

Gabriel Bittar Domingues



# ADEUS AO HUMANISMO



Os registros mostram que a humanidade, ao menos na sua versão moderna ocidental, se preocupou de forma muito intencional com o tema ética. Em distintas épocas autores trataram de discutir as questões dos *ethos* dos distintos povos, dando-lhes as soluções possíveis segundo as condições dos tempos e lugares. Este legado nos é apresentado hoje pela literatura filosófica sobre a ética e a filosofia moral. Considerando que a agenda das discussões éticas foi sempre proposta pelo espírito dos povos e pela energia dos *ethos*, não se poderia esperar outra coisa senão o fato de que esta ética tivesse um inevitável e preponderante, ainda que não exclusivo, componente antropocêntrico. Uma ética de humanos para humanos, onde os não-humanos entram no debate como algum tipo de condição para que a humanidade possa continuar sendo possível ou não. Considero que este é um dos aspectos relevantes deste texto, colocar em questão o matiz antropocêntrico das discussões éticas promovidas pela humanidade em causa própria. Este antropocentrismo estaria fundado em uma decisão ontológica de que o mundo se organiza de forma estandardizada em espécies. A estandardização entre as espécies se construiu a partir da centralidade daquela espécie que foi evolutivamente capaz de organizar seu conhecimento do mundo na forma discursiva de uma ontologia do especismo. O texto que aqui nos é apresentado recoloca a discussão do tema da ética em outros patamares. Na verdade, até mesmo o termo ética, uma derivação de *ethos* ou costumes, poderá ser colocado em questão se acontecer uma mudança no eixo da reflexão sobre as relações totais entre todos os entes que habitam o planeta terra e, quem sabe, o universo sem fim.



**Adeus ao humanismo**



# Adeus ao humanismo

**Gabriel Bittar Domingues**



**Diagramação:** Marcelo A. S. Alves

**Capa:** Carole Kümmecke - <https://www.conceptualeditora.com/>

**O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.**



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da [Creative Commons 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR) [https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt\\_BR](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

---

DOMINGUES, Gabriel Bittar

Adeus ao humanismo [recurso eletrônico] / Gabriel Bittar Domingues -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2021.

97 p.

ISBN - 978-65-5917-136-1

DOI - 10.22350/9786559171361

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Ética; 2. Antropocentrismo; 3. Humanismo; 4. Filosofia; 5. Moral; I. Título.

---

CDD: 100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Meu irmão veio correndo mostrar um brinquedo que inventara com palavras. Era assim: “Besouros não trepam no abstrato”

(Manoel de Barros, 1916-2014).





*Às vítimas do  
antropocentrismo.*



## Agradecimentos

Agradeço aos companheiros que me ensinaram o que é amar: o Joca, a Vitória, o Simba, a Batata e o Fumaça, o Apolo, a Marie, a Mel, o Billie, as Tecas, a Fafá, a Gaia e a Eeve. Ao Kabul, com quem vivi por 15 anos. Vocês me fizeram compreender, muito antes de eu ter lido qualquer teoria, que a dimensão ética na vida importa mais do que qualquer coisa. Agradeço ao Pingo, que brigava conosco para mostrar que a almofadinha na qual ele dormia era posse dele (um individualista!). À Dinda, que, assim como o Pingo, me ensinou que às vezes as pessoas se vão cedo demais e não esperam a despedida. Esse texto é mais de vocês do que meu. Nós nos encontraremos ainda por muitos textos. Passados quatro anos da escrita desses agradecimentos, passados ainda mais tantos anos desde a partida de alguns desses nomes, sigo repetindo essas mesmas palavras de gratidão, com uma alteração ou outra em cada texto que escrevo, mas ainda me toca profundamente quando leio seus nomes, exatamente como da primeira vez que escrevi. Obrigado a todas/os! Agradeço profundamente, ainda, ao professor Dr. Márcio Luis Costa, pela leitura atenta, pelas aulas excepcionais e pela eterna disposição. À Aletheya, minha companheira e revisora que sempre me apoia e amplia meu mundo, e à Lilica, que entrou junto com ela em minha vida. Ao Raphael, foi minha inspiração, dentre tantas outras coisas, a começar a jornada acadêmica, ensinando a formação de meus primeiros artigos. À Ana e ao Aido, aos quais devo a vida. Ao Gabriel Maia, que tantas vezes me escutou quando precisei e estive aí nos momentos difíceis. A todos e todas que lutam pela abolição da exploração animal, aqui vai uma pequena contribuição esperando que algum dia possamos enclausurar o humanismo e o antropocentrismo e que o ‘historiador das ideias’ não os veja como mais do que uma *época*, para emprestar os vocábulos de Derrida.



# Sumário

<b>Prefácio</b> .....	<b>15</b>
Márcio Luis Costa	
<b>Introdução</b> .....	<b>17</b>
<b>1</b> .....	<b>23</b>
<b>Confusão ética</b>	
1.1 Domesticação ontem e hoje .....	24
1.2 Paradigma da segregação .....	34
1.2.1 Humanismo e antropocentrismo .....	35
1.2.2 O jogo da exploração animal: conceitos .....	45
<b>2</b> .....	<b>56</b>
<b>Habitando o campo moral</b>	
2.1 Senciência .....	58
2.2 Sujeito de uma vida .....	66
2.3 Por uma abertura às teorias políticas de superação do humanismo .....	75
<b>Considerações finais</b> .....	<b>89</b>
<b>Referências</b> .....	<b>92</b>



## Prefácio

*Márcio Luis Costa*

Os registros mostram que a humanidade, ao menos na sua versão moderna ocidental, se preocupou de forma muito intencional com o tema ética. Em distintas épocas autores trataram de discutir as questões dos *ethos* dos distintos povos, dando-lhes as soluções possíveis segundo as condições dos tempos e lugares. Este legado nos é apresentado hoje pela literatura filosófica sobre a ética e a filosofia moral.

Considerando que a agenda das discussões éticas foi sempre proposta pelo espírito dos povos e pela energia dos *ethos*, não se poderia esperar outra coisa senão o fato de que esta ética tivesse um inevitável e preponderante, ainda que não exclusivo, componente antropocêntrico. Uma ética de humanos para humanos, onde os não-humanos entram no debate como algum tipo de condição para que a humanidade possa continuar sendo possível ou não.

Considero que este é um dos aspectos relevantes deste texto, colocar em questão o matiz antropocêntrico das discussões éticas promovidas pela humanidade em causa própria. Este antropocentrismo estaria fundado em uma decisão ontológica de que o mundo se organiza de forma estandardizada em espécies. A estandardização entre as espécies se construiu a partir da centralidade daquela espécie que foi evolutivamente capaz de organizar seu conhecimento do mundo na forma discursiva de uma ontologia do especismo.

O texto que aqui nos é apresentado recoloca a discussão do tema da ética em outros patamares. Na verdade, até mesmo o termo ética, uma derivação de *ethos* ou costumes, poderá ser colocado em questão se

acontecer uma mudança no eixo da reflexão sobre as relações totais entre todos os entes que habitam o planeta terra e, quem sabe, o universo sem fim.

