunidade particular, seja ela de natureza étnica, nacional, cultural ou religiosa – e o humanismo abstrato e universal consignado naquela declaração de 1789. Ora, assinala Singer, é precisamente o universalismo abstrato da Ilustração, e não a tradição romântica, que constitui a base do movimento de libertação animal, tendo sido inclusive animado por esse mesmo universalismo abstrato que Jeremy Bentham, enquanto grande pensador e representante dessa mesma tradição, celebrou o feito dos franceses de haver descoberto “que a cor preta da pele não constitui razão para que um ser humano seja abandonado ao capricho de um torturador”. Bentham, no entanto, entendia que esse processo de ampliação do círculo da moralidade não deveria se limitar aos membros da espécie humana, desejando por isso ver o dia em que o número de pernas ou outras diferenças anatômicas entre os humanos e os outros animais fossem reconhecidas como “razões igualmente insuficientes para abandonar um ser sensível à mesma sorte”. Deste modo é que, para Singer, Ferry não tem razão quando apresenta o movimento de libertação animal como estando mais próximo da ecologia profunda do que da tradição iluminista, já que “o movimento de libertação animal constitui, de fato, uma extensão e culminação das mesmas ideias de igualdade do Iluminismo que Ferry tão fortemente defende”²²².

Um ponto ainda a considerar diz respeito à suposta relação entre o “amor aos animais” e o “ódio pelos homens”, denunciada por Marcel Gauchet e corroborada por Ferry, assim como ao estranho comércio que este último identifica entre o que denomina a “zoofilia nazista”²²³ e o ideário da filosofia de libertação animal. A este tema, Ferry dedica dezenas de páginas de sua obra *A nova ordem ecológica*, além de reproduzir de forma detalhada em *Des animaux et des hommes* – uma antologia de

²²² SINGER, “Ética más allá de los límites de la especie”, p. 11.

²²³ Vale a pena esclarecer que a palavra “zoofilia” é utilizada por Luc Ferry – e assim passará a ser usada daqui em diante também por nós – em seu sentido etimológico de “amor pelos animais” e não com a significação a ela atribuída pelos sexólogos de uma relação sexual de um humano com um animal.

textos dedicados à abordagem filosófica da questão dos animais – as leis nazistas de proteção aos animais, as quais, segundo ele, demonstram o quanto a preocupação dos nazistas com os animais contrasta com a absoluta desconsideração que devotaram às suas vítimas humanas, vítimas cuja vida e sofrimento pareciam valer menos que os daqueles. Ferry ainda destaca que a particularidade das leis nazistas de proteção aos animais reside em seu manifesto caráter não antropocêntrico, diferentemente das legislações sobre o tema em vigor em outros países da Europa nos fins dos anos 20, cujo antropocentrismo patente é atestado pelo fato de que visavam antes reprimir os efeitos indiretos da crueldade contra os animais sobre a sensibilidade dos homens. O legislador alemão, ao contrário – enfatiza Ferry – entende que a crueldade com os animais é má em si mesma, devendo ser condenada em seus próprios termos, independentemente do quanto pudesse afetar a suscetibilidade humana ao sofrimento.²²⁴

Não foram poucos os autores que se dedicaram a mostrar o caráter inconsequente das conclusões que Ferry extrai desses fatos, acusando nele a ausência de argumentos sólidos e coerentes capazes de sustentar a controversa tese que sugere que, se os nazistas eram “amigos dos animais”, então os amigos dos animais são como os nazistas. David Olivier, por exemplo, ressalta que sempre que se quer enfatizar o caráter reacionário de uma doutrina é grande a tentação de introduzir uma comparação com o nazismo, tentação fácil à qual Ferry cede sem reservas, transformando rapidamente o discurso em ataque, no qual expressões do tipo “como Hitler” acabam tomando o lugar do argumento²²⁵. Segundo ele, para que uma

²²⁴ Ferry reproduz aqui as próprias palavras do legislador alemão, que insiste: “A crueldade não é mais punível com base na ideia de que devemos proteger a sensibilidade dos homens do espetáculo de crueldade para com os animais – o interesse dos homens não constitui aqui o pano de fundo –, mas em reconhecimento de que o animal deve ser protegido enquanto tal” (Luc FERRY; Claudine GERMÉ, *Des animaux et des hommes: anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, Du XV^e siècle à nos jours*, Paris, Le Livre de Poche, 1994, p. 506).

²²⁵ Outro exemplo dessa canhestra estratégia argumentativa encontramos em Elisabeth Roudinesco, para quem os vegetarianos são suspeitos de uma certa misantropia assassina uma vez que, escreve ela, “de um ponto de vista psicanalítico, o terror de ingestão da animalidade pode ser sintoma de um ódio levado até o assassinato. Hitler era vegetariano”. Poderíamos, por um lado, lamentar seu julgamento desinformado acerca do significado ético do vegetarianismo e, por outro, questionar em que categoria de “assassinos” ela colocaria homens como Leonardo da Vinci e Gandhi, também vegetarianos! Além disso, poderíamos informá-la sobre as verdadeiras razões – dietéticas, não éticas – do vegetarianismo de Hitler, sugerindo, para tanto, uma pesquisa na biografia do *führer* (Ver Ian KERSHAW, *Hitler*, São Paulo, Companhia das Letras, 2010, p. 193-194). No entanto, pensamos que a resposta mais apropriada

comparação dessa natureza tenha, de fato, sentido, para que não passe de uma mera constatação de coincidência, é necessário mostrar e analisar o tipo de ligação que existe entre ambas, sem o que a mesma não possui qualquer significado moral, não podendo servir sequer como ilustração.²²⁶

Ferry, no entanto, opta não por refutar os argumentos daqueles a quem se opõe, mas por fazer ilações infundadas e lançar acusações temerárias contra seus adversários com o intuito de desqualificá-los, como quando promove aquela equivocada comparação entre o ideal nazista de proteção à natureza e aos animais e as reivindicações dos movimentos ecologista e de libertação animal contemporâneos. Ao lançar mão desse tipo de expediente, Ferry incide naquela falácia que Leo Strauss denominou *reductio ad Hitlerum*, caracterizada por colocar sob suspeita a opinião ou a posição de um adversário comparando-a ou identificando-a com a opinião ou a posição alegadamente defendida por Hitler e por seus asseclas nazistas. Como acuradamente observa Leo Strauss ao tratar do caráter patentemente falacioso desse tipo de argumento, “para refutar uma perspectiva não basta assinalar o fato de ter sido partilhada por Hitler”.²²⁷

Como lembra ainda a filósofa francesa Florence Burgat, nem é correta a afirmação de que o Terceiro Reich defendia, em absoluto, os animais. Os próprios nazistas promoveram a eutanásia sistemática dos animais de estimação dos judeus – como testemunhado pelo filólogo Victor Klemperer em seus *Diários*²²⁸ – continuaram realizando experimentações com animais (embora o termo “vivissecação” tenha sido banido “por uma questão de propaganda”) e usaram abundantemente animais na

à sua provocação foi dada por Jacques Derrida, com quem Roudinesco dialogava na ocasião em que emitiu aquele seu juízo e de quem mereceu as seguintes palavras: “Alguns ousaram extrair um argumento desse vegetarianismo de Hitler. Contra os vegetarianos e os amigos dos animais. Luc Ferry, por exemplo. Essa catilinária caricatural procede mais ou menos assim: “Ah, você esquece que os nazistas, e Hitler em particular, foram uma espécie de zoófilos! Portanto amar os animais não exclui a crueldade nazista, é inclusive seu primeiro sintoma!” O argumento me parece grosseiramente falacioso. Quem pode acreditar um segundo nessa paródia de silogismo? E aonde nos levaria ele? A redobrar a crueldade para os animais a fim de dar provas de um humanismo imaculável?” (Jacques DERRIDA; Elisabeth ROUDINESCO, “Violências contra os animais”, in. *De que amanhã*: diálogo, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004, p. 87-88).

²²⁶ David OLIVIER, *Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre*, Lyon, Éditions Tahin Party, 2002, p. 42-43.

²²⁷ Leo STRAUSS, *Direito natural e história*, Lisboa, Edições 70, 2009, p. 39.

²²⁸ Ver Victor KLEMPERER, *Os diários de Victor Klemperer*: testemunho clandestino de um judeu na Alemanha nazista, 1933-1945, São Paulo, Companhia das Letras, 1999, p. 458-461.

guerra contra seus oponentes, por exemplo, amarrando explosivos em cães que eram enviados para próximo de alvos inimigos. Além disso, a reiterada referência ao nazismo nestes casos com o intuito de incitar o medo, querendo fazer crer que a valorização do animal implica o rebaixamento do homem, não tem razão de ser. A preocupação com os animais não se encontra de forma alguma relacionada à diluição dos direitos do homem, podendo antes ser vista como uma nova responsabilidade assumida por este último. Podemos acrescentar a isso que todos aqueles envolvidos com a questão da “libertação animal” afirmam insistentemente que este movimento é parte, e não antagonista, do movimento dos direitos do homem, inscrevendo-se na mesma tradição libertária e comungando dos mesmos fundamentos filosóficos que sustentam esses últimos. Por fim, acrescenta Burgat, parece que a indignação que muitos demonstram quando se recusam a conceder aos animais a dignidade que reclamam apenas para si próprios é sintomática do incômodo ainda causado por aquela “ferida narcísica” aberta pelas descobertas de Darwin acerca de nosso parentesco com os animais.²²⁹

Parece-nos relevante constatar também que a incompatibilidade identificada por Ferry entre o “amor pelos animais” e o respeito pelos homens não encontra respaldo nem eco entre pensadores que abordaram a questão, particularmente aqueles que viveram e pensaram no contexto da emergência do nazismo, alguns dos quais experimentaram diretamente a violência do ódio racial. Élisabeth de Fontenay lembra o quanto grandes escritores e pensadores judeus do século passado – tais como Kafka, Isaac B. Singer, Elias Canetti, Horkheimer, Adorno – insistiram reiteradamente, por meio da inscrição do tema em suas obras, numa reformulação de nosso tratamento da “questão animal”, com o que contribuíram para “interrogar o humanismo racionalista” que pretende ver na preocupação com os animais traços de um desprezo qualquer pelos homens. Horkheimer, por exemplo, acuradamente observa que “o Nacional-Socialismo *gabava-se da sua proteção aos animais, mas só com o fito de humilhar ainda mais aquelas ‘raças inferiores’* que eram tratadas como simples animalidade”(grifos nossos)²³⁰, demonstrando assim uma compreensão bastante diferente daquela de Luc Ferry, para quem o ódio que os nazistas devotavam

²²⁹ Florence BURGAT, “Élevage industriel, usine à souffrance”, *Le Monde*, 7 mai 2007, p. 15.

²³⁰ Max HORKHEIMER, *Eclipse da razão*, p. 108-109.

a uma parcela da humanidade possuía seu contraponto imediato na atribuição de um *valor especial* à vida dos animais.

Mesmo a visão otimista que caracteriza de ponta a ponta a leitura que Ferry faz do humanismo kantiano e de sua ênfase na dignidade exclusiva do homem pode ser mitigada por uma posição mais crítica e menos entusiasta desta tradição do que aquela assumida pelo pensador francês. Adorno, por exemplo, declara abertamente suspeitar daquela ideia filosófica de “dignidade ética” de que tanto nos fala Kant, em cuja filosofia moral – assente nas noções de autonomia, de dignidade do homem e de autodeterminação moral – ele identifica justamente um projeto de “dominação sobre a natureza” e de hostilidade dirigida contra os animais.²³¹ Nesse sentido, ao comparar o papel que os animais desempenham num sistema idealista ao papel que os judeus desempenham para um sistema fascista, Adorno mais aproxima do que opõe o sofrimento do animal ao sofrimento humano, fazendo jus à opinião de Élisabeth de Fontenay para quem “vítimas de catástrofes históricas [como os judeus] pressentiram nos animais outras vítimas, comparáveis até certo ponto a eles próprios e aos seus”²³².

