

Fabio A. G. Oliveira e Maria Clara Dias
(organização)

ÉTICA ANIMAL

um novo tempo



À memória de Tom Regan



À memória de Tom Regan
e a todos os animais vítimas do especismo.

Copyright desta edição © 2019 by Ape’Ku Editora e Produtora Ltda

Foi feito o depósito legal conforme Lei 10.994 de 14/12/2004
Proibida a reprodução parcial ou total desta obra sem autorização da editora

Produção gráfica: APE’KU EDITORA E PRODUTORA

Capa: DENIS DUARTE

Diagramação: MILENA PERES

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)

E848
Ética animal : um novo tempo / Fabio A. G. Oliveira e Maria Clara Dias (organização). – Rio de Janeiro:
Ape’Ku, 2019. 212 p. ; 21 cm.

ISBN 978-85-906809-5-6

Inclui bibliografia.
1. Direito dos animais. 2. Animais – Proteção – Aspectos morais e éticos. 3. Bioética. I. Oliveira, Fabio A. G. II.
Dias, Maria Clara.

CDD- 179.3

Direitos desta edição reservados à
Ape’Ku Editora e Produtora Ltda
Rua Jornalista Orlando Dantas, 4 PV 3 - Botafogo
Rio de Janeiro – RJ – CEP: 22.231-010
contato@apeku.com.br
www.apeku.com.br

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

Conselho Editorial

Ana Luisa Rocha Mallet - Universidade Federal do Rio de Janeiro
Bethânia Assy - Pontifícia Universidade Católica - Rio
Carlos Dimas Ribeiro - Universidade Federal Fluminense
Carolina M. P. Ferreira - Universidade Federal do Rio de Janeiro
Cinara M. L. Nahra - Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Cristiane Maria A. Costa - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Diana Perez - Universidad de Buenos Aires | Argentina
Diogo G. V. Mochcovitch - Universidade Federal do Rio de Janeiro
Fabio A. G. Oliveira - Universidade Federal Fluminense
Guilherme Dias da Fonseca - Université Clermont Auvergne | França
José Sérgio Duarte da Fonseca - Universidade Federal do Piauí
Letícia Gonçalves - Universidade Federal do Rio de Janeiro
Luciana Simas C. de Moraes - Universidade Federal do Rio de Janeiro
Manuel Villoria Mendieta - Universidad Rey Luan Carlos | Espanha
Maria Andréa Loyola - Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Michelle Cecille Bandeira Teixeira - Universidade Federal Fluminense
Murilo Vilaça - Fundação Oswaldo Cruz
Paula Gaudenzi - Fundação Oswaldo Cruz
Rafael Ioris - University of Denver | Estados Unidos
Rita Leal Paixão - Universidade Federal Fluminense
Suane Felipe Soares - Universidade Federal do Rio de Janeiro
Wallace dos Santos de Moraes - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Autores

Maria Clara Dias

Professora titular da UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde integra o Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) e o Programa Interinstitucional e Interdisciplinar de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS).

Fabio A G Oliveira

Professor de Filosofia da Educação da UFF – Universidade Federal Fluminense, Membro Permanente da Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS/UFF) e Colaborador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF/UFRJ), Ativista pelo fim da exploração humana e não-humana.

Rachel Souza Martins

Doutora em Filosofia pela UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro; Pesquisadora do Laboratório de Ética Ambiental; Professora de Filosofia do CAP-UERJ – Colégio Aplicação da UERJ.

Pedro Henrique de Souza Gomes Freire

Mestrando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ.

Leonardo Kaltner

Professor Associado de Língua e Literatura Latinas do Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense. Doutor e Mestre em Letras Clássicas pela UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro(2009, 2007). Atua no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagem da UFF. Vegetariano.

Ana Luiza Gonçalves Dias Mello

Professora de Ciências nas Redes Municipais de Educação de São Gonçalo e Saquarema. Médica Veterinária, Licenciada em Ciências Biológicas, Mestra em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade (PPGEAS-UERJ), Doutoranda em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS-UFF).

Suane Felipe Soares

Doutora e mestra em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva – PPGBIOS/UFRJ-UERJ-UFF-FIOCRUZ, Especialista em Gênero e Sexualidade – IMS/UERJ e Graduada em História

Anna Bastos Faria

Mestra em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pelo PPGBIOS (2017). Produtora Cultural da UFRJ.

Andreia Lima Campos

Doutoranda em Filosofia pelo PPGF/UFRJ. Mestra em Filosofia pelo PPGF/UFRJ (2001). Professora de Filosofia na rede FAETEC - Fundação de Apoio à Escola Técnica.

Rosangela Mota Peixoto

Graduada em Biblioteconomia e Documentação pela UNIRIO – Universidade do Rio de Janeiro (1981). Mestre em Ciência da Informação pela UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro (1994). Concluinte da Graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (2017).

Fernanda de Luca

Médica formada pela UFF – Universidade Federal Fluminense. Título de Especialista em Nutrologia pela AMB e ABRAN. Pediatra com residência médica pelo Hospital Municipal Salgado Filho, RJ.

Sumário

Prefácio

Apresentação

A libertação animal: uma reconstrução filosófica

Maria Clara Dias

O lugar do cuidado na construção de um veganismo crítico-interseccional

Fabio A G Oliveira

O valor inerente dos indivíduos e a construção de uma perspectiva ético-ambiental em Tom Regan

Rachel Souza Martins

Amizade e o utilitarismo para Tom Regan

Pedro Henrique de Souza Gomes Freire

Ecolinguística e Cultura Clássica: interfaces para o vegetarianismo na Antiguidade

Leonardo Kaltner

Animalidades e práticas de si: Educação, Veganismo e Subjetividades

Ana Luiza Gonçalves Dias Mello

Opressões multifacetadas: ecofeminismo e a condição animal no Brasil

Suane Felipe Soares

Fundamentos éticos em práticas de consumo político: o caso do veganismo

Anna Bastos Faria

Devemos usar animais como cobaias? Crítica ao paradigma científico antropocêntrico do uso de animais não humanos em pesquisas a partir da perspectiva dos funcionamentos

Andreia Lima Campos

Projeto Filosofia Poética: Pelos direitos dos animais

Rosangela Mota Peixoto

Vá tomar o leite da sua mãe
Fernanda de Luca

Prefácio

Em 1983, Tom Regan publicou *The Case for Animal Rights*, um importante marco histórico em defesa de direitos para os animais. Para ele, os “sujeitos de uma vida” têm direito à vida, direito à liberdade, direito a não serem torturados, assim como os direitos morais fundamentais dos seres humanos. Ao longo de sua obra, com o passar do tempo, os integrantes do conceito de “sujeitos de uma vida” foram ampliados, de mamíferos até a inclusão dos peixes. De fato, a grande questão, com a qual Tom Regan nos desafia, é nos lembrar como traçamos limites arbitrários para justificar a exploração do ‘outro’. A obra de Tom Regan é corajosa não somente pela defesa de direitos para os animais, quando essa ainda é uma disputa a ser conquistada mesmo entre seres humanos, mas porque enfatiza que devemos perguntar se o que acontece ao outro ser é importante para ele, independente de como os outros possam perceber ou elaborar esse acontecimento. Ampliar ainda mais esse debate que vem se intensificando nos últimos anos e extrapolar essas questões para as diversas áreas do conhecimento foram os objetivos do grupo que se reuniu para realizar um evento em homenagem a Tom Regan, no ano do seu falecimento em 2017. O evento foi de grande significância para marcar a importante trajetória do Tom Regan, como também para manter vivas questões que precisam ser pensadas. Este livro, brilhante iniciativa do Fabio A. G. Oliveira e da Maria Clara Dias, com contribuições relevantes dos diversos autores, expressa o evento ocorrido, revela importantes ideias, traz inquietações, abre portas no pensamento e permite ver novos caminhos. Uma leitura necessária. *Ética Animal – Um Novo Tempo* nos convida a caminhar em direção à uma conscientização de que é preciso mudar radicalmente a forma como lidamos com os animais, mas que seja também o prenúncio de um novo tempo, em que a exploração e o massacre de milhões de animais sejam abolidos.

Rita Leal Paixão

Professora Titular da Universidade Federal Fluminense
Programa de Pós-Graduação em Bioética,
Ética Aplicada e Saúde Coletiva - PPGBIOS

Apresentação

No dia dezessete de fevereiro de dois mil e dezessete, faleceu o filósofo e ativista Tom Regan. Neste mesmo ano, organizamos em sua memória, aquela que seria a primeira edição do Seminário de Ética Animal, promovido pelo Núcleo de Ética Aplicada (NEA) e Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA). O evento, realizado no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, reuniu pesquisadores, estudantes e ativistas. Nosso objetivo foi não apenas prestar uma homenagem a Tom Regan, mas, sobretudo apontar novos caminhos teóricos e práticos para a conquista efetiva da libertação animal. Este livro é o resultado deste esforço coletivo e a tentativa de cada um de nós plantar uma pequena semente, nesta causa que compartilhamos.

Rio de Janeiro, 31 de janeiro de 2018
Fabio A. G. Oliveira e Maria Clara Dias

A libertação animal: uma reconstrução filosófica

Maria Clara Dias

A

segunda metade do século XX é marcada por uma efervescência de movimentos sociais que transformaram radicalmente a sociedade em que hoje vivemos, sob o ponto de vista de seus valores e práticas. Movimentos por igualdade no pleito social e político de indivíduos de raça, gênero e orientação sexual distintos levaram milhões de pessoas às ruas, nas diversas partes do globo, e determinaram a criação de princípios de justiça reparadora, ações afirmativas, que hoje vigoram, ainda que com roupagens distintas, em diversos países. Na década de 70, o ativismo político dos grupos excluídos e sistematicamente violados assume uma nova bandeira, os animais não humanos. Em 1975, Peter Singer publica *Libertação Animal* e denuncia publicamente, de forma clara e sistemática, a crueldade humana realizada impunemente para com outros seres sencientes. Em 1979, o autor publica *Ética Prática*, onde então as diversas formas de opressão e injustiça são reunidas e identificadas como foco prioritário da justiça e da moralidade. Seguindo a tradição de Bentham, filósofo utilitarista do século XIX, Singer irá identificar a senciência como característica que inclui os animais não humanos no âmbito da moralidade. De acordo com o utilitarismo de Bentham, se o princípio moral por excelência visa a maximização do prazer e a minimização da dor, todos os seres vulneráveis ao prazer e à dor devem em ser igualmente considerados.

Em 1983, Tom Regan publica o livro *The Case for Animal Rights*, criticando a proposta utilitarista de defesa dos animais não-humanos e defendendo os animais a partir de uma perspectiva do direito. Segundo o autor, trata-se da defesa dos direitos animais. Tom Regan foi filósofo, professor, escritor e a ativista da causa animal. Como filósofo, procurou responder aos que criticam a inclusão de animais não humanos no âmbito do direito e destacar as divergências entre a perspectiva do direito e a proposta utilitarista. Através de seus escritos, Regan (1985, 472) acreditou ter fornecido, com o peso do que afirmou serem os melhores argumentos, uma fundamentação moral para o reconhecimento dos direitos dos animais.

Neste artigo pretendo analisar, sob o ponto de vista filosófico, a proposta de Regan e, como não poderia deixar de ser, criticá-la, apontando, tanto para sua incapacidade de abranger todos aqueles ao quais gostaríamos de atribuir um *status* moral, como para sua própria inconsistência teórica. Mas antes de adentrar no terreno das críticas teóricas, gostaria de ressaltar o inestimável papel retórico dos textos de Regan, que certamente contribuíram de forma fundamental para a expansão do vegetarianismo e para a luta pela libertação animal. As palavras de Regan certamente desempenharam um importantíssimo papel no cerne do ativismo moral e político pela causa animal. Neste sentido, antes de endereçar-lhe qualquer crítica, gostaria de ressaltar seu mérito enquanto ativista e, junto aos demais autores deste livro, prestar-lhe uma homenagem. Reconheço mais valor no ativismo do que nas palavras e considero cada passo ou cada aliado desta luta alguém digno de nosso respeito e admiração. De antemão, quero então deixar claro que minhas críticas à construção teórica de Regan em nada pretendem abalar seu mérito enquanto defensor da causa animal. Ao contrário, é por respeito e por dedicação à esta mesma causa que tenho me empenhado na busca de novos argumentos e na construção teórica de uma perspectiva moral mais inclusiva.

Começemos então pelos pontos nos quais reconheço haver convergência entre o que pretendo propor e a perspectiva de Regan. No seu artigo *The Case for Animal Rights* (REGAN, 1985, 471), publicado em livro organizado por Peter Singer, Regan destaca aqueles que seriam para ele os principais objetivos do movimento:

The total abolition of the use of animals in science;

The total dissolution of commercial animal agriculture;

The total elimination of commercial and sport hunting and trapping.

Como Regan, assumo o compromisso com a abolição das três formas de exploração mencionadas. Na verdade, este compromisso está implícito à adoção do veganismo enquanto forma de vida, também para aqueles que o adotam de forma mais intuitiva e quase nada filosófica. O papel do filósofo aqui seria então buscar justificar, de forma agora menos intuitiva e mais argumentativa, as razões que nos levam a acreditar que esta é a melhor forma de vida, ou seja, aquela que melhor contempla nossos princípios e valores morais.

Vejam agora como Tom Regan, no texto supracitado, procura justificar, moralmente, a adoção das três práticas mencionadas, ou, em outros termos, a adoção de uma atitude abolicionista com relação às práticas de exploração animal.

Para começar, o autor, procura deixar claro o que estaria errado, segundo ele, nas práticas em questão. Contra os utilitaristas, declara que o ponto central do problema não seria a dor, o sofrimento ou a privação imposta aos animais, mas sim, a visão de que os animais seriam recursos dos quais poderíamos dispor de acordo com os nossos próprios interesses. Para justificar esta tese, Regan afirma ser necessário indagarmos acerca do que seja a própria moralidade e investigarmos como o *status* moral dos animais tem sido compreendido por aqueles que negam que animais tenham direitos.

Inicia então analisando aqueles que argumentam que nós teríamos apenas deveres indiretos face aos animais, o que faz com que os animais não possam ser encarados, eles mesmos, como detentores de direitos. Neste grupo, estariam aqueles que aparentemente acreditam que os animais não sentem e não possuem consciência da dor que lhes é imputada e os que reconhecem que os animais são tão capazes de vivenciar a dor como os seres humanos, mas que acreditam também que somente a dor humana é moralmente relevante. O tratamento conferido aos animais estaria assim relacionado ao nosso dever direto para com os seres humanos a eles relacionados. A este grupo pertencem os que assumem uma perspectiva contratualista da moralidade, perspectiva segundo a qual a moralidade nada mais é do que um conjunto de regras voluntariamente acordadas por indivíduos que participam de uma situação contratual. Animais são incapazes de compreender e firmar contratos, logo não possuiriam direitos. A crítica de Regan a este raciocínio é bastante trivial. Alguns seres humanos, como por exemplo crianças, são também incapazes de compreender e participar de uma situação contratual, mas nem por isso nós recusamos a atribuir-lhes direitos. Neste sentido, deveríamos atribuir aos animais os mesmos direitos diretos que atribuímos uns aos outros.

Em seguida Regan aborda uma perspectiva moral baseada nas noções de crueldade e bondade. De acordo com esta perspectiva, teríamos o dever direto tanto de sermos bondosos para com os animais, como de não sermos cruéis para com os mesmos. Para Regan esta perspectiva incorreria no erro de interpretar ações boas como ações corretas e ações cruéis como

incorretas. A bondade ou a ausência de crueldade do agente não pode ser interpretada como uma garantia de que sua ação é correta. De forma bem pouco elucidativa, Regan utiliza o caso do aborto para ilustrar a separação entre as virtudes do agente e a correção da ação. Segundo ele, uma pessoa boa e/ou não cruel pode consentir no aborto, sem que com isso sua ação possa ser interpretada como correta.

A última perspectiva apresentada é o Utilitarismo. Para Regan o principal apelo da perspectiva utilitarista está na defesa de um igualitarismo que faz com que os interesses de todos possuam o mesmo peso, sem qualquer forma de discriminação de origem sexual, racial e especista. Apesar deste forte apelo, Regan defende que o tipo de igualitarismo contido na perspectiva utilitarista não é o que os defensores dos direitos dos animais, ou mesmo dos direitos humanos, deveriam ter em mente, pois utilitaristas depositam o valor diretamente na satisfação dos interesses e não nos indivíduos que os possuem. Trata-se de uma perspectiva agregativa do valor moral de uma ação. Contudo, nem sempre a consequência considerada a melhor para todos é necessariamente a melhor para cada indivíduo, isoladamente. Para ilustrar o quanto a adoção do princípio utilitarista parece ser moralmente contraintuitiva, Regan recorre a um exemplo em que o sacrifício da vida de uma pessoa, no caso uma velha e bondosa tia, poderia promover a satisfação dos interesses de muitos indivíduos, no caso as pobres crianças de um hospital. Apesar de todo apelo do exemplo e da descrição dramática das partes envolvidas, Regan insiste em que não seria correto provocar a morte da velha senhora. Segundo o autor, um bom fim não seria capaz de justificar um mau meio.

No lugar do valor atribuído aos interesses, Regan propõem então o reconhecimento do valor de cada indivíduo. Nas suas próprias palavras

What to do? Where to begin anew? The place to begin, I think, is with the utilitarian's view of the value of individual – or, rather lack of value. In its place, suppose we consider that you and I, for example, do have value as individuals - what we'll call inherent value. To say we have such value is to say that we are something more than, something different from, mere receptacles. (REGAN, 1985, 476)

Concluindo sua crítica ao utilitarismo, Regan afirma que o sentido de igualdade que interessa é o reconhecimento igual de todos os seres que possuem valor inerente, sejam eles humanos ou não. O valor inerente é, segundo o autor, o valor atribuído àqueles que identificamos como sendo sujeitos de uma vida. Mas o que significa ser o “sujeito de uma vida”? Em

outro artigo Regan apresenta a expressão ser o “sujeito de uma vida” como indicativo de uma semelhança de família que nos permitiria identificar uma série de indivíduos como possuindo igual valor moral. A ideia de que alguns seres são sujeitos de uma vida será então o diferencial e o sustentáculo da perspectiva do direito apresentado por Regan. Em suas próprias palavras,

So why is the idea of being the subject-of-a-life important? Because it illuminates our moral sameness, our moral equality.

As subject-of-a-life, we are all the same because we are all in the world.

As subject-of-a-life, we are all the same because we are all aware of the world.

As subject-of-a-life, we are all the same because what happens to us matters to us.

As subject-of-a-life, what happens to us matters to us because it makes a difference to the quality and duration of our life.

As subject-of-a-life, there is no superior or inferior, no higher or lower.

As subject-of-a-life, we are all morally the same.

As subject-of-a-life, we are all morally equal. (REGAN, 2013, 120-121)

Na passagem acima vemos que Regan elege a qualidade de ser “sujeito de uma vida” como sendo aquela que determina um ser como devendo ser considerado/respeitado moralmente, em outras palavras, como um concernido moral. As três últimas frases indicam esta relação. A identificação dos concernidos morais supõem o reconhecimento de alguma característica comum, relativamente à qual todos devem ser considerados iguais. Na perspectiva de Regan esta característica, por assim dizer, o foco da igualdade, será, portanto, o ser “sujeito de uma vida”. Se relativamente a esta característica, todos os que a possuem devem ser considerados iguais, isso significa que não há aqui hierarquia possível. Nenhum indivíduo pode ser considerado inferior ou superior relativamente ao aspecto que o torna um concernido moral, na concepção de Regan, o ser o “sujeito de uma vida”.

As frases iniciais, por sua vez, parecem indicar o que devemos compreender por ser o sujeito de uma vida, compreensão esta que parece ser fundamental, na medida em que estamos lidando exatamente com a característica que torna alguém foco de igual consideração moral. O “sujeito de uma vida” é então caracterizado como sendo aquele que: (1) está no mundo; (2) tem consciência do mundo; (3) se importa com o que lhe acontece e (4) se importa porque o que lhe acontece faz diferença na qualidade e duração da sua vida.

Fornecido tal esclarecimento, podemos nos perguntar por que deveríamos considerar tais aspectos tão importantes e definidos do que torna um ser, objeto de nossa consideração moral. Para esta questão não há em Regan qualquer resposta. Ou melhor, haveria a possibilidade de interpretarmos as frases finais como uma possível resposta, mas, neste caso, sua argumentação seria claramente circular: ser sujeito de uma vida importa porque esta é a característica que nos torna iguais, sob o ponto de vista moral. Neste momento, seríamos levados a recolocar a questão, tentando deixar mais claro o aspecto para o qual reclamamos algum tipo de justificação: por que ser sujeito de uma vida é o aspecto que nos torna um igual, sob o ponto de vista da moralidade? Aqui o valor retórico das palavras encontra o seu limite.

Recapitulando. Com o objetivo de promover a causa animal e incluir os animais não humanos no cerne de nossa consideração moral, Regan procura defender uma perspectiva de direito dos animais. Para tal, propõe inicialmente uma crítica aos defensores de direitos que negam a extensão dos mesmos aos animais não humanos. Em seguida, apresenta duas perspectivas adequadas da causa animal, mas que, segundo o autor, teriam falhado em identificar o cerne da questão, por conseguinte, em determinar as razões pelas quais possuímos deveres para com os animais ou, simplesmente, as razões pelas quais devemos reconhecer os animais não humanos como foco da moralidade. Concluindo sua estratégia argumentativa, Regan revela o que seria o cerne da questão: o reconhecimento daqueles que são “sujeitos de uma vida”. Partindo então da premissa que os animais ou, segundo o autor, pelo menos grande partes deles são “sujeitos de uma vida”, podemos concluir que eles são igualmente objeto de nossa consideração moral e, por conseguinte, detentores de direitos. Como ser “sujeito de uma vida” é a propriedade que nos torna iguais, sob o ponto de vista da moralidade, e relativamente à qual não podemos estabelecer qualquer tipo de hierarquia, Regan finalmente conquista para os animais o estatuto de seres com direitos hierarquicamente iguais aos dos demais seres humanos.

Procurei mostrar que Regan não oferece razões que justifiquem a aceitação da propriedade de ser “sujeito de uma vida” como sendo aquela que qualifica um ser como concernido moral. Gostaria agora de ir mais longe. Regan tampouco apresenta as evidências necessárias para que consideremos os animais, pelo menos uma grande parte deles, como

“sujeitos de uma vida”. Estas duas etapas faltantes na argumentação de Regan são indispensáveis para que sua perspectiva seja digna de alguma credibilidade filosófica.

Da minha parte, como irei mostrar adiante, não creio que sejam necessárias provas de que animais, ou mesmo seres humanos, sejam sujeitos de uma vida, pelo simples fato de que não creio que ser “sujeito de uma vida” seja um aspecto relevante para considerar algo/alguém como um concernido moral. Intuitivamente acho este um pressuposto fortíssimo, por conseguinte, com um potencial altamente excludente, embora, é claro, eu saiba que esta não era a intenção de Regan. Mas, por falar em exclusão, gostaria de retornar brevemente aos autores criticados por Regan.

O primeiro grupo é o dos chamados contratualistas. Segundo Regan, eles estariam errados ao considerarem como receptáculo de direitos e integrantes da moralidade apenas aqueles capazes de endossar as regras ou princípios estabelecidos numa situação contratual. É estranho aqui pensar que estes autores estariam errados. Tudo o que podemos dizer é que eles elegeram como condição de ingresso na moralidade uma capacidade distinta à eleita por Regan e com um poder de excluir desta esfera da moralidade todos os animais e, ainda, muitos seres humanos. Eles defendem, portanto, uma concepção bastante restrita da moralidade, mas não parecem estarem sendo incoerentes ou estarem cometendo um erro. Quando muito, posso dizer que uma tal perspectiva, ao fim e ao cabo, acaba por excluir a todos nós, pelo menos em determinadas fases de nossa existência. Os contratualistas sabem exatamente que interesses querem resguardar e não estão equivocados, embora possamos dizer que incorporam uma concepção moral incapaz de sustentar de forma plausível uma pretensão de validade universal¹.

O terceiro grupo de autores criticados são os utilitaristas. Os utilitaristas, na figura de Bentham e Singer, estão entre os principais defensores da causa animal e os primeiros a incluírem animais não humanos, de forma consistente, enquanto concernidos morais. A senciência enquanto característica que torna um ser objeto de nossa consideração moral, ao menos para mim, parece bem mais inclusiva do que a propriedade de ser “sujeito de uma vida”, além de parecer também algo bem mais compreensível e verificável. Afirmar que o princípio utilitarista negligencia direitos individuais ao tentar maximizar a satisfação ou minimizar o sofrimento é simplesmente *begging the question*, ou seja, uma falácia

lógica. Utilitaristas não acreditam em direitos inalienáveis. Se tais direitos existem, seria preciso, antes de mais nada, provar isso. E neste caso não adianta apelar para situações ficcionais que envolvam velhinhas, crianças, pessoas doentes precisando de órgãos etc. A resposta utilitarista nestes casos nunca seria tão evidente quanto seus críticos supõem. As situações em que vivenciamos conflitos morais na vida real são bastante complexas e jamais se deixariam reduzir da maneira como muitos filósofos propõem.

Se os utilitaristas elegem a senciência como característica determinante da inserção moral de um indivíduo, ou seja, como foco da moralidade, a inclusão ou não de diversas espécies animais dependerá, menos de uma análise filosófica e, mais da investigação empírica e do conhecimento científico gerado a partir da mesma. Se Singer inicialmente mencionou alguns animais, como, por exemplo, os grandes mamíferos, isso em nada deveria abalar o fato de que qualquer adepto da senciência deveria estar disposto a incluir todos os animais identificados, também no futuro, como seres sencientes.

O utilitarismo, mais particularmente, o utilitarismo de interesses preferenciais de Singer representa um marco na luta por justiça, nas mais diversas esferas. Sob o ponto de vista filosófico, argumentativo, trata-se de um constructo teórico robusto e coerente que não pretendo aqui discutir. Em outros textos (DIAS, 2016) tive a oportunidade de apresentar a perspectiva utilitarista e desenvolver minhas críticas tanto ao utilitarismo, em geral, quanto ao utilitarismo de Singer. Neste artigo pretendo apenas destacar dois aspectos desta crítica.

O primeiro diz respeito à eleição da senciência como característica que delimita o âmbito dos concernidos. Considero a senciência uma capacidade fundamental, mas assim como não acredito que a capacidade de integrar ou não uma situação contratual seja uma condição necessária para reconhecer algo/alguém como concernido moral, também não reconheço que a senciência o seja. Enfim, acredito que para alcançarmos uma perspectiva moral realmente mais inclusiva, precisamos partir de uma característica ainda mais elementar, compartilhada por um número ainda maior de indivíduos. Por esta razão, proponho identificarmos os concernidos morais apenas como sistemas funcionais e defendo como foco da moralidade os funcionamentos básicos dos diversos sistemas funcionais existentes, entendidos em toda a sua singularidade. Tal perspectiva, a que denominei Perspectiva dos Funcionamentos (DIAS, 2015), visa incluir como objeto de

nossa consideração moral seres humanos, animais, o meio ambiente e até mesmo alguns objetos inanimados, como, por exemplo, as obras de arte.

A identificação dos funcionamentos básicos de cada indivíduo exige de nós uma observação atenta e cuidadosa. Grupos de funcionamentos distintos podem ser identificados como básicos, dependendo não apenas das características do grupo ao qual o indivíduo pertença, mas também no seu contexto de vida atual e seu entorno. Isso significa que funcionamentos como o do exercício da liberdade, racionalidade e senciência, outrora determinantes do pertencimento à moralidade, agora deverão ser identificados como básicos ou não, em relação ao papel desempenhado pelos mesmos na realização, atual, do indivíduo ou sistema funcional em questão.

Para tornar mais claro o que isso significa, vejamos um exemplo. Enquanto um indivíduo capaz de realizar escolhas e planejar a própria vida, o exercício da liberdade é para mim um funcionamento básico. Não posso dizer que tenha sido assim enquanto era um bebê e suspeito que também não será, caso eu venha a viver mais uns trinta anos. No caso do bebê talvez a senciência, por conseguinte, a busca do prazer e a capacidade de evitar o sofrimento sejam os funcionamentos mais básicos. Na minha vida adulta, assumo muitas vezes o peso do sofrimento como uma consequência inevitável de minhas escolhas. Isso significa que embora continue sendo um ser senciência, posso não eleger, ao menos temporariamente, a busca do prazer como um funcionamento básico. Durante minha velhice espero poder eleger como funcionamento básico a manutenção de vínculos afetivos e o estar em contato e ser acolhida pelos que amo. Percebo este mesmo processo nos animais que me cercam. Minha gata Marie tem hoje dezesseis anos. Sinto que para ela, neste momento de sua existência, o que realmente importa é poder deitar-se ao sol ou aninhar-se no colo de alguém. Marie não conheceu a maldade humana, por isso vê no colo em cada ser um humano, e até mesmo no de um estranho, um potencial local de deleite.

O segundo aspecto de minha crítica à Singer está em sua identificação de uma possível hierarquia entre os diversos indivíduos, em função de certas capacidades que lhes são próprias. Na minha leitura do que seja o utilitarismo de interesses preferenciais, considero que todos devam ter seus interesses preferenciais igualmente considerados. Singer, contudo, algumas vezes cede lugar à ideia de que poderíamos identificar uma certa hierarquia, no âmbito dos interesses preferenciais. Hierarquia esta que favoreceria

aqueles seres capazes de projetar a própria existência. Como já mencionei em outros textos (DIAS, 2012; 2016), considero que o estabelecimento desta hierarquia seja bem mais um deslize de Singer do que uma consequência direta de sua perspectiva. De qualquer forma, gostaria de ressaltar que este tipo de hierarquia não seria justificável no cerne da Perspectiva dos Funcionamentos. Diante da necessidade de eleger entre funcionamentos básicos, tudo que nos resta é analisar as características particulares da situação e buscar minimizar o dano provocado, agindo da forma que melhor se adeque ao nosso sistema de crenças e valores.

Atento ao curso da minha argumentação, o leitor já deve ter percebido que não mencionei a crítica de Regan à segunda perspectiva analisada, qual seja, a que relaciona a correta ação ao caráter virtuoso ou bondoso daquele que a realiza. É evidente que para quem separa o bom do justo, ou seja, para quem aparta virtudes e valores do que possa ser dito justo ou correto, a segunda perspectiva não passa de um grande equívoco. Regan é claramente adepto de uma perspectiva moral deontológica, segundo a qual o agir moral é, antes de mais nada, o agir por dever, o agir de acordo com o que é prescrito pela lei, ainda que se trate de uma lei imposta pela própria racionalidade. Neste contexto, como Kant (1968) já bem ilustrou, as inclinações sensíveis de um indivíduo em nada contribuem para determinação do agir moral. Indivíduos virtuosos apenas seguem suas inclinações, mas isso não torna a suas ações justas ou corretas.

Ao contrário de Regan, não vejo sentido em uma concepção moral deontológica. Defendi, em outros lugares (DIAS, 2012; 2016), a moralidade como fruto da nossa indagação acerca do tipo de vida que julgamos digna de ser vivida. Neste contexto, o que a lei determina só é relevante quando reconhecemos na lei uma expressão de nossos próprios valores. Neste sentido, um indivíduo que procura incorporar à sua identidade a prática de ações de acordo com certas virtudes ou valores poderá até praticar uma ação considerada injusta ou incorreta por terceiros, mas certamente será também capaz de justificá-la ou de revê-la à luz de seus valores e crenças.

Para concluir gostaria de retornar à causa animal. Como mencionei rapidamente ao início, entendo o veganismo como uma forma de vida. Enquanto tal, ele não pode estar baseado em uma concepção meramente prescritiva da moralidade, seja ela deontológica ou consequencialista. A adoção de uma forma de vida vegana aponta para uma interpretação da questão moral como relacionada à escolha por uma forma de vida que

julgamos valorável, ou seja, uma forma de vida na qual identificamos nossos principais valores e com a qual nos identificamos positivamente, enquanto pessoas. A partir da Perspectiva dos Funcionamentos entendo o veganismo como a opção por uma vida comprometida com uma concepção moral mais abrangente, que inclui as diversas formas de existência e que rechaça o preconceito, a segregação e a opressão de outros seres. O veganismo é, assim, o comprometimento não apenas com a libertação animal, mas com o fim da opressão, da segregação e das hierarquias entre os próprios seres humanos. Quero crer que o veganismo enquanto opção moral é antiespecista, antirracista, antihomofóbico, antimachista, anticlassista e antielista. Somente desta forma posso interpretá-lo como a forma de vida que melhor expressa meus valores e o tipo de vida que considero digna de ser vivida.

Referências Bibliográficas

DIAS, Maria Clara. (org.) *A Perspectiva dos funcionamentos: por uma abordagem moral mais inclusiva*. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo, 2015.

DIAS, Maria Clara. *Ensaio sobre a Moralidade*. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo, 2012

DIAS, Maria Clara. *Sobre Nós: expandindo as fronteiras da moralidade*. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo, 2016.

KANT, Immanuel. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

REGAN, Tom. *Animal Rights and Environmental Ethics*. In: BERGANDI, Donato. The structural links between ecology, evolution, and ethics: the virtuous epistemic circle. Bioscience, Oxford University Press (OUP), 2014, 64 (3). pp.117-126.

REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. In: SINGER, Peter (ed.). *Defense of Animals*. Blackwell, 1985.

O lugar do cuidado na construção de um veganismo crítico-interseccional

Fabio A G Oliveira

E

este capítulo tem como objetivo principal refletir sobre o lugar do cuidado na discussão da ética animal como um todo. Para isso, elege dois autores fundamentais, Tom Regan e Karen Warren, para que se possa elaborar uma busca detalhada pelo **cuidado** neste debate, considerando seu ocultamento e deslocamento histórico-filosófico nas teorias éticas. Observa-se, portanto, em um primeiro momento a necessidade de uma apresentação geral, tanto da perspectiva defendida por Tom Regan, quanto da perspectiva de Karen Warren. A partir da apresentação de ambos os autores, observaremos em que medida o cuidado pode ser encontrado ou rejeitado como elemento fundamental para o desenvolvimento de uma ética animalista antiespecista, ou seja, comprometida com o veganismo enquanto projeto ético-político. O desafio deste percurso se impõe por pelo menos duas razões. A primeira delas se dá pelo fato de as teorias éticas animalistas focadas em princípios de justiça terem sido apresentadas como correntes opostas à ética do cuidado: enquanto as primeiras se baseariam em uma perspectiva deontológica e universalista, a segunda seria contextual, fruto das relações estabelecidas entre os seres partícipes da ação e particularista. Nesse sentido, as noções de **princípio** e **cuidado** seriam não somente distintas, mas antagônicas para o desenvolvimento deste projeto ético. A segunda razão é exposta na medida em que se pretende defender um veganismo ampliado, ou seja, que se comprometa com o fim da exploração animal humana e não humana a partir do questionamento do entrecruzamento de opressões que traduz diferença em desigualdade. Em linhas gerais, trata-se de pensar, portanto, em canais de aproximações e distanciamentos entre as propostas de Tom Regan e Karen Warren, para se vislumbrar o lugar do cuidado no desenvolvimento de um veganismo crítico-interseccional.

Por que pensar o cuidado?

Pensar o cuidado dentro de uma discussão filosófica é um desafio. Primeiramente, na tradição da ética, o cuidado foi e, em certa medida, ainda é bastante negligenciado. Talvez possamos supor que tenha sido oferecido um lugar subalterno ao cuidado pelo seu caráter histórico vinculado ao universo da feminilidade, uma vez que foi dado às mulheres o papel de zelar e cuidar dos homens, do lar e, inclusive, dos animais domesticados. Às mulheres, portanto, o ambiente doméstico, onde o cuidado teria o seu lugar e seria aprimorado; e aos homens o ambiente público, onde as decisões, eleições de princípios e a busca por justiça ocorreria. Na divisão desses dois âmbitos, o público se sobrepunha ao privado. Logo, o exercício do cuidado, papel atribuído às mulheres, estaria inferiorizado diante do exercício masculino de busca por princípios de justiça. Em segundo lugar, suponho que, também por isso, o cuidado tenha sido interpretado única e exclusivamente como uma expressão das emoções particulares de um indivíduo diante de uma situação específica; indivíduo este incapaz de deliberar e escolher racionalmente as melhores respostas diante de um dilema moral. Ou seja, não haveria nenhum conteúdo propriamente moral na relação de cuidado, dado que o ato de cuidar seria uma ação proveniente de nossos afetos, ou para utilizarmos uma expressão kantiana, de nossas inclinações sensíveis (sensações, paixões, apetites). Poderíamos concluir, nesse sentido, que o agir cuidadoso não seria uma atitude fruto da racionalidade e, por isso, não traria consigo um componente ético suficiente para que apostássemos nele como um caminho teórico satisfatório para solucionar os desafios morais que se apresentam diante de nós. No cuidado residiriam aspectos iminentemente particulares que romperiam nossos compromissos universais com a noção de justiça que almejamos construir, sob o ponto de vista da moralidade. Dentro deste paradigma, o agir cuidadoso poderia ser até compreendido como parte de um projeto virtuoso em que o indivíduo realiza os valores e concepções de bem com os quais se compromete, mas jamais como um ato de justiça.

Aqui fica evidente a tentativa de uma separação rígida entre o que seria uma ação boa e uma ação justa. Vale ressaltar que, na concepção que desenvolvo mais adiante, busco defender que a separação entre uma teoria ética baseada em princípios, de um lado, e cuidado, de outro, parece reeditar a separação entre as esferas da justiça e da moralidade, ou seja, entre o que é justo e o que é bom. Tal dicotomia me parece prejudicial para a construção de um projeto ético-político mais sólido e amplo; projeto este

que permita a consolidação de uma concepção de comunidade moral e política que promova, em um só tempo, concepções de bem associadas à noção de justiça comprometida com o desenvolvimento e florescimento dos seres que compartilham o mundo conosco. Nesse percurso, denunciar essas dicotomias implica em denunciar uma rede de dualismos de opressão (PLUMWOOD, 1993).

Esta breve introdução nos faz perceber de forma latente o motivo pelo qual uma ética voltada para o cuidado não ocupou um espaço de destaque, tal qual a ética de princípios, nas discussões acerca da moralidade. A divisão estanque entre teorias baseadas em princípios de um lado e cuidado de outro fez – e ainda faz – operar uma dicotomia que, como pretendo defender, pode ser nefasta para a elaboração de uma ética animalista que integre um projeto de justiça social mais abrangente. Ou seja, trata-se de pensar o cuidado como elemento que (1) quando resgatado, nos permite elaborar uma ética mais atenta e comprometida com lutas de movimentos sociais subalternizados ao longo da história, tais como a própria luta antiespecista, mas também a luta antissexista, antirracista, anticapitalista, antilgbtifóbica etc.; e (2) quando ignorado faz operar uma relação hierárquica entre ética de princípio e cuidado, privilegiando um modelo de racionalidade comprometido com parâmetros antropocêntricos que podem ser remetidos a um conjunto de violências históricas que já não podemos tolerar. Lembrando que o argumento em torno da racionalidade foi e ainda é acionado para defender uma concepção de justiça que prioriza as demandas de seres humanos, inferiorizando assim outras formas de vida e de experimentar a vida.

Tom Regan: direitos humanos e direitos animais

Tom Regan (1938-2017) foi um filósofo e ativista dedicado à causa animal. Foi autor de inúmeros trabalhos, ao longo de décadas, que contribuíram para a construção de um panorama filosófico-jurídico acerca do estatuto dos animais não-humanos. Isso significa dizer que sua obra é extensa o suficiente para que cometamos equívocos ou até mesmo injustiças interpretativas, dado que o próprio Regan revisitou suas teses algumas vezes durante sua trajetória. Nesse sentido, assumo aqui os limites de minha interpretação, cujo propósito mais fundamental consiste em identificar a importância dos conceitos criados por T. Regan para o debate animalista e,

em especial, seu encontro com a noção de cuidado, aqui forjado por mim. No mais, destaco que seu maior empenho foi no sentido de construir uma teoria capaz de: (1) questionar as assimetrias éticas e legais entre seres humanos e não-humanos; e (2) defender e justificar a construção de uma concepção de direitos animais. É pensando nesta bidimensionalidade de seu trabalho que apresento Tom Regan.

A proposta central de Tom Regan ao longo de seus trabalhos consiste em defender que todos os seres possuem valor inerente e têm o direito de serem tratados com respeito porque são “sujeitos de uma vida” (REGAN, 2013). Ou seja, segundo o autor, são sujeitos de uma vida aqueles que são conscientes, dotados de uma identidade psicológica unificada e uma experiência de bem-estar que não pode ser avaliada como melhor ou pior: são seres que têm valor para além de sua utilidade para outrem e, portanto, merecem tratamento respeitoso. E quem são os seres sujeitos de uma vida? Para Regan a resposta seriam os animais humanos, mas também os animais não-humanos.

A tentativa de Regan é a de conjugar a ideia de direitos humanos à defesa de direitos animais, onde seja impossível fundamentar os primeiros sem necessariamente nos comprometermos com os segundos. Ou seja, defender direitos humanos implicaria em defender direitos animais, dado que o que nos qualificaria enquanto sujeitos de direitos seria justamente o fato de sermos “sujeitos de uma vida”. Se os animais não-humanos também puderem ser incorporados dentro do conceito de “sujeitos de uma vida”, então animais não-humanos também conquistariam o lugar de sujeitos de direitos. Para isso, Regan expõe e defende uma noção de “sujeito de uma vida” que abarca tanto animais humanos quanto não-humanos. Nesse sentido, ele defende uma noção igualitarista, sob o ponto de vista ético, entre os dois grupos: humanos e não-humanos. Esse aspecto igualitário nos conduziria à noção de direito que, segundo o filósofo, consolidaria as semelhanças basilares entre direitos humanos e direitos animais.

Mas afinal o que são sujeitos de uma vida para Tom Regan? Segundo o autor,

As subject-of-a-life, we are all the same because we are all aware of the world. As subject-of-a-life, we are all the same because what happens to us matters to us. As subject-of-a-life, what happens to us matters to us because it makes a difference to the quality and duration of our life. As subject-of-a-life, there is no superior or inferior, no higher or lower. As subject-of-a-life, we are all morally the same. As subject-of-a-life, we are all morally equal. (REGAN, 2013, p.120)

Podemos afirmar que, em certa medida, a definição de “sujeito de uma vida” em T. Regan não somente evidencia o caráter igualitário mencionado anteriormente, mas também procura questionar qualquer hierarquia valorativa associada a um tipo de vida que preceda uma noção de sujeito. Ou seja, não haveria, sob o ponto de vista ético, vidas mais importantes que outras. Logo, não haveria como supor uma hierarquia que em um só tempo qualificasse e desqualificasse vidas, destinando a algumas o valor intrínseco e a outras o valor utilitário, respectivamente. Tal defesa buscaria (1) aproximar os chamados direitos humanos dos direitos animais; e (2) colocar em xeque a tese utilitarista defendida pelo filósofo Peter Singer, na obra *Libertação Animal* (1975). Nesta obra, Singer procura acionar o utilitarismo do filósofo inglês Jeremy Bentham para promover uma teoria ética aplicada aos animais não-humanos. De modo geral, Singer desenvolve uma perspectiva utilitarista própria – o utilitarismo de interesses – e estabelece o critério da **senciência** como fundante para a expansão do nosso círculo moral. Nesse sentido, todos os seres sencientes – capazes de experimentar a sensação de dor, sofrimento, prazer e felicidade – deveriam, de acordo com Singer, ter seus interesses associados a essas experiências resguardados. É bem verdade, contudo, que Singer admite que o critério da sentiência pode não ser absoluto quando estivermos diante de um dilema moral que envolva dois ou mais seres sencientes. Para Singer, nesses casos, seres com capacidade complexa de projeção de futuro, ou seja, que possam antecipar ou imaginar situações futuras, devem ser priorizados. Segundo Singer, essa capacidade imaginativa, digamos assim, resultaria em uma capacidade específica de sofrimento. Ou seja, toda vez que imaginamos uma situação futura ruim, sem as pessoas e seres que amamos por perto, por exemplo, experimentaríamos um sofrimento que alguns seres sem essa capacidade não poderiam experimentar. Isso faria com que, em determinadas situações, seres humanos continuariam a ocupar lugar de destaque sob o ponto de vista moral. Entretanto, de modo geral, a proposta de Singer visa a estabelecer uma noção de comunidade moral que introduza os animais não-humanos na esfera da moralidade e a sentiência seria o critério básico acionado para que avaliássemos se a consequência de nossos atos é boa ou má, justa ou injusta. Para Singer, toda vez que nossa ação provocar um dano desnecessário² a um ser senciente, essa ação deve ser considerada uma ação injusta.