Na perspectiva do especiocentrismo, onde uma espécie se coloca como privilegiada, por ser autora do discurso ontológico constitutivo do ordenamento natural de todas as coisas, o lugar e a relação entre todos os entes se dá de forma orbital, tendo ao centro o ente humano como referência ordenante de todas as relações possíveis.

Pensar fora da quadratura ontológica do especismo e pensar de outro modo que o antropocentrismo é algo que ainda não sabemos como fazer. Nos falta esta experiência, tanto na cultura como na literatura, talvez nos falte linguagem e língua, para dizer o que habita o espectro do até agora não dito. Aqui emerge outro aspecto relevante deste texto: recoloca o não saber como base de um novo saber, invoca a filosofia como disciplina da pergunta e a criatividade como alargador de horizontes.

Eis que novas perguntas assinalam e desafiam nossos limites.



## Introdução

*Este texto é efêmero,  
Má influência.  
Uma grande mentira.  
Foi escrito por um animal.*

Resultado de busca por referências contemporâneas em ética animal, explorando intersecções entre temas e autores que os propunham, partindo de leituras de várias procedências, esta obra é uma proposta de discussão crítica do humanismo sob a perspectiva abolicionista da ética animal. Por se tratar de tema pouco explorado no Brasil, anteriormente a esta obra foram publicados artigos relacionados ao tema, que vieram para dar consistência e fixar/trabalhar ideias discutidas aqui. Cabe ainda o aviso de que todas as citações tiveram sua tradução feita por mim, exceto as provenientes de edições já publicadas em português.

Não é fácil o acesso do público brasileiro às fontes de pesquisa trabalhadas aqui, como textos em inglês e francês. Por isso, um dos méritos deste texto é de entregar uma revisão de autores importantes. No entanto, o objetivo principal é apresentar um estudo crítico acerca do ponto talvez mais importante na discussão contemporânea da ética animal: a questão da delimitação do campo moral tendo por referência apenas a noção de senciência.

A justificativa mais forte para a realização deste livro é a confusão ética que Francione denomina como ‘esquizofrenia moral’ [no entanto, não usaremos este termo por julgarmos inconveniente do ponto de vista da associação entre a doença esquizofrenia e uma certa disparidade do valor moral guiada pelo antropocentrismo]. É um tipo de intolerância disfarçada; um dos preconceitos do humanismo que compõem a forma mais comum de pensar os outros animais. Dezenas de bilhões de sujeitos

de outras espécies são assassinados todos os anos no mundo. As estatísticas mais conservadoras variam entre 50 e 80 bilhões apenas nos Estados Unidos, por exemplo<sup>1</sup>. Se a senciência é a única característica que parece razoável usar para pensar a delimitação do campo moral, como aqui tentaremos apontar, então isso que fazemos aos outros animais é um genocídio que precisa de urgente abordagem no campo da filosofia. E somos todos responsáveis por isso de alguma maneira.

O título *Adeus ao humanismo* já insinua o foco da pesquisa. Gary Francione foi um grande influenciador deste livro, com a perspectiva abolicionista da ética animal, e não é difícil notar como a abolição da exploração das outras espécies está relacionada à superação do humanismo e do antropocentrismo. Sendo assim, me propus a discutir temáticas ora pouco abordadas em suas teorias, ora que são pontos focais, mas tentando, sempre que o empreendimento se mostrou relevante, fazer a relação à abordagem abolicionista por ele proposta. Ele mesmo não discute uma superação do humanismo, por exemplo. No entanto, essa é a temática principal deste livro, surgindo de uma interpretação que é possível partindo dos textos abolicionistas dos Direitos dos Animais, da etologia e de estudos tanto gerais de filosofia quanto especificamente sobre o humanismo.

O texto está dividido em apenas dois capítulos. Essa divisão, aparentemente apenas binária, respeita os temas maiores e seus desdobramentos, facilitando o processo de abertura da discussão, conforme se vê a seguir:

- A) Confusão ética: aqui é apresentada uma estratégia de dissimulação que reside na ética humanista, partindo oportunamente da temática da domesticação dos sujeitos das outras espécies. Essa temática influencia, direta ou indiretamente, todas as outras partes do livro, por apresentar a noção de propriedade sobre os sujeitos de outras espécies. No que diz respeito ao paradigma da segregação entre a espécie humana e as demais, são abordados o humanismo e alguns conceitos pertinentes ao jogo da exploração animal. O capítulo sobre o humanismo é uma releitura de

---

<sup>1</sup> Ver: <https://www.upc-online.org/slaughter/2008americans.html> (Morh 2009); também: <https://animalclock.org/>

Patrice Rouget e Jacques Derrida. No que se refere à parte da discussão do que, simplificando, poder-se-ia chamar ‘ideologia’ da exploração animal—embora minha perspectiva não partilhe da noção de ideologia—, foram trazidos também alguns exemplos do que estamos discutindo para tornar mais fácil à/ao leitor/a navegar junto com o texto.

- B) Habitando o campo moral: nesse momento, deve ser inserida a perspectiva abolicionista da ética animal, pensando a senciência como característica mínima para construir um discurso democrático e menos violento, indo mais no rumo da abertura do que no da delimitação, como veremos ao fim; trabalho por vezes com a noção de delimitação para mostrar a possibilidade de desestabilização do humanismo em sua lógica interna. Em seguida, fala-se sobre a questão do ‘sujeito de uma vida’, que é uma expressão criada por Tom Regan, e que será um exercício de perspectiva, isto é, exercitará nossos olhos a enxergar os sujeitos das outras espécies com menos pré-juízos (significando aqui por pré-juízos uma mistura entre justificativas de má-fé e senso comum não criticado por boa parte do que se convencionou chamar ‘história da filosofia’). Pensamos ainda a superação do humanismo do ponto de vista político. Não superação como verdade que se manifesta calando o pensamento anterior, mas no sentido de apresentar uma proposta mais harmoniosa para o convívio de todos.

Não há aqui a pretensão de meramente expor a abordagem abolicionista da ética animal, mas também de abrir um convite à discussão e à vivência dessa abordagem, não contribuindo para o mercado que vive da morte dos sujeitos de outras espécies. Este texto se constitui de reflexões que se aproximam do campo da ética sem a pretensão de reformular um binarismo, um dogma ou um sistema. Não pretende violência ou absoluto. Pensamos em ajudar a facilitar a construção de uma nova visão de mundo partindo de uma ética abrangente a ponto de levar em consideração os interesses dos outros animais. Nesse sentido, não se trata aqui de expor novas ‘verdades como adequação’, mas de esquecer essa noção de ‘verdade’ e recomeçar a construção de mundo incluindo os sujeitos das outras espécies.