Pensamos que a frase de Adorno, segundo a qual “nada é mais execrado pelo kantiano do que a lembrança da semelhança animal do homem”, descreve de forma exemplar o espírito que emana de cada tese de Ferry, sempre disposto a diminuir o estatuto ontológico do animal para, deste modo, impor limites ao nosso compromisso ético para com ele. A declarada dificuldade deste último em admitir o “significado ético” do sofrimento dos animais pode mesmo ser entendida à luz do abismo entre o

²³¹ Segue a passagem de Adorno a qual nos referimos aqui e que foi traduzida diretamente do alemão pelo professor Douglas Garcia Alves Júnior: “O que me parece tão suspeito na ética kantiana é a “dignidade” que ele assinala ao homem em nome da autonomia. A capacidade para a autodeterminação moral é atribuída aos seres humanos como uma vantagem absoluta – um ganho moral – enquanto ao mesmo tempo é usada em segredo para legitimar a dominação – dominação sobre a natureza. Este é o aspecto real da reivindicação transcendental de que o homem prescreve as leis da natureza. A dignidade ética em Kant é uma demarcação de diferenças. Ela é dirigida contra os animais. Ela virtualmente exclui o homem da natureza e com isso ameaça incessantemente reverter sua humanidade em inumanidade. Ela não deixa espaço para a compaixão. Nada é mais execrado pelo kantiano do que a lembrança da semelhança animal do homem. Este tabu sempre está em jogo quando o idealista invectiva contra o materialista. Os animais desempenham para o sistema idealista virtualmente o mesmo papel que os judeus desempenharam para o fascismo. Vituperar o homem de animal – eis o gesto do genuíno idealismo. Negar a possibilidade de salvação para os animais de modo absoluto e a qualquer preço é o limite inalienável de sua metafísica.” (Douglas Garcia Alves JÚNIOR, “À semelhança do animal: mimesis e alteridade em Adorno”, *Remate de Males*, v. 30, 2010, p. 94-95).

²³² Élisabeth de FONTENAY, “La raison du plus fort”, In. PLUTARQUE, *Trois traits pour les animaux*, Paris, POL, 1992, p. 71.

animal e o homem que sua própria filosofia – assumidamente herdada de Kant – insiste em alargar. Pois, se para Ferry a vida do animal carece de importância e qualquer simpatia de nossa parte para com o seu sofrimento é, no mínimo, suspeita, é porque ele não vê no animal um ser cuja vida mereça consideração e respeito, mas antes a antítese absoluta do homem, um “ser equívoco” – “mais que uma pedra, embora menos do que um homem”, como ele mesmo prefere, citando Heidegger²³³ – um ser que, como tal, não vale que nos preocupemos moralmente com ele. Assim, não é de todo estranho que o mesmo se oponha tão veementemente à proposta de Singer de considerar moralmente os interesses dos animais não-humanos, uma vez que o “animal” que emerge de seus escritos é mais um conceito do que um ser vivo; é algo que, no mínimo, sofre, mas cujo sofrimento lhe é indiferente.

Tanto quanto rejeita a ideia de uma continuidade entre o animal e o homem, uma vez que a liberdade deste último representa o abismo que separa o reino da natureza (animal) do reino da cultura e da moralidade (humanas)²³⁴, Ferry se mostra relutante em aceitar o peso ético que utilitaristas como Singer atribuem ao prazer e à dor dos seres sencientes. Muito embora admita que o sofrimento possa ter, em certos casos, um “significado ético”, ele reclama a necessidade de se demonstrar em que medida o sofrimento dos animais é, em si, respeitável, condição necessária, segundo ele, para que se possa postular apropriadamente a existência de um direito protetor dos animais. Pois ainda que se aceite a premissa de que os animais têm, de fato, interesses, uma vez que sofrem, disso não se segue que possuam direitos, uma vez que a premissa fundamental segundo a qual o interesse fundamenta o direito seria prontamente contestada por “um discípulo de Rousseau”. E é na condição de “discípulo de Rousseau” que Ferry advoga o valor especial, o caráter sagrado da vida humana, tão distinta da vida animal – “... se os homens não fossem, de certo modo, deuses, também não seriam homens. Deve-se supor haver *neles* algo sagrado ou então

²³³ Luc FERRY, *A nova ordem ecológica*, p. 116.

²³⁴ “Poderíamos provavelmente mostrar uma certa continuidade no sofrimento, na inteligência, até na linguagem; mas, tratando-se de liberdade, os animais e os homens parecem separados por um abismo. Ele tem até um nome: a história do indivíduo (educação) ou da espécie (política). *Até prova em contrário, os animais não têm cultura, mas somente costumes ou modos de vida, e o sinal mais seguro dessa ausência é que eles não transmitem a esse respeito nenhum patrimônio novo de geração em geração*” (Luc FERRY, *A nova ordem ecológica*, p. 97-98).

aceitar sua redução à animalidade”²³⁵, escreve – com o que reveste seu “humanismo transcendental” ou “humanismo do homem-Deus” daqueles mesmos motivos que durante séculos serviram para alimentar o especismo que domina o pensamento filosófico.

4.3 A teoria dos direitos animais de Tom Regan

O filósofo norte-americano Tom Regan, professor emérito de filosofia da Universidade Estadual da Carolina do Norte, é, juntamente com Singer, um dos mais conhecidos expoentes do movimento de libertação animal. Sua obra inclui diversos livros e artigos sobre o tema e sua insistente defesa de uma postura “abolicionista” é comumente contraposta à de Peter Singer, a quem se costuma atribuir uma posição “bem-estarista” que, em última instância, se encontraria ainda comprometida com a exploração sistemática dos animais. Embora Singer e Regan estejam de acordo quanto à crítica ao especismo e comunguem da ideia de que animais humanos e não-humanos compartilham certas características que conferem a seus interesses um papel moralmente relevante, cada um deles se vale de uma linguagem própria para expressar suas respectivas posições e, o mais importante, apoiam-se em tradições filosóficas distintas ao defender a mudança do estatuto moral dos animais.

Singer, como vimos, filia-se diretamente ao utilitarismo de Bentham, responsável, segundo ele, por conferir a todos os seres sencientes a importância moral que lhes foi recusada pela ética tradicional. Esta última, sobretudo em sua versão contratualista, ao negar que nós temos deveres diretos em relação aos animais, é particularmente criticada por ele, para quem os limites entre aqueles que merecem e aqueles que não merecem nossa consideração moral foram desde sempre demarcados pelo critério arbitrário do pertencimento à espécie. Com base nisso, este autor propõe que a nossa conduta em relação aos animais não-humanos seja orientada pelo princípio da igual consideração de interesses, princípio que prescreve que em qualquer situação devemos considerar por igual os interesses de todos os seres afetados por uma ação.

²³⁵ Luc FERRY, *O homem-Deus ou o sentido da vida*, Rio de Janeiro, DIFEL, 2007, p. 204.

Tom Regan, por sua vez, por também considerar que nós temos deveres diretos em relação aos animais, inicialmente fica ao lado do utilitarismo contra o contratualismo. Segundo ele, caso o contratualismo fosse uma abordagem teoricamente adequada ao *status* moral dos seres humanos, poderia ser uma visão difícil de refutar. No entanto, não é o caso, uma vez que a noção segundo a qual a moralidade consiste num conjunto de regras que as pessoas concordam em obedecer porque as mesmas lhes são mutuamente favoráveis somente é apropriada aos signatários do contrato, mas não àqueles que se encontram à margem do pacto firmado. Para Regan, não há nada nesse tipo de contratualismo capaz de garantir ou assegurar que *todos* tenham a chance de participar igualmente na criação das regras da moralidade, o que resulta numa abordagem ética capaz de sancionar as formas mais absurdas de injustiça social, econômica, moral e política, passível inclusive de gerar tanto um sistema repressivo de castas sociais quanto uma discriminação racial e sexual sistemáticas. Assim sendo, assinala Regan, “uma teoria tão pouco louvável no nível da ética de nosso tratamento aos nossos companheiros humanos não poderia ser menos louvável no nível da ética do tratamento dos nossos companheiros animais.”²³⁶

Como Regan, muitos foram os autores que apontaram o que consideram os limites morais do contratualismo, sobretudo no que se refere ao *status* conferido por esta teoria ao que se convencionou chamar de “grupos vulneráveis”: crianças, gerações futuras, populações oprimidas e animais não-humanos. Singer, que no terceiro capítulo de *Ética prática* discute os problemas das considerações contratuais da ética, questiona por que razões deveríamos restringir a moralidade àqueles que têm a capacidade de fazer acordos conosco. Segundo ele, embora essa teoria tenha certa plausibilidade enquanto uma *explicação* da origem da ética, ela se mostra insuficiente quando se trata de *justificar* por que a ética deve se restringir a um tácito entendimento entre seres capazes de reciprocidade, limitando nossa preocupação moral àqueles que pertencem a um grupo específico ou que se encontram dentro das fronteiras da nossa comunidade.²³⁷ De modo bastante semelhante, Rachels considera que à medida que essa teoria encontra-se fundamentada no autointeresse e na

²³⁶ Tom REGAN, “A causa dos direitos dos animais”, *Revista Brasileira de Direito Animal*, ano 12, vol. 8, Jan-Abr, 2013, p. 26.

²³⁷ SINGER, *Ética prática*, p. 88-92.

reciprocidade ela parece “inapta para reconhecer os deveres morais que nós temos para com os indivíduos que não podem nos beneficiar”, razão suficiente, segundo ele, para que não a tomemos como uma base segura de fundamentação da moralidade.²³⁸ Mais ainda do que estes autores, a filósofa Martha Nussbaum foi quem particularmente se dedicou a uma análise crítica detalhada dos limites da teoria do contrato social, consignada em seu livro *As fronteiras da justiça: considerações sobre a exclusão*. Segundo ela, dentre as muitas teorias da justiça social produzidas pela tradição ocidental, a teoria do contrato social é, certamente, uma das mais poderosas e duradouras. Além de sua enorme e reconhecida influência histórica, essa teoria conta na atualidade com a contribuição de grande profundidade psicológica representada pela obra de John Rawls, cujo “princípio da justiça como equidade” apresenta-se, segundo ela, como mais útil do que as diversas formas de utilitarismo para articular, explorar e organizar nossos juízos acerca da justiça. No entanto, mesmo o enfoque proposto por Rawls possui suas limitações e claramente fracassa quando se trata de pensar o lugar ocupado no plano do contrato por aqueles que denominamos acima de “grupos vulneráveis”. É o caso, por exemplo, dos animais não-humanos que, por carecerem, segundo Rawls, daquelas propriedades dos seres humanos “em virtude das quais estes devem ser tratados conforme os princípios da justiça” – a capacidade de conceber o próprio bem e de ter, ainda que num grau mínimo, um sentido de justiça – se encontram fora do alcance de uma teoria da justiça, não sendo possível estender a doutrina do contrato de modo a incluí-los de “forma natural”.²³⁹ Para Nussbaum, o fato de Rawls descartar os animais não-humanos como membros da comunidade moral se deve, antes de tudo, à sua “concepção política kantiana da pessoa” que prescreve que os poderes morais são patrimônio exclusivo de seres humanos adultos e autoconscientes, ao passo que os animais, tanto como os seres humanos mentalmente incapacitados, não alcançam o *status* de pessoa no sentido requerido. Kant, para quem a capacidade de raciocínio moral é imprescindível para um *status* ético, baseia todo seu argumento em relação aos animais sobre o que Nussbaum chama de “uma série de frágeis pretensões empíricas de caráter psicológico”, não concebendo em nenhum momento a possibilidade de que essas

²³⁸ James RACHELS; Stuart RACHELS, *Os elementos da filosofia moral*, p. 108.