Segundo T. Regan, do mesmo modo que a filosofia moral tradicional definiu o âmbito da moralidade, deixando de fora a imensa maioria dos seres dotados de sensibilidade e consciência, a perspectiva utilitarista, aqui representada pelo filósofo P. Singer, deixaria de fora da consideração moral todos os seres vivos destituídos de consciência. Tais seres, seriam para Regan, ainda assim, “sujeitos de uma vida” e, portanto, parte de nosso círculo de obrigações/responsabilidades morais. Por essa razão, Regan rejeita a proposta utilitarista e defende que a comunidade moral seria formada por (i) seres dotados de razão; (ii) seres dotados de consciência; (iii) e seres destituídos de razão e consciência. Para isso, T. Regan defende uma concepção de valor inerente.

A ideia de valor inerente em Tom Regan

Regan procura estabelecer sua defesa na concepção de valor inerente à medida que desenvolve uma crítica ao utilitarismo de Peter Singer. Segundo o autor, Singer defende uma teoria agregativa, onde a soma de satisfação e frustração de diferentes indivíduos estaria associada às consequências das partes envolvidas. Singer, portanto, situaria o valor moral nos interesses do indivíduo e não nos sujeitos interessados. Isso significaria dizer que em determinadas circunstâncias a proposta de P. Singer aceita que os valores inerentes de alguns seres possam ser suprimidos em nome da maximização da felicidade ou bem-estar de uma maioria interessada. Para Regan é fundamental que uma ética estabeleça como critério a ideia de que nenhum ser com valor inerente possa ser utilizado como meio para alcançar algum fim. Tal defesa insere T. Regan em uma dimensão deontológica da ética, enquanto P. Singer estaria aqui representando uma concepção teleológica.

Para melhor compreender os passos de Regan, resgatemos sua tentativa de aproximação entre os direitos humanos e animais. Seriam sujeitos de direitos “*todos os que possuem valor inerente (...) sejam animais humanos ou não*” (REGAN, 1983, 71). Logo, caso T. Regan esteja correto ao afirmar que todos os “sujeitos de uma vida” possuem valor inerente, na mesma medida deveríamos tratá-los, sob o ponto de vista moral, da mesma forma. Isso significaria dizer que deveríamos atribuir direitos morais básicos também aos animais (REGAN, 1983, 72). Destaco nesse instante uma primeira observação crítica à conclusão de Regan: por qual razão o fato de atribuímos o mesmo valor moral a todos os chamados “sujeitos de

uma vida”, aqui definidos por T. Regan, nos levaria necessariamente a ter que tratá-los da mesma maneira? Em um primeiro instante esta proposta igualitarista pode ser, evidentemente, um posicionamento contrário e importante à desigualdade moral e cultural que se consolidou socialmente, fruto do antropocentrismo e especismo. Por outro lado, poderia camuflar diferenças fundamentais entre seres de espécies distintas, com demandas específicas, e até mesmo entre indivíduos das mesmas espécies que possuem interesses distintos, e que poderiam ser consideradas fundamentais para o que há de mais básico para o florescimento dessas vidas. Ao que tudo indica, um olhar mais atento e cuidadoso para cada tipo de vida torna-se etapa necessária para que possamos promover uma perspectiva mais inclusiva e na mesma medida justa. Não se trataria de pura e simplesmente estender e alargar nossa comunidade moral, em termos quantitativos, a todos os demais seres com capacidades e/ou funcionamentos específicos, mas de qualificar as relações que são estabelecidas entre os partícipes dessa comunidade aumentada.

É verdade, contudo, que Regan parece responder satisfatoriamente à indagação levantada por mim. O que o autor pretende com a defesa igualitarista é estabelecer o seguinte critério: com a aposta no valor inerente, não mais aceitaríamos que a vida de um ser possa estar à serviço dos interesses de outro ser ou seres; tampouco uma vida estaria submetida às preferências de outrem. Direitos humanos e direitos animais se fundem nesse projeto. Os chamados “sujeitos de uma vida” seriam compreendidos como fins em si mesmos. Ou seja, o valor atribuído à vida seria algo correspondente, próprio do “sujeito de uma vida”, e não concedido pela via da generosidade, que pode ou não aflorar de uma relação que se estabelece entre seres. Nesse sentido, para T. Regan, estaríamos obrigados não somente a reivindicar nossos direitos enquanto animais humanos, mas também a zelar pelo direito daqueles que não são capazes de se protegerem de injustiças (SESMA, 2017, 76).

Nesse sentido, poderíamos dizer que a proposta de T. Regan é liberacionista, no sentido de que não pretende apenas minimizar o sofrimento animal. T. Regan pretende libertar os animais não-humanos de toda possível forma de violência, concedendo a eles direitos plenos. Estender direitos morais aos animais não-humanos seria uma tentativa de compreender o maltrato animal como um ato injusto e, por fim, a morte animal diante dos caprichos humanos como um assassinato. Ou seja,

introduzir os animais não humanos no universo dos direitos nos auxiliaria a ressignificar a linguagem que empregamos para decifrar os atos de violência praticados contra animais humanos e não-humanos.

Mas em que medida a proposta de T. Regan permite pensarmos o cuidado? A propósito, seria o cuidado realmente necessário diante de uma proposta deontológica aplicada aos animais não-humanos? Haveria necessidade de pensarmos o cuidado uma vez assumida uma concepção de valor inerente à vida animal? Vejamos a proposta da filósofa ecofeminista Karen Warren para que possamos, em seguida, estabelecer um diálogo mais profícuo entre os dois autores e suas respectivas propostas.

Karen Warren: por um ecofeminismo sensível ao cuidado

Destacadas as diferenciações entre Peter Singer e Tom Regan, a ecofeminista Karen Warren constrói sua percepção de ambos os autores, a partir de suas semelhanças. Para a autora, tanto Singer quanto Regan seriam enquadrados em uma concepção reformista da ética, o que, segundo ela, pode trazer limitações importantes que precisam ser problematizadas. Segundo Warren, o apelo ao racionalismo encontrado tanto em Singer como em Regan, visando a construção de perspectivas éticas que incluam animais não-humanos na comunidade moral, reeditaria a dicotomia princípio-cuidado, que seria ao mesmo utilizada para rejeitá-los. Portanto, seria preciso refletir sobre o enfoque dado exclusivamente à ética de princípios antes de defender uma concepção ética que assuma seus alicerces como único caminho possível para a defesa de uma ética animalista.

O que uma ética de princípios carrega? Para a autora, assim como para outras ecofeministas (Josephine Donovan, Carol Adams e Lori Gruen)³, pensar em que medida a ideia de cuidado é afastada das perspectivas utilitaristas (Singer) e dos direitos (Regan) aplicados aos animais não humanos precisa ser desconstruída a partir de um recorte de gênero, denunciando o androcentrismo da tradição filosófica que pensou, forjou e consolidou a própria noção de ética. Repensar a construção da ética faria com que nos perguntássemos sobre o motivo pelo qual o papel do cuidado teria sido retirado da cena das avaliações morais. A questão levantada a partir de diferentes correntes ecofeministas procura estabelecer uma relação

entre a subjugação da natureza, dos animais e das mulheres no cenário da filosofia. Tal relação é estabelecida por Warren sob um viés conceitual que visa a evidenciar a exclusão virtual das mulheres do cenário intelectual. (ROSENDO, 2015)

Para Warren, pensar e construir uma proposta ecofeminista significa questionar os sistemas de dominação que operam de modo a limitar as liberdades dos seres. Questionar as bases dos sistemas seria uma reflexão crítica a respeito das estruturas e instituições que sustentam o modo como enxergamos e localizamos o “outro”. Dentro desse território, a mulher foi desenhada como um ser não plenamente racional, movida principalmente pelo caráter subjetivo de suas paixões, o que colocava em risco as suas escolhas e deliberações, ou seja, seu potencial enquanto ser pensante. Dessa forma, teria sido o homem o único ser capaz de executar um processo reflexivo, crítico, acerca do mundo. Ao homem, portanto, coube o papel de eleger os princípios norteadores da justiça, enquanto às mulheres coube o papel de cuidar. Assim, o cuidado, considerado tarefa feminina, foi pouco a pouco retirado da cena ética, sendo considerado para muitas perspectivas da ética, uma abordagem meramente particularista; logo, limitada e inadequada, sob o ponto de vista da moral universal.

Karen Warren, ao lado das autoras Anna Charlton e Alicia Puleo, vem assinalando para a necessidade de incluir as atitudes de cuidado como componentes constitutivos de uma moralidade universalista e não como aspectos movidos pelas inclinações sensíveis, ou seja, pelo seu caráter propriamente parcial. Não compreender o lugar do cuidado na ética animalista seria, segundo essas autoras, o traço mais marcante do androcentrismo incrustado nas perspectivas de autores focados única e exclusivamente nos princípios. O cuidado, para Warren, Charlton, Puleo e Sesma, não é algo que impede a universalidade da consideração moral, mas se trata do reconhecimento das relações que estabelecemos uns com os outros como componentes cruciais para uma ética sensível ao cuidado. Incorporar o cuidado seria, portanto, uma atitude que permitiria não somente a ampliação da comunidade moral, mas a qualificação das relações estabelecidas dentro dela.

Percebe-se nas correntes ecofeministas um forte debate entre a ética baseada em princípios (imparcialidade) e no cuidado (parcialidade). Frequentemente os ecofeminismos acabam se comprometendo com a ética do cuidado para a fundamentação moral de sua abordagem. Desse modo,

incorporam em sua base a problematização acerca do suposto sujeito imparcial e desinteressado da justiça na contramão dos vínculos que, segundo Warren, acabam por determinar valores (deveres associativos) que emergem de uma ética sensível ao cuidado. Warren⁴, apesar de não adotar a ética do cuidado, desenvolve, a partir dela, as críticas que reconhece como necessárias às perspectivas focadas apenas em princípios. Vejamos se a noção deontológica defendida por Tom Regan se enquadra nos questionamentos levantados por K. Warren.

Warren endereça mais especificamente seis críticas aos defensores de uma ética focada unicamente em princípios. Segundo a filósofa, toda ética de princípios:

1. É baseada em uma concepção errada do “eu”, como indivíduo atomístico, ao invés de seres em relacionamento;

2. Preserva um conceito equivocado ou limitado da moralidade como fundamentalmente uma questão de direitos, regras e princípios absolutos e universais;

3. Supõe que a resolução de conflitos morais é sempre relativa aos julgamentos, competição de interesses, direitos ou regras de agentes morais independentes em um modo hierárquico, adversarial, ganhador-perdedor;

4. Falha ao avaliar em que medida outros valores, particularmente valores do cuidado, entram na real tomada de decisão de mulheres (e outros) reais confrontadas com situações morais genuinamente ambíguas;

5. Deturpa a moralidade como não-ambígua, simplificada e abstrata, quando, para a maioria de nós, é ambígua, complexa e concreta;

6. Sua metodologia tende a reproduzir o status quo, consolidando o poder existente e as relações de autoridade, através da ocultação metodológica dessas relações.⁵

A partir dessas críticas, Karen Warren pretende defender que o cuidado não precisa ser necessariamente uma ética em separado, mas constitutiva de uma ética que objetive carregar pretensões universalistas contextualizadas – elemento fundamental de sua proposta. Ou seja, a autora busca romper com a dicotomia princípio-cuidado na mesma medida em que pretende romper com a cisão entre ética de princípios e ética do cuidado. Para Warren a aproximação entre princípios e cuidado garante um pensamento acerca da ética capaz de garantir (1) a universalidade das pretensões morais; e (2) a possibilidade continuada de revisitarmos nossas pretensões, diante do

contexto que se apresenta diante de nós. Para Warren a universalidade reside na particularidade (WARREN, 1993). Nesse sentido, a defesa de uma ética sensível ao cuidado significaria afirmar a necessidade de compreender que a prática do cuidado seria uma habilidade de um agente moral. Nesse sentido, o agir cuidadoso não seria compreendido como uma atitude fora do campo da moralidade, mas parte integrante do projeto ético que buscamos construir.

Com isso penso que Karen Warren responde satisfatoriamente às críticas que comumente são direcionadas para as defensoras da ética do cuidado. Trata-se do questionamento que coloca em xeque até que ponto a defesa de uma ética que privilegie o cuidado não acabaria por endossar e reeditar alguns pressupostos essencialistas de gênero, dado que poderia ensaiar uma relação necessária entre cuidado e mulheres, ou um projeto de defender uma psicologia moral específica ao universo feminino. Neste contexto, penso que a filósofa Alicia Puleo contribui com o afastamento dessa suposta crítica, quando defende que o que está em jogo na atitude de defender o cuidado é também a defesa de uma filosofia que “*no desprecie la actitud empática y los sentimientos*” (PULEO, 2008 p.58). Pensar a introdução do cuidado como elemento da filosofia e mais precisamente da ética seria, de acordo com a filósofa Angelica Velasco Sesma (2016), uma forma de construirmos caminhos de superação do androcentrismo e antropocentrismo. De acordo com Sesma (2016), a defesa ecofeminista que pensa o cuidado:

“enriquece e completa as propostas de ética ambiental e da ecologia política (...), mostrando que a mesma estrutura argumentativa está subjacente aos diferentes sistemas de opressão, contribuindo para forjar um feminismo completamente libertador, porque uma ética feminista que esquece que a naturalização e a animalização das mulheres e os processos conceituais que foram utilizados para subordinar a população feminina são os mesmos que foram usados para dominar todos aqueles considerados o Outro, humano e não-humano, perde a força emancipadora. Embora partamos da convicção de que a teoria e a prática de cada movimento emancipatório devem abordar seriamente seus objetivos específicos, se uma visão ampla de opressão não for alcançada, ela permanece em parcelas isoladas sem alcançar uma compreensão global dos problemas que permitem abordá-los de forma satisfatória. Precisamente, tem sido o ecofeminismo que mostrou que os diferentes sistemas de dominação estão ligados a um nível conceitual. A partir desta observação, é fácil entender que é um imperativo moral e uma necessidade prática de analisar essas conexões de forma holística e tentar superá-las através de um trabalho conjunto e global.” (SESMA, 2016, p.15)

Nesse sentido, pensar uma ética sensível ao cuidado não seria uma forma de reintroduzir amarras de gênero, ou uma nova forma de vincular a

feminilidade ao agir cuidadoso. Ao contrário, o cuidado seria compreendido dentro de um campo onde o agir cuidadoso conquistaria um estatuto moral negado até então. Ser cuidadoso passaria a ser valor para todo agente moral. O ecofeminismo, nesse sentido, passaria a ser compreendido como uma perspectiva filosófica que resgata os valores do cuidado, não para reintroduzi-lo como capacidade exclusiva das mulheres, mas para denunciar que desvalorização filosófica do mesmo acompanhou o projeto social de subalternização das mulheres, dos animais não-humanos e da natureza como um todo. O ecofeminismo se apresenta em um primeiro instante, portanto, enquanto filosofia-denúncia. Em um segundo momento propõe um resgate conceitual e se consolida enquanto um projeto ético-político radical.

Nessa direção, introduzir o cuidado na discussão da ética nos convida não somente a qualificar as relações entre nós, humanos, não-humanos e natureza como um todo, mas também desperta para as situações de responsabilidade, fruto de situações contextuais específicas. Pensar essas responsabilidades implicaria em reconhecer que diante de determinadas situações estaríamos convocados moralmente a nos posicionarmos e assumirmos a responsabilidade que nos cabe diante de uma situação de violência. Aqui penso no veganismo como uma forma de vida almejada por nós, defensores e defensoras do fim da exploração animal. Mas seria o veganismo uma atitude possível para todo e qualquer ser comprometido com a causa animal? Existiria algum contexto específico em que o veganismo poderia ser suplantado ou estaríamos diante de uma regra absoluta a ser destinada a todo e qualquer ser humano comprometido com a causa animal? Tom Regan e Peter Singer possuem respostas mais evidentes para essas questões. Para Regan a vida não-humana jamais poderia ser considerada um meio para satisfazer qualquer necessidade de uma vida humana, não importando o contexto em que a situação se desenhe. Logo, o veganismo seria uma consequência imediata de sua defesa. Para Singer, a vida senciente animal deve ser preservada moralmente. Entretanto, em situações em que não haja outra alternativa, uma vida mais complexa pode ser considerada superior à outra⁶. Isso significaria dizer que diante de algumas situações a vida humana poderia ser considerada prioritária diante da vida de um animal não-humano. Afinal, Singer defende que devemos evitar o sofrimento e a dor desnecessários.

Mas como Karen Warren responde a essas questões? Penso que sua resposta seja um dos pontos mais controversos de sua tese, dado que a

autora não se compromete com a defesa do vegetarianismo – nomenclatura que ela própria utiliza – como atitude universal. K. Warren parece, com isso, adotar um grau de relativismo moral como veremos a seguir.

Os desafios impostos pelo cuidado: contexto, especismo e barbárie

A introdução do cuidado como elemento da ética faz com que tenhamos que revisitar convicções morais que talvez sejam caras demais à ética animalista. Diante dela temos pelo menos duas opções: (1) abandonar o cuidado e continuar com os princípios norteadores de nossos compromissos morais; ou (2) considerar a complexidade exposta com a introdução do cuidado em nossas teses éticas animalistas e tentar promover respostas satisfatórias a cada caso. A primeira opção parece ser a escolha mais frequente entre os eticistas de modo geral. A segunda é a que me parece vislumbrar a possibilidade de construção de um veganismo interseccional. Ou seja, de um veganismo enquanto um projeto de justiça social que traz para si os desafios decorrentes das sociedades marcadas pelas desigualdades estruturantes.

Retomemos à problemática da defesa do veganismo, ou do vegetarianismo, como propõe a filósofa Karen Warren. A autora, por exemplo, recusa a ideia de que uma ética animalista deva projetar necessariamente um compromisso moral universal com o vegetarianismo. Para a filósofa é necessário identificar que, em determinados contextos, o uso de animais não-humanos para fins de alimentação escapa da lógica da dominação preponderante em sociedades ocidentais. Ou seja, existiriam situações em que os animais não estariam submetidos à lógica da caça que distribuiu hierarquicamente os seres no mundo. Para imaginarmos essas situações a autora propõe que consideremos as comunidades humanas para as quais, dada a posição geográfica em que estão situadas, não há alternativa ou escolha sobre o tipo de dieta que possam ou devam adotar. Warren apresenta o caso das tribos indígenas Sioux, onde os seres humanos desta comunidade são caçadores, mas também são caça. Ou seja, são comedores e também comida. Por isso, torna-se importante, para Warren, pensar que a lógica da dominação do outro se dá em situações específicas onde e quando se ontologiza tudo que é comestível como carne. Isso significaria dizer que em situações onde não há escolha, não há liberdade.

Logo, não há responsabilidade. Sob o ponto de vista moral, não havendo responsabilidade não haveria uma atitude errada.

O caso apresentado por Warren causa a nós, defensores da causa animal, incômodo, para não dizer desgosto. Afinal, a autora parece deixar uma porta aberta para que em determinadas situações ou contextos o especismo esteja autorizado. Ou seja, o que está em jogo é a defesa de uma ética animal não-especista. Creio que aqui seja fundamental observarmos que o limite da proposta de Warren diz muito mais dela mesma do que da potência de sua teoria. Nesse sentido, pretendo refutar a ideia de um vegetarianismo contextual e seguir com a ética sensível ao cuidado, dado que observo nesta perspectiva a possibilidade de permanecemos desafiados pela pretensão universal da moralidade, e incorporamos o agir cuidadoso para a construção de um projeto de um veganismo interseccional. Para isso, contudo, creio que seja importante destacarmos a bidimensionalidade do especismo que Warren não avalia.

Em linhas gerais nos referimos ao especismo como uma forma de preconceito baseado na espécie, como propõe Singer na obra *Libertação Animal* (1975). Penso que esta caracterização seja insuficiente para definir integralmente o que carrega o especismo e, conseqüentemente, combatê-lo de forma mais radical, visto que a prática especista se constrói e consolida em conjunto a um emaranhado complexo de violências simbólicas e materiais. Proponho, nesse sentido, que ao conceito de especismo adicionemos a ideia de barbárie. Ou seja, o especismo como uma barbárie que se expressa através do preconceito baseado na espécie. Isto significaria dizer que o especismo enquanto barbárie carregaria em si a ideia de uma violência injustificável, tal qual definiu Theodor Adorno, em *Mínima Moralia* (1992) e *Educação e Emancipação* (1995). Nesse sentido, o especismo enquanto barbárie seria um tipo de violência específica que se traduz cultural e socialmente (reiterada institucionalmente) em preconceito baseado na espécie. Ou seja, o especismo seria “o preconceito delirante, a repressão, o genocídio e a tortura” (ADORNO, 1995), cujo alvo seria os animais não-humanos.

Tal definição faz com que tenhamos que pensar na bidimensionalidade especista. Se por um lado o especismo é uma ideia e uma cultura que é produzida reiteradamente nas mais diferentes sociedades, ela se concretiza de distintas formas, em diferentes contextos. Ou seja, estamos diante de uma dimensão simbólica e material do especismo, respectivamente. Nesse

sentido, poderíamos dizer que Warren romperia com o especismo simbólico, dado que busca identificar em quais circunstâncias a lógica da caça se estabelece, mas não com o especismo material. Pensar as desigualdades expressas pelo especismo, desde uma perspectiva bidimensional, nos permite uma avaliação mais ampla e complexa da cultura da carne (POTTS, 2016), cultura essa capaz de restringir nossa empatia ao universo dos chamados problemas humanos.

Karen Warren possivelmente não considera que o vegetarianismo contextual expresse uma situação de especismo, dado que para a autora a situação das tribos Sioux escapa da lógica da dominação que produz o especismo. Me afasto neste aspecto da filósofa, no sentido de que entendo o especismo enquanto barbárie não como fruto de uma lógica de dominação, mas a própria geração permanente dessa lógica que se estabelece no âmbito simbólico e/ou material. Sendo assim, a ideia contextual de Warren parece conceder espaço para o modelo onde o mais forte teria o direito de submeter o mais fraco não aos seus interesses, mas a suas necessidades, sem que isso seja compreendido como um ato de dominação e expressão do especismo.

Penso, contudo, que a proposta de Warren não visava a reedição do especismo. A defesa do vegetarianismo contextual parece uma consequência imediata de sua preocupação com os casos excepcionais. Mais do que isso, sua preocupação parece ser com a reedição de um discurso colonizador de caráter ocidental que facilmente podemos introjetar – ainda que tenhamos sido alvo direto de um processo colonizador devastador – sobre culturas que escapam ao nosso *modus operandi*. E se há nessa discussão algo de extrema relevância é justamente a dificuldade de pensarmos em um veganismo que não produza um discurso de hierarquias entre culturas. Aqui, proponho definir o veganismo em duas etapas. Penso que dessa forma evitamos a defesa de um veganismo como expressão de um bem particular sobre outras culturas e resguardamos a ele sua potência crítica.

O veganismo interseccional como potência crítica: responsabilidade em xeque

Primeiramente, penso que seja fundamental diferenciar duas formas de compreensão do veganismo: o veganismo enquanto (1) projeto de vida pessoal e/ou (2) projeto de justiça social. Enquanto o primeiro estaria

associado a uma concepção de bem particular ou de um grupo específico (da esfera privada), o segundo seria compreendido como uma concepção compartilhada de bem (da esfera pública). Nesse sentido:

1. O veganismo compreendido como projeto de vida pessoal ou de um grupo específico (exemplo: o coletivo de pessoas veganas) expressa a defesa de certos valores que acabam por orientar aquela pessoa ou grupo a agir virtuosamente de acordo com o que acredita. Para isso, cada indivíduo buscaria desenvolver mecanismos privados que possibilitariam o exercício dessa vida; e

2. O veganismo compreendido como um projeto de justiça social incorpora não somente a expressão dos valores que orientam pessoas ou grupos, mas também a ideia de responsabilidade compartilhada, atribuída ao modelo de vida adotado por cada um de nós e sua repercussão sobre todas e todos. Para isso, buscaria desenvolver mecanismos públicos que possibilitariam o exercício e florescimento dessas vidas.

As duas caracterizações de veganismo expressas acima nos auxiliam a construir uma percepção crítica do que significa associar o veganismo a um projeto mais amplo de justiça social. Através delas podemos perceber que é possível um veganismo que se acomode ao modelo que estruturou as desigualdades sociais que marcam, distribuem e hierarquizam os indivíduos concretos. Para que seja possível um veganismo crítico, como pretendo chamá-lo, um veganismo interseccional, é necessário assumirmos os valores antiespecistas expressos na concepção (1), mas também defender uma concepção de veganismo mais ampla e complexa (2), que nos comprometa com o seu sentido público. Só e somente só dessa forma é possível romper com a ideia frequentemente atribuída ao veganismo como escolha pessoal, fruto de um universo de escolhas particulares e que nada tem a ver com o âmbito da justiça. Afinal, a escolha por uma vida livre de toda e qualquer exploração animal diz respeito a forma como nos percebemos no mundo, mas também sobre os compromissos e responsabilidades que temos para com os demais seres humanos, não-humanos e a natureza de modo geral.

Além disso, o veganismo enquanto potência crítica nos permite assumir, em tempo, uma perspectiva sensível ao cuidado, como sugere Karen Warren e a vertente ecofeminista como um todo (PULEO 2011; SESMA, 2017). Nessa direção, permite a adoção de um olhar cuidadoso

para as injustiças que operam de modo a produzir desigualdades de oportunidades e escolhas. Aqui creio que um veganismo interseccional comprometido com a luta antiespecista deve assumir para si um conceito de responsabilidade capaz de considerar as desigualdades e privilégios que marcam as trajetórias dos indivíduos de diferentes formas. Para isso, proponho complexificarmos nosso discurso animalista, antiespecista e vegano, considerando que o estilo de vida assumido por indivíduos afluentes – ou seja, indivíduos com condições materiais suficientes e capacidade de optar por uma vida livre de exploração animal humana e não-humana – possui um impacto considerável no *modus operandi* da cultura da carne (POTTS, 2016). Logo, cabe a esse grupo uma mudança total e imediata para um estilo de vida livre de sofrimento animal. Isso não significa dizer que indivíduos não-afluentes possam exercer o especismo. Porém, sinaliza justamente para a necessidade de projetarmos uma ética-política animalista que integre mudanças radicais nas estruturas sociais que promovam condições materiais e culturais para o exercício da autonomia e liberdade sem a exploração do outro. Logo, a adoção por um estilo de vida sem exploração de animais humanos e não-humanos é não somente a melhor, mas a única resposta moral possível. Para alcançar este ideal moral, assumiremos neste percurso a urgência de combater os privilégios distribuídos de forma desigual na sociedade, e que precisam ser considerados sob o ponto de vista da ética animal. Aqui penso em facilitadores econômicos que permitem viver mais fácil e plenamente nossos projetos de vida, mas também e, sobretudo, o acesso ao capital cultural que nos possibilita um olhar crítico sobre os modelos tradicionais que nos são apresentados pela mídia, através da publicidade e propaganda; ou seja, pela cultura de massa. Considerar tais aspectos não implica, portanto, em abandonar nosso compromisso moral com o veganismo, mas reconhecer que as estruturas e contextos específicos podem dificultar (e em alguns casos impedir) o exercício de um projeto de vida desejável e valorável por algumas pessoas em desvantagem social. Tal avaliação faz com que o veganismo seja compreendido em um só tempo enquanto projeto de vida pessoal (1) e social (2).

Conclusão: O agir cuidadoso como fonte para um veganismo interseccional

Neste trabalho pretendi defender que todo descuido gera necessariamente uma situação de injustiça, e que toda injustiça é fruto de descuido. Sendo assim, propus que uma ética animalista deve abraçar para si o cuidado como elemento que a permita reelaborar um projeto de justiça comprometido com o fim da opressão humana e não-humana. Incorporar o cuidado significaria nesse contexto colaborar com a construção de um modelo de justiça mais adequado às adversidades de um mundo marcado pelas desigualdades provenientes de opressões estruturantes, ao passo que abandoná-lo implicaria em promover uma concepção de justiça cega para as situações de violências cotidianas que nos atravessam e afetam em especial os mais vulneráveis.

Nessa direção, penso que o cuidado faz explicitar a urgência de uma ética animal como parte integrante de um projeto de justiça social mais abrangente. Seu aspecto contextual não nos compromete com um relativismo, mas faz com que tenhamos que interseccionar vozes de diferentes corpos, experiências, lugares e trajetórias; vozes essas que provavelmente contribuirão para a construção de um movimento filosófico e social mais abrangente e plural. Tal desafio é complexo e nos exige um olhar atento e cuidadoso frequente. Isso implicará em revisitar a história canônica da filosofia, mas também os alicerces que priorizaram alguns discursos em detrimento de outros. O próprio movimento em prol dos animais, do qual faço parte junto com os demais autores deste texto e colegas deste livro, até hoje sofre diante da solidificação e engessamento de um discurso tradicional, conservador e antropocêntrico que descaracteriza as demandas dos animais não-humanos e de uma defesa filosófica antiespecista consistente. Nos caberá enquanto movimento enfrentar esses muros sem reproduzir velhas armadilhas contra outros grupos subalternizados historicamente. Será que conseguimos?

Defendo, portanto, que o veganismo deva incorporar para si um aspecto crítico-interseccional para que possa cumprir seu papel na luta por um ideal de justiça social. Tal incorporação precede, no meu entendimento, o resgate crítico do cuidado. Nesse sentido, o veganismo promove uma ampliação do nosso olhar acerca da justiça social, aqui voltada para todos os seres. Aqui reconheço a contribuição de Tom Regan no que se refere a associação imediata entre a luta dos direitos humanos e animais. Entretanto, rejeito sua proposta deontológica, na medida em que observo no cuidado a importância de pensarmos não somente na expansão de nossa comunidade

moral, mas da qualidade das relações que serão estabelecidas em seu ínterim. O cuidado, nesse sentido, tal qual propõe Karen Warren, se apresenta enquanto complemento para uma ética animalista, ainda que seu projeto de um vegetarianismo contextual não me pareça adequado. Rejeito, portanto, seu relativismo e continuo com sua ética sensível ao cuidado. Neste momento, ensaio uma ética animalista comprometida com as lutas antiespecista, antissexista, antirracista, antilgbtfóbica, anticapitalista dentre tantas outras que questionam as desigualdades que interrompem o florescimento de nossas capacidades e funcionamentos básicos (DIAS, 2015). Trata-se de um projeto moral e político, um projeto de justiça social que contemple condições mínimas de florescimento. (DIAS, 2015).

Pensar e defender um veganismo crítico-interseccional, portanto, implicará também em assumir seu aspecto agonístico. Ou seja, seu potencial discordante, sujeito a modificações, revisões e reinterpretações. Diante dele, o tempo será convocado como um marcador de nossos próprios privilégios, muitas vezes ocultados pela urgência de nossas batalhas. O tempo para cozinhar; o tempo para comer; o tempo de chorar; o tempo de sorrir; o tempo para enlutar; o tempo para lutar; o tempo para acumular; o tempo para gastar; o tempo para planejar; o tempo para executar; o tempo para pensar; o tempo para fazer; o tempo para deslocar; o tempo para descansar; o tempo para desistir; o tempo para resistir; o tempo para romper; o tempo para insistir.

Um veganismo crítico-interseccional é um novo tempo.

Referências bibliográficas:

ADAMS, Carol. *The Sexual Politics of Meat. A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. NY. Continuum, 2011.

ADORNO, Theodor W. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Tradução de Luiz Eduardo Bicca. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *Educação e Emancipação*. Tradução e Introdução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995.

BRUECK, Julia Feliz. *Veganism in an Oppressive World. A Vegans of Color Community Project*. Sactuary Publishers, 2017.

DIAS, Maria Clara. (org.) *A Perspectiva dos funcionamentos: por uma abordagem moral mais inclusiva*. Rio de Janeiro: Editora Pirilampo, 2015.

GILLIGAN, Carol. *La etica del cuidado*, Barcelona, Cuadernos de la Fundació Victor Grífols i Lucas, 30, 2013.

HORTA, Oscar. *El antropocentrismo y el argumento de los vínculos emocionales*, em Dilemata, n. 1, 2009, pp 1-13.

PLUMWOOD, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. London-NY, Routledge, 1993.

POOTS, Annie. *What is Meat Culture*. In: POOTS, Annie. *Meat Culture*. Leiden-Boston: Brill, 2016. pp. 1-30.

PULEO, Alicia. *Libertad, igualdad, sostenibilidad. Por un ecofeminismo ilustrado*. Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política, 38, 2008: 39-59.

_____. *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid, Cátedra, 2011.

REGAN, Tom. *Animal Rights and Environmental Ethics*. In: BERGANDI, Donato. *The structural links between ecology, evolution, and ethics: the virtuous epistemic circle*. Bioscience, Oxford University Press, 2013, 64. pp.117-126.

REGAN, Tom. *The Case for Animal Rights*. In: SINGER, Peter (ed.). *Defense of Animals*. Blackwell, 1985.

ROSENDO, Daniela. *Sensível ao cuidado: Uma Perspectiva Ética Ecofeminista*. Curitiba: Prismas, 2015.

SESMA, Agelica Velasco. *Ética del cuidado para la superación del androcentrismo: hacia una ética y una política ecofeministas*. Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad, 2016. pp.1-18.

_____. *La Ética Animal. Una Questión Feminista?*. Madrid, Cátedra, 2017.

SINGER, P. *Libertação Animal*. Trad. MarlyWinckler, ed Lugano, Porto Alegre, São Paulo, 2004.

WARREN, Karen. *Ecofeminist Philosophy. A Western Perspective on What it is and Why it Matters*. Oxford, Rowman and Littlefield, 2000.

O valor inerente dos indivíduos e a construção de uma perspectiva ético-ambiental em Tom Regan

Rachel Souza Martins

Introdução:

N

as últimas décadas, a filosofia moral vem abarcando uma gama de teorias que tecem considerações acerca do meio ambiente e dos indivíduos que habitam o planeta. Algumas perspectivas adotam como propostas básicas a promoção do bem-estar dos indivíduos e a consideração do meio ambiente como parte integrante das vidas humanas e não-humanas, tornando esta consideração uma exigência da moralidade. Algumas teorias, por sua vez, promovem apenas considerações morais para com seres da espécie humana e pensam o meio ambiente como elemento externo ao homem, relevante apenas enquanto meio que viabiliza a vida. Outras teorias filosóficas procuram abordar a questão ambiental a partir de um viés não-antropocêntrico, isto é, através de perspectivas que atribuam valores objetivos ao meio ambiente, considerando-o não mais como “meio” que torna vidas possíveis, mas como totalidade da qual fazemos parte.

Uma abordagem de uma ética não-antropocêntrica, neste sentido, poderia ser facilmente tomada como uma perspectiva “ecocêntrica” de valor, vinculando-se à vertente da “Ecologia Profunda”. No entanto, a teoria moral que se pretende abordar neste estudo não versará sobre o valor ecocêntrico na medida em que esta concepção transpõe os valores individuais para um valor unificado atribuído à ecosfera, anulando as perspectivas individuais em prol da espécie ou do ecossistema global. O desafio construído por filósofos da moral se dará na tentativa de atribuir valor à diversidade de seres – vivos e não-vivos – de modo a exigir que a moralidade humana englobe o maior número de indivíduos quanto possível no âmbito de suas considerações, afastando-se, com isto, de concepções meramente antropocêntricas e ecocêntricas.

A concepção ética do filósofo Tom Regan mostra-se como uma perspectiva filosófica ampla no que tange à consolidação de uma visão que inclui o homem, os animais e a natureza numa base moral. Diante das bases antropocêntricas da ética tradicional que compõem o modo como se dirige o olhar para o ambiente e para os animais, é imprescindível que se possa romper com a visão “especista” dominante, e traçar alternativas que apontem para uma transformação nos valores e práticas adotados pela humanidade. Segundo Tom Regan, é importante que sejam reconhecidos “direitos morais” àqueles que são abarcados por sua teoria ética e sua defesa de tais direitos irá nortear o debate acerca dos valores dos indivíduos e das práticas da humanidade.

Um aspecto a ser ressaltado, contudo, será a expansão que é proposta por Regan na medida em que sua teoria moral se propõe a abarcar tanto indivíduos conscientes e sencientes, quanto o meio ambiente composto por seres não-conscientes e também não-vivos. Neste sentido, a proposta deste estudo será a de analisar brevemente o modo pelo qual Regan expõe seus argumentos em prol de uma ética abrangente que visa à consideração moral de indivíduos não-humanos e, posteriormente, à transição desta perspectiva para uma ética ambiental identificando também a legitimidade desta perspectiva e o modo como esta será capaz de dialogar com as demais vertentes do ambientalismo.

A perspectiva ética de Tom Regan e a atribuição de valor inerente:

A obra de Tom Regan torna-se de extrema relevância no que tange à sua perspectiva acerca dos direitos animais, evidenciando-se o modo pelo qual os valores atribuídos outrora somente aos indivíduos humanos, eleitos como os únicos seres a compartilhar de consciência e racionalidade, foram também estendidos aos seres não-humanos. Contudo, ao propor a expansão da moralidade de seres humanos aos não-humanos e de seres não-humanos (conscientes) aos seres não-vivos (não-conscientes), é possível identificar obstáculos no âmbito filosófico que impedem a construção de uma vertente ambiental genuína. A questão filosófica que decorre desta ampliação é: como alargar nossas considerações morais para indivíduos “sem consciência”, isto é, para com aquilo que é denominado “natureza”, mas que não compartilha das capacidades básicas exigidas para que possuam

“direitos morais”? Neste aspecto, Tom Regan procurará defender sua perspectiva de uma ética ‘genuinamente’ ambiental, em oposição aos discursos ambientais considerados ‘rasos’.

Tendo em vista as bases teórico-filosóficas da perspectiva adotada por Regan, é possível delinear alguns caminhos para a defesa de seus argumentos, correlacionando-os a outras bases filosóficas. A ética de Regan afirma-se como uma vertente deontológica da ética, atribuindo, assim, direitos morais àqueles que são considerados dignos de “status de moralidade”. Neste sentido, faz-se necessário observar a distinção descrita por Regan entre “agentes morais” e “pacientes morais”. Agentes morais são aqueles que têm autonomia para agir de modo ético, compreendendo as normas pelas quais suas ações se pautam e responsabilizando-se moralmente por estas. Os pacientes morais, por sua vez, são aqueles que sofrem as ações dos primeiros e que não possuem meios para clamar, por si mesmos, por consideração moral. Para Regan, ambos são moralmente consideráveis, mas, uma vez que os pacientes da moralidade não são indivíduos autônomos, estes devem ser assistidos por aqueles que os dirigem ações.

A argumentação que divide os indivíduos entre “agentes e pacientes” da moralidade pode ser acrescida de um olhar sobre aquilo que distingue seres humanos e não-humanos, isto é, a busca por diferenças fundamentais entre homens e animais não-humanos não com o intuito de afirmar a supremacia de uma espécie, mas como verificação da possibilidade de que estas diferenças não sejam consideradas relevantes no âmbito da moralidade. Considerando-se a constatação de diferenças entre indivíduos humanos e não-humanos, pode-se delinear a questão da seguinte forma: há diferenças verdadeiramente relevantes e que possam justificar a exclusão de alguns indivíduos de sua considerabilidade moral?

Tendo em vista a linha argumentativa apresentada pelo filósofo Jeff McMahan em seu artigo “Animals” (2003), cujo propósito é investigar a fundamentação da ideia de superioridade moral do ser humano, é inferido que se há algum elemento ou uma característica responsável pela distinção moral entre o ser humano e outros animais, tal característica não pode ser uma das capacidades humanas como a autonomia, posto que se deve levar em consideração que alguns seres humanos, dentre eles crianças e deficientes mentais, estariam englobados em um grupo de seres humanos que não possuem certas habilidades, dentre as quais, a autonomia.

A questão principal, não seria apontar uma característica tal como a habilidade de raciocínio, ou a autonomia humana como aquilo que os torna diferenciáveis dos outros animais, mas prioritariamente, o que se pretende responder é: “(..) o que é isto que realmente nos diferencia moralmente dos outros animais?”. A distinção entre homens e animais neste aspecto – capacidades e habilidades – indicará duas alternativas, segundo McMahan:

If our beliefs are to be consistent, therefore, we must either find an alternative basis for our superior status or else abandon the view that there is a fundamental moral difference between all human beings and all other animals. The latter option would (..) require drastic changes in our practices. (McMAHAN, 2003, 526)

Deste modo, assume-se que não será possível justificar moralmente o tratamento diferenciado e inferior que é dado àqueles que não se incluem na comunidade moral, ou seja, os animais não-humanos, uma vez que a partir deste argumento não é mais possível apontar para tais capacidades como traços marcantes e distintivos da espécie humana, visto que há seres humanos que estariam alheios às mesmas. Com isto, poder-se-ia admitir, então, que há seres humanos que não fazem parte de uma comunidade moral, legando-os ao mesmo status dos animais não-humanos. No entanto, a segunda alternativa apresentada por McMahan sugere que se abandone o paradigma da superioridade pautada em critérios de habilidades e capacidades especiais.

Uma segunda abordagem que poderia apontar diferenças entre homens e animais, e que deve ser investigada, funda-se no argumento de que a complexidade da mente humana permite a identificação, nestes indivíduos, de crenças e desejos. O mesmo, contudo, pode provavelmente ser observado em animais não-humanos. Tomando por base esta perspectiva, observa-se que alguns filósofos utilizam-se desta base ou para defender a ideia de que os animais devam possuir direitos já que têm um alto grau de habilidades mentais ou para refutar precisamente a ideia de que animais possam vir a ter crenças e desejos, e consecutivamente, direitos. Tom Regan organiza tal discussão, contrapondo-se à visão behaviorista da psicologia que reduz o comportamento de animais não-humanos à concepção de estímulos e respostas. Regan afirma ser possível identificar no comportamento de muitos animais (humanos e não-humanos) atitudes que demonstrem crenças e desejos, isto é, elementos capazes de indicar ações volitivas e intencionais. Poder-se-ia ainda questionar acerca da relevância de tais crenças, no entanto, Regan procurará mostrar que o conteúdo de tais

crenças e desejos não deve ser considerado elemento relevante para a distinção moral entre humanos e não-humanos, tendo em vista que capacidades mentais não consistem em uma “propriedade exclusiva dos Homo Sapiens” (REGAN, 2004, 75). Nas palavras de Regan: “[..] *to apply a stimulus-response theory to animals but to favor the applications of belief-desire theory to humans [..] is to bespeak a prejudice rather than to unmask one*”. (REGAN, 2004, 81)

Do ponto de vista fisiológico ou genético não é possível anular as diferenças entre indivíduos de espécies distintas e, por outro lado, ressaltam-se as semelhanças entre indivíduos da mesma espécie. Neste aspecto, observa-se que os seres humanos, mesmo que não sejam detentores de algumas habilidades específicas, assumiriam “status” diferenciado ou elevado unicamente por serem identificados como indivíduos desta espécie. Tal afirmação define a visão especista humana e expõe seu principal argumento: somente aqueles que pertencem a determinado grupo – a espécie humana – são dignos de considerabilidade moral.

A análise de casos não-paradigmáticos de indivíduos humanos com o intuito de mostrar a fragilidade do argumento especista ou daqueles que favorecem habilidades ‘exclusivas’ dos seres humanos não visam aqui ao declínio do ‘status moral’ dirigido aos seres humanos, sejam eles detentores ou não de certas capacidades, mas pretende-se apontar para as inconsistências argumentativas pautadas no privilégio de uma espécie e oferecer o mesmo estatuto moral aos indivíduos não-humanos. Os seres que possuem autonomia e podem, assim, definir suas condutas éticas na sociedade não devem agora ser vistos como superiores por este motivo, mas apenas como “agentes da moralidade”, ao passo que aqueles que são desprovidos de autonomia, sejam estes humanos ou não-humanos, deverão ser igualmente respeitados.

Tomando como fundamento a distinção apresentada entre agentes e pacientes da moralidade e a noção de que não há qualquer elemento fisiológico ou intelectual que os distinga moralmente, Tom Regan defenderá o postulado do valor inerente dos indivíduos, englobando-os sob o conceito de “sujeitos-de-uma-vida”. Este conceito pretende representar e incluir todos aqueles indivíduos que, segundo Regan, possuem características básicas no sentido de compreenderem-se como seres vivos. Nota-se que não se está tomando o “estar vivo”⁷ como critério para a atribuição de valor, distanciando-se de perspectivas que adotam a vida em si mesma como

critério, mas Regan propõe que o princípio do respeito seja imputado àqueles que podem minimamente ser abarcados pelo conceito de “sujeitos-de-uma-vida”.