O esforço mais importante deste livro talvez seja o de abandonar algumas pré-concepções prejudiciais a uma leitura suficientemente aberta das questões. Não espero, contudo, que este texto seja de todo compreendido à primeira leitura; talvez, se pensarmos como Derrida, nem mesmo

esperaria uma escrita que seja ‘compreendida’, no sentido de ‘ser compreendido *em*’, de ficar presa/restrita ao livro como se fica preso em uma gaiola, em um curral, em uma jaula, longe da existência esperando pela morte. Este campo de discussão aponta para a formulação de teorias que tocam a pergunta a respeito dos outros animais—pergunta subjacente a tantas que constituem a base da filosofia institucionalizada, e que justamente por isso poderia derrubá-la, deslocá-la. Porém, essa pergunta sobre os outros animais vem sendo pulada ou encarada com pressa para que se possa manter uma certa configuração, uma certa instauração, que é a metafísica, que por sua vez é humanista e antropocêntrica. Muito da filosofia contenta-se com respostas preconceituosas que foram sendo escritas à margem de textos que tinham outros objetivos. Com isso, o questionamento atento acerca dos sujeitos das outras espécies foi tão deixado de lado para que se pudesse ir direto às ‘verdadeiras questões filosóficas’ da ‘transcendência’ e ‘do Ser’, que o presente texto acaba por ser também um manifesto contra uma impostura intelectual que se apossou do pensamento de—pode-se dizer com segurança—quase toda a filosofia.

Por motivos éticos, não serão usados aqui os termos ‘ser humano’ ou ‘homem’ para fazer referência à espécie humana. Serão usados, no lugar, ora ‘os humanos’ e ora ‘as humanas’, ficando dito aqui que em nenhum momento o texto usa ‘as humanas’ referindo-se às ciências humanas, mas, isto sim, à espécie humana. A alternância do gênero é proposital. A palavra ‘humano’ também pode ser revista em textos posteriores, por seu étimo denotar a reivindicação de superioridade por parte da referida espécie, mas este não é um trabalho de etimologia, e nem poderia ser. Por ora, para manter uma legibilidade do texto, e porque sua destruição exige esforço fora do escopo desta pesquisa, a mesma foi conservada. Também o termo ‘pata’ passa a abranger tanto as patas (comumente ditas como ‘mãos’) de humanos quanto as de cães, ursos, porcos, enfim, não sendo de uso aqui a palavra ‘mão’, por esta ter adquirido uma carga muito discutível nos textos de Heidegger, mas cujo debate novamente não convém à presente

pesquisa aprofundar por questão de foco. Talvez os motivos sejam brevemente apontados em nota de rodapé, se assim for necessário.

‘O animal’ ou ‘os animais’, para referir-se a todas as espécies de animais com exceção da humana também não serão termos usados. Em seu lugar, dei uso a ‘os outros animais’ ou ‘sujeitos de outras espécies’<sup>2</sup> e expressões semelhantes, o que será justificado no melhor momento, sobretudo com a discussão que faço a partir de Rouget e Derrida. A princípio foi pensada a ideia de ‘animais não humanos’. Esse uso, no entanto, implica em uma afirmação do humano como referencial, e constitui ainda a negação (não humano) daquilo que é a afirmação (humano) – prática antropocêntrica comum. Poderia dar a entender uma relação dialética entre estes termos, possível apenas na redução e na sujeição de uma enorme gama de vivências e culturas à palavra ‘animais’, i.e., representando todas as espécies animais à exceção da humana com uma única palavra. Por isso, abandonei este projeto e passei a usar as formas acima referidas.

Após um longo período de aprendizado, ainda considero este meu escrito mais importante. Produzido na época da graduação em filosofia, este texto por vezes já não parecia mais adequado por um ou outro estilismo, um ou outro conceito que exigia uma melhor abordagem, então foi readequado, mas sem dúvidas sempre esteve pronto para ser lido, desde a primeira palavra, isso porque fala de um tema urgente, um tema que não espera, e porque traz esse tema sob uma perspectiva que precisa, de uma certa maneira, se impor e se expor. A abolição da exploração das demais espécies é a abolição do sofrimento de nossos companheiros de mundo, que sentem, experienciam, vivenciam como nós, e que estão aí importando-se com suas vidas e personalidades.

Escrever e reescrever este texto me mostrou como as palavras são vivas e que, quando ousamos escrever, precisamos dialogar com a abertura que expusemos ao mundo e ir sem medo, sem hesitação, a cada vez

---

<sup>2</sup> Seria possível notar que o conceito de pessoa tem uma carga humanista/antropocêntrica, mas vale o fato de que precisamos iniciar a discussão por algum ponto minimamente compreensível. Se vamos chamar as/os humanas/os de pessoas, que as outras espécies também assim sejam chamadas. Porém, parece ser preciso uma palavra melhor.

que tornamos nossa atenção para o texto. O texto vive, aqui e ali, de nossas expectativas, ansiedades, temores, desejos, a tal ponto de transferir ao risível a ideia de isenção ou de afastamento da/o autor/a. Este é o meu texto. Ele também é o texto de outras espécies, de outros autores, de criadores dos programas que uso para escrita, da/o leitor/a que agora o está interpretando, atravessando, cortando, de tudo que forma esse ‘meu’, da frase ‘este é o meu texto’, pois não há ‘eu’ sozinho, não haveria ‘meu’ sem um texto e, finalmente, não há texto sem a diferença, sem as pessoas de outras espécies e tudo aquilo que tem alguma ‘significação’ para este ‘eu’.

## Confusão ética

Há muito uma defasagem ética impõe um desafio às humanas e aos humanos. Não surpreende que tal desafio tenha sido pouquíssimo percebido. As dezenas de bilhões de viventes sencientes sacrificados e torturados todos os anos no mundo passam por isso, afinal de contas, somente em nome da tradição, da cultura, da conveniência e dos prazeres humanos. Nada mais. Isso não acontece senão em primeira instância por uma confusão ética, já notada por Francione (2008: 135). Essa confusão é composta por algumas características, que serão analisadas em itens deste primeiro capítulo.

O humanismo, estabelecido *como* e estabelecedor *de* uma violência incomensurável da espécie humana com relação aos sujeitos de outras espécies (que vai do uso depredatório deles na língua até sua tortura e morte), é uma forma de operar do pensamento que deve ser explicada após a problematização da domesticação. Essa domesticação que os humanos realizaram sobre os outros animais não contém uma relação de continuidade com um desejo de ‘domesticar’ o planeta como um todo? – É o que deve ser discutido quanto ao humanismo. Antes, deve-se expor a discussão que há em torno da domesticação (ou das domesticações) das outras espécies: é ela indesejável? Desde quando? A domesticação de ontem (o início da domesticação) e a de hoje devem ser debatidas nesse momento. Por fim, ainda no presente capítulo, será discutido o paradigma da segregação entre os humanos e os demais animais, que é muito influenciado por uma hierarquização e pela própria domesticação. Para isso,

serão apresentados o humanismo e alguns conceitos do jogo da exploração animal.

O intuito desse primeiro capítulo é o de expor alguns dos problemas enfrentados pela ética animal que será proposta no capítulo seguinte. Esses problemas podem ser entendidos como uma ‘confusão ética’, pelo fato de se alimentarem de uma confusão no que diz respeito à característica necessária para que alguém habite o campo moral, e também por virem justamente de uma defasagem, i.e., uma falta de sintonia, um descompasso entre o pensamento e a vida. A preocupação filosófica indireta aqui é também a de questionar essa lacuna entre o pensar e o viver, questionando assim o especismo e outras obstruções éticas que nos traz o humanismo.