²³⁹ Ver John RAWLS, *Uma teoria da justiça*, São Paulo, Martins Fontes, 2008, p. 632.

criaturas que (do seu ponto de vista) carecem de consciência própria e da capacidade de reciprocidade moral sejam sequer objeto de um dever moral.²⁴⁰

Não obstante sua crítica ao contratualismo – com o que acompanha os autores supracitados – Regan acaba ficando ao lado de Kant quando se trata de se opor ao utilitarismo de Singer, uma vez que ele entende que certos direitos independem das consequências de sua violação, exigindo que seus titulares sejam tratados como fins e nunca como meios. O que Regan propõe é estender a noção kantiana de pessoa e, conseqüentemente, a condição de ser um fim para si mesmo que dela decorre, ao nosso tratamento para com os animais não-humanos. De modo análogo a Kant, que estabelece como fundamento da ética um princípio capaz de mover o sujeito à ação pelo valor que este reconhece àquele e não por qualquer consideração acerca das consequências da ação, Regan propõe o que chama de “ponto de vista dos direitos” (*the rights view*) como princípio fundante de uma ética deontica em defesa dos animais, princípio esse considerado por ele mais adequado para se abordar a questão do estatuto moral dos animais do que o princípio da utilidade eleito por Singer. Isso porque, esclarece Regan,

certos indivíduos têm direitos morais (por exemplo, o direito à vida) e eles têm esse direito independentemente da consideração acerca do valor das consequências que decorreriam do reconhecimento de que eles os têm. Para o ponto de vista dos direitos, direitos são mais básicos do que a utilidade e independem dela, de modo que a razão principal porque é errado, digamos, matar, se e quando o é, radica na violação do direito moral da vítima de viver, e não em considerações acerca de quem irá ou não irá ter prazer ou dor, ou suas preferências satisfeitas ou frustradas como resultado do feito. Aqueles que adotam o ponto de vista dos direitos não necessitam sustentar que todos os direitos morais sejam absolutos no sentido de que eles jamais podem ser ignorados em função de outras considerações morais.²⁴¹

Vemos aqui que Regan se vale da noção de “direitos morais” para expressar a ideia de que os animais merecem consideração moral. Para ele, a defesa dos animais deve seguir a mesma lógica e os mesmos pressupostos empregados na defesa dos direitos humanos, estes últimos declarados com o fim de preservar a liberdade na busca da

²⁴⁰ Martha NUSSBAUM, *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 326.

²⁴¹ REGAN apud FELIPE, *Por uma questão de princípios*, p. 194.

felicidade e dos meios necessários ao bem-estar próprio da condição de vida humana. Na medida em que somos capazes de defender aqueles direitos para os seres humanos, afirma Regan, devemos também ser capazes de defendê-los para os animais, uma vez que esses últimos devem igualmente ter preservados os meios para alcançar o bem-estar próprio de sua espécie de vida.²⁴² Como assinala Regan, direitos são atribuídos, não demonstrados – embora ninguém tenha ainda conseguido “provar” que os seres humanos têm direitos, inúmeras instituições foram criadas para defender e fazer valer seus direitos. De modo semelhante ao que ocorre no âmbito humano, também no caso dos animais não se pode *provar* que têm direitos, mas pode-se muito bem instituí-los visando proteger o que ele chama de seus bens mais importantes: suas vidas, seus corpos e sua liberdade.

Segundo Regan, possuir direitos morais é ter um tipo de proteção que se pode imaginar como um sinal invisível dizendo: “Entrada proibida”. Esse sinal, esclarece ele, proíbe duas coisas: em primeiro lugar, que os outros tenham a liberdade de nos causar mal, ou seja, que possam se sentir livres para tirar nossas vidas ou ferir nossos corpos como bem quiserem; em segundo lugar, que os outros possam interferir na nossa livre escolha, limitando nossa possibilidade de agir. Em ambos os casos, o sinal de “Entrada proibida” coloca um limite moral à liberdade dos outros. O que melhor caracteriza esses direitos, segundo Regan, é que eles devem ser respeitados independentemente dos grandes benefícios que outras pessoas possam colher violando-os e que os mesmos se apresentam como obrigações, e não como um favor:

Invocar nossos direitos é diferente de pedir um favor. Tratamento respeitoso é algo que nos é devido. Quando falamos a linguagem dos direitos, estamos exigindo algo, e o que estamos exigindo é justiça, não generosidade; respeito, não favor. Fazemos tais exigências não apenas em nosso próprio nome; nós as fazemos também em nome daqueles que não têm o poder ou o conhecimento para fazê-las por si mesmos. No universo moral, nada é mais importante do que nosso

²⁴² Como esclarece Lori Gruen, os direitos que Regan atribui àqueles que considera sujeitos-de-uma-vida são direitos morais, que não devem ser confundidos com os direitos legais, que são produtos de leis e que podem variar de uma sociedade para outra. Os direitos morais, escreve Gruen, “pertencem a todos os sujeitos-de-uma-vida independentemente de sua cor, nacionalidade, sexo e, segundo Regan, também de sua espécie. Deste modo, quando se fala de direitos animais não se está falando do direito ao voto para uma vaca, do direito a um processo justo para uma cobaia, do direito à liberdade religiosa para um gato (três exemplos de direitos legais que possuem os adultos nos Estados Unidos), e sim do direito de um animal de ser tratado com respeito como indivíduo que goza de valor inerente.” (Lori GRUEN, “Los animales”, In. Peter SINGER (Ed.), *Compendio de Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1993, p. 473).

direito de sermos tratados com respeito – o que explica porque as pessoas estão dispostas a dar suas vidas ou a tirar as de outras, em defesa de seus direitos. Sem o respeito pelos direitos de alguém, não há respeito por quem os possui.²⁴³

Ao menos em nossos modernos sistemas moral e jurídico, a condição para que um determinado indivíduo possua a prerrogativa de ter direitos é que ele seja uma *pessoa*, conceito que sob a pena de Kant designa um ser racional e autoconsciente, capaz de agir de maneira distinta de um mero espectador, tomar decisões e executá-las com a consciência de perseguir interesses próprios.²⁴⁴ Kant que, como já vimos, identifica *pessoa* com ser humano, considera que violamos os direitos de uma pessoa quando desrespeitamos sua autonomia, tratando-a como um meio e não respeitando sua condição de fim em si mesma. Regan, no lugar do conceito kantiano de *pessoa*, propõe a ideia de *sujeito-de-uma-vida* para designar todos os seres aos quais reconhece o estatuto de membros da comunidade moral e que, por isso, devem ser tratados como fins em si mesmos e não considerados como meros meios de vida ou recursos para suprir as necessidades de outros sujeitos.²⁴⁵ Ser *sujeito-de-uma-vida*, segundo Regan, envolve mais do que simplesmente “ser vivo” e “ser consciente”, pois implica estar no mundo e ser consciente do mundo; importar-se com o que lhe acontece, quer os

²⁴³ Tom REGAN, *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais*, Porto Alegre, RS, Lugano, 2006, p. 52.

²⁴⁴ Em sua *Doutrina do Direito*, Kant define uma pessoa como sendo “o sujeito cujas ações são suscetíveis de imputação” e que pode ser submetido tão somente às leis que ele mesmo se dá (Ver Immanuel KANT, *Doutrina do Direito*, São Paulo, Ícone, 1993, p. 37), o que acaba por fazer coincidir o conceito de pessoa com o de *Homo sapiens*. No entanto, como esclarece Heron José de Santana Gordilho, no Direito o conceito de pessoa nem sempre coincide com o conceito biológico de *Homo sapiens* ou mesmo com o conceito filosófico que se caracteriza por abranger todos os seres dotados de capacidade de raciocínio e consciência de si. Para o Direito, escreve Gordilho, “pessoa é simplesmente um ente capaz de figurar em uma relação jurídica como titular de faculdades e/ou obrigações”, de modo que, de um ponto de vista jurídico, “para que um ente venha a ter personalidade, é preciso apenas que incida sobre ele uma norma jurídica que lhe outorgue esse *status*” (Heron J. de Santana GORDILHO, *Abolicionismo animal*, p. 114).

²⁴⁵ Para Regan, o uso do termo “*sujeito-de-uma-vida*” se justifica em razão de uma “lacuna lexical” do vocabulário filosófico. Esse vocabulário, considera ele, tem contemplado três conceitos diferentes, mas relacionados entre si: (1) ser humano, (2) animal e (3) pessoa. Embora relacionados, nenhum dos três coincide perfeitamente com os outros dois. Por exemplo, embora seja verdade que todos os seres humanos são animais, é falso que todos os animais sejam seres humanos; e embora seja verdade que alguns seres humanos são pessoas (no sentido kantiano do termo), nenhum animal [não-humano] é uma pessoa. Assim, como a nossa linguagem não possui uma palavra ou expressão de uso comum que se aplique à área em que os seres humanos e os animais se intersectam psicologicamente, justifica-se o uso da expressão “*sujeito-de-uma-vida*”. Este conceito permite-nos identificar aqueles seres humanos e os outros animais que partilham uma família de capacidades mentais e um estatuto comum enquanto seres dotados de bem-estar experiencial. (Tom REGAN, “Direitos dos animais”, In. Pedro GALVÃO (org.), *Os animais têm direitos? Perspectivas e argumentos*, Lisboa, Dinalivro, 2010, p. 53-54).

outros se preocupem com isso, quer não; ser dotado de crenças, desejos, percepções, memórias, senso de futuro, vida emocional, sentimentos de prazer e dor, preferências, interesses de bem-estar, habilidades para iniciar ações na busca da realização dos seus desejos e metas, identidade psico-física no decorrer do tempo e bem estar individual.²⁴⁶ São sujeitos-de-uma-vida todos os seres que “experimentam seu próprio bem-estar independentemente de toda utilidade possível que possam ter para nós” e, por isso, são moralmente iguais e devem ser tratados com respeito, ainda que na condição de pacientes e não de agentes morais plenos. Ao menos para Regan, do fato de não possuírem a autonomia requerida para empreender ações morais não se segue que os animais, enquanto sujeitos-de-uma-vida, sejam destituídos de autonomia em qualquer outro sentido, uma vez que os mesmos têm preferências e podem agir por si próprios no sentido de satisfazê-las. Sendo assim, considera ele, ao vê-los como *coisas* ou como uma espécie de “suprimentos” cujo valor é sempre relativo aos desejos e propósitos humanos, Kant distorceu radicalmente o que os animais de fato são.

Contrariamente a Kant, para quem os animais possuem um valor meramente instrumental e não são sujeitos apropriados de direitos, Regan considera que basicamente todos os mamíferos, aves e peixes, na medida em que satisfazem as condições do tipo de subjetividade em questão, são sujeitos-de-uma-vida e, como tal, têm um *valor inerente* que lhes permite ter direitos. Valor inerente é o valor que possuem os indivíduos independentemente de sua bondade ou utilidade para os demais e os direitos são as garantias que protegem este valor. Enquanto utilitaristas como Singer se valem do conceito de *valor intrínseco* para designar o valor da vida daqueles indivíduos capazes de diferenciar experiências de prazer e de dor, de sentir bem-estar ou mal-estar em decorrência daquelas experiências e para definir como um dever moral o respeito pelos interesses desses mesmos seres, Regan prefere o conceito de *valor inerente* para designar o valor apropriado a todos os seres que são sujeitos-de-uma-vida. Da mesma forma que nós, considera Regan, eles valem *por si mesmos* e, conseqüentemente, temos deveres diretos em relação a eles, que são deveres de justiça e não apenas de beneficência.

²⁴⁶ Ver Tom REGAN, *Jaulas vazias*, p. 62.