Dentre as características de um indivíduo para que seja considerado “sujeito-de-uma-vida”, há de se destacar aquelas que são mais relevantes e, também passíveis de objeções, dentre outras lançadas pelo autor como necessárias para a adequação ao critério:

“(..) have beliefs and desires; perception, memory and a sense of the future, including their own future, na emotional life (..) the ability to initiate action in pursuit of their desires and goals; a psychophysical identity over time (..)” (REGAN, 2004, 243)

Nota-se que as características estabelecidas por Regan se aplicam facilmente aos indivíduos considerados “agentes morais”, não havendo objeções para o fato de que qualquer agente moral possui todas as características propostas acima. No entanto, pode-se questionar se todas as características se aplicam aos “pacientes morais”. É importante observar que as características mencionadas não devem ser tomadas, em sua totalidade, como requisitos para a “considerabilidade moral” (GOODPASTER, K.E. 1993) dos indivíduos, bastando, contudo, que estes sejam reconhecidos por seu valor inerente.

Para Regan, o valor inerente dos indivíduos vincula-se às suas propriedades, ou a si próprio, sendo, portanto, tomado de modo objetivo. Não se trata de um valor que dependa da atribuição humana ou das vivências do indivíduo, mas é algo que vigora em si mesmo. Deve-se primeiramente distinguir conceitualmente os tipos de valor, a saber, o valor inerente proposto por Regan e o valor intrínseco utilizado pelas perspectivas éticas com as quais Regan dialoga. Segundo Regan, o valor intrínseco é uma forma de valorar as experiências dos indivíduos que são capazes de reconhecê-las, isto é, as experiências próprias dos seres sencientes. A atribuição de valor intrínseco, segundo Regan, permite que os indivíduos sejam tomados como meros “receptáculos de valor”, uma vez que não teriam valor em si, mas apenas enquanto indivíduos capazes de acumular experiências positivas ou negativas. Deste modo, um indivíduo que não tivesse um mínimo de experiências positivas poderia ser descartado sem prejuízos maiores. A concepção de valor intrínseco, proposta por Peter Singer, definirá a concepção utilitarista preferencial vinculando a senciência aos interesses básicos dos indivíduos em não serem prejudicados por

outrem. Contudo, esta concepção é rejeitada por Regan por considerá-la limitada à consideração moral dos interesses daqueles que os têm.

O postulado do valor inerente ultrapassa a concepção de valor intrínseco por ampliar seu escopo para a inclusão de outros indivíduos abarcados pelo conceito de “sujeitos-de-uma-vida”. Este conceito não abarca somente aqueles seres cujas experiências valem para si ou para outrem, mas refere-se ao valor do próprio indivíduo referente à capacidade de conduzir sua vida por si mesmo. Destaca-se a afirmação de Regan neste sentido: “[..] Temos fortes razões empíricas para crer que membros de muitas outras espécies não são apenas vivos, eles têm vida [..]” (REGAN, apud FELIPE, S.T. 2006, 132). Desta forma, os indivíduos não podem ser substituídos ou ter seus interesses sobrepostos, mas o valor inerente de cada indivíduo deve ser respeitado igualmente. Sobre este aspecto, a filósofa Sônia T. Felipe elucida:

Por suas características, sujeitos-de-uma-vida não devem ser considerados meros meios de vida, recursos para suprir necessidades de outros sujeitos-de-uma-vida, pois o respeito ao princípio da igualdade estabelece direitos morais iguais a todos os que têm a mesma estatura moral. Na condição de sujeitos da vida que vivem, todos os sujeitos são moralmente iguais. São, pois, fim em si mesmos. (FELIPE, S.T., 2006, 128)

Visto isto, nota-se que a concepção defendida por Regan promove a expansão dos direitos morais vinculados ao conceito de igualdade aplicado a todos os indivíduos que possuem valor inerente. O debate acerca da expansão de direitos morais e dos valores atribuídos aos indivíduos deverá ser dirigido, contudo, para além das propriedades daqueles abarcados pelo conceito de “sujeitos de suas vidas”, mas a proposta de Tom Regan de expandir a considerabilidade moral para os elementos da natureza deve ser também analisada neste estudo.

Sobre a construção de uma ética ambiental

Partindo dos argumentos lançados para a construção do postulado do valor inerente aplicado aos “sujeitos-de-uma-vida”, pretende-se analisar o modo pelo qual Regan irá construir as bases para uma argumentação em favor de uma ética ambiental. A proposta de uma “ética genuinamente ambiental” traz à tona a ideia de que o ser humano não é o único ser digno de respeito e consideração moral, mas de modo ampliado, a ética ambiental proposta por Regan inclui animais não-humanos e elementos da natureza

que não possuem as capacidades inerentes aos “sujeitos-de-uma-vida”, também chamados de “coisas naturais”. Logo, deve-se indagar: como é possível, após postular o valor inerente aos “sujeitos-de-uma-vida” ampliar este valor para os elementos da natureza, visto que estes não se adequariam a nenhum dos critérios anteriormente expostos? É possível pensar de modo pragmático uma ética ambiental? Propõe-se, com isto, revisitar os argumentos de Tom Regan que apontem para uma ética ambiental “genuína” e excluir as possibilidades de teorias ético-ambientais pautadas unicamente no olhar da espécie humana.

Como uma proposta ética que se “aproxima” de uma concepção ambiental profunda⁸, pensada a partir do valor dos indivíduos e dos elementos da natureza, a ética visada por Regan rejeita perspectivas que se definem como preservacionistas, ou como propostas de “gerenciamento” da natureza e do uso de recursos pelo homem. Uma ética ambiental, para Regan, confere à natureza valor inerente e exige do homem o respeito pelo valor inerente dos elementos que compõem a integralidade da vida.

Em sua abordagem acerca de uma ética genuinamente ambiental são discutidos os critérios necessários para que uma teoria possa vir a ser considerada uma ética ambiental. A princípio, uma teoria ética ambiental deve ter por base a premissa de que indivíduos não humanos possuem estatuto moral. Em segundo lugar, as bases de uma ética ambiental devem abarcar a ideia de que tanto seres conscientes quanto seres não conscientes são inseridos na concepção de um “status de moralidade”, como se observa: “[..] *all conscious beings and some nonconscious beings must be held to have moral standing*” (REGAN, 1981, 20). Para legitimar a proposta de uma ética genuinamente ambiental é necessário que as teorias éticas satisfaçam a estas duas condições. Para tal, Regan irá analisar os argumentos de diversas perspectivas de modo a excluir aquelas que não satisfazem a ambos os critérios e, assim, elucidar a sua visão ética.

Em seu artigo “An Environmental Ethic” (1981), Regan pretende recusar argumentos que não satisfaçam às duas condições descritas acima e, assim, enumera os possíveis argumentos que se contrapõem à necessidade de uma ética genuinamente ambiental. Para que uma teoria ética possa inserir o meio ambiente em seu escopo de preocupações morais é preciso que tal teoria se coloque além das visões éticas que Regan irá chamar de “*Management theories*” (ibid. 1981). Em oposição aos movimentos ambientais que propunham o gerenciamento dos recursos naturais, Regan

pensa a natureza a partir de uma base valorativa. Nas teses de “gerenciamento ambiental”, é viável que os valores econômicos se sobreponham ao valor dos indivíduos. As teses que promovem o “manejo” de recursos naturais não serão consideradas teorias ambientais, segundo Regan, visto que não atribuem valores para além da espécie humana.

Para Regan, há uma grande diferença entre uma ética ambiental e outros tipos de teorias que promovem o bem-estar de seres conscientes, o que Regan denomina “*Kinship theories*” (ibid. 1981) referindo a relações de proximidade, semelhança ou parentesco entre os indivíduos. Como o termo sugere, a proposta de consideração moral, aqui, estender-se-ia apenas àqueles indivíduos semelhantes aos humanos, os mais próximos. De um modo geral, as teorias denominadas “*Kinship*” reconhecem o valor moral de indivíduos que possuem “consciência”, e que, portanto, se assemelham aos seres humanos, porém, não estendem o seu campo de moralidade a outros seres vivos que não possuem ‘consciência’ ou interesses. Os argumentos que Regan procura combater vão de encontro ao que é proposto pelas teorias “*Kinship*”. A questão central a ser respondida pela proposta de uma ética genuinamente ambiental é: o que limita o campo da moralidade para que este somente inclua seres conscientes? Será, portanto, a consciência o limiar da consideração moral dos indivíduos? Se a resposta a esta questão for afirmativa, então, não seria possível erigir uma ética genuinamente ambiental, mas somente uma ética aplicável aos “sujeitos-de-uma-vida”.

O primeiro argumento analisado por Regan é aquele que limita a consideração moral à capacidade de um indivíduo em ter interesses (querer, desejar ou “*being benefited or harmed by what is given or denied them*”) (ibid. 1981, p. 22). Neste sentido, o reconhecimento dos interesses dos indivíduos é o que permite que eles sejam distintos e sejam dignos de valor e consideração moral. No entanto, o problema referente a este argumento encontra-se na segunda premissa que afirma que: “somente os indivíduos que possuem interesses são considerados seres conscientes”. Desta forma, os interesses dos indivíduos seriam determinantes para se extrair a ideia de consciência, o que Regan irá rejeitar como uma premissa arbitrária. Para Regan a capacidade de ter interesses não está necessariamente vinculada à capacidade de consciência como habilidades mentais complexas (expressa aqui como uma habilidade quase exclusiva do ser humano), mas os interesses em questão referem-se a interesses básicos ou vitais tais como alimentar-se ou ter sua vida preservada. Encontra-se, portanto, uma objeção

à limitação de uma teoria ética pautada em interesses expressos como habilidades mentais complexas.

O segundo argumento discutido por Regan é o argumento da “senciência” que afirma que somente seres com a capacidade da sentiência, isto é, vulneráveis às sensações de dor e prazer, seriam moralmente significativos. Pode-se citar neste aspecto a abordagem de Peter Singer sobre o elemento da sentiência, defendido como um argumento plausível para a considerabilidade moral dos indivíduos:

“A capacidade de sofrer e de sentir prazer é um pré-requisito para se ter algum interesse, uma condição que precisa ser satisfeita antes que possamos falar de interesse de maneira compreensível. Seria um contra-senso afirmar que não é do interesse de uma pedra ser chutada na estrada por um menino de escola. Uma pedra não tem interesses porque não sofre”. (SINGER, P., 2004, 4)

A segunda premissa mais uma vez atrela a capacidade em questão, a sentiência, à ideia de consciência (estados mentais complexos). A sentiência seria tomada, assim, como um fator determinante para que um ser vivo seja considerado consciente e, conseqüentemente, o valor moral seria somente atribuído aos indivíduos sencientes e também conscientes. É imprescindível, assim, que um indivíduo senciente seja também um indivíduo que possua interesses a seu favor e, ambas estas características comporiam a consciência deste indivíduo. Sobre este aspecto, nota-se que a capacidade de sentiência dos indivíduos não é capaz de ampliar o escopo da moralidade, mas possui limites rígidos que impedem a inclusão moral de elementos da natureza (não-conscientes ou sencientes) numa perspectiva ética.

O terceiro argumento analisado por Regan afirma que para que os indivíduos sejam considerados moralmente é necessário que seja reconhecido nos próprios indivíduos um valor em si ou o que Regan chama de “*good of their own*” (REGAN, 1981). A premissa que toma os indivíduos que possuem valor em si como moralmente significativos é aceita por Regan como a base da construção de uma visão ética ambiental. Uma crítica é dirigida ao argumento que atribui o valor do indivíduo às outras duas capacidades, atreladas à noção de consciência. Regan recusa como retórico o argumento que procura defender a moralidade somente no nível da consciência individual e afirma ser preciso justificar de que maneira a consideração moral de um indivíduo deveria se restringir à sua capacidade de consciência.

Tendo em vista isto, Regan irá defender o valor inerente dos indivíduos como a base para a sua inclusão no escopo da moralidade tomando este valor como algo livre da apreciação de outrem (valor estético) ou do uso que alguém possa fazer dele (valor instrumental). O valor inerente de algo depende exclusivamente das propriedades que ele possui. É, portanto, a partir da relevância de suas propriedades que algo é reconhecido como moralmente significativo. Desta forma, se os objetos naturais diferentes de seres humanos e animais possuem propriedades que os tornam valiosos, é necessário que tais seres sejam reconhecidos e respeitados como detentores de valores inerentes.

A natureza deste valor inerente próprio dos indivíduos que possuem propriedades que os tornam valiosos, segundo Tom Regan, é objetiva, o que permite que o valor inerente defendido por Regan não recaia na possibilidade de um valor subjetivo ou que dependa da apreciação humana para a sua validade, mas algo é tomado como detentor de um valor por suas propriedades inerentes, sejam elas físicas ou mentais. O reconhecimento da capacidade de consciência em determinados seres vivos determina que alguns seres possuam valores inerentes por suas propriedades mentais, dentre elas, a capacidade de consciência, porém a consciência deve ser tomada apenas como condição suficiente, mas não necessária para a atribuição deste valor. O valor inerente próprio a todos os indivíduos, sejam estes englobados ou não pelo conceito de *'sujeitos de suas vidas'*, torna-se condição necessária e suficiente para que sejam considerados moralmente. A questão do valor não deverá se limitar, assim, a qualquer capacidade reconhecida de um indivíduo, mas pode ser ampliada ao reconhecimento de propriedades valiosas em si.

Teses contrárias à necessidade de uma ética ambiental, mas que reconhecem o valor de elementos da natureza e de indivíduos distintos irão objetar que é possível defender uma preocupação moral que englobe a natureza sem, com isto, ter de atribuí-la valor em si. Pode-se defender concepções éticas (deontológicas) que assumem que “maltratar” outros seres ou elementos são práticas moralmente ofensivas e que deturpariam tanto o caráter do agente de tais ações como as próprias práticas da humanidade, colocando-se contrariamente à moralidade. Deste modo, defende-se o ‘fazer o bem’ não como uma obrigação moral direta, mas indireta, na medida em que o que está em questão é a ação do agente moral e não o concernimento pelos pacientes da moralidade.

A proposta de uma ética ambiental defendida por Regan dialoga com estas perspectivas, porém contrapõe-se veementemente quanto a não necessidade de se erigir uma concepção ético-ambiental filosófica. Para Regan, tornara-se imprescindível que uma teoria filosófica da moralidade respondesse à questão acerca da natureza, das ações do homem para com o “outro” abarcando agora necessariamente indivíduos não humanos como moralmente concerníveis. Desta forma, o reconhecimento tanto de interesses vitais, como da capacidade de reconhecer-se como ser que possui uma vida, assim como das próprias características fundamentais destes indivíduos implicará na afirmação do postulado proposto de que tais indivíduos possuem valores inerentes a si próprios, exigindo que a estes sejam atribuídos direitos morais. Aos seres humanos tomados como agentes da moralidade recai, portanto, a observação de que possuem deveres morais para com aqueles.

A ideia de preservação ambiental que parte do reconhecimento de tal princípio na natureza e em seus elementos torna-se, agora, um imperativo da moralidade humana, isto é, aquilo que irá tanto mobilizar o homem em defesa do meio ambiente quanto limitará as suas ações destrutivas. A exigência de respeito ao valor inerente dos elementos que compõem a natureza se constituiria como dever “*prima facie*” para com seres não-humanos e, neste mesmo sentido, seria possível também argumentar em prol dos direitos morais da natureza, compreendida não como uma entidade “viva” ou autônoma, mas como a base que é composta pela complexidade das vidas e das propriedades de múltiplos indivíduos.

Referências Bibliográficas:

FELIPE, S.T. Da Hipocrisia à Integridade Moral: Tom Regan e a ética do respeito a sujeitos-de-uma-vida humanos e animais. Artigo apresentado pelo Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, 2002.

_____. Da Considerabilidade Moral dos Seres Vivos: A Bioética Ambiental de Kenneth E. Goodpaster. Revista *ethic@*, Florianópolis, v.5, n. 3, p. 105-118, Jul. 2006.

_____. Valor Inerente e Vulnerabilidade: Critérios éticos não-especistas na Perspectiva de Tom Regan. Revista ethic@, Florianópolis, v.5, n. 3, p. 125-146, Jul. 2006.

GOODPASTER, K. E. On being morally considerable, In: ZIMMERMAN, Michael E. (Gen. Editor) and CALLICOTT, J. Baird; SESSIONS, George; WARREN, Karen J.; CLARK, John. Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology. Prentice Hall, New Jersey, 1998.

McMAHAM, Jeff. Animals. A Companion to Applied Ethics. Edited by R.G. Frey and Christopher Heath Wellman. Blackwell Companion to Philosophy, 2003. p. 525-536.

REGAN, T. All that Dwell Therein. Animal Rights and Environmental Ethics. University of California Press. Berkeley, 1982.

_____. Defending Animal Rights. Chicago, University of Illinois Press, 2001.

_____. The Case for Animal Rights. Berkeley/LA, University of California Press, 2004.

_____. The Nature and Possibility of an Environmental Ethic. In: Environmental Ethics: An Interdisciplinary Journal dedicated to the philosophical aspects of environmental problem. Spring, 1981, v.3, n. 1. p. 19-34.

SINGER, P. Libertação Animal. Trad. MarlyWinckler, ed Lugano, Porto Alegre, São Paulo, 2004.

_____. Ética Prática. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

SCHWEITZER, Albert, The Ethic of Reverence for life. In: Animal Rights and Human Obligations, Tom Regan, Peter Singer, eds., Prentice-Hall, New Jersey, 1989. p. 32-37.

Amizade e o utilitarismo para Tom Regan

Pedro Henrique de Souza Gomes

Introdução

Tom Regan é conhecido principalmente por sua teoria de direitos animais, a primeira defesa robusta não consequencialista⁹ do status moral dos animais não humanos na filosofia contemporânea. Sua teoria foi desenvolvida primariamente no livro *The Case for Animal Rights* (2004), onde a crítica ao utilitarismo desempenha um papel fundamental, baseando a postulação de um valor inerente dos “sujeitos-de-uma-vida”. Como reconhece, uma teoria que dispensasse tal conceito seria mais simples, o que é *prima facie* preferível (2004, p. xxii, p. 146-7), porém, é essa característica que sustenta a sua abordagem não consequencialista. Assim, o sucesso de sua teoria, pelos seus próprios critérios de avaliação de teorias morais, depende do fracasso do utilitarismo. Não obstante, apenas ocasionalmente considerarei os argumentos apresentados naquela obra. Concentro-me aqui no artigo “*A Refutation of Utilitarianism*” (1983)¹⁰, no qual busca demonstrar por outras vias o insucesso do utilitarismo.

Para ele, utilitaristas enfrentam um dilema: ou afirmam que a amizade possui valor apenas instrumental, o que considera implausível, ou devem abandonar o princípio da utilidade. Seu paradigma é G. E. Moore, que aceita o valor intrínseco da amizade, afastando-se do utilitarismo clássico. Entretanto, as objeções de Regan aplicam-se a qualquer forma de utilitarismo. A partir do exame crítico de seus argumentos, defenderei que nem a afirmação, nem a negação do valor intrínseco da amizade servem de base para a refutação do utilitarismo.

A visão de Regan sobre a amizade envolve duas teses. Psicologicamente, exige que sejamos capazes de agir em prol do bem-estar ou felicidade de outrem, independentemente de estarmos motivados pela vantagem própria (p. 145). Normativamente, deveríamos reconhecer seu valor intrínseco. Não tenho qualquer objeção à primeira e presumirei sua verdade adiante. Já a segunda será questionada. Apesar de não pretender argumentar em favor do hedonismo, espero mostrar que a rejeição dessa

tese não é uma ideia implausível como Regan supõe. Antes disso, porém, vejamos o que seguiria caso assumíssemos a correção dessa tese.

Valores e deveres

Se a amizade for intrinsecamente valiosa, certamente teremos deveres relacionados a esse valor. Regan pensa em várias perspectivas que utilitaristas poderiam adotar para explicar essa relação entre deveres e o valor intrínseco da amizade, como resumido abaixo.

Para Regan, todas se revelam falhas. Considerarei em maiores detalhes os deveres de fazer amizades devidos a outrem e os deveres para a própria amizade, aos quais ele apresenta as objeções mais interessantes e desafiadoras. Mas antes disso há alguns breves comentários a serem feitos em relação aos deveres para nossos amigos e deveres para nós mesmos.

Deveres para amigos e deveres autorreferentes

Regan considera que os deveres que temos relativos à amizade não podem ser restritos aos deveres para nossos amigos. Se essa fosse a única fonte de deveres, uma pessoa sem amigos não teria qualquer obrigação¹¹ em relação à amizade. Isso, porém, seria contraditório com a exigência utilitarista de maximizar¹² bens intrínsecos no mundo. Assim, deve haver outra fonte de deveres que se aplicam a essas pessoas (p. 148).

Regan passa, então, a considerar se podemos ter um dever de (tentar) fazer amizades. Não é muito claro o porquê de pensar que tal dever seja um dever *para alguém*, mas esse é um ponto ao qual retornarei mais tarde. Por ora, sigamos no caminho traçado por Regan.

Como se vê no esquema acima, Regan pensa em duas classes de destinatários dos deveres de fazer amizades: nós mesmos ou nossos amigos. Contra a ideia de que devemos a nós mesmos, examina os dois deveres autorreferentes aceitos por Moore, temperança e prudência. Evidentemente, o primeiro seria uma base inadequada para esses deveres. O último, para Regan, não tem melhor sorte. Argumenta que a amizade seria incompatível com o tipo de relação “farei-isso-para-você-se-você-fizer-aquilo-para-mim”¹³ (p. 150), característico da prudência. Mais que isso, para ele, todos os deveres para si necessariamente enfocam no próprio agente, o que seria incompatível com a alteridade essencial à amizade verdadeira.

Regan não explica, porém, porque é necessário que deveres autorreferentes tenham essa estrutura. Se temos tais deveres, compreendidos em um panorama utilitarista, devemos buscar, cultivar ou promover para nós mesmos bens intrínsecos. O fato de a amizade implicar uma visão não autointeressada de outras pessoas não muda o fato de que estaremos em melhor situação com mais bens intrínsecos. O autointeresse, para não ser autoderrotável, não pode exigir que apenas ajamos de forma autointeressada. Exige, sim, que eu promova o que é do meu autointeresse. Se isso significa ter amigos, é isso que devo buscar.

Deveres para outrem e deveres para valores

Sobre um possível dever de fazer amizades devido às outras pessoas, Regan é novamente cético. Para ele, isso poderia significar: (i) que devo a alguém ficar (ou tentar ficar) seu amigo ou (ii) que devo a outras pessoas agir de tal forma que possam fazer amizades, comigo ou com outras pessoas. Segundo ele, as duas alternativas falham. Para justificar esse juízo, apresenta o seguinte argumento, ao qual chamarei de (V):

[m]eu vizinho poderia justificadamente reclamar que eu violei meus deveres se, sem seu consentimento, tomei a liberdade de devorar o conteúdo da sua geladeira ou vendi seu carro, mas com que justificativa poderia ele reclamar que não cumpri meus deveres para ele se não me esforcei em ser seu amigo ou não dediquei meu tempo ou energia para ajudá-lo a fazer amizade com outros? (151)

Regan contrapõe um dever positivo com deveres negativos. Não estão muito claros os seus pressupostos ao fornecer este argumento. Ao que parece, manifesta um ceticismo sobre deveres positivos. Se for o caso, terá incorrido em dois graves problemas. O primeiro é que ele não está defendendo sua teoria substantiva, mas apresentando críticas ao utilitarismo, que jamais teve dificuldades em aceitar tais deveres. Pelo contrário, tradicionalmente rejeitou a distinção entre deveres positivos e negativos. Portanto, simplesmente rejeitar os deveres positivos para então criticar o utilitarismo com base nisso presumiria a falsidade da teoria em sua crítica, o que claramente seria uma petição de princípio.

O segundo problema é a implausibilidade da rejeição ampla de deveres positivos. Pense no famoso experimento mental de Singer (1972, p. 231), em que imagina que tenha se deparado com uma criança afogando-se em um lago raso e, para salvá-la, arruinaria sua roupa com lama. Negar que temos deveres positivos, seria defender que nada há de errado em preferir

manter a roupa limpa a salvar a criança. Na verdade, seria mesmo dizer que não teríamos a obrigação de salvar a criança ainda que só fosse necessário estender a mão.

Talvez Regan não se oponha a aceitar *alguns* deveres positivos, mas entenda que esse dever positivo relativo à amizade não seja inteligível no utilitarismo. Até agora, nada há que desautorize a extensão do argumento (V) a deveres positivos mais comuns. Regan, porém, está ciente disso, e afirma que “mesmo concedendo que temos alguns deveres positivos (e.g., o dever positivo de providenciar assistência a estranhos), não se segue que temos o dever particular de fazer, ou tentar fazer, amigos” (p. 151). Para justificar a afirmação, argumenta:

há também razões independentes para pensar que esses indivíduos solitários já não possuiriam esse dever. Pois se aqueles de nós que não fizeram seu ninho em elevada solitude não possuem um dever envolvendo a amizade, tampouco o possuem aqueles que fazem seu ninho para um habitante apenas (152).

Ora, estamos procurando estabelecer precisamente se há um dever de fazer amigos. Assim, a premissa de que algumas pessoas não possuem tal dever é no mínimo questionável. Afinal, pessoas que já têm amigos podem ainda estar obrigadas a continuar tentando fazer novas amizades. Podem, além disso, já ter cumprido sua obrigação, ainda que não aceitemos a supererrogação¹⁴. Certamente uma pessoa só pode ter uma quantidade limitada de amigos e se tentar ter centenas de amigos é provável que não seja amiga de verdade de nenhum.

Para salvar (V), Regan poderia dizer que não busca mostrar que os deveres em questão são implausíveis por serem positivos. Em vez disso, ao dizer que o vizinho não pode reclamar se eu não agir de determinada maneira, poderia estar querendo dizer que não seria plausível supor que meu vizinho possui uma *pretensão válida* de que eu seja seu amigo ou o ajude a fazer amigos. É possível que Regan tivesse algo próximo a isso em mente ao usar o exemplo, afinal é exatamente nos termos de uma pretensão válida que analisa o conceito de “um direito” (2004, p. 269-73). Isso nos leva à tese da correlação entre deveres e direitos. Essa é uma questão que retorna mais a frente no artigo de Regan. Por isso, antes de considerar os problemas dessa possibilidade, é oportuno aguardar até que estejam apresentados todos os argumentos de que se vale para criticar o utilitarismo com base nessa noção.

No esquema de possíveis deveres imaginados por Regan, a primeira divisão é entre deveres para alguém e deveres para a própria amizade. Até aqui consideramos apenas os deveres para alguém. Veremos agora se está certo em objetar à ideia de que podemos ter deveres para bens intrínsecos eles mesmos. Mais fundamentalmente, consideraremos se esta divisão entre “deveres para alguém” e “deveres para bens intrínsecos” deve ser mantida.

Regan atribui a Moore a visão de que temos deveres a bens intrínsecos. Logo no início da discussão revela que acha a ideia implausível: bens intrínsecos não podem ser titulares de direitos, apenas indivíduos podem (p. 153). Para seguir em sua análise, presume que não aceitemos a correlação entre direitos e deveres. Ainda assim, pensa que essa noção não vai muito longe. Para construir seu argumento, considera o caso de valores hedônicos:

Considere. O que há no prazer ele próprio que poderia possivelmente fundamentar, ou criar em nós, a obrigação de agir em seu favor? Porque não dizer que temos deveres para a vermelhidão ela própria de forma a promover um balanço ótimo de coisas vermelhas sobre roxas? Não é a vermelhidão ela própria (o que quer que seja exatamente) tão inapropriada e, de fato, tão ininteligível como um objeto de nossos deveres quanto o ‘prazer ele próprio’ (o que quer que seja exatamente)? (p. 153)

Essa objeção ao hedonismo pode ser estendida a qualquer forma de utilitarismo que utilize bens intrínsecos como base para nossos deveres morais. Regan enfatiza que não está defendendo que pessoas não podem agir por ideais, mas mantém que isso não ajuda o utilitarista. Pensa em duas formas que o apelo a ideais poderia ter: ideais de virtude e estados de coisas ideais. O último é aparentemente mais promissor, afinal o que consequencialistas em geral buscam é um estado de coisas ideal em que as melhores consequências – quaisquer que sejam – prevaleçam. Entretanto, isso seria apenas empurrar a questão um passo adiante, porque agora utilitaristas deverão explicar a relação entre o estado de coisas ideal acerca da amizade e os deveres que dela seguem. E isso traz de volta as mesmas possibilidades que se apresentavam desde o início: que podemos ter *deveres para alguém* de promover o estado de coisas ideal; ou que temos esse dever para *o próprio estado de coisas*. Naturalmente, as mesmas objeções que Regan apôs seriam aplicáveis. Porém, da mesma forma, as mesmas respostas são apropriadas. Assim, ao menos quanto a algumas dessas objeções, não devemos nos preocupar. Em relação a deveres para a amizade ela própria ou a um estado de coisas ele próprio, tornarei logo. Antes disso,

contudo, pretendo comentar muito brevemente sobre o apelo a ideais de virtude.

Regan presume que virtudes impõem deveres independentemente das consequências. Apesar de ser uma boa descrição das propostas de muitos teóricos das virtudes, isso não é necessariamente verdadeiro. Como sugerido na literatura filosófica recente, podemos ter deveres relacionados a virtudes *por causa* de considerações sobre consequências (CRISP, 1992). Uma defesa de tal posição pode ser feita nas linhas do que sugerirei na próxima seção, distinguindo o critério de correção de uma teoria moral e o melhor procedimento de decisão. A partir disso, pode-se argumentar que a cultivação de virtudes – dentre as quais a amizade seria uma plausível candidata – é um bom procedimento de decisão moral. Repare, no entanto, que essa abordagem não responde a Regan nos pressupostos desta seção, afinal trata as virtudes como meios para atingir as consequências tidas como ultimamente desejáveis.

Podemos agora retornar à questão dos deveres para valores intrínsecos. Regan busca enfatizar a intuição de que tais deveres são ininteligíveis. Quando considera deveres para estados de coisas ideais, argumenta:

[e]stados de coisas, mesmo estados de coisas ideais, não são possuidores inteligíveis de direitos, de forma que se deveres estritos têm direitos correlativos, não podemos ter um dever estrito para o estado de coisas ideal referente à amizade. E se não um dever estrito, então que tipo de dever poderia ser? (p. 156)

Em seguida, acusa Moore de evitar o problema definindo dever como “aquela ação que fará mais bem existir no Universo que qualquer outra alternativa possível” (p. 156). Devemos então considerar duas teses: (i) uma sobre deveres para estados de coisas (ou bens intrínsecos) e a correlação entre direitos e deveres; (ii) a segunda sobre impossibilidade de evitar a questão anterior através de uma definição problemática de dever.

Começando pela segunda, Regan aponta dois problemas relacionados na definição de Moore: torna uma questão normativa em uma questão analítica; deixa sem explicação como adquirimos esse dever e no que ele consiste (p. 156). Regan tem razão em destacar essas dificuldades. Se “dever” significa “aquilo que gera mais bem”, deixa de ser normativa a tese de que “fazer aquilo que gera mais bem é nosso dever”, porque será apenas uma tautologia. Isto é, a sentença significa apenas que ‘fazer aquilo que gera mais bem é aquilo que gera mais bem’, e então nada poderá nos informar de interessante em termos morais.

Devemos, então, conferir se Regan tem razão em relação à sua primeira tese. Note que, sem qualquer motivo informado, Regan abandonou a presunção anteriormente concedida de que deveres não precisam de direitos correlatos. Não só isso, presumiu o contrário, que tal correlação é necessária. Isso não é desimportante. Afinal, é somente se já nos decidimos por uma teoria de direitos morais que isso se tornaria um problema.

De fato, apesar de Regan tomar de Mill seu conceito de direito (2004, p. 269-71), ele sabe que utilitaristas tradicionalmente dispensaram ou mesmo rejeitaram a ideia de direitos morais. Bentham, em passagem também mencionada por Regan (2004, p. 269), afirmou que “[d]ireitos naturais são simples absurdos: direitos naturais e imprescritíveis, absurdos retóricos, – absurdos sobre pernas-de-pau” (1987, p. 53). Da mesma forma, Singer, criticando o próprio Regan, esclarece que sua “rejeição de direitos animais nada tem a ver com o fato de serem direitos de *animais*: tem tudo a ver com o fato de serem *direitos*” (1987, p. 4).

Portanto, utilitaristas nunca precisaram recorrer à noção de direitos. É claro que alguém poderia pensar que isso constitui uma razão para rejeitar as formulações do utilitarismo que seguem essa linha. No entanto, a correlação entre deveres e direitos está longe de ser autoevidente. Pelo contrário. Para ver isso, retornemos à questão da relação entre deveres e pretensões, que encontramos ao considerar a possibilidade de interpretar o argumento (V) como uma defesa da tese de que deveres dependem de uma pretensão.

O argumento presume que, para se falar legitimamente que tenho um dever, deve haver alguém que possa reclamar do inadimplemento. Isso quer dizer, na interpretação que estamos considerando, que deve haver alguém que tenha uma pretensão a que eu cumpra meu dever, que tenha um direito oponível a mim.

Contudo, como já ressaltado, o utilitarismo não tem problemas em aceitar deveres positivos. Mais que isso, não tem problemas em aceitar que esses deveres não precisam ser acompanhados de uma pretensão que alguém tenha contra o agente. Assim, por exemplo, se Regan viesse a afirmar que ninguém pode ter uma pretensão de que eu me torne seu amigo, provavelmente estaria certo. Mas isso de forma alguma perturbaria o utilitarista. Pense novamente no caso da criança em um lago raso. Geralmente concordamos que devemos salvar a criança. Esse dever é apresentado por Singer como uma aplicação do princípio: “se está em nosso

poder prevenir a ocorrência de algo ruim, sem por isso sacrificar alguma coisa de importância moral comparável, devemos, moralmente, fazer isso” (1972, p. 231). Seu argumento é que se concordamos com o princípio, estamos forçados não só a concordar que devemos salvar a criança na nossa frente, mas também qualquer pessoa em qualquer lugar que esteja em uma situação que pode ser aliviada com nosso auxílio.

Se isso estiver certo, “não há diferença moral se a pessoa que posso ajudar é a criança do vizinho a dez jardas da minha casa ou um bengali cujo nome jamais saberei, a dez mil milhas de distância” (Singer, 1972, p. 231-2). Nesse caso, se considerarmos, por exemplo, que temos deveres relativos a pessoas em estado de pobreza extrema, estaremos diante de um universo de centenas de milhões de pessoas. Diante desses números, é pouco plausível que possamos dizer que, outras coisas sendo iguais, exista uma pessoa específica, digamos no Iêmem, que tenha uma pretensão contra mim de que meus recursos sejam direcionados a ela, em vez de para outra pessoa, digamos no Mali.

Outro bom exemplo é a doação de sangue. Um utilitarista concordaria que tenho dever de doar sangue tantas vezes quanto for seguro. Porém, em doações espontâneas não se sabe para quem o sangue será transfundido, e o receptor não saberá de quem receberá. Na realidade, é bem possível que a pessoa que receberá meu sangue sequer precise dele no momento da doação e em muitos casos, por questões de urgência, possa apenas contar com o sangue de pessoas que já doaram. Nesses casos, fica muito difícil dizer que as pessoas que precisam de transfusões possuem uma pretensão contra alguém para doar seu sangue. Quanto a deveres negativos é bem mais fácil afirmar que todos possuem a obrigação de não violar uma pretensão. Mas alguém teria a pretensão de que todos doem sangue? Isso soa pouco provável. Se não há uma pretensão correlata, então devemos decidir entre duas opções: ou não temos o dever de doar sangue ou esse dever não se correlaciona com nenhuma pretensão. Esta é perfeitamente coerente com o utilitarismo. Já a primeira seria inconsistente, pois doar sangue gera mais utilidade do que, digamos, ver televisão em casa. Se não tivermos o dever de doar sangue nessas circunstâncias, não teríamos o dever de maximizar a utilidade.

Assim, cabe ao crítico demonstrar a razão de essa posição ser errada. A justificada objeção ao conceito de “dever” de Moore não cumpre esse papel, porquanto utilitarista nenhum precisa definir “dever” dessa maneira.

Podemos fornecer uma definição mais abstrata e bastante comum, que seja compatível com diferentes teorias morais, segundo a qual “dever” significa algo como “aquilo que é requerido pela moralidade”¹⁵. A partir dessa definição podemos dispensar qualquer fala em direitos sem encontrar as dificuldades levantadas por Regan. Uma afirmação de dever poderá legitimamente reivindicar a normatividade, e quanto à origem e conteúdo de um dever qualquer, isso dependerá da teoria normativa que for correta. Se o utilitarismo hedonista estiver certo, será nosso dever fazer aquilo que maximiza a felicidade. Caberá novamente ao crítico fornecer razões para afirmar que essa definição é insuficiente.

Dito tudo isso, mesmo quem concorda com a rejeição da correlação entre deveres e direitos (ou pretensões), ainda poderia pensar que Regan possui um bom argumento. Ainda seria possível concordar com o seu ponto de que quaisquer deveres que existem são devidos a alguém, em vez de a algum bem intrínseco. Mas mesmo essa objeção é questionável. O maior problema se deve à forma que a questão foi posta por Regan.

Essa objeção está intimamente relacionada com a crítica central ao utilitarismo apresentada em “*The case*”, segundo a qual a teoria trata indivíduos como meros receptáculos de valor, não atribuindo a eles próprios qualquer valor. A resposta de Singer a esse ataque é bastante esclarecedora para a objeção que estamos aqui considerando:

Criaturas sencientes não são receptáculos de experiências valiosas da forma que garrafas, por exemplo, são receptáculos de vinho. Se tenho uma garrafa de vinho na minha mão, posso despejar o vinho da garrafa; mas não existe forma que eu possa separar as experiências valiosas de porcos dos próprios porcos. Não podemos sequer fazer sentido da ideia de uma experiência – seja de prazer, satisfação de preferências ou qualquer outra – flutuando separada de todas criaturas sencientes. Portanto, a distinção entre tratar indivíduos como se possuíssem valor inerente e tratá-los como se suas experiências possuíssem valor inerente, é bem mais problemática do que podemos suspeitar a primeira vista. (SINGER, 1987, p. 8)

Similarmente, quando Regan estrutura seu artigo a partir de uma separação de deveres para alguém e deveres para bens intrínsecos, provoca intuições enganosas. Quando fala de bens intrínsecos, menciona coisas como o prazer *ele próprio*. O problema é que prazer *ele próprio* ou amizade *ela própria* não existem como entidades independentes. O prazer ocorre apenas em indivíduos e a amizade é uma relação entre indivíduos. Assim, nossos deveres ou nossas ações relativas a esses bens nunca estarão desassociados dos indivíduos em quem ou com quem eles ocorrem. Uma

vez que mantemos esses fatos em mente, a ideia de deveres para bens intrínsecos se torna bem menos misteriosa, porque serão sempre também deveres para indivíduos. Assim, a própria distinção perde sentido.

Uma última consideração deve ser feita nessa seção. Até aqui, tentei demonstrar que o ataque de Regan acaba falhando e que não há nenhuma dificuldade teórica para o utilitarismo em acomodar deveres relacionados com a amizade. Porém, mesmo alguém que concorde com isso pode ainda estranhar a ideia de que temos um dever de tentar fazer amizades. Ao invés de considerar a rejeição do utilitarismo, talvez devamos tomar tal estranhamento como uma evidência de que a ideia do valor intrínseco da amizade, apesar de intuitiva em uma primeira aproximação, não é tão convincente em um exame mais crítico. A seguir, defenderei que a rejeição do valor intrínseco da amizade não é em si contraintuitiva e que o utilitarismo pode acomodar o juízo intuitivo que nos leva a supor que a amizade possui tal valor.

Hedonismo, utilitarismo e o valor da amizade

Logo no início de seu artigo, Regan implicitamente rejeita o utilitarismo clássico (ou hedonista) e o de preferências, provavelmente as duas formas mais amplamente defendidas. Isso porque nenhuma das duas admitiria o valor intrínseco da amizade. Por isso adota como seu paradigma G. E. Moore, que aceita a ideia de um pluralismo de valor.

Tradicionalmente o utilitarismo considera que a ação correta é aquela que maximiza aquilo que é bom. O utilitarismo clássico junta a essa tese a visão de que a única coisa que é intrinsecamente boa é a felicidade, entendida como o balanço ótimo de prazer sobre dor. A teoria pode ser dividida, então, em duas partes. Para os presentes propósitos, podemos nos referir a uma parte prescritiva e uma axiológica. Por ora, teremos em mente a questão axiológica, qual seja, a plausibilidade do hedonismo se confrontado com a afirmação de que há ao menos outra coisa intrinsecamente boa, qual seja, a amizade.

Segundo Regan, visões que negam o valor intrínseco da amizade “parecem contraditórias com nossa experiência ordinária e nossos juízos refletidos sobre o valor dessa experiência” (p. 143). Isso, afirma, se deve ao fato de que

[n]ós, de fato, enxergamos a amizade como valiosa; nós não a enxergamos como valiosa apenas como um meio para outros valores. Esse, parece-me, é o ponto de que todo nosso

pensamento sobre o valor da amizade deve partir e contra o qual a sua credibilidade deve ser testada. Pois se apenas isso for concedido, segue-se que devemos aceitar o juízo que a amizade é intrinsecamente valiosa [...]. (p. 143, itálicos meus)

O que pretendo sugerir é que o hedonismo pode acomodar o fato de que não enxergamos a amizade como valiosa apenas como um meio e, assim, mostrar que não se segue desse fato que a amizade possui valor intrínseco.

Jeremy Bentham, normalmente tido como o pai do utilitarismo, começa sua principal obra afirmando que “a natureza pôs a humanidade sob o governo de dois mestres soberanos, a dor e o prazer” (1823, p. 1). Essa visão, conhecida como hedonismo psicológico, foi rejeitada por Henry Sidgwick, que a distinguiu do hedonismo ético (1907, p. 41). Não há dúvidas de que o fato de valoramos a amizade por si própria refuta o hedonismo psicológico. Porém, o mesmo não é verdade quanto ao hedonismo ético. De fato, este é compatível com o que Sidgwick chamou de “paradoxo do hedonismo”, segundo o qual “o impulso para o prazer, se muito predominante, derrota seu próprio objetivo” (SIDGWICK, 1907, p. 48). Ou seja, a melhor forma de atingir um nível ótimo de prazer não é necessariamente, talvez nem usualmente, através da busca pelo prazer diretamente.

Há diversas fontes de prazer que em excesso podem ser destrutivas para a vida das pessoas. E quanto ao que mais nos importa, poucas coisas fornecem uma sensação de significado, pertencimento e mesmo felicidade¹⁶ do que amizades reais e outras formas de relação que envolvem amor. Como já afirmado no início, compartilho integralmente da visão psicológica de Regan sobre a amizade. Apesar de a palavra “amigo” ter sido de alguma forma vulgarizada, especialmente a partir de seu uso em redes sociais, permanece um sentido claro, profundo e intuitivo na distinção entre conhecidos, colegas e “amigos de *Facebook*” de um lado e amigos *reais* do outro. Certamente, pessoas nas primeiras categorias podem se tornar, e muitas vezes de fato se tornam, nossos amigos. Mas para isso ocorrer é preciso afeto e preocupação desinteressada com a outra pessoa, como Regan corretamente pressupõe. Se uma pessoa possui um interesse meramente instrumental naqueles que chama de amigos, não apenas será questionável se tal relação pode ser realmente chamada de amizade, mas também tal pessoa certamente estará deixando de receber os maiores benefícios que se recebe das amizades. O mesmo ocorre, talvez até em grau

maior, quanto pensamos em outras relações ainda mais próximas como o amor romântico/erótico e maternidade/paternidade.

Peter Railton ilustra essa questão imaginando dois casos. O primeiro de um marido, John, o outro de uma amiga, Helen. Ambos explicam seus atos frente à esposa e à amiga apenas através de razões imparciais (RAILTON, 2003, p. 152-4). Conquanto perfeitamente inteligíveis, há uma clara sensação de que algo está faltando. Embora Railton estipule, ao menos no caso de John, que ele é afetuoso, as pessoas com quem se relacionam podem legitimamente se perguntar se o que John sente é *realmente* amor romântico/erótico e se Helen é *verdadeiramente* uma amiga. Além disso, é pelo menos bastante plausível que não obtenham o mesmo nível de bem-estar do que teriam se mantivessem relações sentimentalmente mais profundas. Como Railton coloca,

Um indivíduo poderia perceber que sua atitude instrumental para com seus amigos o obsta de atingir a maior felicidade que a amizade permite. Ele poderia então tentar se concentrar mais em seus amigos como tais, fazendo isso de certa forma deliberadamente, talvez até que isso ocorra mais naturalmente. Ele poderá então descobrir que suas amizades melhoraram e que está mais feliz (2003, p. 159).

A questão é que, dado o paradoxo do hedonismo, o hedonista deve valorizar a amizade por si, tomando-a como sua própria recompensa. Isso não significa que o hedonismo é autoderrotável. O hedonismo é a visão de que o prazer é a única coisa que possui valor objetivo, o que é consistente com a tese empírica que a melhor forma de obter esse valor é valorizar outras coisas de uma forma tética, não instrumental.