### 1.1 Domesticação ontem e hoje

No fim do capítulo XXI do Pequeno Príncipe ocorre um diálogo no qual a raposa conta um segredo ao Príncipe: “Os homens se esquecerão dessa verdade, disse a raposa. Mas tu não deverás esquecer. Tu te tornas eternamente responsável por aquilo que cativas” (Exupéry 1999: 78)<sup>1</sup>. Há responsabilidade por aqueles que dividem com os humanos o território que eles tomaram para si, ainda que esses coabitantes se encontrem marginalizados, ainda que não sejam reconhecidos como ‘pessoas’? Terão os humanos ‘se esquecido dessa verdade’? A domesticação ‘cativa’? Nesse sentido, explora, humilha, enclausura, decide de onde e para onde o outro pode ir? Daqui surgem duas questões que devem ser debatidas: a domesticação ontem, na qual tratarei de uma certa história da domesticação—se assim é possível dizer, a nossa história da domesticação—, e a domesticação hoje, que será uma ponte para o terceiro item do segundo capítulo.

---

<sup>1</sup> Retirado de: “*Les hommes ont oublié cette vérité, dit le renard. Mais tu ne dois pas l’oublier. Tu deviens responsable pour toujours de ce que tu as apprivoisé*”. A língua portuguesa conserva a tensão sobre o verbo “cativar” como a francesa. Cativar pode ser obter a simpatia de alguém, aproximar-se sentimentalmente, mas também prender, enclausurar em um mundo que deixa de ser o próprio ou aquilo que poderia ser sem a interferência do cativo. Cativar, com uma conotação aparentemente romântica à primeira vista, pode ser também escravizar. É um jogo assimétrico, ambíguo.



Há ao menos dois pontos de vista sobre a questão do início da domesticação. O primeiro diz que ela foi e é um problema por si só, e que está nas raízes de toda exploração de indivíduos de outras espécies. Esse ponto de vista é defendido por teóricos dos direitos dos animais como Francione ou Patterson, e alguns defensores desse ponto de vista (Francione mesmo, a exemplo) lutam por um completo fim da domesticação, mesmo que isso custe a extinção proposital das espécies domesticadas (Donaldson & Kymlicka 2011: 62). Percebe-se, por exemplo, uma defesa clara desse ponto de vista que encontra um problema na própria domesticação na seguinte colocação:

A exploração de cabras, ovelhas, porcos, gado e outros animais por sua carne, leite, peles, e trabalho—eufemisticamente chamada sua “domesticação”—começou por volta de 11.000 anos atrás no antigo Próximo-Oriente quando um número de comunidades começou a mudar de uma dieta sustentada por coleta e caça para uma sustentada por plantas e animais domesticados. (Patterson 2002: 6)

Também Francione (2007a) pensa de maneira similar: “Nós cometemos um erro moral domesticando não humanos em primeiro lugar; que sentido faz perpetuar isso?”. Um erro moral. Com isso, e com outros escritos sobre isto (cf.: Francione 2008: 21), Francione deixa clara sua forma de pensar a domesticação. Patterson (2002: 8-10) descreve ainda diversas formas de violência praticadas pelos Nuer, Sotho, Tuareg e outros povos para explorar os outros animais, no intuito de reforçar a noção de domesticação como origem da exploração.

Por outro lado, alguns pesquisadores sugerem que a domesticação tenha sido de interesse mútuo entre os humanos e os outros animais (Price 2002: 24-25; Roots 2007: xi). Price afirma também que a domesticação não é simplesmente o momento no qual os humanos passam a colocar outra espécie sob seu controle (Price 2002: 12), mas, isto sim, que a mesma envolva mudanças fenotípicas, genotípicas, evolucionárias e desenvolvimentais (Price 2002: 10).

Ambas as formas de enxergar o assunto, no entanto, concordam que haja violência na domesticação. Price (2002: 21-22) mesmo, por exemplo, aponta o caso dos quagga (*Equus quagga*) que, segundo ele, foram caçados até a extinção e “tratados como vermes” a despeito de serem dóceis. Em outro momento, observa: “Outras espécies foram domesticadas como fonte de comida, vestimenta, trabalho, transporte, adornos ou sacrifícios em oferendas” (Price 2002: 21), e Roots (2007: xii) concorda: “As características desejáveis para a domesticação eram o valor de um animal para o homem para garantir comida, peles, e fibra, [...] e para caçar”. Nisso se vê tanto uma forma de violência, quanto de exploração:

Concordamos com os abolicionistas que o *intento* original da domesticação animal—alterar animais para que servissem a fins humanos—é errado, assim como o seria engajar-se na reprodução seletiva de uma subclasse humana para servir a outros humanos. (Donaldson & Kymlicka 2011: 82)

Para pensar a domesticação hoje, importa retomar uma pergunta do início deste item: ‘A domesticação cativa ou explora?’. Pensando a situação de propriedade em que os outros animais se encontram em meio ao atual convívio com as humanas, Francione (2007b: 18) aponta: “Animais são a propriedade das pessoas, e proprietários normalmente reagem bastante fortemente contra qualquer medida que ameace sua autonomia com relação ao uso de sua propriedade”. Ou seja, principalmente os domesticados são vistos como propriedades humanas. Esse *status* de propriedade, segundo o apontamento de Francione, cria poder de uso sobre a propriedade no imaginário do proprietário. O cativo aqui começa a soar bem como cativo, exploração.

Francione diz que o status de propriedade dos sujeitos de outras espécies é o que faz com que seus interesses não sejam levados a sério, e que eles sejam vistos como coisas, *commodities* possuídas<sup>2</sup> e às quais os

---

<sup>2</sup> A ideia de commodity deve ser mais bem discutida no último item, no qual será possível explorar as ideias de Bob Torres no livro *Making a Killing: The Political Economy of Animal Rights*.

humanos decidem o valor que dão. Isso é notável, por exemplo, no próprio uso da língua cotidiana, com o ‘animal de’:

Qualquer suposto balanço é desprovido de sentido porque o que nós pretendemos pesar são interesses de donos de propriedades contra os interesses da propriedade animal. O resultado desse exercício é predeterminado desde o princípio pelo *status* de propriedade do não humano. O animal em questão é sempre um “animal de comida”, “animal de jogo”, “animal de rodeio”, “animal de estimação”, ou alguma outra forma de propriedade animal que existe somente para nosso uso e não tem qualquer valor exceto aquele que lhe damos (FRANCIONE 2008: 135)

A relação de propriedade fica clara quando Roots (2007: xiv) diz que:

Infelizmente, certos riscos estão associados à domesticação, e a endogamia é um dos maiores. Ela resulta em fertilidade e virilidade diminuídas, viabilidade pobre dos jovens, e a perpetuação de características não naturais, o que pode ser indesejável. *Contudo, a deseabilidade depende do criador* [grifo nosso]

No entanto, apesar de ter levado os humanos a essa desastrosa relação de poder com os outros animais, na qual estes são vistos como propriedades daqueles, e a despeito dos danos aos outros animais causados por essa relação, é de comum senso que a domesticação deva ser compreendida como um processo irreversível. Seja pelos domesticados terem já uma relação de dependência com os humanos (Donaldson & Kymlicka 2011: 84; Roots 2007: 9) ou por alterações genéticas e fenotípicas (Roots 2007: xi-xii), de alguma forma “eles são perpetuamente dependentes de nós” (Francione 2007a). Não havendo maneira, portanto, de ‘reverter’ a domesticação, justifica-se (dentro da lógica em que reside) o apontamento de Francione pela extinção dos sujeitos que foram domesticados. Essa justificativa parece insuficiente e gerará controvérsias que serão debatidas no terceiro item do segundo capítulo deste livro. Price (2002: 25) descreve a domesticação em termos de mutação genética:

Em tempos mais recentes, a seleção artificial sistemática por caracteres fenotípicos específicos foi aplicada, resultando em populações únicas de cães

relativamente mansos e morfológicamente distintos. Não houve um ponto quando ‘lobos de aldeia’ subitamente se tornaram ‘cachorros de aldeia’; o processo foi muito gradual.