Uma vez que reconhecemos aos animais a qualidade de sujeitos-de-uma-vida e assentimos que os mesmos possuem direitos, temos, segundo Regan, que assumir igualmente as consequências dessa posição, consequências que são de longo alcance, pois exigem, por exemplo, o fim de toda forma de exploração dos animais e não apenas conceder-lhes um tratamento “mais humanitário”. No nível mais básico, isso significa parar de criá-los por causa de sua carne; parar de matá-los por causa de sua pele; parar de treiná-los para que nos divirtam; parar de usá-los em pesquisas científicas. A lógica moral da postura “abolicionista” de Regan considera a simples “reforma” das instituições e das mentes insuficiente quando se trata de alterar de modo efetivo a maneira como concebemos e tratamos os animais. O movimento pelos direitos dos animais, escreve ele,

não pretende reformar o modo como os animais são explorados, tornando mais humano aquilo que lhes fazemos, mas abolir sua exploração – pôr-lhe fim completamente. A razão pela qual as reformas humanas não são suficientes deve ser clara. No caso do uso dos animais na ciência, por exemplo, a perspectiva dos direitos é categoricamente abolicionista. Os animais não são os nossos provedores. Nós não somos os seus reis. Dado que os animais usados na investigação são tratados rotineira e sistematicamente como se seu valor fosse redutível à sua utilidade para os outros, eles são tratados rotineira e sistematicamente com falta de respeito, e assim os seus direitos são violados rotineira e sistematicamente. Isto é verdade tanto quando são usados em estudos acerca dos quais se diz que prometem genuinamente trazer benefícios aos seres humanos como quando são usados em pesquisas triviais, repetitivas, desnecessárias e insensatas. Maltratar ou matar rotineiramente seres humanos por razões deste tipo é algo que não podemos justificar. Também não poderemos fazê-lo no caso dos animais não-humanos que estão nos laboratórios. Aquilo que se exige não é protocolos de investigação mais apurados, a simples redução do número de animais utilizados, um uso mais generoso de anestésicos ou a eliminação de cirurgias múltiplas. Não exigimos reformas numa instituição que só é possível à custa da violação sistemática dos direitos dos animais. Não queremos jaulas maiores, mas jaulas vazias. A abolição total. O melhor que podemos fazer quanto ao uso de animais na ciência é não os usar. De acordo com a perspectiva dos direitos, é aí que reside o nosso dever.²⁴⁷

Para Regan, o utilitarismo de Singer, na medida em que admite a possibilidade de que os interesses dos animais podem, em certos casos, ser sacrificados em benefício dos humanos, não constitui uma teoria da ação moral adequada. Isso é assim

²⁴⁷ Tom REGAN, “Direitos dos animais”, p. 59-60.

porque, segundo ele, o utilitarismo reduz o valor dos animais à utilidade que eles têm para os seres humanos e, assim, trata indivíduos como meios em vez de fins. O princípio da igual consideração de interesses de Singer concebe os indivíduos como “receptáculos” de valor e não como valiosos em si mesmos, com o que inverte os polos de importância da equação moral, fazendo do indivíduo algo menos importante do que os interesses que o mesmo possui. Regan, ao contrário, defende que todos os animais que são sujeitos-de-uma-vida e que, por isso, gozam de um *valor inerente* devem ser considerados e respeitados por si mesmos e não enquanto *coisas* ou “recipientes” de interesses. Para ele, a razão pela qual os interesses de um ser importam é que o ser em questão importa, pois encontra-se investido daquele valor inerente que é igual para todos os sujeitos-de-uma-vida, sejam eles humanos ou não-humanos.²⁴⁸

Ainda de acordo com Regan, embora o utilitarismo de Singer defenda corretamente que nós temos o dever direto de sermos bons com os animais e de não sermos cruéis com eles, isso ainda não é suficiente. Um ato pode ser bom e não ser justo, argumenta Regan, da mesma forma que a ausência de crueldade não assegura que um ato seja correto. Posso ser um “racista generoso”, exemplifica, inclinado a agir com bondade em relação às pessoas de minha própria raça, favorecendo seus interesses sobre os de outras pessoas. No entanto, embora bons e benéficos, meus atos não se encontram acima da reprovação moral, podendo, ao contrário, estar positivamente errados porque fundamentados em uma injustiça. O mesmo vale em relação à crueldade: ainda que minha ação não seja motivada pela crueldade ou pelo

²⁴⁸ Regan rejeita a visão “perfeccionista” segundo a qual o valor de uma criatura varia conforme o grau com que ela exemplifica algumas qualidades favoráveis (“perfeições”), estabelecendo assim uma espécie de hierarquia na qual os seres com várias “imperfeições” seriam considerados como tendo menos valor inerente que aqueles que são “mais perfeitos”. Isso, segundo ele, abre um precedente pernicioso, pois permite que aqueles que possuem menos valor inerente sejam sacrificados a fim de beneficiar os que gozam de maior valor inerente. Opondo-se a essa concepção, Regan afirma nossa semelhança tanto biológica quanto psicológica com os animais, em detrimento de nossas diferenças, e ressalta a importância moral da condição de ser sujeito-de-uma-vida, em virtude da qual todos possuímos o mesmo grau de valor inerente: “Se olharmos a questão ‘com olhos imparciais’, veremos um mundo transbordante de animais que são não apenas nossos parentes biológicos, como também nossos semelhantes psicológicos. Como nós, esses animais estão no mundo, conscientes do mundo e conscientes do que acontece com eles. E, como ocorre conosco, o que acontece com esses animais é importante para eles, quer alguém mais se preocupe com isto ou não. A despeito de nossas muitas diferenças, os seres humanos e os outros mamíferos são idênticos neste aspecto fundamental, crucial: nós e eles somos sujeitos-de-uma-vida.” (Tom REGAN, *Jaulas vazias*, p. 72).

sadismo, isso, por si só, não faz com que a mesma seja correta. É claro que, segundo ele, devemos ficar com a bondade e contra a crueldade, mas é um erro pensar que ficar de um lado ou de outro responde às questões morais sobre o certo e o errado.²⁴⁹ Para Regan, qualquer teoria moral plausível tem de ser capaz de distinguir entre as avaliações morais daquilo que as pessoas fazem e o caráter moral que as mesmas revelam ao fazê-lo.

Tanto quanto rejeita essa teoria – que chama de “visão crueldade-bondade” – Regan se opõe aos dois princípios morais basilares do utilitarismo: o princípio da igualdade e o princípio da utilidade. O princípio da igualdade estabelece que os interesses de todos devem contar de maneira igual – “cada um conta como um e ninguém como mais de um”, escreve Bentham – e que interesses semelhantes devem ser considerados como tendo peso ou importância semelhantes. Já o princípio da utilidade é aquele que exige que ajamos de forma a alcançar o melhor equilíbrio entre a satisfação e a frustração dos interesses de todos os afetados pelas nossas ações.

Segundo Regan, o grande apelo do princípio moral da igualdade defendido pelos utilitaristas encontra-se no que ele chama de “igualitarismo descompromissado”, um tipo de igualdade bastante diferente daquele que, segundo ele, um defensor dos direitos animais ou dos direitos humanos deveria ter em mente, uma vez que, como apontamos antes, faz residir o valor nos interesses e não nos indivíduos que os possuem. Da mesma forma que o princípio da igualdade, também o princípio da utilidade desconsidera a importância do indivíduo, neste caso porque propõe como moralmente correta a ação cujas consequências são as melhores para o maior número de envolvidos. Essa “teoria cumulativa” exige que somemos separadamente as satisfações e frustrações de todos os que podem ser afetados por nossas ações e que escolhamos a opção que mais provavelmente possa trazer um equilíbrio positivo entre a soma de ambas. O problema aqui, observa Regan, é que as melhores consequências para todos não são necessariamente as melhores para cada indivíduo e o fato de chegarmos a um resultado final bom para a maioria não justifica o uso de meios ruins que porventura tenham sido usados para alcançá-lo.

²⁴⁹ Tom REGAN, “A causa dos direitos dos animais”, p. 27-28.

O princípio do respeito postulado por Regan implica que temos a obrigação de tratar aqueles indivíduos que são sujeitos-de-uma-vida de modo a respeitar seu valor inerente, a despeito de um cálculo utilitário de interesses e das consequências positivas ou negativas de nossos atos. Isso significa a necessidade de lhes garantir alguns direitos morais básicos, como o direito à vida, à liberdade e o direito de não serem torturados. Diferentemente do utilitarismo, essa visão nega que possamos justificar bons resultados usando, para tanto, meios ruins que violem os direitos individuais, uma vez que o valor dos seres que possuem esses direitos independe da utilidade que possam ter para nós. Na melhor das hipóteses, considera Regan, o utilitarismo é uma filosofia “reformista”, comprometido com a melhoria das condições de vida dos animais, mas não com a necessária abolição de todas as formas de exploração de que os mesmos são vítimas. Ser bondoso com os animais e preocupar-se com o seu bem-estar não é suficiente; evitar a crueldade não é suficiente. “Quando se trata de como os humanos exploram os animais”, afirma Regan, “o reconhecimento de seus direitos requer abolição, não reforma”, requer “jaulas vazias, e não jaulas mais espaçosas.”²⁵⁰ Vê-se, assim, que a crítica fundamental que Regan faz a Singer reside no fato de que este último, embora declare que os seres humanos têm *obrigações* para com os animais, não avança no sentido de lhes atribuir *direitos*. Devido a isso, o utilitarismo de Singer apresenta-se aos seus olhos como uma posição “fraca”, insuficiente para levar a uma mudança qualitativa do modo como os animais são atualmente tratados e, em última instância, conivente com a perpetuação das práticas especistas que deveria superar.

De modo a considerar a réplica de Singer a Regan, podemos agrupar as críticas que este último lhe dirige em quatro pontos fundamentais: (1) que Singer, embora declare que os seres humanos têm *obrigações diretas* para com os animais, não avança no sentido de lhes atribuir *direitos*, o que faz de sua proposta ética em defesa dos animais uma posição “fraca”, insuficiente para levar a uma mudança qualitativa do modo como estes são atualmente tratados; (2) que utilitaristas como Singer não reconhecem nem respeitam o valor inerente dos indivíduos que são sujeitos-de-uma-vida na medida em que os concebe como “meros receptáculos de experiências

²⁵⁰ Tom REGAN, *Jaulas vazias*, p. 12.

valiosas” e não como valiosos em si mesmos; (3) que a filosofia moral sobre a qual se apoiam as teses de Singer permite tratar esses mesmos indivíduos como se seu valor dependesse da utilidade que possam ter para os outros, ao mesmo tempo em que (4) torna aceitável que lhes causemos danos quando isso conduz às melhores consequências para todos aqueles afetados por uma ação.

Em relação ao ponto (1), observamos que Singer, de fato, se vale de expressões como “consideração moral” e “igualdade moral” quando se trata de defender os interesses dos animais, mas evita propositalmente o uso da noção de “direitos” que, segundo ele, não se coaduna com a filosofia utilitarista à qual declaradamente se vincula. Mesmo quando afirma que a capacidade de experimentar prazer ou dor é uma característica vital para que um ser tenha *direito* à igual consideração, ele quer dizer com isso que aos interesses dos animais deve ser concedida a mesma *consideração moral* dada aos interesses similares humanos. Declara mesmo estar disposto a falar em termos de “direitos animais” como uma forma abreviada de se referir aos interesses e necessidades dos animais que impõem a nós obrigações morais para com eles. No entanto, considera fundamental a diferença entre aqueles que, como Regan, constroem sua argumentação em defesa dos animais fundamentando-a sobre a afirmação de direitos e aqueles que, como ele próprio, não aceitam, de um ponto de vista filosófico, a abordagem dos direitos animais.²⁵¹

Para Singer, a abordagem dos direitos preferida por Regan encontra-se diretamente vinculada à noção de direitos humanos que, por sua vez, guarda uma estreita relação com a concepção contratualista de direitos, que ele critica. Como já salientamos, Singer vê como problemática a posição contratualista concernente àqueles indivíduos incapazes de fazer parte do contrato, dado a ausência, neles, daquelas capacidades ou “características relevantes” consideradas fundamentais para uma ação recíproca. À medida que concebe os direitos como decorrentes da aceitação tácita de um contrato social ou da capacidade de compreender o conceito de justiça e agir em conformidade com ele, o contratualismo acaba por limitar os direitos apenas àqueles seres que preenchem esses requisitos. Neste caso, não somente os animais

²⁵¹ Peter SINGER, “Animal liberation or animal rights?”, *The Monist*, vol. 70, no. 1, Animal Rights, January, 1987, p. 3.

não-humanos, mas também muitos seres humanos se encontrariam fora dos limites do contrato. Assim, além de não considerar relevante para os objetivos do movimento de libertação animal essa abordagem apoiada sobre a noção de direitos humanos – uma vez que considera que o importante é elevar o *status* moral dos animais e, com isso, mudar o modo como são tratados – Singer enfatiza que sua rejeição dos direitos dos animais nada tem a ver com o fato de que são direitos *dos animais*, e sim como o fato de que são *direitos*:

o problema – escreve ele – não se encontra na extensão aos animais daqueles direitos possuídos pelos seres humanos, incluindo aqueles que não possuem as ditas características relevantes também não possuídas por alguns animais. É, antes, com o tipo de direito que poderia ser possuído tanto por aqueles seres humanos quanto por outros animais.²⁵²

Ao comentar aquela famosa passagem em que Bentham declara aguardar o dia em que os animais venham “a adquirir os direitos que jamais poderiam ter-lhes sido negados, a não ser pela mão da tirania”, Singer observa que, embora Bentham fale aqui de “direitos”, ele trata, na verdade, de igualdade, e não de direitos. Lembra ainda, nesse ínterim, que o próprio Bentham já havia aludido alhures à noção de “direitos naturais” como um “absurdo”, assim como qualificara os chamados “direitos naturais inalienáveis” como um “absurdo ao quadrado”.²⁵³ Segundo Singer, Bentham fala de direitos como um modo abreviado de se referir a “proteções que pessoas e animais devem, moralmente, possuir” e o peso real de seu argumento moral não é menor pelo fato de não se apoiar na afirmação da existência de direitos. Ainda segundo Singer,

a linguagem dos direitos é uma conveniente taquigrafia política. É ainda mais valiosa na era dos anúncios publicitários de tê-lo com 30 segundos de duração do que o foi nos dias de Bentham; entretanto, é absolutamente desnecessária para o argumento a favor de uma mudança radical em nossa atitude concernente aos animais.²⁵⁴

²⁵² Ibidem, p. 4.