Se o dito até agora nessa seção for plausível, então Regan não estava autorizado a dizer que o fato de não enxergarmos a amizade como tendo valor instrumental implica que a amizade de fato possui valor intrínseco.

O até agora afirmado pode ser suficiente para refutar a tese axiológica de Regan. É necessário, porém, considerar uma questão que Regan não abordou. Alguém pode concordar com os argumentos aqui apresentados e ainda pensar que isso não seria senão uma vitória simbólica, vazia. Afinal, a grande disputa no artigo de Regan não era sobre teorias axiológicas, mas sobre teorias morais. Um hedonista pode aceitar que para maximizar seu prazer deve ter uma atitude não instrumental frente a algumas pessoas, mas ainda assim se perguntar se algo nesse sentido seria justificado para além da prudência. “Fazer amigos” – poderia pensar – “certamente maximizará *meu* bem-estar, mas maximizaria o bem-estar de um ponto de vista imparcial?”

Moralmente, eu não faria melhor se devotasse meu tempo e energia a ajudar os famintos ao meu redor ou em países distantes, deixando de lado meus laços familiares e amizades?”

Apesar de essa ser uma questão importante, eu não poderia considerá-la em toda sua complexidade sem torná-la o objeto principal do estudo. Mas posso indicar os caminhos que devemos seguir para superar essa dificuldade. E a base para isso é parecida com o que expus nesta seção. Sidgwick, novamente, afirmou que “a doutrina de que a Felicidade Universal é o *padrão* último não deve ser compreendida para implicar que a Benevolência Universal é o único correto ou o melhor motivo da ação” (1907, p. 413). E novamente Railton similarmente esclareceu que o consequencialismo *objetivo* – a ideia de que a conduta correta é a que produz as melhores consequências – não deve ser confundido com o consequencialismo *subjetivo* – a ideia de que o agente deve tentar prever e calcular os resultados de cada ação (2003, p. 165). O que ambos estão esclarecendo é que há uma distinção entre o critério de correção de uma ação e o procedimento de decisão que melhor atinge o objetivo estabelecido.

Com isso em mente, devemos começar a procurar tal procedimento. Penso que qualquer candidato persuasivo deve reconhecer duas teses plausíveis, cuja verdade não defenderei, mas apenas presumirei: (i) apesar de as demandas da moralidade poderem ser realmente enormes, advogar por, e tentar viver de acordo com, a extensão total dessas demandas provavelmente causará um desengajamento, tornando essa posição desaconselhável no longo prazo (LAZARI-RADEK e SINGER, 2014, p. 336; CRISP, 1992, p. 149); (ii) a maior parte das pessoas sozinhas não possui uma influência sequer próxima de produzir grandes efeitos no mundo, e várias questões que possuem consequências devastadoras no mundo atual podem apenas ser resolvidas através da política e da mudança coletiva de comportamento.

Esses, entre outros fatos sobre a psicologia e sociedade humanas, nos direcionam para um procedimento de decisão, ao menos para pessoas comuns, que permite, e mesmo recomenda, a cultivação de relações afetivas. Shelly Kagan põe a questão em termos esclarecedores:

Perguntemos, então, se há formas para os sentimentos de amor ou amizade de um agente se encaixarem na sua vida sem requerer o sacrifício do bem geral (overall good). Uma vez que a questão é perguntada explicitamente, penso que é bastante claro que a resposta é ‘sim’. Se

estivermos tentados a responder na negativa, pode ser que pensemos erroneamente no agente que está freneticamente na busca do bem, esforçando-se em cada direção, até desabar de exaustão. Tal pessoa não teria tempo para estabelecer relações genuínas, nem espaço em sua vida para amor ou amizade. Mas provavelmente tal pessoa tampouco estaria realmente fazendo sua maior contribuição possível ao bem. Em contraste, um indivíduo que formata e leva sua vida visando a promover o bem é provável de fazer a maior contribuição no longo prazo. E tal pessoa pode bem ter espaço, e talvez a necessidade, de parceiros em seus empreendimentos. Mas 'parceria' pode ser um termo fraco demais para descrever as relações que podem se desenvolver: elas podem ser amizades; e elas podem ser mais que isso. (1989, p. 368)

Outro bom modo de pensar nessa questão é contrastar nossa experiência com um mundo contrafactual em que não haja amizade, amor ou outras formas de vínculos emocionais entre indivíduos. Acho muito pouco plausível que alguém escolheria tal mundo ou se esforçaria para torná-lo real. Ademais, minha intuição é que esse mundo seria dramaticamente menos agradável e que as pessoas nele não encontrariam motivação para agir conforme a moralidade. Em vez de mais imparciais, creio que seríamos mais indiferentes.

É claro que há várias afirmações nas últimas páginas que devem ser expandidas e substanciadas, mas creio que sejam no mínimo plausíveis para justificar a tese de que utilitaristas hedonistas podem afirmar que o prazer é o único valor intrínseco e, ainda assim, recomendar às pessoas que mantenham um interesse télico na amizade.

Se o que disse até agora for plausível, creio ter mostrado que Regan estava errado em supor que se segue da nossa atitude subjetiva sobre a amizade que devemos aceitar que a amizade é intrinsecamente valiosa e que isso forneça as bases para rejeitar o utilitarismo.

Uma última observação deve ser feita sobre a passagem de Regan citada no início da seção. Da plausível noção de que valoramos a amizade não como um meio, mas como um fim, Regan conclui que possui valor intrínseco. Esse raciocínio iguala dois conceitos diferentes, habilmente diferenciados por Korsgaard (2005): valor intrínseco e valor final. De acordo com ela, dizer que algo é intrinsecamente bom é dizer algo sobre a fonte da bondade. Caso se encontre no próprio objeto, ele é intrinsecamente valioso; se não, é extrinsecamente valioso (KORSGAARD, 2005, p. 78). Isso não é equivalente a dizer que essa coisa é valorada por si mesma. Um fim – algo que possui valor final – pode ser extrinsecamente valioso, por exemplo, no caso de alguém que toma um interesse ou tem um desejo de algo por si mesmo (KORSGAARD, 2005, p. 80). Rabinowicz e Rønnow-

Rasmussen (2005, p. 115) oferecem uma perspectiva similar: “pensa-se em um objeto sendo intrinsecamente valioso na medida em que seu valor dependa de (‘sobrevenha a’) suas propriedades internas. Possui valor final se é valioso ‘como um fim’, ‘por si mesmo’, em vez de por outra coisa”.

Não posso aqui desenvolver a questão ou as visões defendidas por esses autores. Nem Korsgaard, nem Rabinowicz e Rønnow-Rasmussen aceitariam a visão hedonista de que o prazer é o único bem intrínseco, ou mesmo que isso é o que importa normativamente. Para nossos propósitos é suficiente ter em mente a distinção. A partir dela, hedonistas precisam construir uma perspectiva que: (i) identifique o que há no prazer que lhe garante o valor intrínseco; (ii) explique porque outras coisas não podem ter tal valor, ou, em uma tese mais fraca, provavelmente não o têm, mesmo que possuam valor final; e (iii) justifique que o valor intrínseco, e não o valor final, possui a relevância normativa. Nessa linha, estariam legitimados a afirmar que apesar de negar o valor intrínseco à amizade, reconhecem seu valor final.

Conclusão

O trabalho teve como objetivo avaliar criticamente os argumentos de Regan em seu “*A Refutation of Utilitarianism*”. A partir desse exame, pretendia verificar se tais argumentos foram bem sucedidos no propósito de refutar o utilitarismo e a partir daí ter uma boa compreensão de alguns elementos importantes dessa teoria.

Na primeira parte, espero ter demonstrado que os argumentos apresentados por Regan não cumprem o seu propósito. Porém, creio que a sua consideração crítica ilumina como o utilitarismo pode lidar com um pluralismo de valor que reconheça a amizade como um valor intrínseco e, principalmente, como se pode compreender o dever no utilitarismo.

Na segunda, aproveitei uma ideia presumida por Regan para questionar a impressão de que o utilitarismo hedonista é contraintuitivo por só reconhecer valor intrínseco ao prazer. Se tive sucesso, apesar de não ter defendido a teoria, pelo menos pude resgatar sua plausibilidade em alguns aspectos e indicar um importante caminho de desenvolvimento.

Referências Bibliográficas:

BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Clarendon Press, 1823.

_____. Anarchical Fallacies. In: WALDRON, Jeremy. (ed.). *'Nonsense Upon Stilts': Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*. London: Methuen, 1987. p. 46-69.

CRISP, Roger. Utilitarianism and the Life of Virtue. *The Philosophical Quarterly*, v. 42, n. 167, p. 139-160, 1992.

KAGAN, Shelly. *The Limits of Morality*. Oxford: Clarendon Press, 1989.

KORSGAARD, Christine. Two distinctions in goodness. In: RØNNOW-RASMUSSEN, Toni.; ZIMMERMAN, Michael. *Recent Work on Intrinsic Value*. Dordrecht: Springer, 2005. p.77-96.

LAZARI-RADEK, Katarzyna; SINGER, Peter. *The point of view of the universe*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

RABINOWICZ, Wlodek; RØNNOW-RASMUSSEN, Toni. A Distinction in Value: Intrinsic and For Its Own Sake. In: RØNNOW-RASMUSSEN, Toni.; ZIMMERMAN, Michael. *Recent Work on Intrinsic Value*. Dordrecht: Springer, 2005. p. 115-129.

RAILTON, Peter. Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality. In: *Facts, values and norms: essays toward a morality of consequence*. New York: Cambridge University Press, 2003.

REGAN, Tom. A refutation of utilitarianism. *Canadian Journal of philosophy*, v. 13, n. 2, pp. 141-159, 1983.

_____. *The Case for Animal Rights*. 2 ed. Berkeley: University of California Press, 2004.

RUSSEL, Bruce. Duty. In: AUDI, Robert. (ed.). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2 ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 248-9.

SIDGWICK, Henry. *The Methods of Ethics*. 7ed. London: MacMillan, 1907.

SINGER, Peter. Famine, Affluence, and Morality. *Philosophy and Public Affairs*. v. 1, n. 3, p. 229-243, 1972.

_____. Animal Liberation or Animal Rights? *The Monist*. v. 70, n. 1, pp. 3-14, 1987.

ZIMMERMAN, Michael. Duty and Obligation. In: LAFOLLETE, Hugh. *The International Encyclopedia of Ethics*. Blackwell, 2013. DOI: 10.1002/9781444367072.wbiee158.

Ecolinguística e Cultura Clássica: interfaces para o vegetarianismo na Antiguidade

Leonardo Kaltner

Introdução: o Pitagorismo e a religião estatal

T

rata-se o presente estudo de investigação interdisciplinar entre os Estudos de Linguagem, nomeadamente a Ecolinguística, e de Cultura Clássica, tendo por tema um discurso literário elaborado na Roma Antiga acerca do vegetarianismo, cujo autor foi o poeta Ovídio, constando na obra *Metamorfoses*. O texto em questão é um relato feito em nome de Pitágoras para descrever a prática pitagórica do vegetarianismo ético no contexto do *Imperium Romanum*. A motivação do estudo é o fato de a Ecolinguística permitir uma visão holística da interação entre as línguas e o meio ambiente, não sendo campo restritivo à comunicação humana das Ciências de Linguagem e da Linguística, servindo para analisar textos que relatem outras interações além daquelas das sociedades humanas (COUTO, 2007, p. 39 e seguintes).

O vegetarianismo nas Culturas da Antiguidade Clássica do mundo ocidental, nomeadamente o mundo greco-romano, é um tema cuja análise depende da comparação e do contraste entre diversos autores e documentos supervenientes, tendo em vista o fato de não ter sido este pensamento hegemônico, seja na Atenas do século V a.C., seja na Roma do século I a.C., e mesmo grande parte das fontes que chegaram à posteridade não tratam diretamente do tema, havendo a necessidade de uma crítica a estes textos em relação não só à questão animal, mas também com sua inserção no contexto filosófico, literário e político em que foram escritos. A prática do vegetarianismo não seria um movimento oficial e defensor do *status quo*, já possuindo desde então as características de um pensamento de contracultura ou de estilo alternativo de vida, em face da predominância de um pensamento hegemônico que não abarcava o vegetarianismo como prática.

Quando se descreve a história do vegetarianismo no mundo ocidental, é recorrente que o discurso historiográfico retroceda até a Grécia e a Roma Antigas, sendo citados os exemplos de Pitágoras, Sêneca e Ovídio, como o fez a pesquisadora Evelyne Azevedo, em recente artigo acadêmico sobre o tema dos movimentos e ideologias que debatem a ética em relação aos animais não-humanos:

“Grupos de sábios vegetarianos existiram desde a idade clássica até os períodos helenístico e imperial. Na antiga Grécia, Pitágoras propunha uma doutrina que incluía a imortalidade da alma e impunha a seus seguidores a proposta do vegetarianismo, opondo-se ao status quo da época que incluía o culto ao corpo e à força física, através da abundância alimentar e do alto consumo de carnes. Heródoto afirmava que povos vegetarianos desenvolviam as artes, as ciências, a cultura física e a espiritual, enquanto os povos carnívoros eram guerreiros e cultivavam qualidades como bravura, coragem e audácia. Nesse período, os seguidores do vegetarianismo questionavam as regras sociais rígidas e buscavam deliberadamente a solidão e o isolamento. Entre os intelectuais da antiga Roma destacam-se os vegetarianos Sêneca, o poeta Ovídio, os filósofos Plutarco e Porfírio, que propunham o vegetarianismo com bases morais” (AZEVEDO, 2013, p. 282).

Em 2010, a página de *internet* do portal da ANDA (Agência de Notícias dos Direitos dos Animais) publicou uma compilação intitulada *Notáveis vegetarianos e defensores do vegetarianismo*, de autoria de Nuno Metello (METELLO, 2017), em que cita Hesíodo e a Idade de Ouro como uma das primeiras referências sobre o vegetarianismo, assim como o pensamento de Pitágoras, em seguida:

“Hesíodo (Século VIII a.C.)

Poeta grego. Escreveu que na Era Dourada da humanidade, em que reinava a paz e a harmonia, a alimentação era vegetariana (Religious Vegetarianism from Hesiod to the Dalai Lama, Kerry S. Walters e Lisa Portmess, 2001, p. 17-22)

Pitágoras (c. 570- 490 a.C.)

Filosofo e matemático grego. A crença na transmigração das almas foi a base do vegetarianismo que defendeu. A sua influência foi tão notável, que até ao século XIX, qualquer indivíduo que se abstinisse de comer animais era denominado de pitagórico (Pythagorean, em inglês). Os seus ensinamentos nos chegaram através dos seus discípulos e biógrafos. Veja-se o que sobre ele escreveram Jâmblico, Diógenes Laércio e Ovídio (as referidas obras podem ser encontradas na compilação Ethical Vegetarianism from Pythagoras to Peter Singer, editada por Kerry S. Walters e Lisa Portmess, 1999, p. 13-22). Os seus discípulos foram imensamente numerosos em quase todo o mundo conhecido, especialmente na Grécia e em Itália. No sul de Itália, uma associação de 600 discípulos seus seguia todas as suas regras filosóficas e dietéticas com extremo rigor (William Alcott, Vegetable Diet, 1859, p. 224)”.

Outro portal de reportagens da *internet* no Brasil, o canal *Vista-se*, publicou notícia, de autoria do jornalista e ativista Fábio Chaves (CHAVES,

2017), em que cita o pitagorismo como uma das grandes influências para o início da prática do vegetarianismo no mundo ocidental, destacando uma releitura do pensamento pitagórico no século XVIII pelo naturalista Antônio Cocchi:

“Uma das mais importantes – com grande influência no Ocidente, incluindo adeptos a forma de vida semelhante no século XVIII – é a dieta Pitagórica. De acordo com o médico naturalista italiano Antônio Cocchi, em 1743, a dieta pitagórica era baseada em raízes, folhas, frutas e sementes, com ingestão diária de leite e mel. O consumo de carne fresca e vinho era tolerada raramente, em pequena quantidade, em ocasiões especiais, mas nunca como um hábito – o que se explica pelo enfoque fisiológico e não ético do vegetarianismo. Especiarias – como pimentas, noz moscada, cravo e canela – eram expressamente proibidas. Feijões e castanhas tinha consumo muitíssimo restrito e sempre acompanhados de outros alimentos. Ovos eram colocados no mesmo nível da carne. Pitágoras parece ter seguido basicamente essas linhas, sem, entretanto, admitir a ingestão sequer ocasional de carne ou ovos”.

Entre as obras acadêmicas de referência sobre o tema, que apresentam um discurso historiográfico acerca da prática do vegetarianismo no mundo grego, destaca-se a obra de estudos teológicos *Der Vegetarismus in der Antike* (O vegetarianismo na Antiguidade), publicada em 1935 na Alemanha, de Johannes Haussleiter, ainda sem tradução em português, e referência comum a diversos estudos posteriores. Esta obra apresenta uma proposta historiográfica para a descrição do vegetarianismo, sobretudo em relação às Culturas da Hélade e à influência de povos e civilizações próximas aos gregos, como os egípcios e a Trácia, evidenciando o movimento pitagórico e o órfico como iniciadores da tradição do vegetarianismo no mundo ocidental¹⁷.

A partir desta obra, que analisa as fontes da Grécia Antiga, há uma percepção de que os principais fomentadores do vegetarianismo na Antiguidade foram os discípulos de Pitágoras e os adeptos do orfismo, havendo uma recepção do vegetarianismo em diversas correntes filosóficas gregas, como no epicurismo, o que levaria, por fim, à chegada deste pensamento ao Império Romano, entre círculos intelectuais que reafirmaram o pensamento neopitagórico, tanto na filosofia, quanto nas artes, sobretudo. Seria no principado de *Augustus* que esta concepção filosófica teria maior impacto na sociedade romana, encontrando espaço para expressão na literatura romana, sob o tema do neopitagorismo, como encontramos na obra de Ovídio.

Mais recentemente, o livro *Ethical Vegetarianism from Pythagoras to Peter Singer*, editado por Kerry S. Walters e Lisa Portmess em 1999 e *Religious Vegetarianism from Hesiod to the Dalai Lama*, dos mesmos autores, de 2001, trazem uma renovação no debate historiográfico sobre o vegetarianismo ético, apresentando uma compilação de textos e fontes de diversos contextos históricos para análise da história do vegetarianismo, discutindo, inclusive implicações religiosas e culturais entre diversas tradições da Antiguidade até os dias de hoje, como o orfismo, o pitagorismo, o pensamento indiano e budista, o judaico, o cristão e o islâmico. Inspiram-se estas obras no trabalho de pesquisa de Howard William, de 1883, *The Ethics of Diet*.

A doutrina pitagórica da metempsicose, que retrava a possibilidade de a alma humana transmigrar para animais e vice-versa, trata a espécie humana e as demais espécies animais como uma só no *post mortem*, trazendo uma visão holística dos *genera* humano e animal, sendo antítese inclusive a posterior visão aristotélica antropocêntrica de subordinação de animais não-humanos, como seres irracionais, a animais humanos racionais, como seres políticos. Pitágoras, que passou parte de sua vida no Egito, e Orfeu, figura mitológica que se acreditava oriunda da Trácia, podem ser interpretados também como mediadores de conhecimentos em trânsito que viriam do oriente, representando a recepção de um pensamento originário de culturas antigas mais distantes, como as da Índia, que poderiam ter tido uma recepção no mundo ocidental a partir das escolas filosóficas adeptas do pitagorismo e do orfismo, o que ocorre, posteriormente, em Roma com os epicuristas da época do principado de *Augustus*. Nas obras de Vergílio, a metempsicose aparece retratada no Livro VI da *Eneida* e a Idade de Ouro na *Écloga IV*, por exemplo.

A utopia civilizatória de uma sociedade totalmente vegetariana está presente no mito da Idade de Ouro (*Aurea Aetas*), cujo relato mais antigo, no século VIII a.C., entre os povos da Hélade, foi o de Hesíodo, na obra *Trabalhos e os Dias*. O mito da Idade de Ouro, em que predominaria a *Dikê*, a justiça, em detrimento da violência, tem por referência a história da espécie humana como um ciclo de decadência, em que o homem possui quatro idades, ou gerações: a do Ouro, da Prata, do Bronze e do Ferro, tendo Hesíodo intercalado entre a do Bronze e a do Ferro a Idade dos Heróis (BRANDÃO, 1986, p. 172 e seguintes). A primeira criação humana seria a da Idade do Ouro, em que os seres humanos seriam governados por

Cronos, pai de Zeus, na cosmogonia grega, ou Saturno, pai de Júpiter, na cosmogonia romana à época do Império.

Nesta Idade de Ouro, não haveria a exploração animal, reinaria uma paz profunda entre todos os seres humanos que seriam praticamente imortais e jamais sofreriam. A queda do homem seria acentuada até chegar à barbárie da Idade do Ferro, em que a humanidade atual se situa, uma época em que guerras predominariam e a exploração animal também. Sendo um mito antiquíssimo, serviu de base ao orfismo e às doutrinas de Empédocles, tendo larga difusão em Roma, a partir das obras de Vergílio, sobretudo, que comparava o principado de *Augustus* com uma nova Idade de Ouro¹⁸.

Entretanto, o pensamento dos pitagóricos e órficos fazia parte de uma comunidade alternativa, com um projeto de contracultura à época, tendo em vista que a religião estatal, o culto apolínio aos deuses olímpicos na Atenas clássica e na Roma imperial, incluía o sacrifício público e privado de animais em seu rito. Dessa forma, o pensamento vegetariano seria uma ruptura com o *status quo*, por isso talvez o fato de o pitagorismo e o orfismo estarem envoltos em uma aura de mistério e serem praticados a parte do grande público. Na civilização romana, os estoicos teriam sido os principais opositores ao vegetarianismo, enquanto os epicuristas teriam sido seus principais fomentadores.

Ovídio e a descrição do pitagorismo: vegetarianismo no Império Romano

Ovídio foi um dos poetas que retratou o pensamento filosófico, político e literário à época do principado de *Augustus*, entre suas obras há as de cunho social, que descrevem o cotidiano como a *Ars Amandi* e as obras de caráter público, como os *Fasti*, relacionada ao calendário estatal de festas e celebrações do *Imperium Romanum*. A obra *Metamorfoses* é um poema com cerca de doze mil versos que retrata diversos momentos da cosmogonia mitológica romana, influenciada pela cultura da Hélade, indo da origem do Cosmos até César.

A seguir, vejamos a partir do Livro XV obra *Metamorfoses* de Ovídio os versos 60 a 142, excerto que descreve diretamente a doutrina pitagórica,

o vegetarianismo, a metempsicose, citando o mito da Idade de Ouro, temas que se referem à recepção da ideia de vegetarianismo no Império Romano.

Met., Lib. XV:60-142¹⁹: Vegetarianismo de Pitágoras

Vir fuit hic ortu Samius, sed fugerat una 60
et Samon et dominos odioque tyrannidis exul
sponte erat isque licet caeli regione remotos
mente deos adiit et, quae natura negabat
visibus humanis, oculis ea pectoris hausit,
cumque animo et vigili perspexerat omnia cura, 65
in medium discenda dabat coetusque silentum
dictaque mirantum magni primordia mundi
et rerum causas et, quid natura, docebat,
quid deus, unde nives, quae fulminis esset origo,
Iuppiter an venti discussa nube tonarent, 70
quid quateret terras, qua sidera lege maerent,
et quodcumque latet, primusque animalia mensis
arguit inponi, primus quoque talibus ora
docta quidem solvit, sed non et credita, verbis:
‘Parcite, mortales, dapibus temerare nefandis 75
corpora! sunt fruges, sunt deducunt ramos
pondere poma suo tumidaeque in vitibus uvae,
sunt herbae dulces, sunt quae mitescere flamma
mollirique queant; nec vobis lacteus umor
eripitur, nec mella thymi redolentia florem: 80
prodiga divitias alimentaque mitia tellus
suggerit atque epulas sine caede et sanguine praebet.
carne ferae sedant ieiunia, nec tamen omnes:
quippe equus et pecudes armentaque gramine vivunt;
at quibus ingenium est inmansuetumque ferumque, 85
Armeniae tigres iracundique leones
cumque lupis ursi, dapibus cum sanguine gaudent.
heu quantum scelus est in viscera viscera condi
ingestoque avidum pinguescere corpore corpus
alteriusque animans animantis vivere leto! 90
scilicet in tantis opibus, quas, optima matrum,
terra parit, nil te nisi tristia mandere saevo
vulnera dente iuvat ritusque referre Cyclopum,
nec, nisi perdideris alium, placare voracis
et male morati poteris ieiunia ventris! 95
‘At vetus illa aetas, cui fecimus aurea nomen,
fetibus arboreis et, quas humus educat, herbis
fortunata fuit nec polluit ora cruore.
tunc et aves tutae movere per aera pennas,
et lepus inpavidus mediis erravit in arvis, 100
nec sua credulitas piscem suspenderat hamo:
cuncta sine insidiis nullamque timentia fraudem
plenaque pacis erant. postquam non utilis auctor
victibus invidit, quisquis fuit ille, leonum

corporeasque dapes avidum demersit in alvum, 105
fecit iter sceleri, primoque e caede ferarum
incaluisse potest maculatum sanguine ferrum
(idque satis fuerat) nostrumque petentia letum
corpora missa neci salva pietate fatemur:
sed quam danda neci, tam non epulanda fuerunt. 110
'Longius inde nefas abiit, et prima putatur
hostia sus meruisse mori, quia semina pando
eruerit rostro spemque interceperit anni;
vite caper morsa Bacchi mactandus ad aras
ducitur ultoris: nocuit sua culpa duobus! 115
quid meruistis oves, placidum pecus inque tuendos
natum homines, pleno quae fertis in ubere nectar,
mollia quae nobis vestras velamina lanas
praebetis vitaque magis quam morte iuvatis?
quid meruere boves, animal sine fraude dolisque, 120
innocuum, simplex, natum tolerare labores?
inmemor est demum nec frugum munere dignus,
qui potuit curvi dempto modo pondere aratri
ruricolam mactare suum, qui trita labore
illa, quibus totiens durum renovaverat arvum, 125
quot dederat messes, percussit colla securi.
nec satis est, quod tale nefas committitur: ipsos
inscriptere deos sceleri numenque supernum
caede laboriferi credunt gaudere iuveni!
victima labe carens et praestantissima forma 130
(nam placuisse nocet) vittis insignis et auro
sistitur ante aras auditque ignara precantem
inponique suae videt inter cornua fronti,
quas coluit, fruges percussaque sanguine cultros
inficit in liquida praevisos forsitan unda. 135
protinus ereptas viventi pectore fibras
inspiciunt mentesque deum scrutantur in illis;
inde (fames homini vetitorum tanta ciborum)
audetis vesci, genus o mortale! quod, oro,
ne facite, et monitis animos advertite nostris! 140
cumque boum dabitur caesorum membra palato,
mandere vos vestros scite et sentite colonos.

Tradução

Aqui houve um homem de Samos, por nascimento, Pitágoras, o qual fugira, porém, ao mesmo tempo tanto de Samos, quanto dos seus senhores. Por ódio a um tirano, ele estava exilado por sua vontade. E ele se aproximou com sua mente dos deuses, ainda que afastados no domínio dos céus; e todas as coisas que a natureza negava a olhos humanos, as sorveu com os olhos do peito. Quando ele havia examinado todas as coisas em seu

espírito e com um cuidado atento, oferecia ensinamentos e colóquios em meio a espectadores em silêncio, que admiravam seus ditos.

Ele ensinava as origens deste vasto mundo, também as causas das coisas, até o que seria a natureza, o que seria Deus, de onde viria a neve, qual teria sido a origem do trovão, se Júpiter ou os ventos trovejam na nuvem dissipada, o que faria tremer as terras, por qual lei as estrelas se afligem, e revelava tudo aquilo que está escondido. Daí foi o primeiro a questionar o fato de animais serem postos sobre as mesas, em verdade o primeiro também que proferiu sábios discursos, quanto a isto, mas também desacreditados, com tais palavras:

“Ó mortais, cessai de profanar vossos corpos com banquetes abomináveis! Existem grãos, há frutos que fazem vergar os ramos com seu peso e entumecidas uvas nas videiras; existem doces ervas, há aqueles vegetais que podem se suavizar e amolecer pelo fogo; nem a vós a secreção do leite, nem o mel do tomilho que exala o odor de flor é subtraído. A terra, pródiga quanto às suas riquezas e doces alimentos, sugere e fornece banquetes sem assassinato e sangue.

Que somente as feras cessem sua fome com carne, nem todas, porém, pois o cavalo, o gado e os rebanhos vivem de grama, mas apenas aquelas que têm um gênio selvagem e feroz, como os tigres da Armênia e os leões fecundos de ira, os ursos com os lobos, os que sentem prazer nos banquetes com sangue. Quão grande maldição é esconderem-se entranhas nas entranhas, engordar um corpo guloso com outro corpo ingerido, viver um ser vivo pela morte de outro ser vivente!

Certamente, nada te agrada em tão grandes riquezas, as quais a terra, a melhor entre as mães, gera, senão devorar tristes feridas com feroz dente e reviver os costumes dos Ciclopes, e não poderás aplacar tua fome do ventre imoral e voraz, caso não ponhas à perdição outra vida!

Entretanto, aquela antiga Idade, à qual demos o nome de Idade de Ouro, foi afortunada com árvores frutíferas frondosas e com ervas, as quais o solo produz, e não poluiu suas faces com o sangue. Então, até as aves moveram suas penas protegidas através do ar e a lebre saltitou sem pavor nos meios dos campos, nem sua ‘crença’ havia suspenso o peixe com o anzol, todas criaturas viviam sem insídias, sem temer nenhuma armadilha, plenas da paz.

Depois que um ‘inventor’ inútil invejou as presas dos leões, quem quer que tenha sido ele, e entranhou banquetes de cadáveres em seu ventre guloso, fez um caminho para este crime. Também pode ter se enfurecido alguém, a partir do primeiro abate de animais ferozes, tendo manchado o ferro com sangue, isto teria sido o suficiente. Assim, reconhecemos que seres que buscam a nossa morte devem ser enviados eles à morte, estando a salvo nossa compaixão aos animais, mas ainda que devam ser abatidos, tanto não devem ser servidos em banquetes.

A partir daí, seguiu mais adiante aquilo que é injusto, e julga-se um porco como a primeira vítima a ter ‘merecido’ morrer, porque desenterrou sementes com seu focinho largo e teria interrompido a esperança na colheita; outra, uma cabra, após morder a vinha de Baco, foi conduzida aos altares do deus vingador para ser sacrificada. A culpa dos dois foi nociva a ambos.

Ó ovelhas, o que merecestes, rebanho manso, nascido para proteger aos homens, que carregais o néctar nas tetas carregadas, que a nós forneceis vossas lãs, os macios velames, e nos ajudais mais com sua vida do que com sua morte?

Está esquecido certamente e indigno da riqueza dos cereais aquele que, de algum modo, pôde, removido o peso do curvo arado, matar o animal lavrador; este que atingiu o pescoço com o machado, aquele pescoço consumido pelo trabalho, com o qual tantas vezes o animal renovara o duro campo, quanto dera colheitas. Não é suficiente que tal injustiça seja cometida: atribuíram aos próprios deuses este crime e acreditam que a divindade superior se contenta com a morte de um novilho 'trabalhador'!

Uma vítima, que carece de defeitos e de belíssima forma (pois é mortal tê-los agradado), enfeitada por fitas e com ouro, é posicionada ante os altares e inocente ouve o sacerdote que reza, e ela vê ser colocada em sua frente, entre os chifres, cereais, os quais cultivou, e atingida impregna com sangue os cutelos antes vistos em água límpida.

Imediatamente, observam as vísceras arrancadas com o coração ainda vivo e creem adivinhar o pensamento dos deuses nelas; daí (o homem possui tão grande fome nas comidas não-permitidas) vós ousais alimentar-vos, ó raça mortal! Quanto a isto, oro, não o fazei vós, e refleti em vossos espíritos sobre nossos conselhos! Assim, quando vocês derem os membros de bois esquarterados ao seu palato, saibam e sintam vocês que devoram seus próprios colonos.”

Conclusão

A título de conclusão podemos inferir que o pensamento neopitagórico em sua recepção na obra ovidiana, no Império Romano, portava, em sua defesa ao vegetarianismo, elementos de uma prática embasada por conceitos éticos, baseada no reconhecimento dos animais como seres que compartilhavam direitos, ainda que não houvesse uma concepção de exploração ou libertação animal em questões relativas ao trabalho de animais na agricultura, na produção e consumo de leite ou de mel. Na concepção ovidiana de vegetarianismo, percebe-se o intuito de defesa dos animais, conforme o texto latino apresentado e traduzido, não demonstrando uma prática vegetariana voltada apenas à saúde humana, ou um conceito antropocêntrico de vegetarianismo, voltado apenas à evolução humana, mas antes de tudo uma visão humanizadora e contrária à crueldade para com os animais em diversas práticas sociais romanas, inclusive as religiosas.

O texto de Ovídio está registrado na história do vegetarianismo como uma das principais fontes romanas para defender a causa do vegetarianismo ético na sociedade romana antiga e ocupa lugar de destaque entre outras produções literárias da época sobre este tema, tendo em vista que o longo poema que narra as metamorfoses busca demonstrar, dentro da visão de mundo da época, a conexão entre animais humanos e não-humanos, vistos não como seres em estágios diferentes da evolução e antagônicos, como propunha o pensamento aristotélico, mas sim como seres complementares, cooperativos e com a mesma capacidade de sofrimento perante o

assassinato e o abate. Se na época de Ovídio, os banquetes e as grandes festas com o sacrifício de animais do *Imperium Romanum* eram patentes, há um registro de um relato crítico e contrário ao pensamento que pressupomos hegemônico.

Não sabemos ao certo o impacto direto e a recepção deste pensamento neopitagórico nas pessoas que tiveram acesso à obra ovidiana em sua época, não sabemos ao certo quais mudanças na sociedade efetivamente o poema trouxe, entretanto, com este registro, podemos constatar que a causa de libertação animal já estava latente naqueles que observavam a natureza dos animais em sua relação com as sociedades humanas. A sensibilidade daqueles que se recusavam de alguma forma a participar da exploração de animais nas Culturas da Antiguidade Clássica ficou registrada nesta e em outras obras. Dessa forma, podemos evidenciar que esta profunda questão já havia sido levantada naquele período histórico, período este muitas vezes considerado como a base de todas as civilizações ocidentais, logo, podemos inferir que esta é uma questão antiga, e a relação de nossas sociedades com os animais mostra um dos paradoxos de nossa civilização humana desde seus primórdios, um paradoxo que no século XXI ainda está em debate.

Referências Bibliográficas:

AZEVEDO, E. Vegetarianismo. *Revista Demetra*, Rio de Janeiro, v. 8 (Supl.1), p. 275-288, 2013.

BRANDÃO, J. de S. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 1986. Vol. I

_____. *Mitologia Grega*. Petrópolis: Vozes, 2005. Vol. II.

CHAVES, F. *Questões de definição. Vegetarianismo, gênero e espécies; origens do veganismo*. Disponível em: <<https://www.vista-se.com.br/questoes-de-definicao-vegetarianismo-genero-e-especies-origens-do-veganismo/comment-page-1/>>. Acesso em 01 de set. de 2017.

COUTO, H. H. *Ecolinguística*. Brasília: Thesaurus, 2007.

HAUSSLEITER, J. *Der Vegetarismus in der Antike*. Berlin: Verlag von Alfred Topelman, 1935.

METELLO, N. *Notáveis vegetarianos e defensores do vegetarianismo*. Disponível em: < <https://www.anda.jor.br/2010/02/notaveis-vegetarianos-e-defensores-do-vegetarianismo/>>. Acesso em 01 de set. de 2017.

NASO, Publius Ovidius. *P. Ovidi Nasonis Metamorphoseon Liber Quintus Decimus*. Disponível em: < <http://www.thelatinlibrary.com/ovid/ovid.met15.shtml>>. Acesso em 01 de set. de 2017.

OVID. *Metamorphoses*. Trad. Frank Justus Miller. London: William Heinemann, 1916. Vol. II.

WALTERS, K. S. & PORTMESS, L. (org.). *Ethical vegetarianism: from Pythagoras to Peter Singer*. Albany: State University of New York Press, 1999.

_____. *Religious Vegetarianism from Hesiod to the Dalai Lama*. Albany: State University of New York Press, 2001.

WILLIAM, H. *The Ethics of Diet: a catena of authorities deprecatory of the habit of flesh-eating*. London: Richard James, 1883.

Animalidades e práticas de si: Educação, Veganismo e Subjetividades

Ana Luiza Gonçalves Dias Mello

D

ariamente, percebendo ou não, fazemos uma série de opções e elegemos atitudes a tomar. O que vamos comer de manhã, que roupa vestir, onde sentar em espaços coletivos, como se colocar em uma conversa... Atitudes que são orientadas pela nossa ética. Aqui a ética é tomada como um processo. Ela afirma um modo de viver. Segundo Agamben (2011), ética não significa obedecer a um dever, como preconiza o modelo kantiano, significa pôr-se em jogo - com aquilo que se pensa, que se diz, que se crê. São práticas de si, práticas de liberdade (FOUCAULT, 2004).

Minha ética não trabalha por princípios definidos *a priori*, mas se orienta por um profundo desejo de não desrespeitar a existência do outro, causar-lhe sofrimento ou limitar a sua potência de vida. No entanto, quem é esse outro? Outro humano? Qualquer humano? Quais são as fronteiras da minha ética? Seria possível construir uma ética para apenas um pequeno grupo de indivíduos? Seria possível pensar uma ética, por exemplo, só para brancos? Ou só para homens? O que nos faz acreditar que todos os membros da nossa espécie devem ser contemplados pela ética? Somos tão diferentes uns dos outros. Uma criança, um artista, um neurocirurgião, uma pessoa com paralisia cerebral ou Alzheimer, todos têm direitos, merecem consideração ética. O que nos torna, todos, independentemente de nossas diferenças, dignos dessa consideração? Ou melhor, o que nos torna dignos dessa consideração que não está presente nas demais espécies?

Baseado em uma certa normatividade, escolhemos características de um grupo como critério para justificar sua opressão sobre os demais. Nas relações dominantes, quanto mais dentro do padrão humano-homem-branco-hetero-cisgênero-rico, mais chances e privilégios o indivíduo irá usufruir. Fazemos isso entre a nossa própria espécie, adotamos atributos que nos hierarquizam e justificam a exclusão e a violência contra diversos grupos de indivíduos, considerados inferiores. E com os animais não-

humanos, ainda mais distantes do padrão, também vão justificar todo tipo de exploração e tortura.

Reproduzimos a ideia de que somos a espécie superior do planeta. Muitas vezes a única a ter direitos e merecer consideração ética. No entanto, os animais sempre sentiram dor, prazer, medo, contentamento, saudade, ternura, luto e tantas emoções bem conhecidas dos humanos, desde Darwin sabe-se disso (FELIPE, 2014a). Mas a capacidade de sofrer lhes foi negada pela teoria filosófica e científica dominante e reproduzimos essa ideia cegamente. Abrir-se para o presente e para a alteridade no convívio com um animal não-humano poderia ser suficiente para perceber tamanha tolice. Mas, mesmo que isso não tenha acontecido com grande parte das pessoas, a Ciência Moderna não pôde mais negar o que era óbvio. Assim, neurocientistas representantes de diversos países, reunidos em julho de 2012 na Inglaterra, proclamam a Declaração de Cambridge²⁰, que reconhece a senciência (capacidade de ter sensações e sentimentos) nos animais vertebrados e em alguns invertebrados:

A ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimente estados afetivos. Evidências convergentes indicam que os animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados de consciência juntamente como 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 todos os mamíferos e as aves, e muitas outras criaturas, incluindo polvos, também possuem esses substratos neurológicos (LOW et al, 2012).

Assim, a Ciência Moderna afirma que animais não-humanos são constituídos de aparato neuromental que viabiliza a experiência da dor e do prazer, as emoções positivas e negativas, prazerosas e dolorosas. Ou seja, diferentemente das plantas, dos fungos, dos micro-organismos e de muitos invertebrados, que não possuem as estruturas mentais referidas, os animais sofrem. E se um ser sofre, como pode existir justificativa ética para desconsiderar seu sofrimento?

O que garante que possamos ignorar toda dor e agonia dos animais é o especismo, o preconceito que temos contra outras espécies, julgando-as inferiores. Assim como o racismo e o machismo, é muito arraigado em nossos modos de viver. É um desses microfascismos presentes em nós (DELEUZE e GUATTARI, 1997). Ele transborda em hábitos tidos como sagradas tradições, envolvendo alimentação, moda, lazer, pesquisa etc.

Mesmo em espaços que se dizem contra hegemônicos, o especismo muitas vezes continua dominante e sem qualquer problematização.

Na escola básica, a reprodução desse senso comum antropocêntrico é bastante evidente. Nas minhas aulas de Ciências, ao perguntar para novas turmas se nós somos animais, a resposta sempre varia entre “não” e “sim, mas somos animais racionais”. A dicotomia presente na ideia de que nós somos animais racionais e todos os outros animais são irracionais está na ponta da língua das crianças (e de muitos adultos) e reflete nossa enorme “necessidade” de nos diferenciarmos da Natureza. Animais não humanos possuem diversos níveis de racionalidades e uma infinita quantidade de habilidades que não temos, só para citar o que nosso conhecimento permitiu decifrar nessa alteridade. Um ser humano é sim muito diferente de um cão, assim como um cão é muito diferente de um gato, ou de outro cão, como exemplifica Derrida (2011). De toda forma, se um nível mais baixo de racionalidade fosse justificativa para se desconsiderar seres, então poderíamos usar desse critério também com bebês, pessoas portadoras de certas doenças mentais ou senis. Cães e cavalos, por exemplo, podem ter maiores habilidades racionais do que uma criança de dois anos. Por outro lado, pessoas que provassem maior desenvoltura em testes específicos de raciocínio/inteligência gozariam de mais direitos que as demais. Isso parece fazer muito pouco sentido, mas com relação aos animais não-humanos tem sido perfeitamente aceitável, ainda que o nível de racionalidade entre um humano e um não-humano possa ser muito mais próximo do que entre dois humanos de idades ou condições cognitivas díspares.

Então, o que nos diferencia dos outros animais, o que justifica que eles estejam fora, ou pelo menos bem abaixo, em nossa esfera de consideração ética? Segundo Gonçalves (1989), a busca de algo que comprove que o ser humano não é parte da natureza se constitui uma verdadeira obsessão do pensamento ocidental, no entanto, refutadas muitas tentativas, a ciência moderna não conseguiu estabelecer um critério qualitativo que diferencie o ser humano das demais espécies de animais. Não há nada que possamos afirmar estar presente em todos os indivíduos da nossa espécie e em nenhum de outra espécie.

E por que queremos tanto nos diferenciar? Não seria uma tentativa, bem comum no sistema capitalista, de justificar moralmente a dominação e a exploração pela diferença? Assim como faz o racismo, o machismo e o classismo, formas de opressão estruturadas no mesmo padrão instrumental

do macho dominador, escravizador, extrator de mais-valia (FELIPE, 2014a)?

Fomos criados com a ideia de que os animais são não apenas inferiores a nós, são seres estúpidos (JOY, 2004). Estúpidos o suficiente para nem perceberem que estão sofrendo. São praticamente máquinas animadas. As alimentamos e elas, em troca, nos dão alimento, entre tantas outras coisas. Seu corpo como alimento? Seus filhos? O leite produzido por seus corpos para alimentar seus filhos? Será que são tão estúpidos que não ligam para nada disso?

Assim, para burlar nossas intuições e endurecer nossa empatia para com os animais não humanos, evitando que reconheçamos neles algo que possa breçar o andamento da máquina capitalista especista que os explora, vários argumentos são mobilizados na produção de nossas subjetividades. Alguns são de origem religiosa judaico-cristã que, de forma extremamente resumida, afirmam que Deus criou o Homem à sua imagem e semelhança e lhe deu o domínio de tudo que havia sobre a Terra. Discutir essa posição pode ser bastante delicado pois ela mobiliza diversos níveis de crenças e afetos. Então, neste texto, vou me deter em outro pressuposto que costuma ser requisitado para sustentar o especismo: a cultura.

Segundo os que apelam para a cultura na tentativa de justificar suas atitudes especistas, certas práticas são aceitáveis, mesmo que desrespeitem, causem dor e sofrimento aos animais não-humanos, porque fazem parte da cultura das populações humanas há muito tempo. “Mas isso é cultural... É parte da cultura deles há séculos”, ouvimos. Entender que práticas cruéis fazem parte de muitas culturas não significa naturalizá-las ou incentivá-las. O machismo também faz parte da nossa cultura, o que justifica até o estupro e culpabiliza a vítima. Segundo Félix Guattari e Suely Rolnik (p. 21, 2008) “o conceito de cultura é profundamente reacionário”. É uma maneira de separar atividades semióticas (atividades de orientação no mundo social) em esferas, onde podem ser padronizadas, instituídas ou capitalizadas para o modo dominante. Para os autores, a cultura é apropriada pelos modos de produção capitalísticos, onde o capital ocupa-se da sujeição econômica e a cultura da sujeição subjetiva. A cultura não é apenas uma transmissão de informação cultural, mas é também um campo de manutenção e disputa de poder.