A domesticação, como já vimos acima com Price e Roots, é um processo complexo no sentido de trazer diversas mudanças aos indivíduos domesticados. A simplificação de comportamento e a restrição de movimentos são alguns dos exemplos (Roots 2007: p.8). Diz-se ainda, sobre os estudos de Roots, que as manipulações genéticas nos domesticados causam uma perda de diversidade conhecida como erosão genética (Damasceno & Righetti 2013: 36-37). Sendo assim, e se, como vimos, a domesticação parece uma condição irreversível, por alterar diversas características dos sujeitos e torná-los dependentes dos domesticadores (Francione 2007a; Price 2002: 25; Roots 2007: 9; Donaldson & Kymlicka 2011: 84; Hobgood-Oster 2014: 24), logo, parece ser importante, do ponto de vista ético (e também político), pensar qual será a maneira mais válida de lidar com essa questão, i.e., com a questão dos domesticados, considerando-os não como simples viventes *domados*, mas levando em consideração sua atual situação, com suas alterações genéticas e fenotípicas. É importante considerar, portanto, a seleção artificial<sup>3</sup> que ocorreu até então, tudo aquilo que ela causou e sua irreversibilidade. Importa saber que quando lidamos com, por exemplo, cães, vacas, porcos, não lidamos com sujeitos cuja ‘forma natural’ é ainda a de ‘animais selvagens’, mas, isto sim, de ‘animais domesticados’ (com tudo o que a palavra carrega) adaptados a uma vida completamente distinta da que levam seus parentes na selva (Hobgood-Oster 2014: 86; Damasceno & Righetti 2013: 35). Com relação aos sujeitos de outras espécies popularmente categorizados como selvagens, por se tratar de tema mais profundo e mais relacionado à discussão do último item deste livro, o assunto será por ora adiado.

---

<sup>3</sup> A seleção artificial é o processo pelo qual se seleciona animais domesticados ou plantas domesticadas para fins de interesse do domesticador, como um temperamento mais dócil do domesticado, força, maior velocidade, etc. Acredita-se que a seleção artificial tenha começado com fazendeiros do período neolítico, que é quando começam o sedentarismo e a agricultura.

A necessidade de analisar essa questão do ponto de vista ético e o sentido de questionar a domesticação e seus desdobramentos no presente trabalho pode ser encontrada em um fragmento do pensamento de Francione (2007a):

A lógica é simples. Nós tratamos os animais como nossa propriedade, como recursos que podemos usar para nossos propósitos. Nós trazemos bilhões deles à existência pelo único propósito de usá-los e matá-los. Nós criamos esses animais para serem dependentes de nós em sua sobrevivência.

Além de ser possível notar a seleção artificial como parte do processo de domesticação, pode-se pensar essas questões também do ponto de vista da ética, levando em conta as relações de posse intersubjetivas. Nesse sentido, e o autor em questão já deixou muito claro nos parágrafos acima, a domesticação, por meio da dominação (que envolve, como vimos, mudanças genéticas, alteração de ambiente no qual crescem e se desenvolvem os indivíduos etc.), parece ser um dos primeiros dispositivos para que os animais humanos possuam outros animais.

Há, portanto, uma discussão interessante acerca da posse da vida de um vivente domesticado, que é inversa a essa ideia de posse do ‘animal de...’: pode-se dizer de alguma implicação moral ou ética no fato de Fabiano ‘resolver matar’ a cachorra Baleia por conta da doença que a acometia (RAMOS 1998: 85), em *Vidas Secas?*—se pensarmos ainda mais em termos de nossa sociedade atual temos, por exemplo, a muitas vezes extremamente facilitada eutanásia para quando um dono se cansa do animal que possui—Francione (2008: 99) expõe essa problemática da seguinte forma:

Apesar de que a lei requeira que eu providencie comida e abrigo para meu cão, nada há que me faça parar de bater nele rotineiramente a fim de treiná-lo para ser um cão de guarda ou discipliná-lo[...] ou de leva-lo a um veterinário e colocá-lo “para dormir” por nenhum motivo além de que eu não mais o desejo.

Outras pesquisadoras<sup>4</sup> relacionam a domesticação à ideia da propriedade (além de Clutton-Brock, que fala do cão humanizado, o que será discutido mais adiante):

O processo de domesticação está fortemente aliado com e influenciado pelas ações humanas tanto culturalmente quanto biologicamente. Os aspectos culturais estão relacionados à incorporação de animais na sociedade; animais são percebidos como propriedade para servir humanos. (Damasceno & Righetti 2013: 35)

Para compreender a ideia de que a visão dos outros animais como propriedades vem da domesticação, um outro comentário de Damasceno & Righetti (2013: 38) pode ser de grande ajuda:

A influência da cultura humana na domesticação de cães evoluiu para o homem sendo o dono e o animal pertencendo ao homem, assim como qualquer objeto que pode ser comprado, vendido ou mesmo trocado [...]. Esse tipo de relação, muito embora repleta de afeição e interações positivas, começou no estágio de domesticação e permanece até hoje.

Certos desdobramentos éticos<sup>5</sup>, no entanto, serão mais trabalhados nos itens posteriores, cabendo ao presente item apenas a exposição da questão da domesticação e o levantamento de tais problemas, mostrando a relação deles com a domesticação. É importante, no entanto, deixar clara essa conexão entre a domesticação e certos outros eventos, como a propriedade, o humanismo, a violência etc. Por outro lado, deixamos também dito que haja mais de uma forma de se compreender a domesticação. Por conta disso, desenvolvemos nossa conversa aqui sempre que possível por meio dos entrelaçamentos resultantes dessas distintas formas de se pensar esse fato. Quando isso não foi possível, no entanto, foi importante recolocar os pensamentos de autores importantes da ética animal abolicionista, visto esta ser a perspectiva discutida pela presente pesquisa. Se a

---

<sup>4</sup> Além das citadas, também c.f.: Pierce 2016.

<sup>5</sup> A questão da propriedade, a visão de superioridade que o humanismo gera sobre os outros animais e o pensamento especista/da exploração animal, ao menos.

domesticação esbarra na ética animal, portanto, e nos parece ainda que ela não apenas esbarre como também exerça grande influência na discussão de diversas questões desta, logo, deve ser ao menos brevemente discutida antes de chegarmos aos outros temas.