²⁵³ Bentham é um ferrenho opositor do contratualismo lockeano e, como tal, um crítico da tese jusnaturalista que concebe a existência de um direito inerente ao homem em decorrência de sua própria natureza e, portanto, independente da comunidade política. Para Bentham, não é possível conceber um direito sem ao mesmo tempo conceber um legislador concreto, humano, efetivamente reconhecido como tal (leia-se: governo), que obrigue a sua observação. Com base nisso, ele faz uma crítica contundente à noção de direitos naturais (ou direitos humanos), qualificados por ele em *Anarchical Fallacies*, seu comentário à Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, como uma espécie de ficção filosófica ou de “nonsense upon stilts”.

²⁵⁴ Peter SINGER, *Libertação animal*, p. 13-14.

Perguntamo-nos aqui se Singer, no decurso dos últimos anos, não teria alterado, ainda que parcialmente, essa sua concepção acerca dos direitos, uma vez que, como vimos no capítulo precedente, quase três décadas depois de haver escrito as linhas acima ele veio a público defender a garantia de certos direitos básicos aos grandes primatas antropoides. Considerando, no entanto, os argumentos de que ele se vale para defender os princípios consignados no *Projeto Grandes Primatas*, pensamos que não há aqui nenhuma mudança representativa em relação à posição assumida antes. Em primeiro lugar porque, no caso em questão, trata-se de reivindicar junto às autoridades competentes a proteção exigida aos grandes primatas antropoides na sua condição de *peessoas* não-humanas e não de declarar-lhes “direitos naturais”. Em segundo lugar porque, como já mostramos, Singer explica que se vale desse expediente de apelo aos direitos como uma “estratégia política”, visando provocar uma mudança prática e de caráter mais imediato no modo como esses animais são hoje tratados. Cada campanha, considera ele, deve ser lutada com as armas mais apropriadas e com os meios mais adequados para ganhá-la, de modo que não precisamos necessariamente nos resignar ao uso do discurso da obrigação moral de não causar dano quando este discurso, em certas circunstâncias, se mostra insatisfatório e mesmo improdutivo. Se podemos dizer que os grandes primatas têm o direito de não serem torturados, pergunta-se Singer, por que insistir em apresentar as coisas de forma que tudo dependa de que ‘reconheçamos’ nossa obrigação de não os torturar?²⁵⁵

Não obstante isso, Singer mantém a convicção de que a atribuição de direitos aos animais não é a única maneira de mudarmos nossa concepção acerca de seu *status* moral e continua defendendo que podemos sustentar essa mudança nos baseando no fato de que os animais possuem interesses. Isso não significa, necessariamente, que precisamos adotar uma posição utilitarista, pois outras teorias éticas também elegem os interesses como base sobre a qual assentar juízos morais, embora as teorias utilitaristas, de modo particular, tendam a se basear em interesses ou naquilo com o qual eles se encontram relacionados, como preferências ou experiências de prazer e de dor.

²⁵⁵ Peter SINGER; Paola CASAL, *Grandes símios, personas y animales. Respuesta a los críticos*, p. 178-179.

Já à acusação de (2) que não reconhece os indivíduos que são sujeitos-de-uma-vida como valiosos em si mesmos e de que nega seu valor inerente, Singer responde que ela não tem razão de ser. Isso é assim porque, ao levar em conta os critérios eleitos por Regan para caracterizar aqueles que este denomina sujeitos-de-uma-vida e sua consequente afirmação de que esses indivíduos possuem igual valor inerente, Singer ressalta que não há nada aqui do que um utilitarista como ele possa discordar. Além disso, observa que a alegação de Regan de que certos animais não-humanos possuem crenças, desejos, preferências etc. é antes uma questão factual do que moral e admite que Regan está correto quanto a esta questão factual. Do mesmo modo, quando Regan afirma que todos os seres que são sujeitos-de-uma-vida possuem valor inerente, ele está, de acordo com Singer, dizendo o mesmo que um utilitarista que defende que esses indivíduos não são coisas que possuem um valor meramente instrumental, mas seres que, tendo preferências e interesse pelo seu bem estar, possuem o mesmo valor inerente que nós. Entretanto, observa Singer, não obstante os utilitaristas reconheçam valor inerente aos seres que são sujeitos-de-uma-vida, Regan pensa que isso não é o suficiente, acusando ainda aqueles de tratar esses indivíduos como meros “receptáculos de experiências valiosas” e não como valiosos em si mesmos.

Essa acusação, no entanto, apoia-se sobre o que Singer considera ser uma “analogia enganosa”. Isso porque, argumenta ele, quando pensamos em recipientes, como caixas ou garrafas, pensamos em seu valor instrumental e consideramos que o seu conteúdo é o que de fato importa. Diferentemente disso, quando um utilitarista pensa, por exemplo, nos suínos e considera valiosa sua capacidade de sentir prazer ou de ter preferências ele não está, necessariamente, negando valor inerente aos suínos, uma vez que, na condição de criaturas sencientes, estes “não são receptáculos para experiências valiosas como garrafas são recipientes para vinho”. Ademais, continua Singer,

se eu possuo uma garrafa de vinho, posso me servir de seu conteúdo; por outro lado, não existe maneira de separar as experiências valiosas dos suínos dos próprios suínos. Não faz sequer sentido a ideia de uma experiência – seja de prazer, satisfação, preferência ou qualquer outra coisa – pairando no ar, como que desgarrada da própria criatura senciente. Daí, a distinção entre tratar indivíduos

como se possuísem valor inerente e tratá-los como se suas experiências possuísem valor inerente ser mais problemática do que se poderia suspeitar à primeira vista.²⁵⁶

Segundo Singer, para o utilitarismo preferencial que ele mesmo representa, todos os animais, humanos ou não-humanos, que possuem preferências à medida que são capazes de experiências conscientes, devem entrar na esfera de nossa preocupação moral e, deste ponto de vista, seu estatuto moral é fundamentalmente o mesmo, já que os seus respectivos interesses devem ser objeto de uma consideração igual. Disso se segue, argumenta ele, que não devemos tratar os animais como coisas que possam ser utilizadas para nosso benefício ou vantagem, desconsiderando assim seus interesses, pois incluir os animais na esfera de nossa consideração moral implica não deixar intactas práticas como a de tratar galinhas como máquinas para transformar grãos em ovos ou utilizar ratos como kits de testes toxicológicos.²⁵⁷ Daí a improcedência da acusação de que (3) o utilitarismo faz depender o valor de um ser da utilidade que o mesmo possa ter para os outros, pois o reconhecimento do valor intrínseco que um utilitarista atribui à vida de um indivíduo capaz de ter interesses é incompatível com um uso meramente instrumental do mesmo.

Nesse ponto, poderíamos considerar se seria moralmente aceitável criar animais em condições que respeitem seu bem-estar e correspondam às suas necessidades e, no entanto, depois matá-los, ainda que sem dor, para utilizá-los como comida. Do mesmo modo, podemos nos perguntar se todas as experiências em animais podem ser justificadas. Para Singer, estas não são questões fáceis e não possuem respostas simples, além do problema adicional que colocam – que é aquele de saber se os animais não-humanos têm o mesmo interesse na continuidade da vida que os seres humanos normais. Como utilitarista, Singer considera necessário analisar cada caso de modo a descobrir o que será melhor para todos os envolvidos, levando em conta o princípio da igual consideração de interesses e permanecendo sensível às circunstâncias particulares do caso em questão.

Por fim, para Regan, não apenas o valor inerente dos indivíduos é distinto de valores como o prazer e a satisfação de suas preferências, como também devem ser

²⁵⁶ Ibidem, p. 8.

²⁵⁷ Peter SINGER, “Animal liberation or animal rights?”, p. 5.

excluídos os cálculos de custo e benefício como aquele proposto pela doutrina utilitarista. Deste modo, considera ele, a posição utilitária adotada por Singer é moralmente insustentável, pois (4) permite tratar os indivíduos e lhes causar danos quando o que está em jogo são as melhores consequências que podem advir disso para o maior número daqueles afetados por uma ação.

Em relação a essa crítica, cabe inicialmente ressaltar o que certos estudiosos do pensamento de Singer já alegaram em relação à argumentação de Regan: que ele aponta uma série de limites à teoria utilitarista sem distinguir, como se deve, o utilitarismo clássico ou hedonista do *utilitarismo preferencial* defendido por Singer.²⁵⁸ Como já vimos no segundo capítulo deste trabalho, nosso autor insiste na distinção entre o que considera “a versão clássica” do utilitarismo – baseada na somatória do prazer ou na subtração da dor como critérios para decidir se e quando um determinado ato deve ou não ser praticado – e o *utilitarismo preferencial*, que propõe verificarmos até que ponto nossas ações correspondem às preferências daqueles seres afetados por elas e por suas consequências. De acordo com essa versão do utilitarismo, uma ação é correta não necessariamente se resulta no maior benefício ou prazer para o maior número, mas sim se leva em consideração os interesses iguais dos indivíduos afetados por ela. Não se trata, portanto, como quer Regan, de simplesmente desconsiderar os interesses do indivíduo em nome de um pretenso benefício para a maioria, já que Singer defende enfaticamente a proposição de que interesses semelhantes merecem consideração semelhante. O que essencialmente distingue a posição de Regan daquela adotada por Singer é que, enquanto aquele atribui igual valor inerente e, portanto, o mesmo *status* moral a todos os animais que são sujeitos-de-uma-vida (no sentido já especificado), Singer não considera que os interesses de todas as criaturas sencientes tenham o mesmo peso moral, uma vez que algumas delas, dado que são também autoconscientes e, por isso, dispõem de uma sofisticação cognitiva e emocional diferentes, tem interesses qualitativamente distintos. Para Singer, não é necessariamente especista classificar o valor de vidas diferentes na forma de alguma ordenação hierárquica, contanto que tal hierarquia não se apoie sobre o arbitrário critério do pertencimento à espécie. Como vimos, no

²⁵⁸ Ver Sônia T. FELIPE, *Por uma questão de princípios*, p. 179.

utilitarismo preferencial adotado por Singer, o conceito de *pessoa* passa a ser relevante quando se trata de considerar os interesses de um ser, conceito esse que possui em sua filosofia não apenas um sentido *descritivo* – usado para designar quais seres possuem tais e quais capacidades – mas também, e sobretudo, um valor *prescritivo*, relativo a por que devemos atribuir um valor superior à sua existência.