Vivemos em uma cultura extremamente especista, que garante que podemos explorar os animais para retirar deles o que quisermos (seu

trabalho, sua beleza, seus corpos, seus filhos, suas secreções...). Isso muitas vezes nos é ensinado como se fosse algo natural e não percebemos que estamos fazendo escolhas e adotando posicionamentos, vamos reproduzindo discursos e hábitos como se fossem verdades universais. Na construção da nossa ética, no entanto, podemos nos abrir à experiência do presente, pelo olhar que observa, que suspende a opinião, que olha mais devagar, que permite o questionamento das práticas diárias, dando espaço para duvidar do instituído, forçando o pensar a produzir novos conceitos acontecimentais. Abrindo-se para a alteridade. Produzindo práticas de si (FOUCAULT, 2004). Práticas de si que se constroem nos estranhamentos, na desnaturalização do especismo que parece dado, normal e necessário. Ocorre nas diversas práticas do cotidiano, sempre que desafiamos o instituído, muitas vezes nas brechas de uma heterogestão (LOUROU, 2004).

Foucault (2004) usa a expressão práticas de si para se referir a práticas de liberdade, práticas que desafiam a heterogestão. A heterogestão ocorre quando nos deixamos gerir pelos outros, quando nos deixamos conduzir no embalo do sistema. Acontece o tempo todo, muitas vezes de maneiras tão sutis que nem percebemos. Reproduzimos padrões, normas, regras de conduta, e não só reproduzimos mas passamos a acreditar nelas e deixamos que orientem nossas atitudes cotidianas.

Habitados com a heterogestão, convivemos com a exploração dos animais não-humanos sem muitas vezes percebê-las ou estranhá-las. Nos divertimos às suas custas, nos rodeios, vaquejadas, corridas de cavalos. Usamos sua força, nos arados, carroças e carros de boi; sua beleza, nos zoológicos, gaiolas e aquários; seu organismo, nas experiências e pesquisas; sua lealdade, nos solitários cães de guarda... Vendemos seus filhotes, sua pele, pelos, penas, dentes, chifres, ossos... Mas, talvez, a relação mais cotidiana que a maioria das pessoas urbanas estabeleça com animais não-humanos seja ao encontrá-los nas refeições diárias.

O veganismo não é uma dieta, é uma prática de estranhamento do especismo. É um modo de vida que busca abolir no dia a dia todos os usos instrumentais que historicamente fazemos dos animais não humanos, seja no vestir, no alimentar, no pesquisar etc. Entre todas estas atitudes, a de não comer a carne dos animais é a que ganha maior evidência.

A cada ano, esse movimento vem incorporando mais adeptos e atualmente muita gente conhece alguém que seja vegano ou vegetariano.

Melanie Joy (2014), nos faz o seguinte questionamento: se chamamos as pessoas que não consideram ético comer a carne dos animais de vegetarianos ou veganos, de que chamamos alguém que opta por comer carne? Quem não é vegetariano, é... Onívoro? Não, pois onívoros são os seres cujo organismo tem capacidade fisiológica de se nutrir de carne e de vegetais, trata-se de um aspecto biológico, e não de um modo de vida. Carnívoro ainda menos, por constituir uma ordem taxonômica na qual a nossa espécie não se encontra. Além disso, estes termos isolam a prática de consumir carne, como se ela não tivesse relação com o que a pessoa pensa e acredita. Sugere que a pessoa que come carne está agindo de acordo com o “natural” (JOY, 2014). Mas será que comer carne pode ser um comportamento que existe independentemente da nossa ética e do que acreditamos?

Por mais arraigado que esteja o hábito de comer carne e outros produtos da exploração animal, ele é uma opção. Milhares de vegetarianos saudáveis e que tiveram uma longa vida, atletas, artistas, médicos, nutricionistas, além de diversas organizações de saúde, já provaram que os derivados animais não são necessários na nossa dieta.

Hoje, estamos em condições de fazer a transformação de nossa dieta masculinizada, devoradora de animais, em uma dieta abolicionista vegana, reconhecida como saudável pela Organização Mundial de Saúde, a Associação de Nutrição, a Associação do Câncer, a Associação do Coração e pelo Comitê dos Médicos por uma Medicina Responsável, que congrega 150 mil profissionais atuando na prevenção e cura de todas as doenças com a dieta vegana integral não processada (FELIPE, 2004a).

É claro que comer carne faz parte de nossa história, por milhões de anos. Temos que reconhecer que o infanticídio, o homicídio, o estupro e o canibalismo são pelo menos tão antigos quanto a ingestão de carne, portanto não menos “naturais”. No entanto, não invocamos a história desses atos como justificativa para eles (JOY, 2014).

Não vemos o ato de comer carne como vemos o vegetarianismo, como uma opção. Acreditamos, em vez disso, que ele é a coisa natural a fazer. A normatividade em comer a carne e as secreções dos animais faz com que nem haja um nome para esse comportamento. Para o sistema de crenças que sustenta o hábito de comer carne, Melanie Joy (2014) dá o nome de carnismo. Segundo a autora, quando uma ideologia está muito instituída, ela tende a ser encarada como um valor universal, como “o jeito que as coisas realmente são”, e por isso não recebe um nome, tornando-se invisível.

Enquanto não nomeamos um sistema não podemos falar dele, questioná-lo, podemos até mesmo não perceber que há um sistema. O patriarcado, por exemplo, existiu durante milhares de anos antes que as feministas dessem um nome a essa ideologia, e que ainda hoje se esquivam o quanto pode da denominação. O modo básico das ideologias dominantes, principalmente as violentas, se manterem dominantes é permanecendo invisíveis e assim, inquestionáveis (JOY, 2014).

Assim, essa invisibilidade também é fundamental para a manutenção do sistema carnista. Criar animais de modo lucrativo e abatê-los é algo tão violento que a maioria não se propõe a testemunhar. Segundo Joy (2014), a maioria das pessoas, mesmo as que não são propriamente “amantes dos animais”, não se sente bem ao ver ninguém (humano ou animal) sofrer, principalmente se esse sofrimento é intenso. É comum ouvirmos a afirmação “se eu tivesse que matar, não teria coragem”, ou “prefiro nem pensar nesse processo”. Por isso, ideologias violentas e opressoras detêm sistemas produtores de subjetividades que possibilitam que as pessoas apoiem práticas fascistas sem sequer perceberem o que estão fazendo. A pecuária é uma indústria de bilhões de dólares, controlada por um punhado de corporações, que mantém a ideologia carnista respaldada por todas as instituições importantes da sociedade, da medicina à educação. O agronegócio sustenta ativamente os mitos da carne e lança mão de uma série de estratégias para minimizar o desconforto e desvencilhar o que as pessoas comem do animal e de todo o processo que a gerou. A invisibilidade é física, social e psicológica.

Todos os meus alunos, ou a ampla maioria deles, do 6º ao 9º ano do Ensino Fundamental, sabem que são carnistas e que eu sou vegana. Alguns conhecem uma ou outra pessoa que também é vegana ou vegetariana. O veganismo é uma prática de si que permite problematizar o especismo sem o típico constrangimento com próprio comportamento ao tratar esse tema. Além disso, a mera existência da pessoa vegana produz um estranhamento no carnismo. Quando alguém se nega a comer algo porque vem da exploração animal, evidencia essa exploração, que antes poderia passar despercebida. Ajuda a diminuir essa invisibilidade.

O Brasil é um dos maiores produtores de carne e produtos de origem animal do mundo. Segundo dados do IBGE²¹ (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), durante o ano de 2016 abatemos no nosso país cerca de 1 bilhão e 350 milhões de frangos. Das galinhas foram roubados

3,82 bilhões de dúzias de ovos. Quanto aos porcos, foram registrados 39,9 milhões de abates no ano. Ainda em 2016 foram abatidos no Brasil 218,23 milhões de bovinos e usurpados 33,62 bilhões de litros de leite. Houve ainda o abate de 5,58 milhões de cavalos, 9,78 milhões de caprinos, 18,43 milhões de ovinos. Os números são assustadores e referem-se apenas a estabelecimentos “sob algum tipo de inspeção sanitária”. E onde vivem todos esses animais? Não é estranho que as pessoas passem toda a vida sem encontrar os seres cujos corpos estão em praticamente todas as suas refeições? Não é por acaso. A indústria agropecuária trabalha intensamente para que as pessoas achem que, antes de ir parar em suas geladeiras, as vacas estavam felizes pastando, galinhas ciscando ao sol e porcos rolando nas poças de lama. No entanto, a imensa maioria desses animais, desde o momento em que nasce, é submetida ao manejo violento, confinamento, severa superlotação, privação de seu comportamento natural, amputação, violação, privação hídrica e alimentar, privação materna, psicose, enfermidades e exposição a temperaturas extremas (FELIPE, 2004b).

É importante ressaltar que as fazendas-fábricas, onde os animais são criados em larga escala não são o problema único do sistema carnista. Uma falácia comum, vinda principalmente de quem mantém uma relação distanciada com animais considerados “de produção”, é imaginar que o problema está apenas no modo como criamos os animais em grandes fazendas, que se trata de combater o capitalismo e sua escala de produção industrial e não a relação de dominação que estabelecemos com as outras espécies. Pequenas criações e granjas “familiares” também são permeadas de sofrimento e negação dos direitos fundamentais aos animais, como o direito de expressar seu comportamento natural, o direito a se relacionar com membros de sua própria espécie (incluindo seus filhotes) e com o ambiente, o direito de nutrir-se de acordo com as necessidades metabólicas diárias, o direito ao envelhecimento e à morte naturais. E não, não tem como criar o indivíduo com cuidado e respeito e depois sangrar, matar, esfolar e fatiar, não funciona. Nem separar seu filhote para roubar seu leite, a despeito de toda sua agonia. Não se trata de criar bovinos ou suínos... São indivíduos. Não são apenas uma espécie ou parte do ecossistema. Cada um é um ser único. Você pode olhar nos seus olhos, aprender, mesmo sem querer, detalhes da personalidade de cada um deles. No entanto, para os tratarmos como escravos, que trabalham ou fornecem suas vidas (seus

corpos e secreções), tendo garantida apenas sua precária sobrevivência, precisamos ignorar essa complexidade e sensibilidade.

Se imagine criando um porco, com cuidado e respeito, observando seu crescimento, suas brincadeiras, sua troca com outros porquinhos e com a sua mãe, seu olhar satisfeito ao entrar na água (porcos sentem muito calor, por isso ficaram conhecidos por gostarem de lama), ao deitar-se ao sol, ao caminhar junto aos outros... Ele inclusive aprende a identificá-lo, reage aos seus gestos e os produz para se comunicar com você, assim como um cão. Depois de alguns meses, você vai lá e o mata. Faz sentido?

Convido os que defendem a ideia de que o problema está nas grandes produções a fazer uma incursão nas pequenas criações de porcos, vacas, galinhas, perus e outros animais pelo interior do país. Tratam-se de animais inteligentes, sociais e complexos, dos quais estamos fazendo nascer e roubando uma vida de potencialidades. Instrumentalizando-os, tratando-os como coisa, porque não dá para enxergar essa vida, olhar nos seus olhos e depois roubá-la.

Podemos achar que isso é possível quando reproduzimos a ideia de que os animais não humanos são seres desprovidos de inteligência, incapazes de criar laços afetuosos entre si e muitas vezes com o humano que é pago para criá-lo e matá-lo. Essa ideia também é parte da manutenção do modelo de exploração especista. Bovinos, por exemplo, são criaturas comunicativas, sentimentais e sociáveis. Têm inúmeras formas de vocalização e de gestos para expressar seus sentimentos e criam crescentes laços de amizade uns com os outros. Têm melhores amigos dentro do grupo do qual fazem parte, com os quais procuram andar sempre juntos. Bezerros podem ser observados em uma variedade de brincadeiras quando não estão sendo cuidados e alimentados pela mãe.

Vacas são seres sencientes, conscientes do nascimento do seu bezerro e muito cuidadosas com ele. Quando separadas de seu filhote podem berrar incessantemente por dias. Na indústria de leite, permanecem confinadas, sendo constantemente inseminadas e separadas de seus filhotes (mesmo nas pequenas propriedades). Máquinas sugam o leite de suas tetas (cada vez mais litros por dia, devido ao “melhoramento” genético), quase sempre inflamadas e doloridas. (MELLO, 2015)

Por isso todo leite bovino comercializado tem uma quantidade aceitável de pus (no Brasil é permitido até 1.000.000 de células somáticas/ml de leite, na Europa até 400.000 células/ml). Muitas dessas fêmeas não veem o sol, nem nunca pisaram na grama, não podem caminhar,

nem permanecer com seu filhote, só vivem presas, sendo violadas, tornando-se gestantes e após um intenso momento, do parto e do contato com seu filhote, são separadas dele. Para fornecer mais leite, que foi produzido pelo seu corpo para o seu filho, como fazem todas as mães de mamíferos. Para humanos, inclusive adultos, beberem o leite que seu corpo produziu para o seu filhote. Como podemos naturalizar uma prática tão bárbara?

Quando diminui a “produtividade” da vaca na indústria do leite, ela vai para o abate, mesmo destino que tiveram seus filhotes machos. Pessoas bebem leite e comem carne todos os dias, mas a maioria delas nunca viu, nem por vídeo, o cotidiano das vacas nem o processo do abate. E nem quer ver, mas paga para que outras pessoas (muitas vezes bastante pobres) se sujeitem a fazer por elas.

Porcos não ficam atrás das vacas, nem em matéria de sensibilidade nem de raciocínio lógico. Pelo contrário, são animais considerados mais inteligentes do que cães por inúmeros estudos. Aprendem e atendem pelo nome aos três meses de idade, podem conhecer um vasto vocabulário, jogos e truques e gostam da companhia e carinho de humanos (MELLO, 2015). Em estado selvagem, porcos caminham até 50 quilômetros por dia, mães grávidas podem percorrer 10km procurando o lugar perfeito para ter seus filhotes e passar até 10 horas construindo um abrigo para isso (JOY, 2014). São sociais e formam laços de intimidade com outros membros do grupo. No entanto, a maioria dos porcos (mais de 100 milhões) passa a vida toda em confinamento intensivo e só vê o mundo exterior ao ser amontoada em um caminhão em direção ao abatedouro. Os porquinhos assim que nascem são castrados e quase sempre têm a cauda cortada, ambos sem anestesia (FELIPE, 2014b). O corte da cauda é indicado por que, sob extrema tensão e quando todos os seus impulsos naturais foram frustrados, os porcos desenvolvem comportamentos neuróticos e podem arrancar a cauda uns dos outros com mordidas. A automutilação também é muito comum, além de outros comportamentos absurdos, os animais são literalmente levados à insanidade (JOY, 2014). Chamamos essa reação psicológica de Síndrome do Estresse Suíno, e falamos bastante sobre ela na faculdade de veterinária, não por qualquer preocupação com os porcos, mas porque ela altera a qualidade da carne e causa morte súbita. Leitões nascidos em confinamento têm de mamar separados de suas mães por barras de ferro, já que estas se encontram em “gaiolas de maternidade”, que as impede de se movimentar

(proibidas na Europa mas ainda comuns no Brasil, inclusive na fazenda-escola da Faculdade de Veterinária da Universidade Federal Fluminense até os dias atuais). Após o desmame, durante os meses seguintes os porcos são apinhados em galpões, divididos em pequenos currais de cimentos, construções lotadas de gases originados dos seus excrementos.

Na fazenda-escola de Veterinária da UFF lembro de ver os porcos em pequenos quadrados de cimento sem absolutamente nada para interagir. Sequer um pote de água, pois porcos sentem muito calor e gostam de se molhar. Havia apenas uma espécie de bebedouro que podia ser utilizado pelos animais, sem que molhassem as instalações. O completo tédio da vida desses inteligentes animais só era interrompido pelo terror provocado pelo manejo violento, ensinado aos estudantes, e por fim, pelo caminho até o abatedouro (MELLO, 2015).

Procurei dar exemplos de aspectos relacionados à criação de bovinos e suínos para dar visibilidade ao processo que o sistema carnista tanto se esforça para esconder. No entanto, milhões de outros animais, como galinhas, patos, perus, gansos, cavalos, caprinos, bubalinos, anfíbios e peixes, têm suas vidas e seus interesses usurpados nessa indústria. Podemos incluir também o trabalhador humano que vive dela, que é pago miseravelmente para fazer o trabalho que ninguém quer fazer, arcando com todos os transtornos psicológicos que isso pode lhe acarretar, como vem sendo levantado em muitos estudos, no Brasil e no mundo.

O carnismo dificulta, se não inviabiliza, o questionamento da exploração animal. Sabemos que é cruel criar um animal, transportá-lo, sangrá-lo e abatê-lo. Cortar seus pedaços. Engravidar uma fêmea e retirar o filhote dela, para roubar seu leite. Seus ovos. Sabemos que é cruel. Mas não queremos abandonar os hábitos que demandam desses produtos. Então aceitamos o carnismo como coisa natural e não nos permitimos também questionar outras práticas cruéis porque estaríamos sendo hipócritas. É muito comum, se alguém problematiza uma relação de maus tratos ou dominação com animais não-humanos, ser questionado: “mas você não come carne, não bebe o leite da vaca?”. Então, para sustentarmos nosso carnismo, para não cairmos na incoerência, temos que manter nosso especismo.

O veganismo tem seu impacto direto pela quantidade de animais que deixam de ser mortos (algumas dezenas por ano, segundo estudos), mas principalmente tem um impacto educativo, corrosivo. Comer é um hábito muito cotidiano, comemos várias vezes por dia. Então, esse debate é o tempo todo levantado. Em cada espaço. Em cada lanchinho. Em cada

festinha. Em cada recusa. E sempre alguém se espanta, pergunta sobre ou porquê. Nas escolas onde dou aula, por exemplo, nem todos sabem que sou feminista, ou que sou de esquerda, mas todos sabem que sou vegana. Todos sabem que é possível viver sem comer animais. E sabem que é pelos animais.

Nos acostumamos a usar os animais. Nos acostumamos a ter para eles um olhar limitado às vantagens que podemos obter com sua força e corpos. A encará-los como coisas, desindividualizadas, pertencentes a categorias imutáveis que definem seu destino, a tortura, no caso de um “animal de produção” ou uma confortável almofada, no caso do “animal de estimação”. Muitas pessoas não comem coelhos ou cordeiros por terem pena. A maioria dos ocidentais não comeria um cão ou um golfinho. Mas não se escandaliza ao mantê-los aprisionados por toda uma vida. Naturalizamos as relações de exploração dos animais. Aceitamos como natural, normal e necessário o instituído nessas relações. Deixamos que a ideologia dominante guie nossas crenças e comportamentos, roube nossa liberdade de pensar e agir. Assim, permitimos que os outros determinem como devemos viver. Ou seja, agimos na heterogestão (LOURAU, 2004).

As práticas de si, os estranhamentos no cotidiano, são os dispositivos para pensar em uma autogestão, na produção de uma vida não assujeitada com tais formas de opressão e violência. Ela ocorre nas brechas do sistema. Quando olhamos para uma situação e a desnaturalizamos, pensando se ela está de acordo com o nosso modo de pensar, a desconstruímos um pouco, em nós e nos outros. Assim, produzimos a nossa ética, que se reafirma e contagia a cada atitude. Por exemplo, quando nos recusamos a participar de uma atividade que implique na exploração de animais (um passeio em cima de um cavalo ou de charrete, uma visita a um aquário...), quando resignificamos uma prática (a tradicional pescaria da festa-junina da escola que virou pesca-lixo, a festinha surpresa feita só com guloseimas veganas...), quando nos negamos a comprar produtos de origem animal (um sapato ou bolsa de couro, um cosmético que testa em animais...), quando não passamos com indiferença por situações de exploração, abandono ou maus tratos, seja com animais humanos ou não-humanos.

Na escola básica, uma das principais instituições de reprodução do discurso especista, podemos problematizar as tradicionais dicotomias “animais racionais-animais irracionais”, “seres humanos e a natureza”, e categorias “animais de estimação”, “animais nocivos”, “animais úteis”,

“animais de produção” etc. Trabalhar novos conceitos, que normalmente não são encontrados no livro didático, como o especismo, o carnismo e a senciência. Estranhar junto às (aos) estudantes o material didático especista, o livrinho de literatura infantil que mostra os animais felizes nos currais das fazendas e zoológicos, os brinquedos que reforçam lógicas de dominação, o poema antropocêntrico, a animação que coloca a nossa espécie como superior às demais... Perceber a alienação que envolve as situações de exploração dos animais e pensar sobre elas, desmistificá-las, arrancar o véu da normatividade e da cultura que justifica todas as barbáries. A maioria das crianças com quem cruzei na escola têm dificuldades em acreditar nas práticas violentas com as quais retiramos dos animais os produtos que desejamos. Com o passar do tempo, elas vão aprendendo a falsa ideia de que tais práticas são normais, naturais e necessárias. Nós, educadores, podemos dizer a elas que não são, e que são possíveis outros modos de viver.

Como lutar pela libertação humana enquanto mantemos escravizadas as outras espécies? Somos uma minoria de 7 bilhões de seres que explora e extermina da vida 56 bilhões de indivíduos sencientes a cada ano (FELIPE, 2014a), para saciar a gula e a tradição. Não há como lutar contra as opressões, produzindo tanta opressão. O carnismo nos aliena e provoca o sofrimento não apenas nos animais não-humanos e nos trabalhadores da pecuária, mas em todos que, submetidos a essa ideologia, vivem em contradição, com o gosto do sangue e da violência que tentam naturalizar.

Através das práticas de si, podemos construir outras formas de ser e estar no mundo. Produzindo coletivamente pequenos espaços-tempo de resistência, que funcionam como dispositivos produtores de outros modos de viver. Desafiando nosso senso de superioridade humana e individual, reconhecendo-nos como parte de uma teia, interconectada há milhares de anos, percebendo-nos não como fragmentos isolados que se somam, mas como importantes partes singulares de um amplo e vivo coletivo.

Assim, em vez de exigir que os animais não humanos tenham características tidas como valiosas pela tradição moral machista – racionalidade, espírito, força física, capacidade de dominar outros, de impor sua vontade sobre a alheia –, para que suas vidas, liberdade, integridade física e emocional sejam respeitadas, (...) podemos mergulhar ao fundo do lago da vida e nadar em meio a todos os demais seres. Levando, assim, nossa respiração até a base desse lago, de onde podemos olhar para cima e ver que todos partilham o mesmo reino, o da vida, sem inferioridade ou superioridade, cada um com um design e uma mente singular. Nesse mergulho, que desinfeta nossa mente dos padrões que hierarquizam vidas absolutamente diferentes, repletas de mistérios insondáveis para nossos conceitos especistas,

percebemos que a coisa mais valiosa para cada indivíduo vivo é estar no domínio de seu próprio viver. É sem sentido cobiçar o domínio do impulso de viver alheio, e violento coibir sua expressão específica singular (FELIPE, 2014a).

Referências Bibliográficas:

AGAMBEN, G. Entrevista concedida a Franco Marcoaldi, publicada no *Jornal La Repubblica*, 08-02-2011. Tradução Prof. Selvino J. Assmann.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. V.4. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 1997.

DERRIDA, J. *O animal que logo sou*. Tradução Fábio Landa. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

FELIPE, S.T. A perspectiva ecoanimalista feminista antiespecista In: STEVENS, C.; OLIVEIRA, S. R. de; ZANELLO, V. *Estudos feministas e de gênero: articulações e perspectivas*. Ilha de Santa Catarina: Mulheres, 2014a.

_____. *Acertos abolicionistas: a vez dos animais: crítica à moralidade especista*. São José, SC: Ecoânima, 2014b.

FOUCAULT, M. *Ditos e escritos V – Ética, Sexualidade Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

GONÇALVES, C. W. *Os (des)caminhos do meio ambiente*. Rio de Janeiro: Editora Contexto, 1989.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografia do desejo*. 10^a ed. Petrópolis: Vozes, 2008

JOY, M. *Por que amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas: uma introdução ao carnismo: o sistema de crenças que nos faz comer alguns animais e outros não*. Tradução Mário Molina. 1^a ed. – São Paulo: Cultrix, 2014

LOURAU, R. Objeto e método da Análise Institucional. In: ALTOÉ, S. (org.) René Lourau, *Analista em Tempo Integral*. Campinas: Hucitec,

2004.

LOW, P. et al. The Cambridge Declaration on Consciousness. Cambridge, 2012. Disponível em: <<http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>>. Acesso em: 28 ago. 2017.

MELLO, A.L.G.D. *Ensaio de desnaturalização em uma experiência de educação abolicionista* (Dissertação do Programa de Pós-graduação em Ensino de Ciências, Ambiente e Sociedade). Faculdade Formação de Professores, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, 2015.

Opressões multifacetadas: ecofeminismo e a condição animal no Brasil

Suane Felipe Soares

A

s condições específicas que circundam as lutas por resistências de categorias subalternas como pessoas pobres, pessoas de raças/etnias que sofrem as consequências do racismo, pessoas LGBTQIAP+ e os animais de todas as demais espécies são inúmeras. É central refletirmos sobre a possibilidade de conexão entre lutas subalternas e de valorização de *outras* vozes e *outras* expressões comunicacionais que morrem e são exploradas todos os dias, cada vez mais intensamente e em maior número.

Neste texto serão questionados paradigmas ligados à interpretação das explorações, de suas consubstancialidades (FALQUET, 2008) e da percepção de algumas funções que possuem as explorações. Além disso, serão traçadas algumas linhas argumentativas buscando refletir sobre o lugar específico da exploração de muitas espécies na sociedade brasileira especista, machista e misógina que sedia umas das maiores redes de indústrias de produtos com ingredientes de origem animal e de *produtos com ingredientes que contém animais* no mundo.

Para efeitos de compreensão, ao longo do texto emprega-se mulheres, animais, raças, espécies e outras categorias subalternas no plural já que são bastante diversas e que esta diversidade é fundamental para compreensão das condições de subalternidades. Será evitado o uso do termo animal não humano, pois não parece haver nenhum sentido definir uma categoria oprimida em função da sua categoria opressora. Assim, somos todas e todos animais de muitas espécies. Não há nada de inferiorizante em não ser um animal humano, ao contrário, é certamente uma premissa moral, ainda que não de poder, não precisar ser incluída como parte da espécie mais destruidora que já existiu, ou seja, a nossa. Para pensar a subalternidade das demais espécies parece moralmente mais aceitável animalizar as nossas existências do que humanizar as delas. Adota-se como sinal de posituação, sempre que cabível politicamente, o feminino como gênero padrão da

língua portuguesa na busca por lembrar que é o feminino, em qualquer espécie, o objeto do maior número de explorações, mas este posicionamento não está negando a participação de humanos masculinos subalternos e nem de machos de outras espécies no conjunto de seres explorados.

Humanos são biologicamente mais próximos de algumas espécies do que de outras, isso não quer dizer que estas se pareçam conosco mais do que imaginamos ou do que aceitamos, mas que nós, todos os seres que compomos o reino animal, possuímos características comuns universalizáveis, somos integrantes de uma mesma categoria, a categoria animal. E esta sim é uma conclusão evitende, no sentido biológico do termo. A lógica mais plausível é esta, de que, por sermos animais, somos todos semelhantes em diversos aspectos. Neste sentido, retiramos a espécie humana do centro de referência e comparamos os seres animais estritamente por suas composições genéticas.

A antropomorfização das outras espécies animais é uma forma de especismo. Todas as espécies animais possuem semelhanças e diferenças com as demais e a humana é só mais uma dentre as muitas espécies que ocorrem no planeta Terra. Tentar igualar, equiparar ou comparar tendo a espécie humana como medida de todas as coisas e, por meio deste processo humanizar demais animais, ainda que com intenções de protegê-los, é especista, pois busca-se alargar a categoria humana ao invés de simplesmente aceitar que nós não somos os únicos animais que merecem proteção. Sendo assim, ainda que haja uma função política no uso do conceito de pessoa para os animais este é um processo especista. Não somos donos, tutores, não somos nada. Nós, animais de todas as espécies, quando adultos e saudáveis somos autossuficientes e não precisamos de donos ou de tutores em condições ideais de meio ambiente.

Na tentativa de uma interpretação antiespecista podemos afirmar que nós, pessoas que cuidamos de animais chamados de domésticos, por exemplo, somos apenas animais de uma determinada espécie que assumimos o compromisso moral e contra hegemônico de refugiar animais de outras espécies em meio a um vigoroso, bem ordenado e bem-sucedido processo de colonização predatória, exterminadora e “animalicida” interespecies em um mundo dominado por sociedades humanas especistas e antropocêntricas. Elas e eles são refugiadas e refugiados de guerra.

O ponto de partida para se pensar a consubstancialidade de opressões que atingem mulheres, fêmeas e machos de todas as espécies, mas em especial aqueles corpos que são matéria prima para a sustentação de megacorporações como o agronegócio e a indústria farmacopornográfica (PRECIADO, 2008, 126) é o conceito apresentado em *A política sexual da carne*. A escritora Carol Adams trouxe uma contribuição embasada em Margaret Homans, a ideia de *referente ausente*, para explicar a relação entre duas destas muitas explorações, a exploração das mulheres e das fêmeas²² de outras espécies animais. Também são apresentadas as ligações entre a exploração racista dentro do sistema do referente ausente. Nas palavras de Adams:

O “referente ausente” é o que separa o carnívoro do animal e o animal do produto final. A função do referente ausente é manter a nossa “carne” separada de qualquer ideia de que ela ou ele já foi um animal [...] evitar que algo seja visto como tendo sido um ser. Uma vez que a existência da carne é desligada da existência de um animal que foi morto para se tornar “carne”, esta fica desancorada de seu referente original [...], tornando-se, em vez disso, uma imagem que não está ligada a nada [...] Os animais são o referente ausente no ato de comer carne; tornam-se também o referente ausente nas imagens de mulheres subjugadas, fragmentadas ou consumíveis. (ADAMS, 2012: 24)

Partindo deste conceito, Adams, nos lembra que

[...] a política sexual da carne significa que quem nós comemos é determinado pela política patriarcal da nossa cultura e que entre os significados ligados ao consumo da carne estão os significados agregados à virilidade. [...] Não se trata meramente de uma questão de privilégio [do acesso ou não à carne]; é uma questão de simbolismo. Em parte a masculinidade é construída na nossa cultura pelo acesso ao consumo de carne e pelo controle de outros corpos. (ADAMS, 2012: 26)

A conclusão da autora é de que o referente ausente é uma condição que define a forma como os grupos dominantes lidam com grupos dominados, a objetificação das mulheres é um processo que funciona melhor graças a capacidade de fragmentação discursiva (NAVARRO-SWAIN, 2001) (LESSA; TOSO, 2017, 34) do sentido total da dominação e também devido a associação entre a subjugação e a atribuição de um valor inferior constitutivo aos animais de outras espécies e às mulheres, mas não só a estes e estas, como também a toda parcela do mundo que se encontra em alguma categoria de subalternidade. Assim, todas as etnias/raças, espécies animais ou vegetais e ecossistemas são niveladas como inferiores e ocupam – de acordo com os contextos – diferentes lugares dentro de escalas

valorativas criadas a partir de critérios antropocêntricos, racistas, elitistas, e patriarcais.

Quando a opressão recai sobre as mulheres e o referente ausente as conecta aos animais animalizando-as o que está subentendido é que – em última instância – elas podem ser assassinadas, tal qual todas as outras espécies. A morte das mulheres, por outro lado, é o referente ausente para os animais de outras espécies na medida em que fica evidente que cada vida tem um sentido dentro do mundo e que o descumprimento com este sentido é letal. O mesmo padrão serve para todos os outros usos que possuem similitudes entre as categorias mulheres e demais fêmeas, assim podemos citar o estupro e todas as formas de disposição dos corpos feminilizados e animalizados.

O que escapa a esta compreensão primeira sobre a ligação entre as opressões é que o referente ausente, pelo menos como analisado por Adams, não representa a totalidade da ligação entre a opressão das mulheres e dos animais das demais espécies. A maioria das percepções sobre o que são as mulheres, presentes em trabalhos consagrados, desde Beauvoir ou anteriores, estão combatendo a ideia de que não somos nossa natureza e de que *as mulheres* não é um conceito natural, imanente do corpo da fêmea humana, mas que é socialmente construído. É preciso avançar este raciocínio e entender que todos os valores em questão são socialmente construídos. Os conceitos de homens, de animais, de mulheres, de natureza e culturas são construídos em torno de processos mais ou menos marcados pela lógica binária em que um significado restringe e define o outro sempre em função e em decorrência de uma cultura patriarcal, exploratória e, atualmente, capitalista.

Os movimentos sociais subalternos, feminismos e animalismos, surgiram, em contrapartida, como formas de combater as objetificações tanto das animais quanto das mulheres que não acontecem exclusivamente com o uso fragmentado das mesmas ou com a atribuição de significados a elas, mas também com a solidificação de suas funções sociais. Ainda que o patriarcado seja baseado na ideia de que as mulheres possuem corpos violáveis e a maioria deles reprodutivos e os especismos na noção da instrumentalização de tudo aquilo que não obedece a um certo padrão de racionalidade antropocêntrica estas não são premissas suficientes para compreender como operam estes valores. O antropocentrismo é uma forma de pensamento fundada em ideais iluministas que institucionalizam o

homem como medida de todas as coisas. Determina, em decorrência, certos contornos da exploração tanto dos animais das demais espécies quanto das mulheres em sua pluralidade definindo estes seres sempre fora de uma expectativa de existência. Processo este que invalida diversas manestações genuinamente subalternas, alocando-as como incompreensíveis, irracionais, ilógicas etc.

Diversas são as incoerências próprias das morais especistas, a mais absurda delas talvez seja a capacidade de omitir verdades incontestáveis sobre as outras espécies, como exemplo, traços de personalidade e de comportamento. O processo de bloqueio interpretativo quanto às capacidades de outros animais que são tidas como estritamente humanas é uma forma de tentar, ao custo de uma estranha falácia argumentativa, fazer prevalecer o referente ausente. Aquele ser é um pedaço de carne, crescendo ou inflando aleatoriamente, não é alguém com existência própria que merece tanto respeito, quanto qualquer humano. O argumento de Sonia Felipe, no trecho abaixo, ilustra a questão:

Nosso erro não se resume apenas em considerar que vacas sejam destituídas de afetos, consciência e capacidade de interação consciente, emoções, sensibilidade, mas também em desconsiderar as habilidades mentais e emocionais de animais de qualquer outra espécie [inclusive da espécie humana, se pensarmos nos diversos níveis de racismo e misoginia que perpassam as relações]. Nós os excluimos do âmbito dos deveres morais [...]. (FELIPE, 2012: 108) (acréscimo entre colchetes são meus)

Partindo do princípio de que a objetificação humana, em especial a das mulheres, ocorre por meio da misoginia, do classismo e do racismo e que a objetificação dos animais de outras espécies ocorre por meio do especismo é importante pensar de que maneira estas categorias discriminatórias se fundem, formando uma opressão que é universalizável para ambos os casos. Em verdade, falamos de uma propriedade específica da opressão, a capacidade que ela possui de aglomerar funções dentro de um mesmo preconceito, de um mesmo modo discriminatório de lidar com o entorno.

[...] Macaca, macaco, têm sido ao longo dos anos do racismo entre nós, termos pejorativos para definir de modo ofensivo e inferiorizante a pessoa negra. Animalização, desumanização e discriminação se associam a este recurso, que habita o cotidiano e o senso comum da sociedade brasileira. Assim, macaca de auditório é denominação que implica a aceitação das regras do racismo para definir as mulheres negras e seus modos de participação como consumidoras de produtos culturais, em especial aquelas atuantes nos programas musicais do rádio brasileiro na primeira metade do século XX. (WERNECK, 2013: 2) (grifos meus)

Em geral, a opressão contra as mulheres negras costuma se ligar ao especismo com formatos específicos. Ao animalizar, desumanizar e discriminar uma mulher negra associando sua existência com a de fêmeas de outras espécies de forma negativa, igualando-a a uma macaca, são inferiorizadas tanto a macaca quanto a mulher negra, mostrando que ambas são objetificadas e niveladas pela lógica racista, especista e patriarcal. Na lógica binária do especismo, desumanizar uma humana é animalizá-la e humanizar uma animal de outra espécie é desanimalizá-la, ambos os caminhos são preconceituosos. O primeiro porque animais são considerados seres inferiores e o segundo porque o processo de humanização dos animais de outras espécies é marcado pela negação das características intrínsecas de sua espécie e a utilização de um determinado padrão interpretativo humano como universal.

O que Lorde afirma na famosa frase “Eu simplesmente não acredito que um aspecto de mim mesma possa lucrar com a opressão de qualquer outra parte da minha identidade.”²³ (LORDE, 2009, 219) representa algo ainda mais complexo do que o referente ausente. Partindo do que Falquet chama de consubstancialidade, mas avançando, percebe-se uma forma de amalgamar (misturar, fundir, combinar) opressões que, além de retroalimentar os preconceitos e fortificar a discriminação, também redefine duas ou mais opressões em uma terceira, ou seja, uma nova opressão é criada por meio da junção das anteriores.

Sistemas extremamente similares, complexos e caros são criados em torno da exploração dos corpos heterossexualizados das fêmeas empregadas na produção de leite, ovos e novas gerações de animais a serem consumidos pelas indústrias especistas. A condição heterossexual não é universal. Muitas fêmeas, em diversas espécies, são homossexuais ou bissexuais. O processo industrial de exploração sexual é sempre mais penoso e mais recorrente para as fêmeas, independente da espécie, e é baseado nesta heterossexualização forçada por meio de estupros consecutivos que caracterizam ciclos de violências complexas e hegemonicamente letais para as fêmeas das demais espécies. Segundo Falquet (2017), a maioria das mulheres heterossexualizadas tornam-se corpos-máquinas-produtoras-de-força-de-trabalho e expandindo esta definição, os corpos das fêmeas heterossexualizadas pela indústria humana nas demais espécies tornam-se corpos-máquinas-produtoras-de-força-de-trabalho-*consumíveis*. Se a violência misógina que acomete a mulher pode levar ao lesbocídio e ao

femicídio, só para citar algumas modalidades, no caso da misoginia perpetrada contra as fêmeas das demais espécies ela costuma ter essencialmente um caráter exploratório e misógino voltado para o femicídio. Podemos dizer que o especismo é uma discriminação letal, animalicida. A morte das fêmeas pelas indústrias dos produtos com ingredientes que contém animais é uma expressão femicida na medida em que o femicídio é a capacidade de aniquilar uma mulher (ou uma fêmea) em função do menosprezo por sua existência marcada pela condição feminina.

Os estupro das vacas, por exemplo, chamados de inseminação artificial em bovinos, a Inseminação Artificial em Tempo Fixo (IATF) são cometidos hegemonicamente por fazendeiros, veterinários, zootecnistas (e por touros bastante explorados pelo especismo), ou seja, por humanos considerados profissionais habilitados com o diplomas de inseminadores em processos de subjugação das vacas²⁴. Além de controlar todas as formas de alimentação e interação das fêmeas a IATF também controla aspectos hormonais do ciclo de fertilidade e engravidamento das vacas. Outros estupro também seguem a mesma linha com maior ou menor complexidade, de acordo com o lucro ou com o simbolismo envolvido na exploração sexual das fêmeas da espécie em questão, incluindo a espécie humana.

Apesar de existir uma parcela da população humana feminina que escolhe a prostituição como profissão, e esta deve ser respeitada como qualquer outra categoria profissional, nem toda prostituição é uma escolha. Infelizmente uma parte significativa dela ocorre a despeito do desejo da pessoa que exerce a prostituição. Muitas mulheres e meninas que vivem a exploração sexual são traficadas, iludidas, vendidas e compradas pelos grandes cartéis internacionais e regionais de prostituição, de pornografia, de pedofilia e do uso compulsório ou forçado de seus corpos com fins de exploração sexual.

As fêmeas das mais diversas espécies são similarmente prostituídas, compradas, vendidas, trocadas e sim, também iludidas (porque as humanas não são as únicas passíveis de ilusionarem-se), em processos cíclicos de exploração na geração de lucro para as grandes indústrias dos chamados “produtos com ingredientes de origem animal”. Este conceito, porém, é pouco preciso. Camufla o fato de que todos os produtos de uma indústria são produzidos às custas da exploração da mais valia dos corpos-máquinas-

produtores-de-força-de-trabalho e/ou dos corpos-máquinas-produtores-de-força-de-trabalho-*consumíveis*. O capitalismo é uma massiva ideologia de exploração animal e por isso teremos sempre “produtos com ingredientes de origem animal” ou “produtos de origem animal”, pois cada item é feito com a exploração animal, mesmo os compostos apenas por matérias-primas vegetais e/ou minerais. O emprego do termo para nomear *produtos com ingredientes que contém animais* é bastante útil politicamente, mas pouco preciso quanto a sua semântica. A exploração e a apropriação da capacidade reprodutiva no útero, no sistema reprodutor, no corpo e na genitália das fêmeas de nossa espécie e de muitas outras espécies, bem como a fetichização de padrões de feminilização universalizáveis para todas as espécies, são fundamentais para garantir a prosperidade de tal sistema. A misógia é fundamental para o capitalismo e para o patriarcado, pois perpassa as espécies e se aloca em corpos feminilizáveis.

A exploração de uma vaca por meio do estupro para que dela sejam produzidos produtos com ingredientes que contém animais é marcada pela concepção antropocêntrica de que a vaca pode ser estuprada porque ela é feminilizada. Uma “vaca leiteira” (este nome é extremamente preconceituoso) é assassinada, quando não mais serve como corpo-máquina-produtor-de-força-de-trabalho-consumível justamente por ter sido feminilizada. O estupro é um sistema coercitivo e misógino que funciona fundamentado em uma ideologia patriarcal e especista. As vacas são estupradas, assim como todas as outras fêmeas da indústria de produtos com ingredientes que contém animais por meio de sistemas tecnológicos respaldados na ideologia da misoginia especista. Tal qual para exploração das mulheres, existe a necessidade de justificação ideológica da dominação de outras espécies para nortear a produção industrial e agregar mais um sentido fundamental ao sistema capitalista.

O processo que inclui estupros sistemáticos e culmina no assassinato como o ápice de toda opressão não começa com os estupros. Os estupros estão contidos em maiores e violentos ciclos de exploração que abrangem o roubo de qualquer tipo de dignidade, de qualquer tipo de sociabilidade e de autonomia que as fêmeas poderiam ter, não apenas sobre seus corpos, mas também sobre suas funções biológicas, alimentares, sociais e existenciais. A exploração sexual de seus corpos condena suas vidas e as coloca em posições de subalternidade. São empurradas para a objetificação por meio de uma complexa rede de referentes ausentes e consubstancializações que

sustenta e propaga a falta de empatia ou sororidade entre todas as fêmeas e categorias subalternizadas que padecem da exploração sexual. A premissa do “dividir para dominar” é fundamental para dominação da classe interespecie de fêmeas sistematicamente estupradas. O conceito de referente ausente é fundamental para este processo que abrange, tanto dividir os corpos em partes, como o uso dos corpos feminilizados em categorias aceitáveis ou não moralmente. O ecofeminismo aparece como uma resposta a este processo exploratório que percebe a ligação interespecie como uma ferramenta de resistência.

As humanas, em algumas situações específicas, conseguem romper com este ciclo de exploração. A questão é que a heterossexualidade nem sempre é uma escolha (RICH, 2010) e, em geral, é parte de um condicionamento social que coloca as mulheres, em uma posição psicológica de dependência da classe sexual masculina (FIRESTONE, 1976: 12). Chamo aqui de estado de liberdade a condição de vida social contemplada pelas condições mínimas de florescimento e de uma vida digna (DIAS, 2015, 51). Nem todas as mulheres que vivem em liberdade são heterossexualizadas, as alternativas são muitas, dentre elas a existência lésbica. As lésbicas, como nos lembra Wittig (2010), escapam de uma complexa rede de condicionamentos físicos e mentais que encarceram as mulheres heterossexuais. Algumas lésbicas são capazes de criar afetividades e funcionalidades vitais embasadas em princípios outros que não os patriarcais, princípios lesbocentrados referentes ao apreço sexual e existencial primordial por outras mulheres de nossa espécie. Em outras espécies, algumas fêmeas homossexuais e bissexuais desenvolvem afeição e desejo umas pelas outras, mas o conhecimento deste tipo de informação costuma ser invisibilizado (BARASH; LIPTON, 2007) (MENEZES, BRITO, 2007).