Para compreender melhor o que se defende aqui, pode-se notar a domesticação do cachorro (*Canis lupus familiaris*) mais de perto, como um fator que influenciou a própria história dos humanos, i.e., como elemento antropológico decisivo que talvez tenha possibilitado a própria existência de ambas as espécies [assim como a domesticação de qualquer outra espécie também influenciou, e nesse sentido isso poderia de certa forma ser generalizado às demais], que realizaram e realizam sua caminhada juntas (Hobgood-Oster 2014: 63-64). De toda a investigação acerca da domesticação que ocorreu aqui, porém, talvez a questão da domesticação do cachorro nos traga alguns dados diferentes e importantes, como as violências cometidas pelos humanos às outras espécies, junto aos cães, servindo estes últimos como instrumentos, ou como o fato de a humanidade ter dependido das demais espécies para formular sua noção de identidade, i.e., de ter construído sua jornada junto à do cão, por exemplo. A exemplo da instrumentalização que abordamos, Hoobgood-Oster (2014: 10) aponta:

Depois de gerações de caça e coleta, os humanos domesticaram tais animais como ovelhas e porcos para ter acesso a fontes de comida confiáveis. Cães foram os primeiros a pastorear ovelhas selvagens e javalis em grupos: eles fizeram a domesticação possível.

Isso nos leva a enxergar melhor um segmento do tema ‘domesticação’, que é o da constituição de mundo. O mundo humano constituiu-se caminhando com os cães, domesticando com os cães, e também se constituiu na domesticação destes e das demais espécies. “Mas sem qualquer dúvida, cães e humanos populararam o planeta lado a lado, marcando seu território e deixando suas pegadas conforme se moviam” (Hobgood-Oster 2014: 15). Também Hobgood-Oster (2014: 10) coloca que:

Nem humanos, da forma como eles atualmente existem, nem cães estariam aqui sem um ao outro. [...] Sem animais em seu meio, os humanos jamais poderiam ter sobrevivido. Sem cães em seu meio, seres humanos poderiam definitivamente não existir.

Estenderíamos a última frase às demais espécies. O que seria a noção de “ser humano” sem os demais animais em seu meio? Formamos essa ideia de “ser humano” sobre a vivência que construímos ao longo dos séculos, e essa vivência foi e é com as outras espécies animais; foi e é da maneira como as tratamos também, ou seja: se despersonalizamos bois no processo industrial e os tratamos como produtos, isso também afeta, bem ou mal, a noção de o que é um “ser humano”. Tanto andam juntas as espécies que já se afirmou que, por exemplo, o cão humanizado é o ideal da espécie para os humanos, o que poderíamos entender como que em um jogo de espelhos, com os humanos querendo estar naquilo que, ao mesmo tempo que cativam escravizando, também em certa medida cativam por apreciar, embora, aparentemente, de maneira egóica e autoafirmativa:

Nós não podemos voltar no tempo e em termos de evolução social é o “cão humanizado” que é o pináculo da domesticação. O cão de colo pequinês resume essa associação não menos que o incansável cão do caçador. (Clutton-Brock 1977: 1342)

Essa análise se coloca como um reforço do que se pretende expor aqui, a saber: que a domesticação e suas decorrências diretas e indiretas podem constituir o primeiro passo a ser trabalhado no que diz respeito a pensar uma maneira de lidar com o campo moral que, como pretende este texto, seja mais suficientemente abrangente (abrangência essa cuja expansão é objetivo da presente investigação mostrar a necessidade). O que parece mais curioso, aqui, é que as humanas tratem como propriedade, como produto, aqueles a quem devem a construção de sua própria história, e aqueles com quem podem conviver pacificamente, respeitando a liberdade (Hobgood-Oster 2014: 80). Será essa uma atitude razoável? Será



a exploração justificável? Se as humanas deixarem de lado o especismo<sup>6</sup>, alargando seu campo moral, poderão se perguntar isto no caso não somente dos cães [‘de companhia’, ‘de guarda’...], mas também dos demais animais ‘de vestir’, ‘de ver’, ‘de comer’, enfim, ‘de-praticar-toda-a-sorte-de-abusos’.

Leituras menos dedicadas ao ponto de vista da ética, como a de Roots, podem nos levar a conclusões como a de que os gatos possuem uma relação com as humanas que nenhum outro animal doméstico possui: uma relação mutuamente benéfica (Roots 2007: 13). As questões a levantar sobre isso podem ser: o que é esse benefício mútuo? Em que sentido é benéfico, e em que sentido é mútuo?; Há *interesse* [e a questão do interesse, veremos, é de grande importância para nossa discussão] por parte dos outros animais em participar do que a domesticação se tornou hoje? E, se há, em que medida? Isso também será melhor desenvolvido quando for discutida a questão da liberação ou cidadania das outras espécies.

Se a domesticação traz um problema que gera os demais, esse é o problema da propriedade. Tenham essas relações animais (humanos e cães/humanos e gatos) um caráter mutuamente benéfico ou não, é preciso ressaltar que, quando um se sobrepõe ao outro, tomando-o como propriedade, isso passa a não ser mais mutuamente benéfico. Assim, será preciso que continuem a viver em harmonia, em contato, que possam continuar a escrever uma história juntos, mas tomando o cuidado para que não haja a sobreposição de um em relação ao outro.

Retomando, portanto, o ponto de vista de Francione, Patterson, Donaldson e Kymlicka, já expostos no começo deste item, a saber, que a domesticação teve desde seus primórdios o intuito de explorar os demais animais, há ainda Clutton-Brock (1977: 1342) enfatizando o seguinte:

---

<sup>6</sup> Limite arbitrário do funcionamento da faculdade do juízo que, da mesma forma que o racismo ou o sexismo, faz com que seja aceito não reconhecer o status moral de indivíduos sencientes com base na mera justificativa de que estes não pertencem a um grupamento (humano/homem/branco (...)) ou porque não possuem determinadas características que nada dizem a respeito da moral (raza/cor de pele/falo (...)). Para a superação do especismo serão apresentadas neste livro a ciência em Francione e a noção de sujeito-de-uma-vida de Tom Regan.

A domesticação pode ser definida como a *exploração* [grifo nosso] de um grupo de animais sociais por outro grupo mais dominante que mantém completo domínio sobre sua reprodução, organização territorial, e provimento alimentício.

Teríamos esquecido daquilo que a raposa conta ao Pequeno Príncipe? Somos de alguma forma responsáveis por aquilo que cativamos, i.e., pelo outro animal? Francione parece ter um ponto no que diz respeito à domesticação. Levando em conta os estudos apresentados, nota-se que dela decorreram diversas problemáticas concernentes às outras espécies de animais. As discussões que ficam abertas, portanto, são as relativas a: a) problemas éticos decorrentes dessas questões, que devem ser discutidos nos próximos itens; b) se a solução para isto será realmente liberar os outros animais ou dar fim aos domesticados ou integrá-los a conceitos políticos e talvez a certas esferas da sociedade, e se essa integração não seria também uma forma de libertação, talvez distinta de ideia de libertação, o que deve ser discutido no próximo capítulo deste livro.