Além disso, embora Regan sustente uma posição igualitária fundamentada no absoluto respeito ao valor igual dos indivíduos e, com base nisso, se oponha tão veementemente às razões alegadas pelos utilitaristas para escolher entre diferentes formas de vida, sua teoria moral não parece proporcionar nenhum princípio coerente com sua própria posição quando se trata de agir naqueles casos de conflitos de valores. Um exemplo, sugerido pelo próprio Regan, pode tornar mais clara essa questão. Regan propõe que imaginemos cinco sobreviventes num barco. Dado os limites de tamanho, o barco pode suportar apenas quatro dos sobreviventes. Todos eles têm aproximadamente o mesmo peso e ocupariam a mesma quantidade de espaço. Dos sobreviventes, quatro são seres humanos e o quinto é um cachorro. Para que não acabem morrendo todos, um deles deve ser jogado fora do barco – qual deve ser? Para Regan, não há dúvida de que deveria ser o cachorro, já que, argumenta ele, nenhuma pessoa poderia razoavelmente negar que a morte de qualquer um dos quatro sobreviventes humanos seria uma perda *prima facie* maior e, portanto, um dano também maior, que a morte do cachorro.²⁵⁹ No fim das contas, para Regan, a morte do cachorro, ainda que seja um dano, não é comparável àquele que poderia ser ocasionado a qualquer um dos seres humanos sobreviventes. Ainda segundo ele, a concepção dos direitos implica inclusive que, pondo de lado considerações especiais, deveriam ser lançados do barco um milhão de cachorros se fosse para salvar os quatro seres humanos.

Mesmo Gary Francione – que, como Regan, defende a atribuição de direitos aos animais e se junta a este último em sua crítica ao que chama de “princípio do tratamento humanitário” da ética de Singer – aponta as incongruências desse seu posicionamento. Se, segundo Regan, todos os “sujeitos-de-uma-vida” são iguais, pois têm o mesmo valor moral a despeito de qualquer outra característica que possuam,

²⁵⁹ Tom REGAN apud Lori GRUEN, “Los animales”, p. 473-474.

então, reflete Francione, não seria permissível usar qualquer um deles como meio para um fim. No entanto, Regan parece também assumir como fato a noção de que os animais são cognitivamente inferiores aos humanos e que a morte é, portanto, um dano maior aos humanos do que aos animais. Francione, para quem a senciência já basta para a importância moral, afirma não compartilhar da posição de Regan de que “é uma espécie de fato empírico que a morte seja um dano maior aos humanos do que aos animais, ou que somos obrigados a salvar um humano em vez de um milhão de cachorros”, alegando que “em situações de verdadeira emergência, pode ser justificável salvarmos o humano em vez do animal, mas também pode ser justificável salvarmos o animal em vez do humano”.²⁶⁰

Singer, por sua vez, aponta como é difícil conciliar a solução que Regan oferece a esse problema com seu apoio declarado à abolição total da experimentação animal. Visando ilustrar esse seu ponto de vista, Singer imagina outra versão da história de Regan: trata-se, neste caso, de um vírus novo que afeta igualmente tanto cães quanto seres humanos, e os cientistas acreditam que a única forma de salvar a vida daqueles afetados pelo vírus será realizando experimentos em alguns deles. Aqueles usados nos experimentos vão morrer, mas o conhecimento adquirido por meio dos experimentos permitirá salvar a vida de todos os restantes – quem os cientistas deveriam usar? Segundo Singer, se na versão anterior da história é o cão que deve ser jogado fora do barco para que se salvem os seres humanos, Regan não poderia negar agora – pelo menos, não de forma consistente – que, neste último caso, também é o cão que deveria servir de cobaia do experimento para salvar a vida dos seres humanos.²⁶¹ O que Singer pretende ilustrar com isso é que, quando se desce do plano teórico das ideias para aquele da prática e dos casos concretos, fica difícil sustentar posições absolutas e irretocáveis.

Aliás, nos casos em que se trata de decidir a quem prejudicar quando o dano for inevitável e, portanto, de tomar decisões com base em princípios práticos que orientem a escolha e a ação, o próprio Regan não se furta de eleger certos princípios que, se bem considerados, mais se aproximam do que se afastam daqueles da teoria

²⁶⁰ Gary L. FRANCIONE, *Introdução aos direitos animais*, p. 37-38.

²⁶¹ Peter SINGER, “The Dog in the Lifeboat: An Exchange”, *New York Review of Books* (April 25, 1985), p. 57-58.

utilitarista que ele combate, uma vez que eles se caracterizam por levar em conta a intensidade e distribuição dos danos às vítimas. É o caso, por exemplo, dos dois princípios eleitos por Regan para orientar nossas decisões práticas nesses casos: o *Princípio de Minimização Quantitativa* (*the minimize overriding principle*, ou *the minimize principle*) e o *Princípio da Minimização Qualitativa* (*the worse-off principle*). Enquanto o primeiro desses princípios prescreve que, quando os danos forem equivalentes, deve-se evitar o dano ao maior número de indivíduos, o segundo princípio estabelece que quando alguns indivíduos forem sofrer um dano maior do que outros, devemos evitar o dano maior, independentemente do número de indivíduos envolvidos.²⁶² O que, porém, não fica claro é que critério deve ser usado para decidir quem deve ter prioridade de consideração quando todos os indivíduos envolvidos são igualmente sujeitos-de-uma-vida, quer sejam eles humanos ou não-humanos. Regan afirma, simplesmente, que fazemos um mal maior a um ser humano ao matá-lo do que o faríamos a um cachorro. Mas em que ele se baseia para, neste caso, arbitrar que o respeito ao valor inerente do cachorro deve ser preterido em favor do respeito ao valor inerente do indivíduo humano? Não são ambos, igualmente, sujeitos-de-uma-vida e, como tais, não são igualmente dignos de respeito? Ou será que, como na história de Orwell, “todos os animais são iguais, mas alguns são mais iguais que os outros”?

Ao se referir justamente aos problemas colocados pela abordagem dos direitos de Regan, Gruen²⁶³ observa que sua concepção ou nos deixa paralisados quando se trata de tomar decisões difíceis ou nos obriga a cair em contradição quando temos que sustentar que animais e humanos somos todos iguais. Isso é assim porque, na medida em que busca manter o valor do indivíduo separado de qualquer consideração de valor ou de utilidade que o mesmo possa ter para os outros, visando deste modo minimizar o impacto que possam ter sobre o indivíduo as exigências de promover o “maior bem” ou “bem-estar”, a concepção de Regan acaba não nos proporcionando uma prescrição coerente sobre como devemos agir.

²⁶² Tom REGAN, *The Case for Animal Rights*, Berkeley, CA, University of California Press, 1983, p. 24-25.

²⁶³ Lori GRUEN, “Los animales”, p. 474-475.

4.4 Considerações finais:

Foram basicamente duas as questões que orientaram a elaboração deste capítulo. A primeira delas diz respeito à natureza da proposta ética de Singer em favor dos animais e a sua conseqüente apreciação por parte de um autor cuja perspectiva crítica em relação ao presente tema é aquela que chamamos no início de *externa*, ou seja, não comprometida com a mudança do *status* moral dos animais e do nosso modo de nos relacionarmos com eles (estratégia conservadora). Já a segunda questão se refere ao alcance e aos limites daquela proposta de Singer, só que pensada a partir de uma perspectiva crítica *interna*, isto é, vinda de um autor que considera que somente a abolição total do uso dos animais pelos humanos faz justiça ao respeito que lhes devemos na condição de sujeitos de direitos (estratégia abolicionista).

Quanto à primeira questão, entendemos que Singer a responde quando, em sua réplica às críticas de Ferry, procura mostrar o quanto sua ética em defesa dos animais inspirada na filosofia de Bentham constitui de fato “uma extensão e culminação” daquele ideal de igualdade tão caro à tradição iluminista. Além disso, pensamos que o que contribui para diferenciar significativamente a interpretação que Singer oferece daquele legado iluminista – que é o mesmo requisitado por Ferry – é que, enquanto este último entende a liberdade e a igualdade como um patrimônio restrito aos membros da espécie humana e vê aquele processo de ampliação do círculo dos iguais como já terminado, Singer propõe estendê-lo de modo ainda mais amplo e entende que o mesmo não chegará ao seu término enquanto os interesses dos animais não forem considerados como moralmente relevantes.

Quanto à segunda questão, referente aos limites teóricos e práticos que Regan identifica na filosofia moral de Singer, pensamos como este último que sua pertinência filosófica não justifica que se neguem as muitas conquistas alcançadas pelo movimento de libertação animal das últimas três décadas, grande parte delas desencadeadas pela publicação pioneira do livro de Singer, *Libertação animal*. Desde então, mudanças consideráveis ocorreram no processo de confinamento de animais nas fazendas industriais, no manejo e tratamento dos animais usados em pesquisas, na indústria de peles, nos processos que envolvem animais para o teste de cosméticos e

em várias outras áreas. Tais mudanças procuravam e conseguiram alcançar, de fato, uma melhoria real da condição de vida e de bem-estar de milhões de animais, o que não significa que este seja o limite ou o objetivo máximo almejado por aqueles que, como Singer, veem com bons olhos os benefícios que produziram. Como registrado por ele no prefácio de *Libertação animal*, sua posição “vai muito além dessa melhoria no bem-estar dos animais de criação, por significativa que seja”, pois propõe “uma mudança muito mais fundamental no modo como pensamos sobre os animais”.²⁶⁴ Para Singer, portanto, não parece haver uma contradição entre lutar hoje com os meios de que dispomos para que os animais que sofrem confinados possam gozar de “jaulas maiores” e a exigência abolicionista de que as mesmas, mais do que maiores, possam um dia estar vazias.

²⁶⁴ Peter SINGER, *Libertação animal*, p. 25.

5. CONCLUSÃO

Ao final deste trabalho interessa-nos, antes de tudo, destacar o que consideramos ser um dos principais méritos da abordagem do presente tema por parte de Singer, que é haver sido um dos primeiros filósofos a colocar em pauta e a refletir de forma continuada e sistemática sobre a questão do estatuto moral dos animais não-humanos. Ao afirmar a importância da condição de ser senciente e, portanto, da capacidade de ter interesses para a considerabilidade moral, este autor deu visibilidade a um tema candente da ética, ao mesmo tempo em que contribuiu de forma significativa para repensarmos o modo como nossa tradição concebeu ao longo do tempo os animais não-humanos e, o mais importante, para tornar mais explícitas as razões pelas quais devemos mudar o modo como os tratamos. Ao denunciar, por exemplo, os abusos sofridos pelos animais nos laboratórios de pesquisas e nas fazendas industriais, seu livro *Libertação animal* – já traduzido para treze idiomas e contando com mais de meio milhão de exemplares vendidos – contribuiu e continua a contribuir para mudar crenças e atitudes de milhares de pessoas ao redor do mundo, fazendo de muitas delas não apenas vegetarianas convictas, mas também ativistas em defesa dos animais. Assim, como sugeriram Dale Jamieson e Colin McGinn, é possível que nenhum outro filósofo do século XX tenha tido tanta influência e causado tantas mudanças práticas na vida das pessoas quanto Peter Singer.

Escolhemos esse tema, no entanto, não apenas porque admitimos sua relevância moral e a importância de suas implicações práticas, mas também porque consideramos que o fato de mobilizar toda uma gama de pensadores e argumentos constitui um índice significativo de sua pertinência filosófica. Ademais, como insiste ainda nosso autor, o modo como concebemos e tratamos os outros animais apresenta-se como um dos problemas filosófico-morais mais prementes, pois nos defrontamos diariamente com ele quando nos vestimos, quando nos alimentamos, quando usamos produtos de beleza e de higiene pessoal, quando nos valem dos resultados das pesquisas científicas etc., muito embora tenhamos nos acostumado a pensar esses hábitos e comportamentos como se se encontrassem fora da esfera da reflexão ética.