A exploração das mulheres não se restringe às tipologias de estupros tais como aqueles presentes na Lei Maria da Penha: o corretivo, o marital, o estupro doméstico/familiar, o estupro por desconhecido, o estupro perpetrado pelo pedófilo contra meninas etc. Existem também formas de explorações sexuais, ou seja, que ocorrem em função da diferença sexual, mas que não são especificamente estupros, são subjetivas. Dentre elas podemos citar as relações patriarcais em geral; as duplas, triplas e quádruplas jornadas de trabalho, cuidados, estudos etc.; as diferenças salariais para trabalhos iguais entre homens e mulheres, principalmente para

as mulheres negras e indígenas, no caso brasileiro; o reforço do mito do amor materno (BADINTER, 1985) e as explorações advindas do mesmo; a hipersexualização e demais racismos cometidos contra mulheres negras, indígenas, latinas, lésbicas, orientais entre outras; as divisões entre as mulheres por meio de categorias de exploração como a dinâmica da puta *versus* a santa; a discriminação contra lésbicas e contra todo tipo de mulheridade que não se enquadre nos padrões demandados por um mundo heteronormativo, como as mulheres transexuais, as intersexuais etc.

O ato de classificar a dor é um ato especista e em muitos casos também machista. Trata-se de uma forma de demandar padrões de um determinado lugar de fala para todo um universo de seres.

O especista eletivo classifica o valor da dor e do sofrimento animal a partir da espécie à qual o animal pertence. [...] ignoramos que a dor é uma experiência igualmente má para todo ser senciente, não importando a sua aparência externa, espécie, sexo, idade ou etnia, o que fazemos é reproduzir um preconceito especista eletivo: proteger uma espécie, para nos sentirmos com mais direito de maltratar outras. (FELIPE, 2012: 244)

A dor é de fato algo bastante passível de universalização. O que é importante questionar é se verdadeiramente “esquecemos” ou “ignoramos” este fato, ou, ao contrário, se este é um elemento empregado por meio da remoção de determinados referentes, criando um espetáculo mascarado, porém coberto de intencionalidade, de maldade e de um ímpeto explorador e massificador. Não somos pessoas que ignoram a dor que causamos, como e quando causamos. Somos uma espécie especista que se considera superior as demais e emprega todos os meios de manipulações possíveis para dessensibilizar uns aos outros diante da dor de quem é diferente, em diversos sentidos, e especificamente, das demais espécies como *outsiders* (ELIAS; SCOTSON, 2000) da dor e do desfrute dos privilégios da condição de espécie humana.

O universo vegano emprega recorrentemente a frase “Porque ama uns e come outros?” e refletir sobre esta frase nos ajuda a encontrar mais respostas sobre o funcionamento do especismo. Talvez possamos respondê-la assim: Há uma tendência dentro da cultura humana patriarcal para o desenvolvimento da empatia em modelos binários que opõem de um lado aquelas e aqueles que servem vivas e vivos *versus* aquelas e aqueles que servem mortas e mortos. Há certo teor de sadismo e felicidade em causar a morte dolorosa como forma de perpetuação das hierarquias de poder.

Ao assumirmos que há uma intencionalidade na opressão e que grupos dominadores refestelam-se com o sucesso e o conforto advindos da dominação, ou seja, ao assumirmos a consciência de que a dominação é intencional e com propósitos determinados de extrair a mais valia em prol de felicidades moralmente sustentadas pela diferença de poderes advindos da dominação, podemos dialogar com Joy (2014), justamente ao adotarmos seu importante conceito de carnismo.

Entretanto, de forma menos condescendente que a autora, podemos pensar o carnismo também fundamentado na questão do prazer. Talvez o carnismo seja motivado não só por uma questão de direito auto atribuído, mas também por uma questão de prazer, ou seja, do exercício de formas de subjugação que geram prazer por meio da ratificação da dominação. É preciso reconhecer que a exploração do outro gera ao grupo explorador prazer e satisfação. Gerar a morte e a destruição de espécies animais e vegetais inteiras é algo que satisfaz o ego antropocêntrico de camadas da população humana que consideram que o mundo é dos humanos e que o fato de que outras espécies estão sendo extintas nada mais é do que a prova da inferioridade biológica delas, um pensamento baseado na falaciosa e infundada “lei do mais forte”.

Neste sentido, a pesquisa “Lesbocídio – as histórias que ninguém conta”, de Milena Peres (SOARES; PERES, 2017), nos mostra requintes de crueldade nos assassinatos de lésbicas fundamentados no preconceito. Se os atos contra as mulheres são conscientes, porque os atos de toda a humanidade contra as demais espécies animais e a própria natureza são inconscientes? O que faz com que o especismo seja interpretado, recorrentemente, coberto de subterfúgios e justificativas para que ele ocorra “sem ser perceptível a nós” é o fato de a linguagem dos animais de outras espécies é mais facilmente ignorável do que a das mulheres feministas. É parte do especismo posturas de defensores dos animais que buscam justificativas menos ideológicas e menos ativas para o que chamam de ignorância seletiva. As opressões podem até ser *reproduzidas*, em alguns poucos casos, como fruto de certa ignorância, mas são *fundamentadas* e alavancadas na concretização de uma moral permissiva que defende a superioridade de uns e a inferioridade de outras.

Não podemos ser tão permissivas com a nossa própria espécie ou incorreremos no erro de nos colocarmos em um mesmo conjunto de seres que consideram a existência de traços identificatórios distintos como fator

justificável para a exploração. A diferença é a justificativa primeira da subjugação na medida em que subjugar é marcar esta diferença, é ressaltar e delimitar espaços. Então, assim como as mulheres só existem em função da diferença sexual, animais de outras espécies também só existem em função da diferença especista.

A atribuição do valor inferior a um determinado conjunto de seres requer elementos classificatórios que determinem a inferioridade e, com isso, é demandada a criação de sistemas de valores. Desvaloriza-se animais de outras espécies para que possam ser justificadas suas explorações. Não é apenas a dor de outras espécies que é desvalorizada, nem a existência dela, mas principalmente elementos que são sistematicamente forjados para colocá-la em um lugar distante da nossa dor.

Na medida em que se denuncia que a exploração de fêmeas guarda similaridades entre as espécies, e que a subjugação é uma estratégia ativa e consciente e não um fenômeno amorfo criado por intrincadas propagandas, comerciais e uma busca incessante por lucros, entendemos que o problema não é apenas uma má distribuição de recursos decorrentes de causas múltiplas e esparsas, mas uma intencional distribuição de diferenças de valores, a partir de uma ideologia da exploração e da diferença que sustenta classes animais, sexuais, econômicas, raciais etc.

É contra a ideologia que justifica a dominação que devemos lutar e não somente contra os efeitos desta ideologia. Ainda que seja alarmante e urgente o combate contra a precarização de condições de vidas exploradas e completamente justificáveis as tentativas incessantes de preservação das mesmas, não podemos perder de vista que este processo deva ter primordialmente a função conscientizadora e educativa em vias de disseminar entre humanos outros paradigmas mais harmônicos de pensar as relações entre os seres. “Se não somos parte da solução, somos parte do problema”, parece este um princípio simples de organização da vida e do cotidiano, como também uma forma de promover reflexões sobre o sentido da humanidade e das relações com o planeta a nível local e/ou global.

Referências Bibliográficas:

ADAMS, Carol J. *A política sexual da carne – a relação entre o carnivorismo e a dominação masculina*. São Paulo: Alaúde Editorial, 2012.

BADINTER, Elisabeth. *Um Amor Conquistado: o Mito do Amor Materno* - Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARASH, David P.; LIPTON, Judith Eve. *O mito da Monogamia: fidelidade e infidelidade entre pessoas e animais*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: a experiência vivida*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo: fatos e mitos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1960.

CURIEL; Ochy; FALQUET, Jules. *El patriarcado al desnudo. Tres feministas materialistas: Colette Guillaumin - Paola Tabet - Nicole Claude Mathieu*. Buenos Aires: Brecha Lésbica, 2005.

DIAS, Maria Clara. *A perspectiva dos funcionamentos: por uma abordagem moral mais inclusiva*. Rio de Janeiro: Pirilampo, 2015.

ELIAS, Norbert.; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

FALQUET, Jules. *Pour une anatomie des classes de sexe: Nicole-Claude Mathieu ou la conscience des opprimé-e-s. Cahiers du Genre*. 2011/1 (n° 50), p. 193-217.

_____. *Repensaras relações sociais de sexo, classe e “raça” na globalização neoliberal*. Mediações. v. 13, n.1-2, p. 121-142, Jan/Jun e Jul/Dez. 2008.

FELIPE, Sônia. *Galactolatria: mau leite: implicações éticas, ambientais e nutricionais do consumo de leite bovino*. São José: Ed. da autora. 2012.

FIRESTONE, Shulamith. *A dialética do sexo – um estudo da revolução feminista*. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

JOY, Melanie. *Porque amamos cachorros, comemos porcos e vestimos vacas? uma introdução ao carnismo: o sistema de crenças que nos faz comer alguns animais e outros não*. São Paulo: Cultrix, 2014.

LESSA, Patrícia; GALINDO, Dolores. (orgs.) *Relações multiespécies em rede: feminismos, animalismos e veganismo*. Maringá: Eduem, 2017.

LESSA, Patrícia; TOSO, Sarah Mendes. *Narrativas visuais em campanhas de cerveja: sexismo, especismo e racismo*. In: LESSA, Patrícia; GALINDO, Dolores. (orgs.) *Relações multiespécies em rede: feminismos, animalismos e veganismo*. Maringá: Eduem, 2017. pp. 21-37.

MATHIEU, Nicole C. (ed). *Une maison sans fille est une maison morte. La personne et le genre em sociétés matrilineaires et/ou uxori-locales*. Paris, Éd. de la MSH. 2007.

MATHIEU, Nicole C. “*Matriarcat*” ou *résistance* ? *Mythes et réalités. Espace lesbien*, n° 4. 2004.

MENEZES, Aline Beckmann de Castro; BRITO, Regina Célia Souza. *Reflexão sobre a homossexualidade como subproduto da evolução do prazer*. In: *Psicol. estud.* [online]. 2007, vol.12, n.1, pp.133-139. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v12n1/v12n1a15.pdf> . Acesso em 19-12-2017.

MURARO, Rose Marie. *Breve introdução histórica*. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *Malleus Maleficarum – o Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Ventos, 1991. pp. 5-17.

PALMERO, María José Guerra. *Palmero. Ecofeminismos materialistas. Política de la vida y política del tiempo en Mary Mellor*. In: PULEO, Alicia H. (ed.). *Ecología y género em diálogo interdisciplinar*. Madrid: Plaza y Valdés Editores, 2015. pp. 375-386.

PERES, M. C. C.; SOARES, S. F.; DIAS, M. C. *Assassinatos de lésbicas: por uma abordagem bioética*. In: *Anais do XII Congresso Brasileiro de Bioética*, 12, 2017, Recife, PE. *Anais* (online). Recife: Sociedade Brasileira de Bioética, 2017. Disponível:

<<http://www.cbbioetica.com.br/arqAnais/anaisISBN.pdf>>. Acesso em 21-01-2018.

PRECIADO, P. B. *Texto Yonqui*. Madrid: Espasa Calpe Sa, 2008.

RICH, A. *Heterossexualidade compulsória e existência lésbica*. Bagoas. N. 05. P. 17-44. 2010.

SOARES, S. F.; PERES, M. C. C. *Lesbocício: As histórias que ninguém conta*. In: Anais do Seminário Internacional Enlaçando Sexualidades, V. 1, 2017, Salvador, BA. Anais (online). Salvador: Editora Realize, 2017. ISSN 2238-9008. Disponível: <<http://www.editorarealize.com.br/revistas/enlacando/resumo.php?idtrabalho=740>>. Acesso em 15-01-2018.

SWAIN, Tania Navarro. *Feminismo e representações sociais: a invenção das mulheres nas revistas femininas*. História: Questões & Debates, [S.l.], v. 34, n. 1, jun. 2001. ISSN 2447-8261. Disponível em: <<http://revistas.ufpr.br/historia/article/view/2657>>. Acesso em: 21 jan. 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.5380/his.v34i0.2657>.

WERNECK, Jurema. *Macacas de Auditório? Mulheres negras, racismo e participação na música popular brasileira*. In.: Brasil. Presidência da República. Secretaria de Políticas para as Mulheres. Prêmio Mulheres Negras Contam sua História – 2013. Brasília: Presidência da República, Secretaria de Políticas para as Mulheres, 2013.

WITTIG, Monique. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Editorial EGALES SL, 2010.

Fundamentos éticos em práticas de consumo político: o caso do veganismo

Anna Bastos Faria

E

ste artigo é baseado em minha dissertação de mestrado intitulada “Ética, consumo e meio ambiente: o consumo político à luz da perspectiva dos funcionamentos”, na qual busco discutir as questões éticas relacionadas ao consumismo e ao meio ambiente, pelo viés da responsabilidade do consumidor, analisando o veganismo e a permacultura enquanto práticas de consumo político. Para os fins deste artigo irei estabelecer um recorte no caso do veganismo. O objetivo deste estudo consiste em analisar o veganismo, prática em que a conscientização e a reflexão ética se transformaram em ações políticas relativas ao consumo.

Este estudo foi motivado pelo seguinte questionamento: deverá o consumidor, a partir de suas convicções éticas, assumir a responsabilidade de mudar seus hábitos de consumo com o objetivo de transformar as práticas do mercado? Muitos consumidores vêm nas suas ações individuais um potencial para buscar mudanças coletivas. Assim, é possível observar o surgimento de diversas iniciativas individuais, nas quais há uma tomada de posição para mudanças de comportamento entre membros da população. Dotados de um sentimento de auto-atribuição de responsabilidades relacionadas às questões socioambientais e, por entenderem a esfera do consumo como um lugar de exercício da cidadania, alguns indivíduos vêm mudando seus estilos de vida e sua relação com o consumo visando transformar a sociedade.

Baseados em seus valores éticos e a partir da vontade de produzir mudanças na sociedade, os veganos adotam, no seu estilo de vida, práticas coerentes com tais concepções.

Para embasar a análise proposta neste artigo, quatro estudos serão utilizados como principais referências. São eles, as pesquisas, de caráter etnográficas, desenvolvidos pelos autores Diego Breno Vilela, Ernesto Luis Nunes e Mayra Ferrigno acerca do ativismo vegano, no âmbito de Natal

(RN), de São Paulo e do Brasil, respectivamente e a pesquisa realizada por Taiane Linhares construída a partir da observação do comportamento de indivíduos veganos nas redes sociais.

Consumo político

A percepção de que determinadas práticas e escolhas relacionadas ao consumo são uma forma de exercer a cidadania e de participação no domínio público é o que consideramos como consumo político. Atitudes normalmente vistas como triviais e cotidianas são ressignificadas e entendidas como ações intencionais com potencial de influenciar mudanças de comportamentos na esfera governamental, corporativa ou em outros consumidores. Por isso, pessoas que acreditam que suas ações individuais podem influenciar grandes mudanças no mundo adotam posturas como: separação de lixo, racionalização de energia, água e outros bens no ambiente doméstico; boicote ou *buycotts*²⁵ de determinadas marcas; entre outros. Estes consumidores acreditam que através de suas escolhas podem transformar objetivamente as práticas de mercado.

O consumo político se caracteriza por ser uma forma predominantemente individualizada de ação política; por representar uma crença numa nova forma de se fazer política; e por ser a expressão da concepção ética e ideológica colocada em prática através uma ação individual com impacto social.

O consumo, ou melhor dizendo, o consumismo tem provocado diversas repercussões negativas tanto do ponto de vista ecológico quanto social. Provavelmente por estarem conscientes destes impactos e perceberem a dimensão ética intrínsecas em nossos hábitos de consumo, muitas pessoas têm buscado adotar novos comportamentos. Para estes indivíduos suas escolhas pessoais podem ter consequências públicas.

Esta reflexão faz parte de uma linha de pensamento que repensa o consumidor não enquanto um sujeito alienado e passivo. Ainda que seu poder de influenciar o mercado seja limitado, é possível pensar no consumidor enquanto um importante ator social que busca conferir sentido a suas ações no campo privado com o objetivo de atingir conquistas coletivas.

O que é veganismo?

Os veganos são anti-especismo, ou seja, se opõe a hierarquização e discriminação baseada no critério da espécie. Portanto, não concordam com a exploração e dominação dos animais não-humanos.

A partir desse posicionamento moral, os veganos se recusam a consumir qualquer produto de origem animal. O veganismo, diferente do vegetarianismo, vai muito além de uma dieta alimentar. Além de aderirem a uma dieta estritamente vegetariana – não incluem qualquer ingrediente de origem animal em sua alimentação –, rejeitam outros tipos de produtos que tenham sido fabricado com itens de origem animal como objetos de couro, por exemplo, e também produtos que tenham envolvido exploração e maus tratos de animais em seu processo de fabricação. Além destes artigos, rejeitam também: produtos limpeza, cosméticos e medicamentos. Os veganos boicotam marcas que realizam testes em animais ou mesmo aquelas que patrocinam eventos ou outras formas de entretenimento que envolvem animais, como rodeios, vaquejadas, circos, zoológicos etc. O boicote e o *buycott* são práticas fundamentais no cotidiano daqueles adeptos ao veganismo já que é a partir dessas ações que se põe em prática e se concretiza seus princípios éticos.

A palavra *vegan* foi inventada em 1944 por membros dissidentes do grupo *The Vegetarian Society* na Inglaterra²⁶. O termo é uma junção das três primeiras e duas últimas letras da palavra *vegetarian*. Donald Watson, líder da dissidência, funda a *Vegan Society* e publica a primeira edição do periódico *Vegan News Magazine of the non-dairy vegetarian* em que justifica a cisão pela discordância a respeito do consumo de laticínios. A produção de leite era e é aceita por muitos vegetarianos, já que ela necessariamente estaria ligada ao abate de animais. No entanto, Watson questionava se mesmo sem abate não haveria crueldade. No mesmo periódico Donald aborda também a produção de ovos, prática que envolveria abuso e exploração de animais. Assim, podemos perceber que o veganismo já surge com a maior parte dos elementos que hoje sustentam este movimento, ou seja, um posicionamento contra a exploração animal e em prol do abolicionismo.

A partir de sua ideologia e códigos morais, os indivíduos adeptos do veganismo assumem um ativismo que se expressa no seu próprio modo de vida. Adotar o veganismo é uma forma de construir um novo viver e novos

hábitos coerentes com suas crenças éticas. Ao mesmo tempo realizam uma ação política que visa a mudanças estruturais na sociedade, principalmente na relação ser humano/meio ambiente.

“O veganismo é a expressão de um projeto reflexivo de sujeitos que tentam dar sentido aos rumos atuais da modernidade, tendo como enfoque uma análise das condições vivenciais, éticas, sociais e ambientais que marcam, na atualidade, a relação entre sociedade e natureza.” (TRIGUEIRO, 2013, p. 250)

Linhares (2011) afirma que os veganos, além de promoverem um ativismo através de manifestações e campanhas pelos animais, assumem uma luta política que se expressa diariamente e radicalmente em sua rotina, através do consumo. Muito mais do que pôr em prática uma dieta alimentar, o veganismo é a expressão de um posicionamento ético-político.

Motivações e influências

Nunes em sua pesquisa sobre o vegetarianismo na região metropolitana de São Paulo fez um levantamento do perfil dos vegetarianos daquela região. Embora a pesquisa não tenha se restringido a indivíduos veganos, já que ela abarcava todas as formas de vegetarianismo, creio que ela possa fornecer pistas sobre os valores e motivações que permeiam os indivíduos veganos no Brasil.

Dentre os 230 vegetarianos entrevistados por Nunes, 62% deles justificam como principal motivação a adoção do vegetarianismo “pelos animais”, seja por compaixão, respeito, por se posicionarem contrários aos maus tratos e à exploração sofrida por eles, ou por acreditarem no direito à vida dos animais não-humanos. 14% afirmam serem adeptos por questão de saúde. 7% apresentaram motivações de ordem ética (sem especificação) e 4% por uma questão ecológica.

Já na pesquisa realizada por Vilela, a questão ética pelos animais foi citada por todos os sujeitos de pesquisa como motivação. Alguns acrescentaram a esta justificativa uma questão religiosa/espiritual. Tais sujeitos, ao comentarem sobre os motivos que os levaram a optar pelo veganismo, apresentaram uma “retórica vegana” que inclui termos e conceitos quase sempre compartilhados entre todos eles. Mencionaram questões a respeito da exploração animal, direito à liberdade, direito à vida,

escravidão, sofrimento, conceito moral de não-violência (oriundo do hinduísmo), ética animal, senciência, entre outros.

Algo que se destacou na pesquisa de Vilela foi a ênfase colocada por alguns sujeitos de não terem aderido ao veganismo por uma questão de saúde, fato que pode ser motivador para alguns vegetarianos. Os entrevistados ressaltaram que sua motivação se justifica pelo seu posicionamento ético em relação aos animais. Vilela transcreve a fala de um entrevistado sobre o assunto:

“Pra mim ser vegano não é porque ‘ahm quero emagrecer’, não é por saúde, até porque eu como muita besteira também, é por respeito aos animais, por ética, e por ver que a minha vida não depende da perda de vida de outros animais, eu não preciso tá matando hoje em dia pra tá sobrevivendo (LEONARDO (06/02/2013)).” (VILELA, 2013, p. 77)

Falas semelhantes foram encontradas na pesquisa de Nunes. O autor transcreve algumas frases onde os sujeitos expõem seus motivos para adotarem o vegetarianismo, reforçando a escolha ética na adoção deste hábito:

“Porque a minha opção pelo vegetarianismo não é para o benefício da minha saúde. É porque não concordo que os animais existam para nos servir, e por esse motivo não me alimento deles (M.T.; F; 27; São Bernardo do Campo; lactovegetariana).” (NUNES, 2010, p. 61)

“Porque ainda que possa afetar em algum aspecto de minha saúde, o vegetarianismo traduz uma consciência com respeito à vida.” (B.A.; F; 22; Santo André; ovolactovegetariana).” (NUNES, 2010, p. 62)

“Porque minha opção é política e não por saúde... aliás, não acredito nos vegetarianos que visam à saúde (C.V.; F; 48 anos; São Paulo; lactovegetariana).” (NUNES, 2010, p. 62)

Pode-se perceber que os valores e a visão de mundo próprios destes indivíduos são o principal motor para adotarem mudanças tão radicais em sua forma de vida. “Esse tipo de posicionamento ético projeta para o cerne desse movimento uma responsabilidade para com o ato de consumo, sendo o mesmo reconhecido enquanto parte importante da construção de um *modus vivendi* vegano.” (TRIGUEIRO, 2013, p. 238)

Fundamentação teórica

Segundo Linhares, o conceito de especismo e senciência tem sido frequentemente usado pelos veganos na argumentação utilizada para justificar suas posturas. A senciência, isto é, a capacidade de sentir dor e

prazer, torna-se a justificativa para uma postura ética com os animais sencientes. Todos os seres sencientes devem ser objetos de igual consideração ética. O especismo é a conduta que se busca evitar, pois consiste na discriminação de animais com base nas suas espécies, hierarquizando os animais. Geralmente os seres humanos são considerados superiores às outras espécies. Uma conduta especista também se exemplifica na rejeição ao consumo alimentar de cachorros e gatos e na aceitação do consumo de vacas, porcos e galinhas, por exemplo.

Segundo Linhares, o uso do conceito de senciência como recurso discursivo obriga o interlocutor a se colocar no lugar dos animais não-humanos. Se eles sofrem como nós, por que causar-lhes sofrimento?

Tais perspectivas derivam principalmente dos estudos empreendidos por três filósofos, que têm sido as principais referências teóricas no movimento de defesa dos animais: Peter Singer, Tom Regan e Gary Francione. Os três filósofos foram citados nos quatro trabalhos sobre veganismo que fundamentaram esta pesquisa.

“Tanto Singer, quanto Regan e Francione subsidiam o discurso dos veganos. Os três consideram os animais não-humanos seres sencientes, ou seja, dotados da capacidade de sofrer ou sentir prazer ou felicidade. Todos refletem, cada qual a sua maneira, sobre o problema do especismo, a discriminação contra seres não humanos, pelo fato de não pertencerem à nossa espécie.” (NUNES, 2010, p. 80-81)

Vilela afirma que, embora a ética seja apontada pela maioria dos seus sujeitos de pesquisa como o principal motivo para a adoção ao veganismo, ela “parece ser o resultado de um amadurecimento conquistado com o tempo e aprofundamento em relação ao tema, e não enquanto algo que está evidente desde o início.” (VILELA, p. 63) O autor parece ter constatado que o caminho mais comum não tem se iniciado com o contato com uma teoria filosófica que tenha levado os indivíduos a repensar suas condutas.

Através das pesquisas que serviram de base para este estudo foi possível notar que a empatia foi o estímulo de muitos outros adeptos de vegetarianismo e veganismo. Em muitos casos tais indivíduos foram provocados a repensar sua relação com os animais não-humanos a partir de alguma experiência de vida, como por exemplo o contato com um animal doméstico. Nestes casos, tal contato os levaram a perceber que existem semelhanças suficientes entre humanos e não-humanos para rejeitar uma alimentação baseada na morte, sofrimento e exploração desses animais. Esta percepção desenvolvida em muitos casos intuitivamente está

absolutamente associada aos dois principais conceitos abordado nas discussões de ética animal, mencionados anteriormente: a senciência e o especismo. A partir destes conceitos filósofos como Peter Singer e Tom Regan desenvolveram sua construção teórica para uma ética animal.

Assim podemos nos indagar: a partir da empatia alguns indivíduos poderiam ter concluído intuitivamente algo semelhante ao que tem sido construído filosoficamente? Não teriam essas pessoas percebido que, mais importante do que a racionalidade ou a habilidade de falar como critério de consideração moral, é capacidade de sentir? Não por acaso, o estímulo ao sentimento de empatia, assim como a auto-atribuição de responsabilidade, conforme será apresentado adiante, tem sido estratégias frequentemente utilizadas pelos ativistas veganos na busca por sensibilizar a população frente às questões animais.

Divergências

Linhares demonstra que o veganismo possui alguns princípios fundamentais, como o não consumo de produtos que provoquem sofrimento em animais, contudo não existem fórmulas, padrão, ou uma linha de atuação claramente definida. O veganismo parece se consolidar nas discussões e nas reflexões entre seus membros. Mas o que fica claro é que há espaço para determinadas decisões de cunho pessoal. Alguns membros por exemplo advogam boicotar empresas que, embora tenham alguma linha de produtos vegetariano, sua principal fonte de lucro seja de produtos de origem animal, como é o caso da Sadia, Perdigão etc. Já outros indivíduos optam por adquirir tais produtos como uma forma de incentivo a que tais empresas fabriquem mais produtos de origem vegetal.

Vilela, em sua pesquisa, identificou o mesmo dilema relatado por Linhares. Não existe um consenso entre os veganos sobre o consumo de alimentos produzidos por empresas que não sejam veganas, embora possam ter alguma linha de produto vegano. Alguns acreditam ser importante consumir tais produtos como uma forma de incentivar a empresa a investir nesse tipo de produto. Outros acreditam ser uma incoerência. A fala de um dos interlocutores de Vilela demonstra essa divisão:

“Então, eu vejo por dois lados essa questão. Quando a gente vai em um restaurante, e consome um produto vegetariano em um restaurante ‘carnista’, por um lado a gente tá dando dinheiro para uma instituição que promove a exploração dos animais. Por outro lado a gente

tá estimulando que se criem mais opções, que irão gerar praticidade, que pra mim é um dos carros chefes. Acho que não podemos caminhar sem o consumo consciente (WALTER, 10/02/2013).” (VILELA, 2013, p. 79-80)

Auto-atribuição de responsabilidade

A partir de sua ideologia e códigos morais, os indivíduos adeptos do veganismo assumem um ativismo que se expressa no seu próprio modo de vida. Adotar o veganismo é uma forma de construir um novo viver e novos hábitos coerentes com suas crenças éticas e ao mesmo tempo realizar uma ação política que visa a mudanças estruturais na sociedade, principalmente na relação ser humano/meio ambiente. “Levando a política para o cotidiano, os veganos se preocupam em viver diariamente aquilo que consideram a visão da “sociedade ideal”.” (LINHARES, p. 14)

Para estar em concordância com seus valores e buscando viver conforme seus ideais, os veganos assumem uma nova postura de vida, onde se diferenciam radicalmente da maioria da sociedade. Este processo de auto-atribuição de responsabilidade está relacionado também na crença de que as ações pessoais podem ter repercussões coletivas.

Segundo Vilela, esta noção de auto-atribuição de responsabilidade é incorporada no ativismo vegano de tal forma que a responsabilidade pela exploração animal não recai unicamente na indústria da carne, mas sim em todos os atores sociais que optam por consumir estes produtos. Ou seja, tanto os que produzem, e portanto os que matam, quanto os que consomem são igualmente responsabilizados pelos maus tratos cometidos aos animais.

Para exemplificar esse processo de responsabilização individual, estratégia utilizada pelo ativismo vegano, Vilela menciona a campanha publicitária que traz a seguinte frase: “Seu garfo é que define a escravidão ou a liberdade dos animais com quem dividimos esse planeta”. Poderíamos apontar também outra campanha que afirma: “Eles param de matar se você parar de comer! Seja vegetariano”.

Vilela ressalta o uso dos termos “seu” e “você” nestas campanhas. Pela forma como os textos estão construídos, o consumidor está colocado como principal responsável pelo destino dos animais. O consumidor é quem decide se serão escravizados, explorados ou mortos.

“O pronome pessoal ‘você’, aparece o tempo inteiro indicando que o poder de mudança ou permanência está posto nas mãos das próprias pessoas, cabendo a elas a escolha e o poder de transformação.” (VILELA, 2013, p. 106)

Consumo político e ativismo vegano

Segundo Ferrigno, o boicote, principal forma de ação vegana, se justifica a partir de duas orientações. Por um lado ele é necessário para alcançar uma coerência com crenças e valores pessoais. Por outro, funciona como um instrumento de luta contra as empresas que exploram animais pois parte-se do pressuposto de que a abstenção do consumo poderia repercutir economicamente em tais empresas, levando-as a mudar seus produtos. Assim, se constitui ao mesmo tempo numa ação intencional com a finalidade de aperfeiçoar as práticas do mercado e num dever moral, já que ao consumir tais produtos os veganos estariam indo contra seus valores e sua perspectiva ética.

Neste sentido, Ferrigno afirma que a partir de uma visão alargada de política, em que o estabelecimento de novos hábitos podem ser percebidos como ações de transformação na sociedade, o veganismo pode ser entendido como um ato político. Vilela (2016) também concorda que o veganismo pode ser um exemplo de prática de consumo político, já que ele envolve um remodelamento dos hábitos de consumo.

Vilela focou seu trabalho em um grupo de veganos que desenvolvia, para além das suas práticas veganas no dia a dia, um ativismo mais participativo em defesa dos animais e em prol do veganismo. Mas uma de suas interlocutoras apresentou uma perspectiva um pouco diferente a respeito do que significava ser vegana e ativista. Para ela era possível realizar um ativismo do cotidiano:

“todos os dias optar em alimentos que não colaboram com as coisas a qual eu não acho legal. Pra mim, isso é um ativismo, e, até, um dos ativismos mais válidos, como o boicote de produtos..., é um ativismo silencioso, mas eu acho que é muito válido e as vezes mais eficaz. ...acho que eu intervenho as vezes muito mais nessas minhas escolhas do dia a dia, do que saindo na rua, apontando o dedo na cara, dizendo que você é uma exploradora de animais...” (NATÁLIA, 08/02/2013).” (VILELA, 2013, p. 91)

Esta opinião da entrevistada de Vilela corrobora a argumentação de Fátima Portilho a respeito da possibilidade do consumidor poder exercer ações políticas através das suas práticas de consumo. Os cidadãos vêm buscando formas alternativas de se colocar politicamente sem necessariamente se limitar às ações políticas tradicionais.

“(...) o enfoque do consumo político não aborda apenas consumidores engajados em movimentos sociais institucionalizados, mas enfatiza também, e principalmente, aqueles atores sociais ‘não organizados’ e difusamente politizados que se situam entre o anonimato e a vontade de exercer um papel político, entre as preocupações cotidianas da esfera privada e a vontade de participar de uma esfera pública mais ampla.” (PORTILHO et ali, 2011, p. 102)

Ainda que o consumo possa se constituir numa ação política legítima, Ferrigno questiona a eficácia do boicote como forma de transformação das práticas de mercado. Segundo a autora, ele não deve ser a única forma de ação, mas uma entre outras estratégias políticas.

Numa perspectiva semelhante, Vilela afirma que a mudança de práticas de consumo a partir de uma perspectiva ética trouxe algumas conquistas para o movimento de defesa animal. No entanto, para o autor as conquistas apenas se concretizam na medida em que as ações em prol do abolicionismo animal deixam a esfera privada para a esfera pública. Esta visão se manifesta também na opinião dos ativistas veganos participantes de sua pesquisa, os quais acreditam que para alcançar mudanças significativas na sociedade não basta se restringir a mudanças individuais que se expressam exclusivamente no âmbito do consumo. “Se o ativismo vegano imputa tanto a culpa quanto a possibilidade de transformação nas mãos do consumidor, talvez seja essa própria atitude parte da estratégia e da retórica ativista que tem na sensibilização e na auto-atribuição de responsabilidade um elemento chave.” (VILELA, 2016, p. 16)

O ativismo vegano assume o papel de informar e educar o público quanto ao respeito aos animais. Parece se construir através de diversos caminhos, enquanto alguns privilegiam o “ativismo silencioso” do cotidiano, outros optam por ir além, levando o veganismo para espaços públicos.

Nunes afirma que uma das estratégias de sensibilização utilizadas pelo ativismo consiste em mostrar que o consumidor é também responsável pelo que acontece com a exploração e sofrimento dos animais utilizados na indústria da carne.

O ativismo vegano tem mobilizado ações contra rodeios, por exemplo, tendo conquistado sua proibição nas cidades de São Paulo, Osasco, Carapicuíba, Guarulhos e Jundiaí. Nunes também afirma que esse ativismo foi fundamental para a proibição de animais em circos nas cidades de Atibaia, Cotia, Diadema, Guarulhos, Jundiaí, Santo André, São Bernardo do Campo, São Caetano do Sul e a capital, São Paulo.

Em sua pesquisa, pode-se perceber que os indivíduos veganos buscam de fato outras formas de atuação para além da esfera privada. Segundo seu levantamento, 83% dos vegetarianos da região metropolitana de São Paulo que responderam ao questionário informaram ter participado de alguma ação de divulgação do vegetarianismo. Assim, pode-se notar que a maioria dos vegetarianos têm uma atuação que vai além das suas escolhas de consumo.

A partir da rejeição das normas morais hegemônicas baseadas no especismo, em que se considera os seres humanos superiores aos outros animais, os veganos vêm construindo uma nova forma de se relacionar com os animais não-humanos e com o meio ambiente, buscando mudanças coletivas a partir de uma atuação, ainda que não exclusiva, principalmente individual. Dessa forma, na visão de Linhares, os veganos demonstram que o sujeito moral pode efetuar suas próprias escolhas pois não é refém da sociedade.

“O veganismo, a partir de uma concepção que me fora apresentada algumas vezes, não é considerado o fim, mas o início de muitas mudanças sociais e pessoais. Ao lutar por igualdade e liberdade, percebe-se que o veganismo é apenas uma das atitudes vistas como necessárias para uma mudança mais ampla, ambiental e social. Assim, o veganismo aparece como uma nova proposta civilizacional, abrangendo a relação humana com o mundo natural.”
(FERRIGNO, p. 123)

É através da mudança na forma de vida que o vegano expressa suas concepções éticas e o desejo de transformar a sociedade. Assim, o consumo se torna o centro da ação prioritária dos indivíduos veganos.

Referências Bibliográficas:

CASTAÑEDA, Marcelo. *Ambientalização e Politização do Consumo nas Práticas de Compra de Orgânicos*. Caderno CRH, v. 25, n. 64, p. 147-160, 2012.

DELACOTE, Philippe; MONTAGNÉ-HUCK, Claire. *Political consumerism and public policy: Good complements against market failures?*. Ecological Economics, v. 73, p. 188-193, 2012.

DIAS, Maria Clara (Org.). *A perspectiva dos funcionamentos: por uma abordagem moral mais inclusiva*. 1. ed. rio de janeiro: Pirilampo, 2015.

_____. *Sobre nós: expandindo as fronteiras da moralidade*. Rio de Janeiro: Pirilampo, 2016.

ECHEGARAY, Fabián. *Votando na prateleira: a politização do consumo na América Latina*. *Opin. Publica*, Campinas, v. 18, n. 1, p. 44-67, June 2012.

FARIA, Anna Bastos. *Ética, consumo e meio ambiente: o consumo político à luz da perspectiva dos funcionamentos*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, 2017.

FERRIGNO, Mayra Vergotti. *Veganismo e libertação animal: um estudo etnográfico*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP : [s.n.], 2012.

GONÇALVES, Marco Antônio; CESCUN, Everaldo. *Ética e consumo: o consumo como estratégia ético-política*. *CONJECTURA: filosofia e educação*, v. 18, n. 3, p. 155-165, 2013.

GONÇALVES, Sergio Campos. *Cultura e Sociedade de Consumo: um olhar em retrospecto*. *Revista InRevista - Núcleo de Produção Científica em Comunicação - UNAERP (Ribeirão Preto)*, v. 5, p. 18-28, 2008.

LINHARES, Taiane. *Consumo, resistência e subjetividade: narrativas sobre o veganismo em uma comunidade virtual*. Dissertação (Mestrado em Comunicação e Cultura) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola de Comunicação, Rio de Janeiro, 2011.

NUNES, Ernesto Luis Marques. *Vegetarianismo além da Dieta: ativismo vegano em São Paulo*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

PORTILHO, Fátima. *Consumo sustentável: limites e possibilidades de ambientalização e politização das práticas de consumo*. *Cadernos EBAPE.BR - FGV, Edição Temática*, 2005

_____. *Sustentabilidade ambiental, consumo e cidadania*. São Paulo: Cortez, 2010.

PORTILHO, Fátima; CASTAÑEDA, Marcelo; RIBEIRO DE CASTRO, Inês Rugani. *A alimentação no contexto contemporâneo: consumo, ação política e sustentabilidade*. *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 16, núm. 1, 2011, pp. 99-106.

TRIGUEIRO, Aline. *Consumo, ética e natureza: o veganismo e as interfaces de uma política de vida*. *Revista Internacional Interdisciplinar INTERthesis*, v. 10, n. 1, p. 237-260, 2013.

VILELA, Diêgo Breno Leal. *Ativismo vegano em Natal: uma etnografia sobre mobilização política, alimentação ética e identidades*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Natal, RN, 2013.

_____. *Consumo Político e Ativismo Vegano na cidade do Natal/RN: boicotes, compra intencional, materialização de valores e dilemas da politização do consumo na vida cotidiana*, IV Encontro Luso-Brasileiro de Estudos do Consumo, II Encontro Latino-Americano de Estudos do Consumo, 9,10 e 11 de novembro de 2016, **Anais**, Universidade Federal Fluminense - Niterói/RJ, 2016.

Devemos usar animais como cobaias? Crítica ao paradigma científico antropocêntrico do uso de animais não humanos em pesquisas a partir da perspectiva dos funcionamentos

Andreia Lima Campos

Introdução: destronar o homem, ressignificar a razão

O

debate sobre a inclusão de animais não humanos no campo das preocupações éticas talvez seja o debate mais paradigmático da Bioética contemporânea²⁷. Através dele, podemos rever nossas convicções e preconceitos mais arraigados, abrindo espaço para novos entendimentos do que somos e de como devemos nos relacionar com seres possuidores de características diferentes das nossas. Desvendando as raízes filosóficas que alicerçam nossas crenças sobre o homem, é possível intervir de maneira mais eficaz com o objetivo de transformar práticas prejudiciais em intervenções mais inclusivas e menos destrutivas.

Os estudos darwinistas avançaram no entendimento do significado do homem no conjunto da natureza, destronando-o do lugar de ser superior frente aos demais animais. A inteligência deixa de ser atributo especial de uma única espécie (a nossa) e passa a ser compreendida estando presente de maneira diversa por todo o reino animal²⁸. Também a compreensão da enorme dimensão prejudicial causada ao Planeta, neste Antropoceno, e da capacidade historicamente bárbara do Homo Sapiens de infligir sofrimento a outros seres vivos²⁹ e de causar malefícios ao equilíbrio do ecossistema, fizeram surgir novas teorias éticas preocupadas em compreender o papel do homem no mundo. A partir da compreensão de que o homem não é o topo de uma escala que leva à perfeição, a racionalidade deixa de ser o bastião do reinado de um todo-poderoso e passamos a compreender as emoções como uma parte indispensável da nossa vida racional, podendo permitir o

equilíbrio às nossas decisões³⁰. É preciso ressignificá-la (a razão), pois o sonho desta em estado puro tende a produzir monstros, condutas psicopatas, preocupadas, sobretudo, com resultados quantificáveis, o que tem causado muita dor e sofrimento a todos os envolvidos, mas principalmente aos mais vulneráveis. A razão pode ser uma ferramenta, associada a outras faculdades como a emoção e a imaginação, para intervirmos de forma mais sensível, responsável e respeitosa com o outro, nos desvencilhando de nosso antropocentrismo arraigado.

A Perspectiva dos Funcionamentos tem se mostrado uma teoria ética bastante eficaz em desvendar preconceitos e convicções anacrônicos e nos mostrar uma nova matriz de intervenção mais inclusiva. Ela será nosso referencial teórico na investigação do presente tema, nos mostrando em que sentido é crítica ao antropocentrismo e mais coerente do que as demais teorias éticas extensivas aos animais não humanos.

O modelo científico vigente: fundamentos filosóficos e práticas obsoletas

A preocupação ética em relação a animais não humanos já existia em alguns filósofos da tradição, tais como Pitágoras (séc. VI a. C), Plutarco (séc. I d.C), Montaigne (séc. XVI), Voltaire (séc. XVIII) e em Schopenhauer (séc. XIX). No entanto, a História da Filosofia, através de vários de seus representantes, nos mostra a predominância de uma incapacidade de preocupação moral para com eles fortemente enraizada e que influenciou as práticas e as concepções científicas desde seus primórdios. Segundo a concepção predominante na História da Filosofia, o ser humano tem papel de destaque e superioridade frente aos demais seres vivos e à natureza, sendo essa superioridade baseada na sua capacidade racional.

Essa concepção não se iniciou com Aristóteles, mas é fortemente afirmada por ele, o qual considerava que o exercício da razão se refere a uma faculdade exclusiva da alma humana, chamada de alma intelectual ou pensante. Esta seria a parte mais evoluída da alma e estaria acima das demais partes: vegetativa (própria das plantas) ou sensitiva (própria dos animais). Aristóteles estabelece uma hierarquia e finalidade na natureza, na qual cada criatura deve servir ao que lhe é superior, sendo este o seu fim.

Assim, as plantas existem para servir aos animais e estes existem para servir aos homens. De acordo com essa visão, os humanos poderiam se utilizar dos animais como bem quisessem e também de outros seres considerados irracionais, como escravos e mulheres. Essa concepção irá influenciar o pensamento escolástico, nos séculos seguintes.

Já no século XVII, Descartes irá afirmar que os animais são verdadeiras máquinas e seus corpos obedecem puramente às leis da mecânica. Por não possuírem alma, são incapazes de terem emoções, além, claro, de não serem racionais. A tese cartesiana de que os animais são meros autômatos é sustentada em oposição à visão escolástica, de influência aristotélica, segundo a qual toda criatura viva é dotada de alma. Para Descartes, somente o homem possui alma e, portanto, somente este é capaz de ter consciência das sensações corpóreas. Os animais não humanos, que Descartes insiste em designar como “bestas” ou “brutos”, possuiriam somente corpo, não sendo, portanto, capazes de sofrer. A tese da impossibilidade de atribuição de sensações aos animais, portanto, é esta: por não possuírem alma, não detém a consciência da sensação e o juízo que envolve a sensação, o que implica na negação do sofrimento e da expressão deste (linguagem), mas não nega o primeiro grau de sensação, que envolve apenas estímulos e movimentos corpóreos e uma possível expressão desses movimentos³¹.

[...] pois a palavra é o único signo e a única marca certa da presença de pensamento escondida e envolta no corpo; ora, todo homem, seja o mais tolo e mais estúpido, mesmo aqueles que não têm os órgãos da fala, faz uso de sinais, enquanto os brutos nunca fazem qualquer coisa desse tipo; o que pode ser tomado pela verdadeira distinção entre o homem e o bruto (DESCARTES apud ROCHA, 2004, p. 356)

A doutrina cartesiana permitiu a interpretação de que os gemidos de um cão que apanha não refletem a dor ou o sofrimento que este esteja passando, mas soam como “o som de um órgão quando tocado”. Desta forma, não seria preciso se preocupar com os sons e as reações de um animal sendo cortado vivo, pois eles seriam incapazes de sofrer. Somente seres capazes de linguagem teriam indubitavelmente consciência³² e pensamento (mente), marcas definidoras dos que possuem alma. Esse pensamento se tornou uma referência para os cientistas desde então e, embora esteja baseado na ideia de similaridade fisiológica e anatômica entre

humanos e animais, estranhamente não infere disso que eles possam sentir dor como nós ou que sejam passíveis de sofrimento emocional como nós³³.