## 1.2 Paradigma da segregação

Da segregação entre humanos e outros animais serão discutidos dois tópicos importantes: primeiro serão investigados o humanismo e o antropocentrismo e, em seguida, a exploraremos o rumo de alguns conceitos relacionados à exploração animal. O primeiro tópico é de grande importância ao presente texto, por discutir um fato no qual a segregação moral se dispõe em seu máximo. O segundo tópico, por sua vez, tem o objetivo de mostrar um apanhado não só conceitual mas também de exemplos práticos dos problemas advindos do jogo da exploração animal.

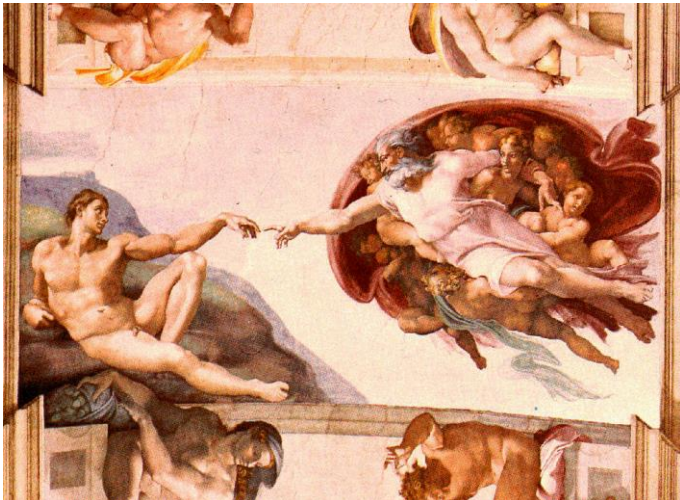
Tendo visto os aspectos da domesticação, o paradigma da segregação vem para nos trazer um entendimento maior acerca das questões que rondam a abordagem abolicionista dos Direitos dos Animais, e também para tecer alguns comentários sobre o humanismo. O segundo capítulo tratará propriamente de um pensamento ético mais abrangente e minimamente

suficiente, que possa nos levar a pensar os sencientes com igual consideração moral. Por ora, basta discutir esses dois próximos tópicos.

### 1.2.1 Humanismo e antropocentrismo

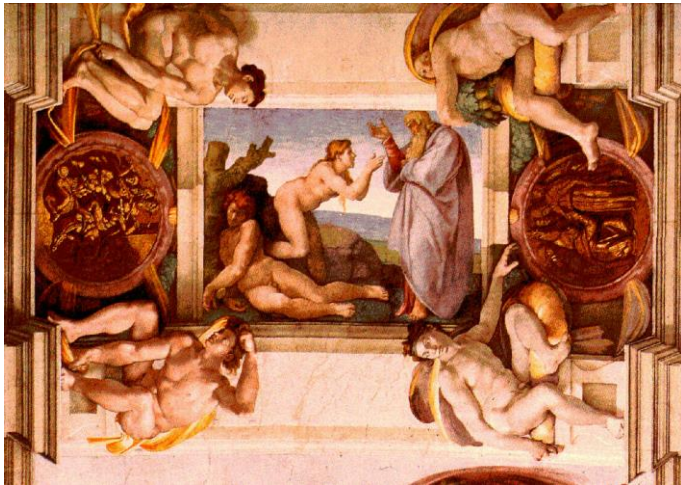
É esplêndido o sucesso do humanismo no que convencionou-se chamar *história da filosofia*. ‘História da filosofia’ que é em outras palavras, história do pensamento humano sistematizado. O humanismo literalmente reina, e um rei deve sempre sua coroa à obediência/submissão de quem lhe é diverso. Ao silêncio de alguém. Dos posicionamentos filosóficos comuns, talvez esse seja o mais afagado e o mais entranhado em quase todas as correntes filosóficas: humanistas (conservadores ou não) e os que se dizem anti-humanistas (revolucionários ou não) têm por fim, de Sócrates, Platão e Aristóteles [e talvez antes] aos contemporâneos, sempre a estima da subjetividade humana. Interessa, portanto, iniciar este subitem com breve análise da Figura 1, que traz uma representação do humanismo tanto de tipo filosófico quanto renascentista (essa diferenciação ficará clara mais adiante):

Figura 1- *Creazione di Adamo* - Michelangelo



Não por nada no Séc. XVI Michelangelo presenteia a humanidade com *A Criação de Adão*. De tema bíblico, a pintura que compõe o tema do centro do teto da Capela Sistina (Roma) traz a pata de Adão sem tocar a divina: é o surgimento do *homem*<sup>7</sup> (*sic.*) (Fróis 2005: 11). Essa centralidade remete também ao antropocentrismo, pois a criação do humano aparece como o centro de tudo (Martins 2008: 13; Fróis 2005: 10). A proximidade desse *homem* com Deus é o retrato de uma humanidade que tem um objetivo maior, uma ligação íntima com o divino. É claro que essa ligação com o divino n'*A Criação de Adão* não reside apenas na proximidade do *homem* com Deus, mas também no antropomorfismo do divino. Deus, que na pintura não se parece em nada com as mulheres da época de Michelangelo, não deixa de se aproximar mais da imagem de Adão do que da de Eva. É retratado como homem. O corpo masculino, visto como ideal de beleza humana, é também perceptível na obra quando se olha para Adão (Fróis 2005: 5).

Figura 2- *Creazione di Eva* - Michelangelo



É claro que sobre isso seria possível adentrar uma discussão que envolvesse a questão da tomada do gênero pela espécie quando se compara

<sup>7</sup> Não parece possível falar em 'homem' sem referir-se especificamente ao *gênero*. Isso porque o uso da palavra 'homem' não é suficiente para abarcar toda a *espécie* humana sem uma supressão imensa do diverso a este gênero.

esse quadro com o da Criação de Eva, no qual a mesma aparece como que realizando um gesto de súplica ou agradecimento, reconhecendo sua inferioridade em relação ao Criador. Adão não demonstra o mesmo no quadro a ele dedicado; pelo contrário, lança o olhar rumo a Deus. A tempo, será interessante deixar uma pergunta:

Por que entre essas representações plásticas, a criação de Adão seria mais importante, para os valores atuais, do que a criação de Eva (que é o quadro central do teto da Capela Sistina) ou o pecado original? Eis um fato que mereceria um estudo não da semiótica plástica, mas da semiótica cultural, que focalizasse a prevalência do masculino sobre o feminino em nossa sociedade (Mendes 2009: 77)

De qualquer forma, toda vez que se usa a palavra ‘homem’ para definir os ‘humanos’, a ‘espécie humana’ ou a ‘humanidade’ é assinada a ordem do binarismo, colocando para baixo tudo que diverge do ‘homem’ e tomando-o como representante de toda humanidade. Essa ordem é a mesma que subjuga os sujeitos de outras espécies à espécie humana, esquema de segregação histórico enraizado no uso da língua. Como essa questão parece ir além do assunto ‘humanismo’, no entanto, não entrarei em detalhes, mantendo assim o foco na problemática que nos é pertinente e deixando explicada a opção lexical tomada na redação deste texto, de variar o uso do gênero da palavra ‘humanos’ para fazer referência à humanidade.