Por pensarmos, como Singer, que este não é o caso, e que os interesses de todos os seres capazes de sofrer devem receber a mesma consideração moral que devotamos aos interesses dos membros de nossa própria espécie, é que nos propusemos reconstruir aqui sua argumentação em favor de uma ética não especista, não limitada à consideração e salvaguarda dos interesses humanos, mas capaz de ampliar ainda mais o círculo dos iguais de modo a nele incluir, ao menos na condição de pacientes morais, todos os seres sencientes. Com este propósito é que, no primeiro capítulo deste trabalho, nos dedicamos à crítica de Singer ao especismo e aos limites de uma ética antropocêntrica, mostrando como grande parte da resistência em considerar os interesses dos animais não-humanos tão moralmente relevantes quanto os nossos reside na admissão do modo como os mesmos foram concebidos por toda uma geração de filósofos que insistiu em pensá-los sempre sob o signo da *falta* – desprovidos de razão, de linguagem, de autonomia, da capacidade de agir moralmente, os animais foram não apenas excluídos da esfera da consideração moral, mas relegados à categoria de “coisas”. Como vimos, desde a filosofia antiga – fundamentada, essencialmente, sobre a “ilusão finalista” que serve de base ao antropocentrismo teleológico – até o humanismo moderno de Kant, é a mesma ideia da Grande Cadeia do Ser que conforma o pensamento filosófico, prescrevendo um universo estático no qual cada forma de vida ocupa um lugar apropriado, necessário e permanente. Muito embora hoje rechaçada como explicitamente antievolucionista, já que não deixa espaço para mudanças significativas ou alterações de nível/grau, essa ideia ainda resiste como uma das pressuposições mais arraigadas e vigorosas do pensamento ocidental, servindo inclusive de justificativa para a concessão de uma consideração moral especial aos interesses dos membros de nossa própria espécie.

No segundo capítulo, vimos como Singer propõe uma alternativa a este modo de pensar e agir ao defender que qualquer indivíduo capaz de experimentar sofrimento e/ou bem-estar dispõe de *status* moral. No lugar de critérios como a razão, a autonomia, a capacidade linguística, que desde sempre serviram de passaporte de ingresso dos indivíduos na comunidade moral, nosso autor estabelece como fundamento de nossa relação com os outros – sejam eles humanos ou não-humanos – o *princípio da igual consideração de interesses*, princípio este que prescreve que

interesses semelhantes merecem consideração semelhante. A adoção de tal princípio, consequentemente, impõe limites éticos para a utilização de animais por nossa parte, exigindo de nós um respeito moral por suas vidas e o abandono de práticas que desconsiderem ou desvalorizem seus interesses. Assim sendo, uma ética não especista, na medida em que considera que os nossos sofrimentos e prazeres são muito semelhantes aos sofrimentos e prazeres dos animais não-humanos, não admite que tratemos com menor consideração e respeito o seu sofrimento apenas porque eles são os “outros”, porque não pertencem à nossa espécie, mas exige que adotemos um ponto de vista mais abrangente – o que Singer chama de “o ponto de vista do universo” – do que aquele da preocupação exclusiva com os nossos próprios interesses. Para Singer, numa sociedade em que a norma é a procura egoísta do interesse próprio, a opção por uma postura ética como aquela que ele preconiza é mais radical do que muitas pessoas creem. Ela implica, por exemplo, que comparado ao sofrimento de bezerros que levam uma vida miserável confinados em baias tão estreitas que os impedem de se deitar ou mesmo de virar o próprio corpo ou à tortura a que são submetidos coelhos mantidos imobilizados por semanas para que em seus olhos sejam testados inúmeros produtos químicos, o prazer que obtemos em saborear carne de vitela ou nosso interesse por um xampu melhor tornam-se objetivos indignos.

No terceiro capítulo quisemos mostrar parte do debate suscitado pelas posições adotadas por Singer em defesa do estatuto moral dos animais não-humanos a partir da consideração de algumas críticas que lhe são dirigidas por dois outros pensadores contemporâneos, Luc Ferry e Tom Regan, e das respostas que o próprio Singer oferece às objeções de ambos. Isso nos permitiu tornar mais claros alguns pontos da filosofia de nosso autor, como é o caso de sua insistência em demonstrar o quanto a ética da libertação animal é parte daquele amplo movimento de ampliação do círculo da igualdade que teve nos ideais do humanismo iluminista sua fonte e sua inspiração e não, como quer Ferry, uma filosofia “anti-humanista”, necessariamente hostil à tradição ética ocidental. Singer, de fato, critica de forma incisiva a importância que esta tradição atribui à vida humana, dotando-a de um caráter sagrado que contrasta com a absoluta desconsideração que devota à vida e aos interesses dos outros seres igualmente sencientes. No entanto, ao mesmo tempo em que se volta

contra os pressupostos antropocêntricos e especistas que conformam as concepções e práticas desta mesma tradição, ele parte justamente dela para reivindicar a extensão de nossa consideração moral aos interesses dos animais não-humanos. Com isso, Singer parece querer demonstrar o caráter ambivalente daquela herança humanista ou, ao menos, a ausência de univocidade que pensadores como Luc Ferry pretendem lhe conferir, pois entende e propõe que aquela ampliação do círculo dos iguais preconizada pela ilustração não deve necessariamente se restringir aos membros da espécie humana. Neste mesmo contexto, ao responder também às críticas que Regan lhe dirige, Singer mais uma vez declara sua filiação ao utilitarismo de Bentham e aponta as razões pelas quais as supostas incongruências que aquele identifica em seu pensamento se deve, antes de tudo, a uma compreensão distorcida de algumas de suas teses e às diferentes perspectivas filosóficas que ambos adotam na defesa dos animais não-humanos. Ao contrário de Regan, Singer não vê como necessariamente incompatíveis a luta pela minimização do sofrimento dos animais e a exigência abolicionista de pôr fim a todas as formas de uso e exploração dos mesmos. Seu foco estratégico, voltado a resultados mais pragmáticos, que busca conciliar a ideia da abolição do uso de animais com o incremento de políticas que, a curto prazo, promovam o seu bem-estar é hoje adotado, por exemplo, por muitos ativistas e organizações de defesa animal ao redor do mundo.

Singer defende que os animais têm interesses e que esses interesses são dignos de consideração moral. Dizer que os interesses dos animais são dignos consideração moral é dizer que o valor de suas vidas não se reduz à sua utilidade para nós e que, portanto, a pergunta *“para que eles servem?”* é tão absurda quanto aquela outra *“para que serve um ser humano?”*. Kant que, como vimos, dizia que nossos deveres morais para com os animais são apenas deveres indiretos, na medida em que eles existem apenas como “meios para um fim”, declara que é absurdo perguntar por que razão existe o homem, mas perfeitamente sensato perguntar para que servem os animais. Isso porque, para ele, assim como para toda uma tradição de filósofos que ele representa, se compreendermos corretamente a natureza da ética concluiremos que os animais não têm estatuto moral porque são “outros” que não *seres humanos*. Assim, quando tratamos aqui dos limites de uma ética especista, estamos falando da

demarcação arbitrária das fronteiras de uma ética que define com base no autointeresse aqueles que são dignos de respeito moral e aqueles a quem este respeito não é devido.

No pequeno texto que escolhemos como epígrafe deste trabalho, Lévi-Strauss acusa os abusos impetrados por nossa cultura contra a natureza e os animais em nome do “mito da dignidade exclusiva da natureza humana”. Ao separar radicalmente a humanidade da animalidade, escreve Lévi-Strauss, nossa cultura inaugurou um “ciclo maldito”, responsável por conceder aos homens a dignidade e o respeito negados à natureza e aos animais e por fazê-lo em nome de um humanismo corrompido, desde o seu nascimento, pelo amor-próprio. Na esteira de Singer, pensamos que a “vida ética” exige uma outra atitude que não aquela que Lévi-Strauss tão bem demonstra ser característica da nossa tradição. Viver eticamente, afirma Singer, implica extrapolar a esfera exclusiva dos nossos próprios interesses – assim como dos interesses dos membros de nossa espécie – e conferir a mesma consideração aos interesses iguais de todos os que são afetados pelos nossos atos. Esta exigência, como vimos, corresponde à adoção daquele ponto de vista do espectador imparcial que prima por considerar tanto seus interesses quanto os interesses do “outro”, independentemente do modo como se defina “alteridade” e do quão diferente de nós possa ser esse “outro”. Uma ética não especista, neste sentido, caracteriza-se por exigir que sejamos de fato imparciais e que levemos a sério os interesses do animal, justamente denominado por Lévi-Strauss *“le plus autrui de tous les autrui”*.

Bibliografia:

1. Bibliografia do autor:

SINGER, Peter. *Repensar la vida y la muerte: el derrumbe de nuestra ética tradicional*. Traducción de Yolanda Fontal Rueda. Barcelona: Paidós, 1977.

_____. The Dog in the Lifeboat: An Exchange. *New York Review of Books*, April 25, 1985, p. 57-58. Disponível em: <http://www.nybooks.com/articles/archives/1985/apr/25/the-dog-in-the-lifeboat-an-exchange>. Acesso em: 02/02/2015.

_____. Animal liberation or animal rights?. *The Monist*, vol. 70, no. 1, Animal Rights, January, 1987, p. 3-14. Disponível em: <http://monist.oxfordjournals.org/content/70/1/3> Acesso em: 08/02/2015.

_____. *Practical Ethics*. 3ª. edition. New York: Cambridge University Press, 1993.

_____. Ética más allá de los limites de la especie. *Teorema*, vol. XVIII/3, 1999, p. 5-16. Disponível em: <http://sammelpunkt.philo.at:8080/1248/1/singerb.pdf>. Acesso em: 08/09/2014.

_____. *Ética prática*. Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. Hambre, Riqueza y Moralidad. In: _____. *Una vida ética: escritos*. Traducción de Pablo de Lora Deltoro. Madrid: Taurus, 2002, p. 135-147.

_____. Reflexões. In: COETZEE, J.M. *A vida dos animais*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 102-110.

_____. Uma ponte sobre o abismo. In: _____. *Vida ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Tradução de Alice Xavier. Rio de Janeiro, Ediouro: 2002, p. 102-116.

_____. Valores ambientais. In: _____. *Vida ética: os melhores ensaios do mais polêmico filósofo da atualidade*. Tradução de Alice Xavier. Rio de Janeiro, Ediouro: 2002, p. 117-136.

_____. Todos los animales son iguales. In: _____. *Desacralizar la vida humana*. Introducción y edición de Helga Kuhse. Traducción de C. G. Trevijano. Madrid: Catedra, 2003, p. 107-126.

_____. Sidgwick y el equilibrio reflexivo. In: _____. *Desacralizar la vida humana*. Introducción y edición de Helga Kuhse. Traducción de C. G. Trevijano. Madrid: Catedra, 2003, p. 44-72.

_____. Es arbitraria la discriminación racial? In: _____. *Desacralizar la vida humana*. Introducción y edición de Helga Kuhse. Traducción de C. G. Trevijano. Madrid: Catedra, 2003, p. 127-148.

_____. Los filósofos recuperan su empleo. In: _____. *Desacralizar la vida humana*. Introducción y edición de Helga Kuhse. Traducción de C. G. Trevijano. Madrid: Catedra, 2003, p. 75-90.

_____. *Como havemos de viver? A ética numa época de individualismo*. Tradução de Fátima S. Aubyn. Lisboa: Dinalivro, 2006.

_____. *Libertação animal*. Tradução de Marly Winckler e Marcelo B. Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

Peter SINGER y Paola CAVALIERI. *El Proyecto "Gran Simio"*. La igualdad más allá de la humanidad. Traducción de Carlos Martín y Carmen González. Madrid: Trotta, 1998.

Paula CASAL y Peter SINGER. Grandes símios, personas y animales: resposta a los críticos. *Revista Laguna*, no. 8, enero, 2001, p. 173-186.

2 Bibliografia complementar:

APPIAH, Kwame A. *O código de honra: como acontecem as revoluções morais*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Vincenzo Cocco. São Paulo: Abril Cultural, 1979, Col. "Os Pensadores".

_____. *Política*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. Sobre a alma. In: _____. *Obras Completas*, vol. III, Tomo I. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.

AYER, Alfred J. *Linguagem, verdade e lógica*. Tradução de Anabela Mirante. Lisboa: Presença, 1991.