O legado do estabelecimento da razão como critério definidor da pertinência à integração ou não na comunidade moral (herança aristotélico-tomista-cartesiana) definiu as bases filosóficas das práticas científicas que se configuravam naquela época e que permanecem, de forma predominante, até hoje. Essa visão filosófica, que destacou o homem racional como superior aos demais animais, veio a ter grande influência no mundo ocidental desde então e se destacou como modelo a ser seguido pelos diversos campos do saber em formação.

O modelo tradicional de ciência Biomédica, usado ainda hoje no Brasil, baseado na vivissecação (cortar vivo), já era utilizado desde Aristóteles e foi fortemente influenciado por Descartes. Entretanto, o paradigma da Biomedicina moderna só foi fundado por Claude Bernard (século XIX), que passa a usar de forma sistemática a experimentação animal, institucionalizando esse método como elemento central de sua ciência. Bernard afirma que o método experimental não só é válido, como segue o axioma ou postulado de que “as mesmas causas produzem os mesmos efeitos”.

Um dos elementos fundadores de seu paradigma baseia-se na afirmação de que um experimento biomédico legítimo é somente aquele que utiliza animais, declarando que as diferenças entre as espécies são quantitativas e, portanto, com os devidos ajustes, os achados de uma espécie podem ser aplicados em outra (PAIXÃO, 2008, p. 33). Não há nenhuma distinção entre os corpos de seres vivos e não vivos e o experimentador deve aplicar os mesmos métodos para chegar aos mesmos resultados. Além de percebermos claramente a influência cartesiana na conduta de Bernard, que despreza o sofrimento dos animais à sua frente, evidencia-se a arrogância intelectual do fisiologista, ao afirmar que:

O fisiologista não é um homem do mundo, é um sábio, é um homem que está empenhado e absorto por uma ideia científica que prossegue. Não ouve o grito dos animais, nem vê o sangue que escorre. Só vê a sua vida e só repara nos organismos que lhe escondem problemas que ele quer descobrir (BERNARD, 1994, p. 145 apud PAIXÃO, p. 32. Grifo nosso).

Esse modelo tradicional de ciência, baseado no paradigma do uso indispensável de animais como cobaias, é fortemente combatido na atualidade por um novo modelo científico que tem promovido descobertas

de novos métodos baseados em uma concepção de ciência mais ética. Nesse novo modelo, o uso de animais deixa de ser indispensável e passa-se a incentivar o uso de métodos substitutivos.

A mudança de paradigma em ciência, segundo Thomas Kuhn, se dá em função de uma “revolução científica” que deixa para trás a “ciência normal”. Aquilo que uma determinada comunidade científica partilha, seus saberes e fazeres, aquilo que tem em comum, aquilo que constitui o quadro de referência de suas reflexões é o corpo do que ele chama paradigma e é suplantado por outro a partir do surgimento de anomalias na teoria. Estas são “brechas” na teoria, isto é, quando esta não dá conta de responder a todas as questões colocadas. Assim, os membros da concepção tradicional de ciência sempre se empenharão em não deixar que um outro paradigma se instale, pois isso significa rever seus métodos, mudar práticas e costumes, reconhecer que a ciência é uma construção humana e social, podendo ser suplantada historicamente.

Embora a ciência goste de afirmar que seu trabalho é cercado pela neutralidade e que ela caminha sempre na direção de um “avanço” ininterrupto, ela não é somente um mero acúmulo de conhecimentos, mas uma complexa relação entre teorias que se sucedem. É preciso entender que nunca uma determinada visão é completamente isenta de julgamentos. O olhar do pesquisador está repleto de uma determinada teoria ou visão de mundo e é constituído pelo paradigma vigente, o que limita sua visão para o novo. Caso as anomalias persistam, a tendência é a de que um novo paradigma se instale. Embora essa mudança não se dê de forma imediata ou fácil, este é certamente um caminho sem volta (KUHN, 2011).

A experimentação animal: entrave ao “avanço” científico

O principal argumento utilizado pelos defensores da visão tradicional de ciência que preconiza o uso de animais como indispensável é o de que o “avanço” da ciência só foi possível devido ao uso de animais como cobaias e, sem ele, importantes descobertas no campo científico não teriam sido feitas. A tese central diz que animais são bons modelos científicos, pois existe similaridade fisiológica entre animais e humanos e, daí, inferem que, portanto, eles são bons exemplos do que acontece nos corpos de seres

humanos. Podemos fazer a crítica a esse modelo científico obsoleto do ponto de vista técnico e ético.

Com relação à questão da metodologia utilizada, já se sabe que não existe uma similitude total entre a fisiologia e anatomia animal e a nossa e que vários testes realizados em animais não possuem o mesmo resultado quando são aplicados em humanos. Vários registros históricos indicam essa discrepância de resultados, em que modelos animais falharam em fornecer prognósticos para humanos. Como exemplos dessa questão, temos o fato de que muitas doenças que atingem os seres humanos, não atingem os animais: os vários tipos de câncer e a tuberculose dos humanos, que é diferente da que é produzida por vírus artificial em animais. O caso do vírus HIV que, inoculado em chimpanzés, não desenvolvem a doença, forçou os pesquisadores a procurarem alternativas através de testes *in vitro* com a utilização dos glóbulos brancos do sangue humano³⁴. Também é importante dizer que o significativo aumento da expectativa de vida da população se deu em função do controle sobre a grande maioria das doenças infecciosas. Isso não aconteceu devido às pesquisas com uso de animais, mas sim devido ao avanço nos serviços públicos de saúde e saneamento (PAIXÃO, 2008, p. 43). O grande impacto positivo na saúde humana se deu em função da melhoria das condições de higiene, alimentação e saneamento. Soma-se a isso o fato de que as principais causas de mortalidade no Ocidente são derrames, distúrbios cardíacos, pressão sanguínea, doenças respiratórias e câncer³⁵. Todas elas já são passíveis de prevenção ou controle, através da mudança de hábitos de alimentação e de vida (GREIF e TREZ, 2000, p. 60).

Muitas outras descobertas científicas importantes também não tiveram nenhuma relação com o uso de animais em pesquisas. A associação entre fumo e câncer de pulmão, por exemplo, foi descoberta através da Epidemiologia. As tentativas de repetir tais efeitos através da inalação forçada de fumaça de cigarro em animais teve pouco sucesso (SHARPE, 1989, p. 10 apud PAIXÃO, 2008, p. 43). O avanço das descobertas científicas, portanto, não se deve a essa metodologia antiquada. Na verdade, mesmo do ponto de vista estritamente técnico (e não ético), a metodologia do uso de animais em pesquisas pode ser vista, inclusive, como um fator importante de retrocesso científico, uma vez que a extrapolação dos resultados encontrados em uma espécie para outra, considerando a grande variação entre espécies que faz com que os animais respondam de forma

diferente às drogas e às doenças, pode gerar diversos enganos ou mesmo retardar reais avanços científicos. Drogas promissoras podem ser descartadas logo de início por apresentarem reações adversas em animais que nunca se dariam em seres humanos.

Cada indivíduo apresenta resposta diferente aos estímulos externos, tais como taxa metabólica, respostas a determinadas drogas ou agentes patológicos, etc. O mesmo vale para diferentes sexos e raças. Tais diferenças, entretanto, mostram-se mais aparentes ao nível das espécies, e as diferenças interespecíficas representam uma das maiores falhas da metodologia vivisseccionista. Para que fazer testes envolvendo animais, e em seguida realizar testes em humanos, se somente esses últimos têm valor real? Por que não abolir, por completo, os testes com animais? Eles são caros, impõem sofrimento ao animal e, principalmente, conduzem a resultados enganosos que podem atrasar ou dificultar pesquisas científicas importantes, sendo altamente perigosos para o ser humano (GREIF e TRÉZ, 2000, p.31)

O caso da Talidomida se tornou emblemático por causar má formação fetal em milhares de crianças ao redor do mundo. A droga foi comercializada como sedativo e hipnótico com poucos efeitos colaterais, inicialmente na Alemanha em 1957. Passou a ser recomendada, sobretudo, a mulheres grávidas para combater enjoos matinais em todo o mundo. Milhares de casos de Focomelia foram diagnosticados como consequência direta do uso da Talidomida. Essa síndrome se caracteriza pela aproximação ou encurtamento dos membros junto ao tronco do feto (tornando-os semelhantes ao de uma foca), pois a droga ultrapassa a barreira placentária. Também foram diagnosticados graves defeitos visuais, auditivos, da coluna vertebral e, em casos mais raros, do tubo digestivo e problemas cardíacos. Mesmo mulheres que usaram somente 1 ou 2 comprimidos no início da gravidez foram afetadas. Nada disso foi visto nos testes com animais que serviram de cobaias ou nos fetos de ratas grávidas que foram inoculados com a substância, o que demonstra a total diferença entre os efeitos que uma substância pode causar em animais e os danos que a droga correspondente pode causar em humanos³⁶.

Em relação a esse tradicional modelo de ciência, temos evidências de que esse paradigma está em vias de se extinguir e um novo modelo de ciência mais personalizado começa a se instaurar com grande força³⁷. O advento de uma perspectiva onde a Medicina seja cada vez mais personalizada reflete a preocupação atual com técnicas mais elaboradas de diagnóstico e tratamento, onde o que se trata é o indivíduo e a especificidade da sua doença e não um conceito abstrato e geral da doença sem o conhecimento das particularidades da evolução num dado organismo.

Dessa forma, ao se analisar os conflitos que envolvem a questão da experimentação animal, não é difícil constatar que os fatores que guiam a prática não são do interesse real pelo “avanço” científico, mas sim de outra natureza. Existe uma indústria multibilionária que envolve a construção e manutenção dos laboratórios, a criação e distribuição de milhões de animais, equipamentos específicos, construção e manutenção dos biotérios, etc. e que se beneficia da atual situação³⁸. A prática da vivissecção é estimulada por grupos que se beneficiam economicamente dessa prática. Nada a ver com ciência, tudo a ver com dinheiro. E sabemos que o interesse socioeconômico nunca foi bom guia para questões que dizem respeito ao avanço científico e à saúde, seja humana ou animal.

O que realmente acontece nos laboratórios de pesquisa: dessensibilização, alienação e crueldade

O imenso respeito que as pessoas, em geral, têm pelos cientistas, considerando-os seres totalmente imbuídos de um espírito de descobertas importantes para todos, é algo muito fora da realidade do que acontece diariamente nos laboratórios de pesquisas. Talvez somente comparável aos experimentos praticados pelos nazistas “em nome do aprimoramento da raça”, naqueles que eram considerados sub-humanos, podemos falar em algo similar ao que vem acontecendo dentro de laboratórios fechados³⁹.

Tal como na indústria alimentícia, cujas práticas de criação, manipulação e abate de animais estão longe dos olhos dos consumidores finais, também nos laboratórios de pesquisa a manipulação cruel de animais se dá longe dos olhos de todos e, portanto, longe da opinião pública, criando uma alienação típica de nossa época que produz sofrimento em escala nunca vista antes na História. Dessa forma, é importante ressaltar estudos sobre as evidências de que ocorre uma dessensibilização ao longo da formação dos cientistas que manipulam animais, permitindo que façam procedimentos dolorosos muitas vezes completamente desnecessários (VARGAS, 2012, p. 2459).

Em uma pesquisa publicada em 2008, que solicitava a opinião de estudantes sobre a vivissecção, concluiu-se que a prática gerava tensão e conflitos emocionais em um número expressivo de alunos, provocando sentimentos de mal-estar, desagrado, intranquilidade e culpa. Nesse estudo,

45% dos entrevistados revelaram que, com o passar do tempo, seus sentimentos em relação à prática da vivisseção foram se transformando e tendendo à tranquilidade (SOUZA, 2014, p. 104). Demonstra-se que existe uma pedagogia da crueldade, que gera a dessensibilização dos seres humanos e a coisificação de todos os seres envolvidos. O modelo de ciência praticado induz o estudante a acreditar que os seres vivos são coisas e não é difícil entender por que os médicos continuam tratando seus pacientes como coisas depois de formados⁴⁰.

Rachels cita o caso da Agência Nuclear de Defesa dos EUA que confirmou ter usado por mais de cinco anos cerca de 1.379 primatas (quase todos macacos-rhesus). Em alguns testes, os animais foram submetidos a doses letais de radiação e depois forçados por choque elétrico a correr numa esteira até entrarem em colapso. Antes de morrerem, os macacos (que não foram anestesiados em nenhum momento) sofreram os efeitos previsíveis da radiação excessiva, incluindo vômitos e diarreia. Após reconhecer isso, o porta-voz da Agência comentou que, com o melhor conhecimento que tinha, poderia afirmar que os animais não experienciaram dor (RACHELS, 1990, p. 133). Vários experimentos, como esse, são repetitivos e desnecessários, visando aferir resultados que há muito já se conhece. Outros tantos se arrastam por décadas e os resultados são completamente inúteis⁴¹. É preciso lembrar que a maioria dos animais utilizados em experiências científicas e testes de laboratórios são vertebrados, isto é, são amplamente considerados sencientes⁴², tendo capacidade para experienciar dor e sentimentos, incluindo agonia, medo e ansiedade, estados subjetivos próximos do pensamento. Do ponto de vista do número total de animais mais usados como cobaias em laboratórios, temos: ratos, camundongos, cães, porcos, coelhos, etc. Nesta ordem.

No Brasil, a Lei Arouca, Lei 11.794/2008, regula o tema da prática didático-científica da vivisseção de animais e do seu uso em pesquisas e representa, senão um retrocesso, ao menos um entrave ao avanço da consideração por animais⁴³. Ao instituir os Comitês de Ética no Uso de Animais (CEUAS), esta lei incentiva a adoção dos 3Rs (*Replacement, Reduction and Refinement*)⁴⁴, o que significa que ainda se encontra presa ao paradigma vigente, responsável pela manutenção do sofrimento institucionalizado de seres não-humanos. Ao instituir a possibilidade de se reduzir o número de animais como cobaias, continua a utilizar uma lógica

especista/antropocêntrica que permite que animais devam sofrer para supostamente beneficiar humanos. Agora, com o aval da lei, cientistas podem continuar a realizar pesquisas torturantes e sádicas, se beneficiando da regulamentação que observa o critério bastante abstrato do Refinamento, que visa promover as melhores técnicas para o experimento animal, sem deixar claro quais seriam essas. Fica, então, a cargo do cientista, que, como já vimos, está submetido a uma cultura especista⁴⁵ e dessensibilizada, definir o que considera “melhor uso” de técnicas com animais.

Crítica ao antropocentrismo e inclusão de animais não-humanos no campo das considerações éticas a partir da Perspectiva dos Funcionamentos

Na tradição filosófica, a comunidade moral constitui-se exclusivamente de agentes morais, isto é, nossa preocupação ética deve basear-se exclusivamente nos seres capazes de moralidade por serem possuidores de racionalidade. Neste sentido, Kant, pertencente ainda a uma tradição racionalista, define nossa relação moral com os animais dizendo que devemos ter somente uma consideração indireta aos mesmos. Para evitar os possíveis efeitos que a violência e crueldade, infringida por seres humanos aos seres destituídos de razão, possa ter sobre o universo das relações humanas, ele afirma que agentes morais têm deveres indiretos em relação aos animais, isto é, com vista à própria humanidade.

A crítica a essa noção moral pautada exclusivamente no critério da racionalidade será fortemente criticada por Jeremy Bentham (séc. XIX), ao afirmar que a dor de um animal é tão real quanto a dor humana e que eles merecem a mesma consideração moral que nós, mesmo que não sejam racionais. Confrontando-se com a visão imposta pelo cartesianismo/kantismo, que até então eram predominantes, escreve a frase que se tornou célebre: “A questão não é se eles pensam ou se eles falam, mas se eles sofrem” (BENTHAM apud SINGER, 2010, p. 23)

As teses de Bentham serão revisitadas por Singer, que defende uma posição considerada uma forma de Utilitarismo, mas que está baseada na ideia da igual consideração de interesses semelhantes, o que difere do Utilitarismo clássico de Jeremy Bentham e Stuart Mill pelo fato de que “favorece os interesses dos que são afetados, e não como algo que simplesmente aumenta o prazer e diminui o sofrimento” (SINGER, 1998,

p.22). A senciência será o critério utilizado por Singer para a inserção dos animais na categoria de consideração moral.

Singer afirma que, se pensarmos nos desejos dos animais sencientes, mas não autoconscientes⁴⁶, por exemplo, o desejo de parar de sofrer, percebemos que são desejos momentâneos, pois esses animais não são capazes de conceberem-se como seres contínuos. Portanto, somente pessoas, ou seja, os seres autoconscientes que se concebem como entidades distintas que existem no tempo, deveriam ser considerados com valor superior e teriam direito à vida. Dessa forma, não considera especismo classificar o valor de vidas diferentes na forma de alguma ordenação hierárquica. Nem acha problemático também defender que animais podem ser utilizados para benefícios humanos e não humanos, desde que isso traga mais prazer do que dor e desde que respeitado o princípio da igual consideração de interesses.

Se um animal, ou até mesmo uma dúzia deles, devesse ser submetido a experiências para salvar milhares de pessoas, eu acharia correto e de acordo com a igual consideração de interesses que assim fosse feito (SINGER, 1998, p.77).

Com uma proposta diferenciada da utilitarista, Tom Regan irá aplicar aos animais o princípio kantiano de não tomar o outro como um mero meio, mas como um fim em si mesmo. Ele é o ícone de uma posição que se considerada abolicionista e, portanto, defende que o uso de animais deve ser totalmente abolido. Segundo o autor, alguns animais teriam direitos por serem “seres biográficos”, isto é, capazes de ter uma história de vida, de lembrar o passado e antecipar o futuro, de agir intencionalmente. Como animais deste tipo, podemos apontar os mamíferos e aves.

Segundo Dias (2015), para realmente superarmos um ponto de vista moral antropocêntrico, isto é, onde o homem se coloca em um lugar moralmente privilegiado em relação aos demais seres, devemos ampliar nossa esfera de consideração moral, a partir de um critério mais inclusivo. A Perspectiva dos Funcionamentos elege os funcionamentos básicos de cada sistema funcional existente como alternativa mais inclusiva para romper com a hierarquia moral concedida aos supostos seres racionais e não deixar de fora grande parte dos seres e entidades com os quais mantemos relações, incluindo os animais não humanos, o meio ambiente, as obras de arte, etc.

É necessário ampliar a nossa consideração moral, levando-se em conta que não é por uma questão de similitude frente às características humanas ou por pertencerem aos graus mais desenvolvidos da escala evolutiva (seres sencientes/conscientes ou seres biográficos) que devemos ter consideração moral pelas diferentes espécies animais. Se assim o fizermos, ainda estaremos presos a um ponto de vista antropocêntrico e, provavelmente, continuaremos excluindo a grande maioria dos animais dessa consideração. Aqui, vale ressaltar que o fato de alguns seres possuírem consciência ou autoconsciência mais desenvolvida que outros não implica que os primeiros sejam superiores em relação aos outros e nem que mereçam ser considerados moralmente, enquanto outros não. Essa lógica nos levaria a caminhos muito obscuros, pois trilharíamos uma estrada onde concluiríamos que alguns seres humanos deveriam ser mais dignos de consideração moral por possuírem uma consciência mais estendida, com projetos para o futuro, enquanto outros não, uma vez que mesmo entre humanos há distinções entre aqueles que possuem um nível de consciência de si e do mundo mais ou menos desenvolvido. A Perspectiva dos Funcionamentos rejeita essa ideia baseada numa suposta diferença hierárquica entre os seres e afirma a necessidade de que todos os seres precisem ser respeitados nas suas demandas específicas de autopreservação e florescimento.

Dessa forma, o entendimento das especificidades de cada ser é imprescindível para traçarmos melhores intervenções, que visem respeitar suas demandas. É preciso, portanto, levar em consideração os entendimentos mais recentes e atualizados sobre a questão da senciência animal, onde tem se verificado que a cognição e a consciência não se limitam ao cérebro, pois podem depender de estruturas diferentes e locais para processamento dos estímulos recebidos, como no caso dos cefalópodes⁴⁷. Em 2012, cientistas renomados publicaram a Declaração de Consciência de Cambridge, documento que elenca o entendimento mais atual e inequívoco sobre o fenômeno da consciência/senciência, afirmando que ela não depende de um sistema neocortical para existir.

A ausência de um neocórtex não parece impedir que um organismo experimente estados afetivos. Evidências convergentes indicam que animais não humanos têm os substratos neuroanatômicos, neuroquímicos e neurofisiológicos de estados conscientes juntamente com a capacidade de exibir comportamentos intencionais. Consequentemente, o peso da evidência indica que os seres humanos não são únicos na posse dos substratos neurológicos que geram a consciência. Animais não humanos, incluindo todos os mamíferos e aves, e muitas outras

criaturas, incluindo os polvos, também possuem esses substratos neurológicos. (THE CAMBRIDGE DECLARATION ON CONSCIOUSNESS, 2012, tradução nossa)⁴⁸.

Além da questão da senciência/consciência, o problema na teoria de Singer surge ainda quando estamos diante de interesses preferenciais de seres humanos e interesses preferenciais de animais não humanos. Para a Perspectiva dos Funcionamentos, o que se almeja é que cada um realize da melhor forma possível os seus próprios funcionamentos. Dessa forma, essa teoria é capaz de incorporar as demandas próprias de seres racionais, de seres sencientes, mas também demandas caladas de sistemas diversos que almejam por uma forma própria de florescimento. Entende-se florescimento como a busca pela realização plena de cada organismo, de cada ser, de cada indivíduo, respeitando suas características únicas. Animais não-humanos, portanto, teriam formas de florescimento diversas, pois são diversas as espécies animais, cujas características estão vinculadas às semelhanças de estrutura e funcionamento de seus membros. Também dentro de cada espécie é preciso respeitar as peculiaridades de cada ser, pois um ser nunca é totalmente igual ao outro.

Entende-se, portanto, que o uso de animais não-humanos em pesquisas desconsidera completamente tais seres nas suas demandas específicas, matando-os, mutilando-os, forçando-os a experienciar dor e sofrimento, enfim, cerceando a estes seres sensíveis a capacidade de viverem suas vidas plenamente. A linguagem utilizada em relação a eles, pelos cientistas, também evidencia essa falta de consideração moral, pois são considerados “insumos”, “coisas” ou “recursos utilizáveis”. A “pedagogia da crueldade” na Educação em Saúde também não estimula o devido florescimento de seus alunos, que são desrespeitados e levados a vivenciar práticas que não levam à ampliação de sua percepção moral do outro. Dias nos esclarece quanto ao caminho que devemos seguir para evitar isso:

Durante nosso processo de produção de conhecimento podemos ser induzidos ao erro de projetar nos demais seres características que marcam nossa própria espécie. Sob o ponto de vista moral, podemos ficar atentos a tal delito e desenvolver nossa capacidade imaginativa no sentido de ampliar nossa sensibilidade para demandas antes imperceptíveis. Podemos dar menos ouvidos a nossa arrogância intelectual e mais voz aos nossos próprios sentimentos. Podemos ver e ouvir de forma menos “antropocêntrica”. Contra o delito na projeção no outro de nossas próprias demandas, estas são as únicas armas que dispomos: processo contínuo de sensibilização e escuta apurada do outro (DIAS, 2016, p. 163).

A partir do exposto, buscamos propiciar o desenvolvimento de uma nova “cultura científica”, ampliando o debate sobre a necessidade de se rever o antropocentrismo vigente: o domínio de uma espécie sobre as outras e a exclusão de uma gama enorme de seres da esfera da nossa consideração moral. Dessa forma, nossa intenção foi contribuir para o advento de um novo paradigma, mais inclusivo e mais sensível às demandas variadas dos seres mais vulneráveis, no sentido da construção de um novo tipo de sociedade, onde haja igual consideração e respeito universal.

Referências Bibliográficas:

BRASIL. *Lei 11.794 de 8 de outubro de 2008*. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11794.htm

DAMÁSIO, António. *O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano*. Companhia das Letras, 2005.

DIAS, Maria Clara (org.) *A perspectiva dos funcionamentos. Por uma abordagem moral mais inclusiva*. Rio de Janeiro: Pirlampo, 2015.

_____. *Sobre nós. Expandindo as fronteiras da moralidade*. 2º edição com comentários e respostas. Rio de Janeiro: Pirlampo, 2016.

GREIF, Sérgio; TRÉZ, Thales. *A verdadeira face da experimentação animal. Sua saúde em perigo*. Sociedade educacional Fala bicho (2000). Artigo disponível para download na página: <http://www.olharanimal.org/central/geral/LivroFalaBicho.pdf>

HARARI, Yuval. *SAPIENS. Uma breve história da humanidade*. Porto Alegre, RS : L&PM, 2015.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. 10ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2011.

NUSSBAUM, Martha. *Fronteiras da justiça: deficiência, nacionalidade, pertencimento à espécie*. Tradução de Susana de Castro. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

PAIXÃO, Rita. *Experimentação animal: razões e emoções para uma ética*. Niterói: Ed. UFF, 2008.

RACHELS, James. *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

ROCHA, Ethel. *Animais, homens e sensações segundo Descartes*. *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 110, Dez/2004, p.350-364.

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

_____. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

SOUZA, Mariângela. *Status moral dos animais: percepções e ações sociais no Brasil*. Tese (Doutorado) - UFRJ/UFF/UERJ/FIOCRUZ. Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva, 2014.

THE CAMBRIDGE DECLARATION ON CONSCIOUSNESS, 2012. Disponível em <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

TRÉZ, Thales. *O uso de animais no ensino e na pesquisa acadêmica: estilos de pensamento no fazer e ensinar ciência*. Tese doutorado – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências da Educação. Programa de Pós-graduação em Educação científica e tecnológica. Florianópolis, SC: 2012.

VARGAS, Janaine M. S. B.; CERVI, T. M. D. *Direito dos animais não humanos versus cultura acadêmica: a experiência científica em questão*. *Revista do Instituto do Direito Brasileiro*, v. 1, p. 2449-2472, 2012.

VOLTAIRE. *Dicionário filosófico* (1764). Edição on-line, 2001.

Projeto Filosofia Poética: Pelos direitos dos animais

Rosangela Mota Peixoto

CONSELHO⁴⁹

Deixa menino insensato,
o passarinho voar!
Que mal te fez a avezinha,
Que passa a vida a cantar?

Joga fora a atiradeira,
Vai pedir a Deus perdão.
Mostra que guardas no peito
A joia de um coração!

Se uma ave nasceu com asas, é seu direito natural voar, mas por mais óbvia e banal que seja tal afirmativa ela se torna vazia e inócua pela prática humana de se achar no “direito natural” de desnaturalizar todas as criaturas não humanas para seu deleite.

Passando por todas as discussões e controvérsias sobre as questões referentes à relação do homem com o animal ao longo do tempo, mas com um pensamento estabelecido de que a inquestionável sofisticação do intelecto humano não deveria ser o lastro para a subjugação atroz das outras espécies, muito pelo contrário, deveria ser a alavanca para uma vivência equilibrada e coerente, assinamos com Tom Regan o tratado abolicionista pelos direitos naturais dos animais.

A despeito de estarmos cientes do desafio que é estabelecer o fio condutor da motivação moral, uma coisa talvez possamos assegurar – que nada se muda sem informação. E assim, este projeto pretende contribuir para divulgar as práticas cruéis de exploração do animal pelo homem, por meio de um chamamento a pensar sobre questões normalmente postas à sombra, pois é o que convém a todo um sistema estabelecido há milhares de anos e habitualmente dependente de todas as outras espécies, seja para

alimentação, moda, ciência, diversão, ou mesmo, inúmeras demonstrações de futilidades.

Levando-se em conta, que tudo relacionado à temática da exploração animal resulta em questões difíceis e bastante rejeitadas, foi que se optou pela difusão do assunto, de forma poética, reconhecendo ser uma ousadia escrever poesia sem ser poeta e ainda, como um dia já foi dito, da impotência da poesia para mudar o mundo, a motivação aqui presente é um profundo interesse pelos animais e uma perspectiva esforçadamente otimista para um mundo melhor.

Após algumas considerações sobre Tom Regan na filosofia pelo direito animal, e sobre a relação da poesia com a filosofia, será apresentada uma pequena amostra da materialização desta ideia pelo projeto da coleção Bicho no Bate Papo com os seguintes títulos: *Bicho no Papo Reto – fatos difíceis em fáceis poemas* (infanto-juvenil ou interessados no assunto), *Bichinho no Papo Reto – muita história para contar* (infantil) e *Bicho no Papo Curto (poemas minimalistas para os interessados no assunto)*.

Tom Regan na filosofia pelo direito animal

Remonta à Antiguidade a busca incessante do homem em se distinguir das criaturas não humanas, chamadas de animais. Para conseguir o seu intento, grandes filósofos, ao longo do tempo, têm dado suas contribuições, oferecendo critérios tais como a racionalidade, a linguagem, a capacidade de se “conectar com divindades”, de estabelecer contratos e por aí vai.

A grande consequência de tais demarcações distintivas foi a total exclusão dos animais da esfera moral estabelecida pelo homem, domínio este que, pelo menos institucionalmente, garante certos direitos aos indivíduos por tal esfera abarcados.

Quando ao invés de distinguir, procura-se aproximar, a senciência, ou seja, a capacidade de sentir dor ou prazer, iguala incontestavelmente homens e animais. Então, na contramão do que há muito tem sido feito, o filósofo norte-americano, Tom Regan, levou a filosofia a se movimentar a favor daqueles que sofrem, mas desprovidos de linguagem humana, jamais poderão lutar por seus direitos, ainda que minimamente naturais.

Desta forma, o filósofo põe em xeque o sistema moral vigente que acolhe seres humanos que não atendem aos critérios distintivos de autonomia racional e linguística, como por exemplo, bebês e deficientes

mentais. Assim, dentro de um princípio de isonomia e universalidade moral, todos os animais, enquanto sujeitos de uma vida, também os deveria ter, resultando numa política abolicionista geral e irrestrita aos não humanos, sem contudo, é preciso ressaltar, destituir o humano de seus direitos morais.

Apesar de todas as controvérsias, é fato que a filosofia há algum tempo já vem despertando para corrigir tal assimetria moral, importante observar agora possíveis formas de manifestação filosófica como forma de continuar e aumentar o diálogo na “Ágora” contemporânea. E aproveitando a fala de Danto (2015, p. 179): “Não consigo pensar num campo de escrita tão fértil como a filosofia tem sido em gerar formas de expressão literária, porque a nossa é – para usar uma lista parcial em que me aventurei certa vez – uma história de diálogos, notas de leituras, fragmentos, poemas, exames, ensaios, aforismos, meditações, discursos, hinos, críticas.” E desta cesta de expressões literárias, como já introduzido, a escolha aqui recai sobre os poemas.

Uma licença poética

Antes de tudo, convém prestar atenção as palavras do filósofo e poeta Antônio Cícero: “É até possível que escreva uma sequência de versos; mas embora quase todos os poemas sejam compostos de sequências de versos, a recíproca não é verdadeira, de modo que pouquíssimas sequências de versos chegam a constituir poemas de verdade.” (CÍCERO, 2017, p.26)

Desta maneira, fica aqui de antemão registrada, a impostura de, não sendo poeta, pretender escrever versos, chamando-os de poemas, o que aqui é feito, por uma licença vanguardista autoconcedida, todavia amparada ainda por Cícero: “Desde que as vanguardas mostraram que não se pode determinar *ex ante* quais são as formas lícitas para a poesia, qualquer coisa pode ser um poema. Se um poeta escreve letras soltas na página e diz que é um poema, quem provará o contrário?” (CÍCERO, 2017, p.89)

Ficando isso então esclarecido, convém observar ainda em Cícero: “O poema se desenvolve a partir de alguma decisão ou de algum caso inicial. Por exemplo, ocorre ao poeta, em primeiro lugar, uma frase que ouviu no metrô; a partir dela, esboça-se uma ideia: e ele começa a fazer um poema.” (CÍCERO, 2017, p.40)

E foi exatamente assim que os poemas da Coleção Bicho no Bate Papo foram concebidos, isto é, a partir de algum fato presenciado, alguma notícia veiculada nas diferentes mídias, enfim sob alguma demanda do sentimento de dar voz a quem não tem.

E aqui para uma última análise ontológica de tais poemas, ou mesmo versos, talvez não seja possível acompanhar a definição de Cícero de que um “poema é um objeto autotélico, isto é, ele tem o seu fim em si próprio. Quando o julgamos bom ou ruim, estamos a considerá-lo independentemente do fato de que além de ser um poema, ele tenha qualquer utilidade.” (CÍCERO, 2017, p.90)

Pois parece que a finalidade de um poema “participante”, ou seja, aquele que tem a intenção deliberada de modificar uma realidade, o aproxima da definição de música, como heterotélica, isto é, não tendo o fim em si própria, “para que a julgemos boa, é necessário e suficiente que ela contribua para que a obra musical de que faz parte seja boa” (CÍCERO, 2017, p.90). Todavia, o poema, aqui participante, distingue-se desta também, por não ter tantos elementos adjacentes, como melodia, harmonia, etc., mas ainda assim, parece que não esteja errado classifica-lo como heterotélico, pois seu fim está atrelado a uma finalidade prática, como disseminador de informação.

Muito ainda se teria de falar sobre o que faz um poema ser um poema, mas considerando os propósitos deste projeto, por ora basta a apreensão desse breve entendimento sobre o que pode se esperar de um e continuar na busca de subsídios, no domínio da filosofia, para torná-lo um difusor de conscientização em prol dos direitos dos animais.

Influência na poesia

Não é novidade a preocupação com a poesia como forma de expressão filosófica, pois tal manifestação remonta a Antiguidade, como se pode ver na posição platônica assim colocada por Cecílio (2014, p.22): “Em que consistem, de fato, as críticas movidas na *República* contra a poesia? [...]. Por que Platão rejeita de seu projeto político baluartes da poesia grega como Homero? [...] A poesia homérica seria nociva para qualquer homem, indistintamente? Algum tipo de poesia é admitido na *República*?”

Bem, não é nosso objetivo procurar respostas para tais perguntas, apenas observar que desde há muito tempo a vida tem sido cantada em

diferentes versos, ora para deleite do sentimento, ora para registro histórico, ora com viés político, social, entre outros. Todavia, este último aspecto embute alguns questionamentos importantes, como por exemplo – a poesia faz algo acontecer?

O poeta inglês W.H. Auden faz um desabafo: “Sei que todos os versos que escrevi, todas as posições que assumi nos anos 1930, não salvaram um único judeu.” (DANTO, 2014, p.36) Numa visão particular talvez seja possível entender o desapontamento do poeta expresso na sua angústia pela inocuidade dos seus versos na questão judaica. Entretanto, talvez lhe sirva de consolo a constatação de Danton, de que “a arte não é especialmente mais ineficaz do que qualquer outra coisa na superfície da mudança histórica”.

Mas o autor continua e faz uma pergunta curiosa: “Mas se o único papel político da poesia é esse ofício cerimonial, desviante e consolatório – para não dizer relicário -, por que é tão difundida essa atitude política de que a *arte é perigosa*?”

Embora Danto reconheça que “há momentos em que a espada é mais poderosa do que a pena”, importante observar a continuidade do seu pensamento; “A transfiguração do lugar-comum – ou seja, que a estrutura das obras de arte é a mesma estrutura da retórica, e que é o ofício da retórica modificar a mente e, assim, as ações dos homens e das mulheres ao cooptar seus sentimentos [...] a poesia pode fazer algo acontecer se ela for bem-sucedida em promover ações de um tipo que possa fazer algo acontecer [...]. Sendo assim, há razão afinal de contas para temer a arte” (DANTO, 2014, p.54).

Uma vez assumindo que de alguma forma a poesia não possa ser considerada um genuíno placebo, será interessante observar alguns cânones da literatura, fazendo uso de poemas “heterotélicos” como aqui foi definido anteriormente.

Machado de Assis

Na verdade, trata-se de uma crônica poética, finamente sarcástica, onde Machado de Assis situando o leitor no contexto carnavalesco faz, para criticar o código de posturas que proibia as práticas do entrudo que consistia em jogar líquidos que podiam ser inofensivos ou fétidos como banho de urina. E ainda, que tal proibição tiraria, das moças do século XIX,

as quais não desfrutavam de quase nenhuma liberdade, a oportunidade de participarem de uma brincadeira propícia a eventuais aproximações com o sexo oposto. E finalmente, ele debocha da eficácia de tal código, fadado ao fracasso. (COUTINHO; FARIA, 2010, p.143).

*Talvez o leitor não visse,
Entre editais publicados,
Uma boa gulodice?
Abra esses beijos amados.*

*Vamos, não tenha vergonha,
Estenda agora a linguinha,
Para que esta mão lhe ponha
Sobre ela esta cocadinha.*

*Disse nesse documento
A Câmara que é vedado
Usar o divertimento
Entrudo, como é chamado*

*Impôs as palavras duras
Do parágrafo e artigo
Do código de posturas*

*A mim disse que a pessoa
Que outras pessoas molhasse,
Fosse a água má ou boa
Que das seringas jorrasse,*

*Incorreria na multa
De uns tantos mil-réis taxados,
E não ficaria inulta,
Se não os desse ali contados.*

*Porque iria nesse caso
Pagar suas tropelias
Na cadeia, por um prazo
De (no mínimo) dois dias*

*E as laranjas que se achassem
Na rua ou na estrada à venda,
Mandava que se quebrassem,
Como execrável fazenda.*

*Laranja, bem entendido,
Laranja, própria de entrudo
Um globo de cera, enchido
Com água...às vezes com tudo.*

*Que o belo colo das damas
Não viu o gesto brejeiro
De apagar-lhe internas chamas
Quebrando um limão de cheiro*

*E porque legem habemus
Seja branda ou seja dura,
Anualmente veremos
A mesma inútil postura.*

Ferreira Gullar

De uma forma mais deliberadamente ativista, em determinada fase de sua vida quando aderiu às teses marxistas, “passou a usar os versos como meio de levar conscientização política ao povo. Longe de tentar inventar as linguagens dos poemas, ele optou então por trabalhar com um vocabulário popular, limitado e redundante, de modo a poder ser entendido pelo maior número possível de pessoas”. (CICERO, 2017, p.112). Sabe-se que o poeta de uma estilística multifacetada, passou por várias fases poéticas, abaixo um exemplo de parte de um poema concretista da obra *A Luta Corporal*:

*IUI IUI IUI IUI IUI...
Café com pão
Bolacha não
Café com pão
Bolacha não
Vale quem tem
Vale quem tem
Vale quem tem
Vale quem tem
Nada vale
Quem não tem
Nada não vale
Nada vale
Quem nada tem.*

Fernando Pessoa

Um expoente da poesia é também um exemplo muito rico da mixagem entre filosofia e poesia. A dúvida hiperbólica, exagerada, de Descartes sobre a consistência de seu pensamento, onde tudo pode ser sonho, ilusão ou mesmo obra de algum gênio mau foi fortemente absorvida por Fernando Pessoa. Ele experimentou as possibilidades das teorias da filosofia moderna

de forma bastante evidente, “através da própria obra poética, até as últimas consequências, e com uma intensidade incomparável. Creio, por isso, que ele estava certo ao se descrever como ‘um poeta impulsionado pela filosofia, não um filósofo dotado de faculdades poéticas.’” (CÍCERO, p.153)

*TUDO QUANTO PENSO,
Tudo quanto penso,
Tudo quanto sou
É um deserto imenso
Onde nem eu estou.*

*Extensão parada
Sem nada a estar ali,
Areia peneirada
Vou dar-lhe a ferroada
Da vida que vivi.*

Friedrich Hölderlin

E por último, este poeta alemão, que chamou a atenção de Heidegger devido à sua forte aproximação com a filosofia e grandes filósofos de sua época, como Schiller, Hegel, Schelling, entre outros. Antes de falar um pouco mais de Hölderlin, importante atentar para a distinção que Cícero (2017, p 168) faz entre “pensar o mundo” e “pensar sobre o mundo”. A primeira expressão é entendida como a apreensão do mundo enquanto pensamento de uma forma intuitiva e noética, nem sempre passível de ser considerada filosofar, ou seja, trata-se de uma intuição intelectual. Enquanto a segunda, mediada pela preposição e, compreendendo “mundo” como a totalidade do pensável, há uma separação, mas também uma junção entre o pensar e o mundo, caracterizando mais evidentemente o pensamento filosófico, isto talvez fique mais claro pela diferença semântica observada no seguinte exemplo “penso numa rosa” ou “penso sobre uma rosa”. O autor conclui que “pensar o mundo – que é o que supomos fazerem muitos poetas – afigura-se inteiramente diferente de pensar sobre o mundo e, portanto, de filosofar.”

Então, Hölderlin se destaca dos demais poetas, pois é considerado como o “poeta que, em sua poesia, pensa o mundo – pensa sobre o mundo: o que, evidentemente, inclui também o que ele pensa sobre a poesia”. (CÍCERO, 2017, p.169). É nítida a preocupação do poeta com o mundo e seus contrastes e, também, uma esperança que ele deposita nas conquistas

do iluminismo, como liberdade, racionalidade e a autonomia ética, exemplificada no Hipérion:

“Eles virão, os teus homens, Natureza! Um povo rejuvenescido rejuvenescer-te-á e serás como sua noiva e a antiga aliança dos espíritos renovar-se-á contigo. Haverá de ser uma única beleza; e a humanidade e a natureza haverão de reunir-se em uma divindade onicompreensiva”. (CÍCERO, 2017, p.207).

Poemas da coleção bicho no bate papo

Depois de um breve percurso entre a ontologia do poema e sua apropriação por cânones literários, importante destacar que certa lucidez deixa evidente a percepção que se tem da distância que separa os poemas a seguir, daqueles dos verdadeiros poetas. Contudo, já se tendo auto concedido uma licença poética para lidar com tal impostura de fazer versos, rotulando-os de poemas, convém agora apresentar as bases práticas do presente Projeto Filosofia Poética – pelos direitos dos animais e sua respectiva materialização, a partir de uma experiência pessoal.

O poema epígrafe deste capítulo, intitulado “Conselho”, teve grande influência em minha vida.

Apesar de tantos anos passados, tenho nítida certeza que tais versos ecoaram sempre na minha compaixão pelos pássaros. Assim como outros, do mesmo livro, relacionados a atitudes de vida de modo geral.

Provavelmente outras pessoas também, de uma forma ou de outra, foram afetadas, em algum momento pelos ritmos poéticos. Assim, uma coisa parece certa, a poesia não muda o mundo, mas pode mudar alguém do mundo. E foi assim, que pela junção de um grande desconforto, ou mesmo tristeza, pela arrogância humana de desqualificar o animal com todas as suas consequências e a vontade de contribuir para que pelo menos alguma peça do xadrez da vida possa se mover é que nasceu o presente projeto.

Coletânea bicho no papo reto

Mais especificamente, o gatilho inicial se deu em 2015, após uma reportagem televisiva, onde um pequeno peixe foi submetido a uma cirurgia para a retirada de um tumor, tendo destaque a audição dos seus batimentos cardíacos, um acontecimento dificilmente vivenciado pela nossa espécie. E seguidamente, um documentário belíssimo intitulado: de Jacques Perrin,

mas, ao mesmo tempo, terrível ao mostrar algumas mazelas das ações humanas e, principalmente, a pesca do tubarão para retirada de suas barbatanas. Eis, então, o primeiro poema:

COCHICHO NA PESCARIA

*Sabe? Porque sou dourado, sou pescado e confinado!
E eu, porque sou salmão, no Google, só apareço assadão!
Ele, tubarão tão forte, é mutilado no picote!
E o golfinho, cheio de alegria, também não escapa da sangria!
Sem falar das sardinhas, tão unidas na defesa, numa rede ficam presas!
E ainda não esquecer aquela multidão que é pega no arrastão!
Qual o espanto?! Se até a rainha, a gigante baleia!
Não escapa dessa teia que o homem sabe que enfeia!*

Neste mesmo ano, a participação no Concurso Nacional de Novos Poetas – CNPP 2015, cujo edital solicitava o envio de dois poemas, dos quais, se fosse o caso, um seria classificado e publicado pela Editora Vivara em sua *Antologia Poética*. permitiu que o seguinte poema da coletânea fosse selecionado e, portanto, publicado:

MEMÓRIA DE ELEFANTE

*Pela memória sou famoso.
Há quem diga, grandioso,
até mesmo um gigante,
que a natureza fez errante.*

*Com família reunida,
em caravana na savana,
vou seguindo meu caminho.
Se ganância não encontro
a cruzar o meu caminho,
continuo meu destino
social e paladino.*

*É tanta ânsia da ganância,
que não dá pra entender
tanta maldade reunida,
em tão humana caravana.*

*Envenena até a água
acabando com a manada,
que seguia seu caminho.*

*A danada da ganância
que memória fraca tem,
não se lembra que o marfim
foi alguém que deu pra mim
pra ficar até o fim.*

*Lembro ainda
à danada da ganância,
vara de adestrar
é melhor defenestrar,
pois lugar de elefante
nunca foi num picadeiro
feito homem a se mostrar.*

Assim, a Coletânea Bicho no Papo Reto conta hoje com 70 poemas, ilustrados, cada qual apresenta a sua história e motivação como nota da autora, onde foram incluídas outras fontes de consulta e links para aprofundamento do assunto relacionado ao poema. Alguns poemas retratam a dura realidade dos animais, sob o ponto de vista deles, ou seja, num discurso próprio, como já visto no “Memória de Elefante”, e outros são reflexões filosóficas sobre a conduta social e ideológica que impactam diretamente nas diversas atividades humanas, como por exemplo:

SELFIE

*Uma foto bem aqui
todo mundo quer tirar.
Tudo bem aqui e ali,
mas a hora é de pensar,
que uma vida aqui e ali,
em seu lugar só quer ficar.*

*Tire a foto que quiser,
mas a hora é de pensar,
que a “selfie” mais bonita
tudo deixa sem mudar,
respeitando aqui e ali,
cada vida em seu lugar.*

Coletânea bichinho no papo reto

Direcionada ao público infantil, está com 20 poemas ilustrados, sendo o primeiro um convite à reflexão sobre as reivindicações de todos os bichinhos. A narrativa adota uma linguagem suave e um discurso positivo para conscientização.

*QUEM? !
Os bichinhos reunidos
resolveram perguntar:
-Se havia algum menino
que pudesse escutar.*

*Pois cada um no seu cantinho,
muito tinha pra contar.
Cada qual a sua história
tinha pressa em relatar.*

*Sem saber pra qual menino,
resolveram então falar
para todo pequenino,
que pudesse bem pensar.*

Coletânea bicho no papo curto

Trata-se de uma série de poemas minimalistas ilustrados, a maioria com quatro versos no máximo, que pretendem ser uma versão reduzida de *Bicho no Papo Reto*, onde se procura passar a mensagem de forma sucinta e imediata, como por exemplo:

*ADORO ANIMAIS
Bicho amado
Bicho no prato
Bicho no papo
Papo furado*

Tais coletâneas continuarão a crescer, pois parece que está longe ainda de ser alcançado o objetivo de Tom Regan de uma completa abolição para os animais. E se a Coleção Bicho no Bate Papo recai sobre o problema, está em fase de ideia um projeto futuro de uma nova coleção – Rango no Papo Veg, pois se uma das maiores fontes de sofrimento dos animais encontra-se na atual matriz alimentar, totalmente dependente dos produtos de origem animal, parece ser oportuno trabalhar pela mudança, oferecendo a solução. Então, concluindo com um exemplo, ou melhor um protótipo de poema:

*CHUCHU ENGRAÇADINHO
Tenho fama de sem graça,
Mas não ligo muito não,
Se eu sou seu chuchuzinho,
O que não falta é opção.*

*Posso ser empanadinho,
ou quem sabe até cozido,
mas se eu for bem temperado,
até cru sou gostosinho.*

O melhor você não sabe,

*se quiser ficar fortão,
e abafar na academia,
tenho a C e o manganês
que pra isso é muito bom.*

*Se seu caso é a beleza,
quer ficar com a pele boa,
o meu zinco é uma riqueza,
retirando o que destoa.*

*Se em forma quer ficar,
fibra e água posso dar,
arrumando sua barriga,
com o peso no lugar.*

*Seu chuchu engraçadinho
sem modéstia vai falar:
-Sou o “cara” em sua mesa,
muito tenho a ajudar,
sem botar muita pressão,
sou o amor do coração.*

Referências Bibliográficas:

CECÍLIO, G.C.A. *Considerações sobre os sentidos de mimesis na República de Platão e a crítica à poesia*. In: Ítaca; revista dos alunos de pós-graduação em filosofia IFCS – UFRJ, Rio de Janeiro, n. 27, p.22, 2014.

CÍCERO, A. *A poesia e a crítica; ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.\

COUTINHO, L.E.B.; FARIA, F.P. *Faces rituais da poesia*. Rio de Janeiro: Confraria do Vento, 2010.

DANTO, A.C. *O descredenciamento filosófico da arte*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

G1. GLOBO . Peixe passa por cirurgia para retirada de tumor em universidade do Rio Grande do Sul. 2015. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2015/01/peixe-passa-por-cirurgia-para-retirada-de-tumor-em-universidade-do-rs.html>> Acesso em: 02 de fev. de 2015.

PERRIN, J.; CLUZAUD, J. *Oceanos*; não há nada mais espetacular do que os mistérios do oceano. Produtora Playarte. 2010. 1h44min.

Vá tomar o leite da sua mãe

Fernanda de Luca

N

ós seres humanos somos mamíferos e como todo mamífero mamamos o leite de nossa mãe, certo? Mas o que a vaca tem a ver com isso? A vaca produz leite para alimentar seu bezerro assim como nossa mãe produziu leite para nos alimentar. Na natureza é assim, cada fêmea mamífera produz leite para alimentar sua prole, cada leite é único e específico para o desenvolvimento e crescimento do filhote que será alimentado pela sua progenitora até o momento em que se tornar adulto e então irá buscar seu próprio alimento na natureza. Só que na espécie humana, isso não acontece, somos a única espécie animal que bebe leite de outra espécie e continuamos tomando leite mesmo quando adultos. E é claro que isso traz consequências mas a maioria das pessoas nunca parou para pensar nisso e não abre mão do “leitinho”, afinal fomos acostumados assim e a mídia com apoio de muitos profissionais de saúde não se cansa de divulgar que precisamos tomar leite para ter ossos fortes.

Não vou entrar nas questões éticas embora seja interessante lembrar que as vacas leiteiras só amamentam seus filhotes por alguns momentos e sofrem inúmeras agressões para que você adulto beba um leite que não foi feito para você nem atenderá suas necessidades nutricionais e ainda por cima te fará muito mal. Mas isso não importa não é mesmo, ainda mais quando o seu médico diz que você precisa tomar leite por causa do cálcio... E de onde você irá tirar toda quantidade diária de cálcio que necessita se não tomar leite?

Antes de falar dos malefícios causados pelo consumo de leite e derivados, vou abordar alguns dados curiosos...

Você sabia que o leite de vaca possui 3 vezes mais proteínas que o leite humano? Ah, mas proteína faz bem, precisamos dela para crescer e formar músculos (você deve estar pensando...). Sim, proteína é necessária mas na dose certa porque se em excesso leva à obesidade e pode formar cálculos renais.

A Sociedade Brasileira de Pediatria (SBP) considera o leite de vaca integral impróprio para o consumo de bebês menores de 1 ano e por isso existem as fórmulas infantis, que nada mais são do que leite de vaca modificado para atender às demandas nutricionais desses bebês. Só que até mesmo essas fórmulas infantis tiveram que ser reformuladas ao longo dos anos pois estavam causando obesidade devido ao seu teor proteico. Atualmente, essas fórmulas infantis seguem uma regulamentação, o *Codex Alimentarius*, que estipula quantidades mínimas e máximas para cada nutriente presente na fórmula.

Mas se você pensa que é só isso eu estou apenas começando... Além de ter muita proteína, o leite de vaca é rico em gorduras saturadas e pobre em ácidos graxos essenciais ao contrário do leite humano que é rico em ômega 3 e 6 e seus metabólitos o EPA (ácido eicosapentaenóico), o DHA (ácido docosahexaenóico) e AA (ácido aracdnônico). Esses ácidos graxos são de fundamental importância para o desenvolvimento cerebral e precisam ser acrescentados às fórmulas infantis pois como mencionei anteriormente não são constituintes naturais do leite de vaca, já que os bezerros não precisam ter um sistema neurológico refinado e bem desenvolvido.

O leite de vaca também contém um hormônio naturalmente produzido pela vaca para fazer seu filhote crescer, o IGF-1 (fator de crescimento insulínico), que faz com que o bezerro em apenas 47 dias dobre de peso e em 12 meses atinja cerca de 150 kg. Só por curiosidade, o recém-nascido humano dobra de peso em torno do 5-6º mês.

Em humanos, o IGF-1 estimula o crescimento de células malignas e sua capacidade de se espalharem para outros órgãos e ainda impede a destruição programada dessas células malignas, favorecendo o surgimento de tumores.

O consumo de leite de vaca está associado a um aumento nos níveis sanguíneos de IGF-1, favorecendo o desenvolvimento de diabetes, doenças cardiovasculares e diversos tipos de câncer (mamas, ovários, intestinos e pulmão). O consumo de laticínios também está associado a um maior risco de desenvolver câncer de próstata, por diminuir a concentração de um hormônio que atuaria protegendo a próstata contra o câncer.

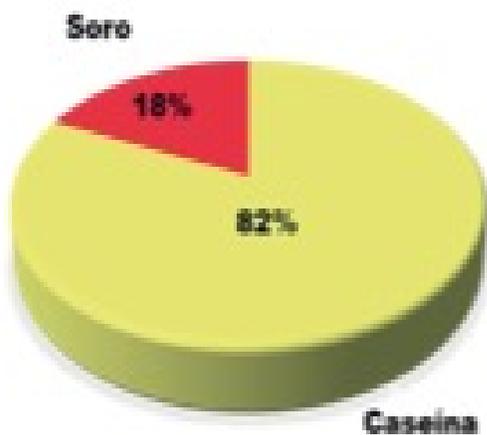
A lactose é outra substância presente no leite e que vai gerar muitos problemas de saúde. A lactose é o açúcar do leite e a lactase é a enzima responsável pela sua degradação no nosso organismo. Acontece que essa enzima tem sua produção reduzida à época do desmame. No Brasil, 60% dos adultos apresentam essa deficiência enzimática, e dependendo da etnia, essa

incidência é ainda maior (acomete 80 a 90% dos japoneses e chineses e quase 100% da população asiática).

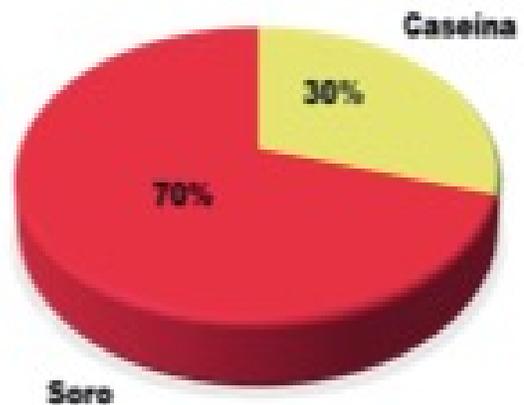
Essa lactose que não é digerida sofrerá fermentação pelas bactérias da flora intestinal, com formação de gases (hidrogênio, gás carbônico e metano), responsáveis por muitos sintomas indesejáveis: cólicas, inchaço abdominal, azia, eructação, flatulência e, em alguns casos, fezes amolecidas ou diarreicas.

A composição do leite de vaca também é bastante diferente da composição do leite humano: enquanto o leite humano é constituído por 30% de caseína e 70% de soro, o leite de vaca apresenta 82% de caseína e 18% de soro. Nosso organismo não é capaz de digerir bem toda essa caseína e essa digestão errática gera a betacaseomorfina 7, um opiáceo com propriedades químicas e biológicas idênticas às da morfina. Isso explica a dificuldade encontrada pelos lacto-vegetarianos em se tornarem vegetarianos estritos*, o queijo vicia e os amantes dos laticínios são na verdade dependentes químicos.

LEITE DE VACA



LEITE HUMANO



Outros compostos em excesso são os minerais: enquanto o leite da mulher tem 18 mg de fósforo em cada 250 ml, o leite de vaca tem 97 mg; o sódio também está em excesso: 16 mg contra 50 mg.

	Leite Humano	Leite de Vaca Integral
Proteína	Quantidade adequada, fácil de digerir	Quantidade aumentada, difícil de digerir devido a relação caseína/proteínas do soro
Lípideos	Suficiente em ácidos graxos essenciais, lipase para digestão	Deficiente em ácidos graxos essenciais, não apresenta lipase
Minerais	Quantidade correta	Excesso de cálcio e fósforo, sódio cloro e potássio
Ferro e Zinco	Pouca quantidade, bem absorvido	Pouca quantidade, mal absorvido
Vitaminas	Quantidade suficiente	Deficiente D, E e C
Prebióticos	Quantidade suficiente	Deficiente

*NA: Indivíduos que não consomem nenhum produto de origem animal.

Mas e o cálcio? O leite de vaca contém três vezes mais cálcio que o leite humano? E que o bebê em aleitamento materno exclusivo não tem seus ossos mais fracos e nem cresce menos por isso? Ao contrário, se déssemos leite humano para o bezerro esse sim sofreria deficiência de cálcio, o que não ocorre com bebês humanos em aleitamento materno.

Será que você precisa mesmo tomar leite de vaca para ter ossos saudáveis? Você sabia que os países com maiores taxas de osteoporose e fraturas de quadril são justamente aqueles que mais consomem suplementos de cálcio?

O cálcio é um mineral essencial para manter a integridade óssea, mas ter ossos saudáveis depende de muitos outros fatores, como por exemplo atividade física, níveis de vitamina D no sangue, tipo de proteína ingerida (animal x vegetal) e quantidade de sal da dieta.

Estudos têm demonstrado que um aumento no consumo de cálcio não significa necessariamente proteção aos ossos levando a uma clara necessidade de se reavaliar as estratégias hoje preconizadas para manutenção da saúde óssea. A suplementação desse mineral e o aumento do consumo de leite de vaca e derivados como forma de prevenção de fraturas e osteoporose na idade adulta têm sido questionados por muitos estudos que observaram que as maiores taxas de fratura de quadril ocorrem nos países com altas taxas de ingestão de cálcio ("paradoxo do cálcio"). A OMS orienta um aumento na atividade física, diminuição da ingestão de sódio e proteínas animais e aumento no consumo de frutas e vegetais como forma de promover a saúde óssea. Além disso, sugere o consumo de 400-500 mg de cálcio/ dia apenas para países com altos índices de fratura mas não recomenda nenhuma suplementação de cálcio para crianças e adultos no restante do mundo. Essa orientação diverge bastante da IDR (Ingestão Diária Recomendada) de cálcio da Academia de Nutrição e Dietética que recomenda ingestão de 1200 a 1300 mg/ dia para adultos. A explicação dada pela OMS para justificar essa diferença é que as IDRs foram estipuladas para uma população que consome diariamente grandes quantidades de proteína animal e alimentos embutidos ricos em sódio que aumentam a perda renal de cálcio ao acidificarem o sangue. O cálcio é um dos principais tampões do nosso organismo e é retirado do osso na tentativa de contrabalançar toda essa acidez provocada pela proteína animal. Por outro lado, dietas vegetarianas e dietas ricas em legumes e verduras e pobres em proteínas animais são alcalinas e promovem um efeito protetor aos ossos.

Os ossos representam nosso maior estoque de cálcio no organismo e muito mais importante do que aumentar a ingestão de cálcio é evitar sua perda pela urina, preservando nos ossos o cálcio já existente. Uma dieta rica em carne vermelha contém grandes quantidades de aminoácidos sulfurados que acidificam o sangue e dessa forma estimulam a retirada do cálcio estocado no osso como forma de neutralizar toda essa acidez. Já as proteínas de origem vegetal não têm esse efeito e ainda apresentam fibras e substâncias anti-oxidantes ausentes nas carnes. Além disso, o excesso de sal na alimentação provoca perda urinária de cálcio.

A vitamina D é fundamental para a absorção do cálcio, sem ela apenas 10-15% do cálcio ingerido consegue ser absorvido. Tomar sol todos os dias entre 10:00 e 15:00 por cerca de 15 minutos é uma excelente forma de

aumentar nossa produção de vitamina D, mas muitas vezes pode ser necessária uma suplementação.

O leite de vaca costuma ser associado a um alto teor de cálcio, mas o que a grande maioria das pessoas não sabe é que o cálcio do leite não é muito bem absorvido e algumas verduras, como por exemplo o brócolis, o repolho, a couve e a mostarda apresentam cálcio de muito melhor absorção. Além disso, como já mencionei anteriormente, o leite de vaca apresenta baixas concentrações de magnésio e altas concentrações de fósforo. O magnésio é o mineral responsável pela fixação do cálcio nos ossos e o fósforo em excesso atrapalha a absorção do cálcio. Do que adianta um cálcio que não consegue ser absorvido? Existe cálcio sobrando no leite mas ele não é facilmente absorvido. Esse excesso de cálcio que não é absorvido fica circulando no sangue, se acumula nos vasos sanguíneos formando placas ateromatosas e ao tentar ser eliminado pelos rins propicia a formação dos cálculos renais. Esse cálcio que não consegue ser fixado nos ossos também pode se fixar nas articulações e paredes dos vasos sanguíneos, provocando artrites e ateromatose, respectivamente.

ALIMENTO	TEOR DE CÁLCIO EM MG (POR 100G DO ALIMENTO)	BIODISPONIBILIDADE (%)
MOSTARDA	68	40,2
COUVE	177	49,3
REPOLHO	43	53,8
BRÓCOLIS COZIDO	51	61,3
LEITE INTEGRAL	123	32,1

Fontes: Tabela Brasileira de Composição dos Alimentos – TACO, 2011.

Buzinaro, E. F., Almeida, R. N., Mazeto, G. M. Bioavailability of Dietary Calcium.

Arq Bras Endocrinol Metabol, 2006. 50(5): p.852-61.

Não existe um consenso sobre as doses mínimas de cálcio a serem ingeridas diariamente, países como Inglaterra e Canadá recomendam 500 mg/ dia mas os EUA estabelecem valores de 1200 a 1300 mg/ dia para adultos.

A quantidade de cálcio na alimentação é apenas um dos fatores que irá determinar o quanto dele será absorvido e dependendo do tipo de alimentação os intestinos poderão sofrer alterações que dificultarão ou até

mesmo impedirão o aproveitamento do cálcio ingerido através do leite e laticínios.

A manutenção da saúde óssea é importantíssima e a obtenção de cálcio de fontes vegetais é a melhor maneira de atingir as necessidades diárias além de contribuir para o fornecimento de diversos outros nutrientes essenciais ao nosso organismo. Uma alimentação balanceada rica em verduras e legumes, praticar atividade física regularmente, exposição solar e uma baixa ingestão de sal contribuirão de maneira muito mais eficaz para a prevenção de osteoporose e fraturas do que a suplementação de cálcio por comprimidos ou através do aumento do consumo de leite.

Até agora eu só mencionei os ingredientes naturalmente presentes no leite de vaca, mas como não dispomos mais desse leite direto da fazenda, vou falar sobre outros constituintes que você talvez nunca tenha se dado conta que estão presentes no leite e queijo que você consome.

A vaca, como todo mamífero, produz leite em quantidade suficiente para alimentar seu filhote, para produzir a quantidade que a indústria deseja é preciso que seja “estimulada” e sabe qual é o estímulo? Injeções de hormônios. Então se você fica tão preocupado com a soja porque tem hormônios naturais, já parou para pensar na quantidade de hormônio que você toma ao beber leite de vaca?

E tem mais: esse estímulo à produção de leite faz com que a vaca produza muito além do que seu organismo seria capaz, suas tetas ficam inchadas e acabam inflamando produzindo pus que vai direto para o seu leite. Ah, mas o leite é pasteurizado... Só que a pasteurização não é capaz de retirar todo esse pus produzido, nem muito menos os antibióticos que foram dados às vacas para tratamento de sua mastite⁵⁰ e passados para o leite. Então no final das contas você toma leite com pus, hormônios e antibióticos. E sabe qual a quantidade de pus permitida aqui no Brasil? A EMBRAPA só considera o leite impróprio para o consumo humano quando a quantidade de células somáticas (pus) ultrapassa 250.000 por ml de leite. Da próxima vez que você estiver comendo uma pizza com queijo derretido lembre-se que pode ser pus misturado à gordura o que na verdade você está ingerindo...

Referências Bibliográficas:

BARZEL, US, Massey LK, Excess Dietary Protein Can Adversely Affect Bone. American Society for Nutritional Science. J. Nutr.1998 Jun; 128(6): 1051-3.

Winzenberg T, Shaw K, Frier J, Jones G. Effects of calcium supplementation on bone density in healthy Children: meta-analysis of randomised controlled trials. BMJ, 2006.

BEASLEY, Jeannette M.,Gunter, Marc J., LaCroix, Andrea Z., et al. Associations of Serum Insulin-like Growth Factor (IGF-1) and IGFBP-3 Levels Biomarker-Calibrated Protein, Dairy, and Milk Intake in the Women's Health Initiative. Br J Nutr, 2014 March 14; 111(5):847-853.

CHAN, June M., Stampfer, Meier J., Ma, Jing et al. Dairy products, calcium and prostate cancer risk in the Physicians` Health Study.

CODEX ALIMENTARIUS, Standard for Infant Formula and Formulas for Special Medical Purposes Intended for Infants.

FELIPE, Sônia T., Galactolatria: mau leite: implicações éticas, ambientais e nutricionais do consumo de leite bovino. Ed. São José, SC: Ed. da Autora, 2012.

KIEINMAN, R.E, Greer FR. Eds. Pediatric Nutrition, 7th Ed. ElkGrove Village, IL: American Academy of Pediatrics; 2014.

NOGUEIRA-ALMEIDA CA, Mello Ed. Barueri, Nutrologia pediátrica: prática baseada em evidências. Ed. Manole, 2016.

PHYSICIANS COMMITTEE FOR RESPONSIBLE MEDICINE. Milk Consumption and Prostate Cancer.

LEVINE, Morgan E., Suarez, Jorge A., Brandhorst, Sebastian et al. Low Protein Intake is Associated with a Major Reduction in IGF-1, Cancer, and Overall Mortality in the 65 and Younger but Not Older Population. Cell Metabolism 19, 407-417, March 4, 2014. Elsevier Inc.

LOMER, M.C.E., Parkers, G.C., Sanderson, J. D. Review article: lactose intolerance in clinical practice – myths and realities. Aliment Pharmacol Ther 2008; 27(2):93-103.

MATTAR, R, Monteiro MS, Vilares CA et al. Frequency of LCT-13910>T single nucleotide polymorphism associated with adult-type hypolactasia/lactase persistence among Brazilians of different ethnic groups. *Nutr J* 2009; 8:46.

PHYSICIANS COMMITTEE FOR RESPONSIBLE MEDICINE. Protecting Your Bones. 13326-NTR-20140430.

PHYSICIANS COMMITTEE FOR RESPONSIBLE MEDICINE. Preventing and Reversing Osteoporosis.

FESKANICH, Diane, Willett, Walter C., Stampfer, Meier J. et al. Milk, Dietary Calcium, and Bone Fracture in Women: A 12-Year Prospective Study. *American Journal of Public Health*; June 1997, Vol.87, No.6.

LANOU, A. Should dairy be recommended as part of a healthy vegetarian diet? Counterpoint. *Am J Clin Nutr* 2009;89 (supl.) 1638S-1642S.

WEAVER, C. Proulx W, Heaney R. Choices for achieving adequate dietary calcium with a vegetarian diet. *Am J Clin Nutr* 1999; 70 (supl.); 543S-548S.

LANOU, A, Berkow S, Barnard N. Calcium Dairy Products, and Bone Health in Children and Young Adults: A Reevaluation of the Evidence. *Pediatrics* 2005; vol.115; N°3, 736-743.

MICHAELSON, K, Wolk A, Langenskiöld S, Basu S, Lemming E, Melhus H et al. Milk Intake and risk of mortality and fractures in women and men: cohort studies; 24 set 2014. Disponível em: <<http://www.bmj.com/content/349/bmj.g6015> >. Acesso em 02/01/18.

MASSEY, L, Whiting S. Dietary Salt, Urinary Calcium and Bone Loss. *Journal of Bone and Mineral Research* 1996, Vol. 11, n°6; 731-736.

KERSTETTER, J, O'Brien K, Isogna K. Dietary protein, calcium metabolism, and skeletal homeostasis revisited. *Am J Clin Nutr* 2003;78 (supl.); 584S-592S.

RENEHAN, Andrew G., Harvie, Michelle, Howell, Anthony. Insulin-like growth factor (IGF)-1, IGF binding protein-3, and breast cancer risk: eight years on. *Endocrine-Related Cancer* (2006) 13: 273-278.

Ji, J., Sundquist, K. Lactose intolerance and risk of lung, breast and ovarian cancers: aetiological clues from a population-based study in Sweden. *British Journal of Cancer* (2015): 112: 149-152.

Notas

[←1]

Por pretensão de validade universal gostaria aqui de entender algo bem menos metafísico do que a tradição. Trata-se tão somente da pretensão de expansão do limites da moralidade e da defesa de uma perspectiva moral comprometida com a inclusão dos diversos seres que conosco integram o universo no qual vivemos.

[←2]

Peter Singer frequentemente utiliza o adjetivo “desnecessário” para descrever uma ação. Para o autor é importante manter a coerência teórica e defender que uma ação só pode ser considerada injusta quando ela puder ser realizada de uma outra forma, sendo essa outra forma menos danosa ou prejudicial para qualquer ser senciente. Logo, para Singer, toda vez que pudermos substituir uma ação X por uma ação Y, considerando que Y produz menos sofrimento ou dor, conclui-se que é moralmente desejável optar por Y em detrimento de X. Só e somente só nesse contexto é que X passa a ser considerada uma ação injusta.

[←3]

Aqui vale destacar que K. Warren não adota integralmente a mesma perspectiva ecofeminista de C. Adams, J. Donovan e L. Gruen. A proposta de Warren visa a adotar o cuidado como um elemento que compõe um projeto ético mais amplo e não a ética do cuidado em si. Para K. Warren, assumir uma ética do cuidado enquanto proposta feminista pode incorrer no risco de incorporar um dualismo material ou de valor. Para Warren, entretanto, é preciso incorporar as denúncias feministas que demonstram que uma ética baseada em princípios nem sempre auxilia em uma decisão moralmente acertada. Dado esse fato, a busca pela inclusão do cuidado tornar-se preponderante em seu trabalho.

[←4]

Op. cit.

[←5]

Ibidem, p. 106-107.

[←6]

Vale ressaltar que nem sempre, para Peter Singer, a vida mais complexa será a de um ser humano.

[←7]

⁷ O critério de ‘estar vivo’ ou a adoção do próprio elemento ‘vida’ como critério fundamental para a atribuição de valor aos indivíduos remete a teorias de caráter holístico como a teoria de “Reverência à vida” de Albert Schweitzer ou à tese bioética de K.E. Goodpaster. Regan procura distanciar-se de perspectivas como estas, direcionando sua concepção de valor a outros elementos que vão além do critério ‘vida’. O critério da vida é, para Regan, condição suficiente, porém não necessária para sua concepção de valor.

[←8]

Neste aspecto, não se pretende relacionar a tese de Regan à 'Ecologia Profunda', tendo em vista que sua teoria não é fundada sob bases ecocêntricas e, deste modo, não atribui valor intrínseco à ecosfera como propõe a ecologia profunda.

[←9]

Apesar de as diferentes abordagens do utilitarismo não serem as únicas formas de consequencialismo, essa distinção não será relevante para meus propósitos e farei referência a ambos indistintamente.

[<10]

Adiante, todas as referências a este artigo mencionarão apenas a página.

[←11]

Assim como Regan, uso aqui 'deveres' e 'obrigações' intercambiavelmente.

[←12]

Presumirei que o utilitarismo requer a maximização da utilidade. Assim, deixarei de considerar abordagens que admitem a existência de atos supererrogatórios (atos que, apesar de admiráveis, não são moralmente obrigatórios). Para uma defesa da exigência de maximização, v. cap. 11 de Lazari-Radek e Singer (2014).

[←13]

Todas as citações foram traduzidas livremente do original.

[←14]

V. nota 5.

[←15]

V. nessa linha, entradas no Cambridge Dictionary of Philosophy (RUSSEL, 1999) e na International Encyclopedia of Ethics (ZIMMERMAN, 2013).

[←16]

Uso aqui 'felicidade' não no sentido dos utilitaristas clássicos, mas conforme o uso geral na linguagem comum. Sigo, nesse ponto, as ideias defendidas por Katarzyna de Lazari-Radek e Peter Singer (2014, cap. 9).

[←17]

Cf. HAUSSLEITER, 1935, p. 79 *passim*. As principais referências ao pensamento pitagórico sobre o vegetarianismo pitagórico são as obras de Iamblichus e Diogenes Laertius, sobre a vida de Pitágoras, e as *Metamorfoses* de Ovídio.

[←18]

Sobre o orfismo, cf. BRANDÃO, 1989, p. 141 e seguintes.

[←19]

Cf. OVID, 1916, p. 368-374 e NASO, 2017.

[←20]

A Declaração de Cambridge sobre a Consciência foi escrita por Philip Low e editada por Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low e Christof Koch. A Declaração foi proclamada publicamente em Cambridge, Reino Unido, em 7 de julho de 2012, no Francis Crick Conferência Memorial sobre a Consciência em animais humanos e não-humanos, no Churchill College, Universidade de Cambridge e assinada por todos os participantes da conferência. Para saber mais: <http://fcmconference.org/>

[<21]

Dados obtidos em: www.ibge.gov.br

[←22]

É central para a presente reflexão partirmos do princípio de que a reprodução da força de trabalho, como afirma Palmero (2015, 378), é embasada na exploração da mais valia advinda dos corpos reprodutivos das fêmeas humanas. Isto não quer dizer, entretanto, que as mulheres que não podem ser exploradas em função da mais valia extraída de seus úteros (mulheres trans, por exemplo) estão livres das opressões direcionadas aos corpos femininos.

[←23]

I simply do not believe that one aspect of myself can possibly profit from the oppression of any other part of my identity. (livre tradução)

[←24]

Com relação a condição de exploração trabalhista que os homens empregados nestes setores estão submetidos vale lembrar as contribuições de Joy (2014), por exemplo. O fato de um segmento ser explorado não impossibilita-o de explorar outros segmentos subalternos a ele. Assim, neste caso, por exemplo, homens pobres, negros, indígenas e trabalhadores podem explorar mulheres e/ou animais (de ambos os sexos) sem com isso conquistarem status sociais equiparáveis aos de mulheres brancas e ricas, de homens brancos e ricos e assim por diante. As opressões funcionam de formas adaptáveis e culminam com a manutenção superestrutural da exploração e da acumulação capitalista.

[←25]

Um das formas de consumo político. O termo busca designar uma oposição ao boicote, ou seja, a compra intencional de um determinado produto ou marca com o objetivo de apoiá-los.

[←26]

FERRIGNO, 2012.

[←27]

A Bioética surge, enquanto campo multidisciplinar, conjugando diversas áreas, como a Filosofia, o Direito, as Ciências da Saúde e as Ciências Biológicas e trata, sobretudo, das questões éticas que envolvem a vida, seja ela humana, animal ou vegetal. Seu surgimento está conjugado a um momento de ampliação da esfera moral, principalmente a partir da década de 70 do século passado, dentro da Filosofia moral: a Ética aplicada ou Ética prática (JAMIESON, 1999, p.2-3 apud PAIXÃO, 2008, p.96).

[←28]

Cada vez mais questionadas pelos estudos de comportamento animal (Etologia) e pela Neurobiologia – que revelam capacidades elaborativas (inteligências) as mais variadas e complexas, em várias espécies animais, bem como a possibilidade de inovações, uso e manufatura de ferramentas, aprendizado entre gerações, constituição de um complexo sistema de ordenamento entre os grupos (cultura), assim como sendo capazes de estados mentais emocionais (medo, alegria, raiva e tristeza), além da consciência de si (função que prescinde da presença de neocórtex cerebral) – as diferenças entre a espécie humana e outros animais parecem mesmo ser de grau e não de tipo, tal como Darwin já havia afirmado em seus estudos no século XIX.

[←29]

HARARI (2015) faz um relato bastante minucioso e triste dessa dinâmica que se desenvolveu, sobretudo, a partir do advento da agricultura, quando o homem deixa de ser caçador-coletor, e passa a domesticar animais. A era da domesticação de animais foi o início de uma escalada de sofrimento para várias espécies de animais, nunca antes vista. Ver HARARI (2015).

[←30]

Sobre as contribuições da neurociência acerca da inseparabilidade entre razão e emoção, ver Damásio (2005).

[←31]

Descartes diferencia três graus de resposta sensorial ou sensação. O primeiro se limita ao estímulo imediato dos órgãos corpóreos, ou seja, seria, portanto, puramente mecânico, não consistindo em sensação propriamente dita, mas sim apenas no movimento de partículas dos órgãos afetados por um objeto externo. Esse grau de sensação Descartes admite ser comum a todo animal, seja humano ou não. O segundo grau seria o resultado dessa afecção tal como é percebido pela mente (percepção da dor, do calor, da fome, etc). E o terceiro seria o pensamento puro e consistiria no juízo que fazemos, resultado do fato de sermos afetados por uma sensação (ROCHA, 2004, p.354).

[←32]

Atualmente, a investigação sobre o tema da consciência comprovou que a estrutura que se pensava que distinguia os animais humanos e os animais não humanos, o córtex cerebral, não é produtor de consciência. Assim, concluiu-se que muitos animais não humanos possuem consciência, restando dúvidas somente em relação aos invertebrados. Não é necessário que possuam linguagem verbal (como a nossa) para inferirmos estados subjetivos, especialmente em mamíferos, aves e outros, como polvos. Ver The Cambridge Declaration on Consciousness (2012).

Cabe aqui lembrar a crítica de Voltaire a Descartes: “Que ingenuidade, que pobreza de espírito, dizer que os animais são máquinas privadas de conhecimento e sentimento, que procedem sempre da mesma maneira, que nada aprendem, nada aperfeiçoam! (...) Vê com os mesmos olhos esse cão que perdeu o amo e procura-o por toda parte com ganidos dolorosos, entra em casa agitado, inquieto, desce e sobe e vai de aposento em aposento e enfim encontra no gabinete o ente amado, a quem manifesta sua alegria pela ternura dos ladridos, com saltos e carícias. Bárbaros, agarram esse cão, que tão prodigiosamente vence o homem em amizade, pregam-no em cima de uma mesa e dissecam-no vivo para mostrar-te suas veias mesaraicas. Descobres nele todos os mesmos órgãos de sentimento de que te gabas. Responde-me, maquinista, teria a natureza entrosado nesse animal todos os elatérios do sentimento sem objetivo algum? Terá nervos para ser insensível? Não inquines à natureza tão pertinente contradição.” (VOLTAIRE, 1764, p. 127). Sua posição influenciará o moderno movimento antivivisseccionista.

[←34]

Ressalta-se ainda outras muitas incompatibilidades entre os resultados dos testes em animais e humanos. A morfina, a sacarina, a penicilina, a fenilbutazona, a oxifenilbutazona e o lítio: todas essas substâncias tiveram resultados completamente diferentes entre animais e humanos e em muitos casos a pesquisa quase foi abandonada por conta desse erro de concepção de ciência (VARGAS, 2012, 2466).

[←35]

De fato, sabemos que o câncer é uma doença extremamente individual, o que significa que tem desenvolvimento particular em cada organismo.

[←36]

A ABPST (Associação Brasileira de Portadores da Síndrome da Talidomida) foi criada em 1992 e destaca que, no Brasil, a droga continuou a ser comercializada mesmo depois de ter sido proibida no mundo todo, em 1961. Em 1976, tem início os processos judiciais contra os laboratórios e a União e em 1982, após várias manifestações que sensibilizaram a mídia, o governo brasileiro é obrigado a sancionar a Lei 7.070, de 20 de dezembro de 1982. Tal lei concede pensão alimentícia vitalícia, que varia de meio a 4 salários mínimos, de acordo com o grau de deformação, levando-se em consideração quatro itens de dificuldade: alimentação, higiene, deambulação e incapacidade para o trabalho. Disponível em <http://www.talidomida.org.br/oque.asp>

[←37]

Cultura de células, de tecidos, pesquisas com simulações computadorizadas, pesquisas com adultos autônomos (respeitados em sua dignidade), técnicas in vitro, in silico, in chemico, a nanotecnologia são exemplos de tecnologias e procedimentos cada vez mais utilizados. Essas técnicas buscam saberes especializados e específicos sobre cada ser, isto é, o desenvolvimento de um saber médico individualizado e muito mais eficiente do que o uso de animais. Extraído de <http://www.instituto1r.org#!/substitutivos-pesquisa/c1ghf> em 22/09/2015

[←38]

Sobre a questão do financiamento público para a vivisseccção e das verbas milionárias para as reformas nos biotérios, ver Greif e Tréz (2000).

[←39]

Alguns teóricos falam em Holocausto animal, pior que o Holocausto nazista, tanto em números, quanto em atrocidades praticadas em pesquisas ditas científicas e na moderna indústria para alimentação humana. Estima-se que quase 100 milhões de animais são utilizados por ano só nos EUA, para fins científicos, movimentando uma indústria multibilionária, compreendendo o ramo farmacêutico, universitário, militar, armamentista e laboratorial. Ver National Anti-viviseccionism Society em <https://www.navs.org/the-issues/the-cruelty-and-waste-of-vivisection/#.WluVeq6nHcc>

[←40]

A questão da “pedagogia do medo” nas práticas educacionais no Ensino Superior em Saúde, onde o autoritarismo e a violência verbal se tornam práticas comuns e são até consideradas parte da formação, são “justificadas” pelo argumento de que assim se prepara melhor o aluno para a vida profissional, já que a carga emocional de ter que lidar com a vida e a morte é grande. A esse processo, chama-se “coisificação do ser” (REGO apud BANDEIRA et all. A Perspectiva dos Funcionamentos para a educação superior em saúde. In DIAS, 2015, p. 174). Essas relações, na verdade, prejudicam e desqualificam a todos os envolvidos, sejam eles alunos, pacientes ou animais.

[←41]

Sobre essa questão da utilização desnecessária de animais em procedimentos repetitivos, cujos resultados já se conhece há muito tempo, além das crueldades praticadas em nome da “ciência”, ver SINGER (2012).

[←42]

É a capacidade de sentir e reagir a um estímulo de forma consciente. Sentir + Consciência. Não é a mera capacidade para perceber um estímulo ou reagir a uma dada ação, como no caso de uma máquina que desempenha funções se apertarmos um botão. Possuir capacidades intelectivas complexas não é necessário para o que é tecnicamente chamado de estado mental. Pode-se distinguir três critérios gerais que ajudam a decidir se um organismo é senciente: esses critérios envolvem considerações da ordem comportamental, evolutiva e fisiológica. Comportamental: organismos que evitam o que traz ameaça à sua sobrevivência e buscam aquilo que a favoreça, de forma complexa, isto é, plástica (adaptável às circunstâncias); indicam um comportamento baseado na motivação e não somente na reação. Evolutivo: A capacidade para sentir surge na história evolutiva junto com a capacidade para agir de uma determinada maneira. Quando um organismo consegue passar adiante seus genes de forma simples, não é necessário ter uma consciência ou isso significaria um grande custo metabólico desnecessário. Ter um sistema nervoso desenvolvido custa ao homem cerca de 20% de toda sua energia. Também o parentesco evolutivo pode nos ajudar a reconhecer se um determinado organismo possui consciência ou não. Fisiológico: presença de sistema nervoso central. Esse critério é mais importante que os demais, mas também não é determinante. O que é determinante para saber se um ser é senciente está baseado nas evidências da fisiologia (comportamento + estrutura física). (Adaptado de <http://www.animal-ethics.org/senciencia-animal/>).

[←43]

O art. 2º da Lei dispõe que a mesma se aplica aos animais das espécies do filo Chordata e subfilo Vertebrata. O subfilo Vertebrata seria constituído por animais cordados que têm, exclusivamente, um encéfalo grande encerrado em uma caixa craniana e uma coluna vertebral (BRASIL, 2000). A legislação brasileira deixa completamente desprotegidos os subfilos Urochordata e Cephalocordata. Este último grupo abarca os cefalópodes, seres que são dotados de um sistema nervoso complexo, atividade cerebral, sendo capazes de vivenciar felicidade, tristeza, prazer e dor.

[←44]

Em 1959, William Russell e Rex Burch lançaram o livro *The principles of humane experimental techniques*. Nele, os três princípios foram apresentados. Replace (substituição): substituição de animais por outros métodos e elementos alternativos; Reduce (reduzir): reduzir o número de animais utilizados e Refinement (refinamento): utilização de recursos que causem menos dor e sofrimento aos animais. O Instituto IR preconiza que o único R que realmente importa é o R do Replacement (substituição).

[←45]

Assim como o machismo e o racismo, o especismo é uma forma de discriminação e exploração, no entanto, baseada na espécie. O termo foi cunhado por Richard Ryder em 1970 e passou a constar no Oxford English Dictionary em 1986. Em *Libertação Animal*, Peter Singer afirma: “A maioria dos seres humanos são especistas”. O especismo pode ser radical ou moderado. É considerado radical quando interesses humanos triviais têm prioridade sobre interesses vitais de animais não humanos. No especismo moderado, quando a necessidade de escolha entre um interesse humano trivial e um interesse não humano mais substancial ocorre, privilegia-se o interesse não humano. Mas se os interesses são comparáveis, a preferência será pelo bem-estar humano (PAIXÃO, 2008, p. 139).

[←46]

Damásio (2005) nos alerta para o fato de que essa suposta divisão entre seres sencientes e autoconscientes (tal como apresentado por Singer) não possui base científica real. Se assim o fosse, alguns seres possuiriam a sensação da dor, mas não a percepção da dor, o que seria um contrassenso. Na verdade, o que se pode dizer é que existem diferentes tipos de autoconsciência (representacional ou autobiográfica). Este neurocientista lança mão do conceito de consciência nuclear ou consciência do self no presente e o conceito de consciência estendida ou consciência do self enfeitado. A Perspectiva dos Funcionamentos afirma que, dessa diferença entre níveis de consciência dos seres não decorre que devam receber tratamento moral diferenciado.

[←47]

O caso dos octópodes: embora apresentem uma organização cerebral muito diferente dos vertebrados, devido às diferenças nas suas histórias evolutivas, apresentam comportamento bastante complexo, o que leva à conclusão de que são seres conscientes. Por essa razão, sabemos que a consciência não exige uma configuração de cérebro como a nossa, como a dos mamíferos ou mesmo como a de vertebrados. Isso leva-nos a concluir que os animais capazes de ter experiências de consciência são, na verdade, muito numerosos (Adaptado de <http://www.animal-ethics.org/senciencia-animal/>).

[←48]

“The absence of a neocortex does not appear to preclude an organism from experiencing affective states. Convergent evidence indicates that non-human animals have the neuroanatomical, neurochemical, and neurophysiological substrates of conscious states along with the capacity to exhibit intentional behaviors. Consequently, the weight of evidence indicates that humans are not unique in possessing the neurological substrates that generate consciousness. Nonhuman animals, including all mammals and birds, and many other creatures, including octopuses, also possess these neurological substrates” (THE CAMBRIDGE DECLARATION ON CONSCIOUSNESS, 2012).

[←49]

Carlos Manhães, “Conselho”. In: Tereza Neves da Fonseca e Icles Marques Magalhães. A mágica do saber. 5.ed. 2ª Série Primária, [1966?], p.45.

[←50]

NA: inflamação das tetas

Table of Contents

[Prefácio](#)

[Apresentação](#)

[A libertação animal: uma reconstrução filosófica](#)

[Maria Clara Dias](#)

[O lugar do cuidado na construção de um veganismo crítico-interseccional](#)

[Fabio A G Oliveira](#)

[O valor inerente dos indivíduos e a construção de uma perspectiva ético-ambiental em Tom Regan](#)

[Rachel Souza Martins](#)

[Amizade e o utilitarismo para Tom Regan](#)

[Pedro Henrique de Souza Gomes](#)

[Ecolinguística e Cultura Clássica: interfaces para o vegetarianismo na Antiguidade](#)

[Leonardo Kaltner](#)

[Animalidades e práticas de si: Educação, Veganismo e Subjetividades](#)

[Ana Luiza Gonçalves Dias Mello](#)

[Opressões multifacetadas: ecofeminismo e a condição animal no Brasil](#)

[Suane Felipe Soares](#)

[Fundamentos éticos em práticas de consumo político: o caso do veganismo](#)

[Anna Bastos Faria](#)

[Devemos usar animais como cobaias? Crítica ao paradigma científico antropocêntrico do uso de animais não humanos em pesquisas a partir da perspectiva dos funcionamentos](#)

[Andreia Lima Campos](#)

[Projeto Filosofia Poética: Pelos direitos dos animais](#)

[Rosângela Mota Peixoto](#)

[Vá tomar o leite da sua mãe](#)

[Fernanda de Luca](#)

[Notas](#)