BAERTSCHI, Bernard. *Ensaio filosófico sobre a dignidade: antropologia e ética das biotecnologias*. Tradução de Paula Silvia R. C. da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

BENEJAM, Antoni Gomila. Las razones de las personas primates. *Laguna*, Revista de Filosofía, n. 7, 2000, p. 381-385.

BENTHAM, Jeremy. *Uma introdução aos princípios da moral e da legislação*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979, Col. "Os Pensadores".

BURGAT, Florence. Élevage industriel, usine à souffrance. *Le Monde*, 7 mai 2007, 15. Disponível em: http://www.lemonde.fr/a-la-une/article/2007/05/11/elevage-industriel-usine-a-souffrance_905855_3208.html. Acesso em: 05/01/2014.

CARVALHO, Maria Cecília M. de. Quem são os membros da comunidade moral? Peter Singer, a senciência e as razões utilitaristas. In.: MORTARI, Cezar A.; DUTRA, Luiz Henrique de A.(orgs.). *Anais do V Simpósio Internacional Principia*. Florianópolis, NEL/UFSC, 2009.

CASTELO, Carmen Velayos. El Proyecto Gran Simio y el concepto de persona: una cuestión de humanidad. *Laguna*, Revista de Filosofía, n. 7, 2000, p. 359-365.

COETZEE, John M. *A vida dos animais*. Tradução de José Rubens Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CORTINA, Adela. *Las fronteras de la persona*: el valor de los animales, la dignidad de los humanos. Madrid: Taurus, 2009.

COTTINGHAM, John. *A filosofia de Descartes*. Lisboa: Edições 70, 1986.

_____. *Dicionário Descartes*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

DARWIN, Charles. *A expressão das emoções nos homens e nos animais*. Tradução de Leon de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *A origem do homem e a seleção sexual*. Tradução de Eugênio Amado. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2004.

DAWKINS, Richard. *O capelão do diabo*: ensaios escolhidos. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. *O gene egoísta*. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *A grande história da evolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DENNETT, Daniel C. *Tipos de mentes*. Tradução de Alexandre Tort. Rio de Janeiro: Rocco, 1977.

DERRIDA, Jacques. *O animal que logo sou*. Tradução de Fabio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

DERRIDA, Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. Violências contra os animais. In: _____. *De que amanhã*: diálogo. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004, p. 80-96.

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

DIAMOND, Jared. *O terceiro chimpanzé: a evolução e o futuro do ser humano*. Tradução de Cristina Cavalcanti. Rio de Janeiro: Record, 2010.

FELIPE, Sônia T. Da igualdade: Peter Singer e a defesa ética dos animais contra o especismo. *Philosophica*, 17/18, Lisboa, 2001, p. 21-48.

_____. *Por uma questão de princípios*. Alcance e limite da ética de Peter Singer em defesa dos animais. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2003.

_____. Valor inerente e vulnerabilidade: critérios éticos não-especistas na perspectiva de Tom Regan. *Ethic@*, Florianópolis, v. 5, n. 3, jul. 2006, p. 125-146.

_____. Racionalidade e vulnerabilidade. Elementos para a redefinição da sujeição moral. *Veritas*, Porto Alegre, v. 52, n. 1, mar. 2007, p. 184-195.

_____. *Ética e experimentação animal*. Fundamentos abolicionistas. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

_____. Agência e paciência moral: razão e vulnerabilidade na constituição da comunidade moral. *Ethic@*, Florianópolis, v. 6, n. 4, ago. 2007, p. 69-82.

_____. Abolicionismo: igualdade sem discriminação. *Revista Brasileira de Direito Animal*, ano 3, n. 4, Jan/dez, 2008, p. 89-116.

FONTENAY, Elisabeth de. *Le silence des bêtes: la philosophie à l'épreuve de l'animalité*. Paris: Fayard, 1998.

_____. La raison du plus fort. In: PLUTARQUE. *Trois traits pour les animaux*. Paris: POL, 1992.

FERRY, Luc. *O homem-Deus ou o sentido da vida*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.

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

_____. *Kant: uma leitura das três "Críticas"*. Tradução de Karina Jannini. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

_____. *O anticonformista: uma autobiografia intelectual*. Tradução de Jorge Bastos. Rio de Janeiro: DIFEL, 2012.

FERRY, Luc; GERMÉ, Claudine. *Des animaux et des hommes: anthologie des textes remarquables, écrits sur le sujet, Du XV^e à nos jours*. Paris: Le Livre de Poche, 1994.

FOER, Jonathan S. *Comer animais*. Tradução de Adriana Lisboa. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

FRANCIONE, Gary L. *Introdução aos direitos animais*. Tradução de Regina Rheda. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

FRANKENA, William K. *Ética*. Tradução de Leônidas Hegenberg e Octanny S. da Motta. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

GORDILHO, Heron José Santana. *Abolicionismo animal*. Salvador: Evolução, 2008.

GREIF, Sérgio; TRÉZ, Thales. *A verdadeira face da experimentação animal*. Rio de Janeiro: Sociedade Educacional “Fala Bicho”, 2000.

GRIFFIN, James. Metaética. In: CANTO-SPERBER, Monique (org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*, v. 2. São Leopoldo: Unisinos, 2003, p. 170-174.

GRUEN, Lori. Los animales. In: SINGER, Peter (ed.). *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Editorial, 1993.

HALL, Lee. Personalidad legal y símios antropoides. *Laguna*, Revista de Filosofía, n. 7, 2000, p. 349-351.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Teodor. *Dialética do Esclarecimento*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

HUME, David. *Tratado da natureza humana*: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2001.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Antonio Pinto de Carvalho. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1964.

_____. *Doutrina do Direito*. São Paulo: Ícone, 1993.

_____. *Leçons d'éthique*. Traduction par Luc Langlois. Paris: Le Livre de Poche, 1997.

_____. Sobre um suposto direito de mentir por amor à humanidade. In: _____. *Textos Seletos*. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 72-78.

_____. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2009.

JAMIESON, Dale. Singer and the Practical Ethics Movement. In: _____. (ed.). *Singer and his critics: philosophers and their critics*. Oxford-Malden: Brackwell, 1999, p. 1-17.

_____. *Ética e meio ambiente: uma introdução*. Tradução de André Luiz de Alvarenga. São Paulo: Editora Senac São Paulo, 2010.

JÚNIOR, Douglas Garcia A. À semelhança do animal: mimesis e alteridade em Adorno. *Remate de Males*, v. 30, 2010. Disponível em: revistas.iel.unicamp.br/index.php/remate/article/download/1885/1457. Acesso em: 26/01/2015, p. 87-98.

KERSHAW, Ian. *Hitler*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

KLEMPERER, Victor. *Os diários de Victor Klemperer: testemunho clandestino de um judeu na Alemanha nazista, 1933-1945*. Tradução de Irene Aron. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *LTI: a linguagem do Terceiro Reich*. Tradução de Miriam Bettina P. Oelsner. Rio de Janeiro: Contraponto, 2009.

LENT, Robert. *Cem bilhões de neurônios? Conceitos fundamentais de neurociência*. São Paulo: Editora Atheneu, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências humanas. In: _____. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.

LINZEY, Andrew. *Los animales en la teologia*. Traducción de Ignacio Ribera Galan. Barcelona: Editorial Herder, 1996.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano*, vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

LOURENÇO, Daniel Braga. *Direitos dos animais: fundamentação e novas perspectivas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2008.

LOW, Phillip. Não é mais possível dizer que não sabíamos. *Veja*, 16/07/2012. Entrevista concedida a Marco Túlio Pires. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/noticia/ciencia/nao-e-mais-possivel-dizer-que-nao-sabiamos-diz-philip-low>. Acesso em: 08/09/2014.

LOVEJOY, Arthur O. *A Grande Cadeia do Ser: um estudo da história de uma ideia*. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Editora Palíndromo, 2005.

MACIEL, Maria Esther (org.). *Pensar/Escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

McGINN, Colin. *A construção de um filósofo*. Tradução de Luiz Paulo Guanabara. Rio de Janeiro: Record, 2004.

MILL, John Stuart. Utilitarismo. In: _____. *A Liberdade; Utilitarismo*. Tradução de Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

NACONECY, Carlos M. *Ética & animais: um guia de argumentação filosófica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

NAGEL, Thomas. *A última palavra*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Editora Unesp, 2001.

_____. Como é ser um morcego? *Caderno de História e Filosofia da Ciência*, Campinas, série 3, v. 15, n. 1, jan.-jun. 2005, p. 245-262.

NEDEL, José. *Ética aplicada: pontos e contrapontos*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.

NINO, Carlos S. Ética analítica en la actualidad. In: CAMPS, Victoria; GUARIGLIA, Osvaldo; SALMERON, Fernando (Eds.). *Concepciones de la ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

NUSSBAUM, Martha. *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós, 2007.

OLIVEIRA, Anselmo Carvalho de. *Fundamentos da Filosofia moral de Peter Singer*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2013.

OLIVIER, David. Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre. In: OLIVIER, David; REUS, Estiva; HARDOUIN-FUGIER, Élisabeth. *Luc Ferry ou le rétablissement de l'ordre*. Lyon: Éditions Tahin Party, 2002, p. 39-79.

ORICO, Osvaldo. *O Tigre da Abolição*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977.

PALMERO, María José Guerra. Derechos de los animales y justicia interespecífica. *Laguna*, Revista de Filosofía, n. 7, 2000, p. 375-379.

PLATÃO. *Timeu*. Lisboa, Instituto Piaget, 2004.

PRIETO LÓPEZ, Leopoldo. *El hombre y el animal: nuevas fronteras de la antropología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.

RACHELS, James. Darwin, espécie e moralidade. In: GALVÃO, Pedro. *Os animais têm direitos?* Perspectivas e argumentos. Lisboa: Dinalivro, 2010, p. 177-200.

RACHELS, James; RACHELS, Stuart. *Os elementos da filosofia moral*. Tradução de Delamar José V. Dutra. Porto Alegre: AMGH, 2013.

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

_____. *Jaulas vazias: encarando o desafio dos direitos animais*. Tradução de Regina Rheda. Porto Alegre, RS: Lugano, 2006.

_____. Derechos animales y ética medioambiental. In: GUEVARA, Asunción Herrera (ed.). *De animales y hombres*: Studia Philosophica. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007, p. 117-130.

_____. Direitos dos animais. In: GALVÃO, Pedro (org.). *Os animais têm direitos?* Perspectivas e argumentos. Lisboa: Dinalivro, 2010, p. 51-61.

_____. A causa dos direitos dos animais. *Revista Brasileira de Direito Animal*, ano 12, vol. 8, Jan-Abr, 2013, p. 17-38.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. Tradução de Lourdes Santos Machado. São Paulo: Abril Cultural, 1983, Col. "Os Pensadores".

SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: uma questão alemã*. Tradução de Rita Rios. São Paulo: Estação liberdade, 2010.

SALMERON, Fernando. Intuicion y analisis. Las origenes de la filosofia moral analítica a partir de Moore y Wittgenstein. In: CAMPS, Victoria; GUARIGLIA, Osvaldo; SALMERON, Fernando (Eds.). *Concepciones de la ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *A Cidade de Deus*, vol. I. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e a questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

STRAUSS, Leo. *Direito natural e história*. Tradução de Miguel Morgado. Lisboa: Edições 70, 2009.

TEIXEIRA, João de Fernandes. Criaturas como nós? *Revista Filosofia Ciência&Vida*, ano VII, n. 75, out. 2012.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. 2ª. ed. São Paulo: Loyola, 2005, 6 vol.

_____. *Suma contra os gentios*. Porto Alegre: EDIPUCRS: EST, 1996.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural*. Mudanças e atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800). Tradução de João Roberto Martins Filho. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

VELASCO, Juan Manuel. Persona *versus* ser humano: un análisis del esquema argumentativo básico del debate. *Cuaderno Bioética*, XIX, n. 3, septiembre-diciembre, 2008, p. 433-447.

WAAL, Frans de. *A era da empatia*. Tradução de Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.