Mas o que é o humanismo? Ou melhor, como se pode compreender a isto que se chama ‘humanismo’? Há ao menos dois significados conhecidos da palavra humanismo: a) o humanismo renascentista, que foi um movimento de pensar a arte e a posição dos humanos no mundo e que ocorreu por volta do Séc. XVI em alguns países europeus (Abbagnano 2012: 602), e b) o humanismo filosófico, que é o fato de pensar os humanos como superiores em relação às demais espécies animais, por qualquer justificativa que seja<sup>8</sup>; com isso, é “qualquer movimento filosófico que

---

<sup>8</sup> Não é objetivo deste texto discutir os humanismos dentro das escolas de pensamento, como ‘humanismo cristão’, ‘humanismo universalista’, ‘humanismo materialista’, ‘humanismo existencialista’ etc. Quando aqui ocorre a inserção

tome como fundamento a natureza humana ou os limites e os interesses do homem” (Abbagnano 2012: 602). Parte-se sempre, portanto, dos humanos para começar a filosofia.

Poderíamos tomar a definição que os dicionários comuns nos dão: homem, animal racional, bípede e mamífero, que ocupa o primeiro lugar na escala zoológica. Ou ficar com a explicação de ordem etimológica, segundo a qual o termo latino *homo* significa “nascido da terra”; húmus, da mesma raiz, é uma palavra especial, fértil, produtiva, não uma terra qualquer, o que nos levaria a considerar no homem seu caráter distintivo e superior, ainda que partilhe com os outros seres de uma mesma natureza. (CURY 1986: 17)

Bem, o caráter distintivo e superior dos humanos (ou, para Cury e Abbagnano, do ‘homem’) não é senão aquilo que está na estrutura de toda forma de humanismo. Para os humanistas teístas, esse caráter se encontra na ligação com o divino, na maior proximidade com Deus, enquanto os outros animais seriam inferiores, sendo a escala hierárquica assim estabelecida: Deus ‘Homem’ (este ‘homem’ que representa a humanidade) Animal (suprimindo todo um espectro de vivências e possibilidades de existência para levantar apenas uma palavra). Já para os humanistas que não pretendem discutir aspectos relativos a qualquer religião, a superioridade dos humanos pode ser explicada com base em um dualismo mais direto (Rouget 2014: 31-35) que opõe o *ser humano*<sup>9</sup> ao ‘animal’. Não é difícil perceber que ‘o animal’ não existe senão como conceito inventado para o funcionamento da oposição *homem/animal*.

Rouget, assim como Derrida, percebe que o animal não existe. Se isso se confirmar, logo a relação *homem/animal* também não terá qualquer sentido. Será como afirmar: ‘o homem (gênero entre tantos outros

---

de um tipo específico de humanismo, portanto, isto se dá apenas a título de ilustração e para deixar o texto mais entendível quanto for possível. Dessa forma, discute-se o humanismo da letra B (humanismo filosófico), que é justamente o descrito no texto, pelo pressuposto de que as divisões emanem dele ou de suas modificações, o que pode ser discutido em trabalhos futuros.

<sup>9</sup> Não uso também essa noção de ‘ser humano’, pois 1) não é aceita a dualidade ‘ser’/‘ente’, e 2) é claro que, olhando para o uso cotidiano da linguagem, não encontraremos um ‘ser porco’, ‘ser cachorro’, ‘ser vaca’, enquanto encontraremos, no mesmo ideário, um ‘ser humano’. Isso ocorre por uma construção metafísica que supõe, apressadamente, que os humanos se deem como a única espécie a ‘ser’. A noção de ‘ser humano’ é, portanto, um típico produto do humanismo metafísico e é aqui descartada.

gêneros humanos, logo, seria forçoso explicar o motivo pelo qual os outros gêneros não participam aqui) é superior (pressuposto metafísico intolerante à diferença, como pretendemos expor mais adiante) ao animal (que não se dá senão como invenção capaz de funcionar dentro de um jogo linguístico muito particular à metafísica clássica)’. Uma tal afirmação será, portanto, apenas um amontoado de palavras capazes de conexão apenas pelo uso da metafísica e da aceitação de certos dogmas, o que por si é violento justamente porque incapaz de conceber diversidade e pluralidade de mundos.

“É uma palavra, o animal, que os homens se deram o direito de dar” (Derrida 2002: 61). É essa uma palavra inventada para distinguir aqueles que são humanos daqueles que não o são (Rouget 2014: 17). Uma única palavra que tem a pretensão de englobar uma gama imensa de viventes, com hábitos, culturas, vivências distintas. Derrida soube notar três momentos nos quais a palavra ‘animal’ parece adentrar as veredas nebulosas do pré-juízo: 1 – “Essa ruptura abissal não desenha duas bordas, a linha unilinear e indivisível de duas bordas, o Homem e o Animal em geral” (Derrida 2002: 60). Essa primeira tese nos aponta o fato de que a cisão entre as espécies não é necessariamente uma que desenhe os limites do humano em um lugar e os limites do ‘animal’ em outro; é, pelo contrário, uma diferença diversa e múltipla, uma variedade de formas de intuir e construir o mundo e um desconhecimento, um mistério, que é o outro mais radical, a saber: aquele que pertence a outra espécie. 2 – aquilo a que chamamos História não é senão “momento ou fase histórica, a partir de uma subjetividade antropocêntrica” (Derrida 2002: 60), i.e., é sempre a história do ponto de vista antropocêntrico. É sempre também momento de história (de vida) de um ‘eu’ humano que nos conta. 3 – Há diversas formas de viver e de estar em contato com o mundo nas diversas espécies, que não podem ser resumidas em ‘o animal’.

Para além da borda *pretensamente* humana, para além dela, mas de forma alguma sobre uma única borda oposta, no lugar do “Animal” ou da “Vida-Animal”, há, de antemão, [...] uma multiplicidade de organizações das relações

entre o vivente e a morte, das relações de organização e de não-organização entre os reinos cada vez mais difíceis a dissociar nas figuras do orgânico e do inorgânico, da vida e/ou da morte. (Derrida 2002: 60-61)

Tendo visto o que Derrida expõe em sua terceira posição, fica melhor compreensível o intuito de Rouget (2014: 15) ao ironizar a palavra ‘animal’:

Qualquer um sabe que o animal não existe. Quem já cruzou com um animal? Uma doninha, sim. Um gato, uma teta mesquita, um pássaro mesmo, sim, mas um animal? Ir-se-á bem procurar, levantar as folhas, observar pacientemente atrás de uma árvore ou uma mureta, não se encontrará jamais, nem dentro da natureza nem no artefato biogenético que compõe doravante nosso ambiente vivente, o mínimo objeto real para corresponder à palavra *animal*.

Valiosíssima para essa discussão é a questão que Baudrillard levanta no *Simulacros e Simulação*. Não que o livro seja um exemplo de luta contra o especismo, mas é fato que há uma grande síntese capaz de dialogar com Rouget no que diz respeito à relação entre humanismo, domesticação e a invenção do ‘animal’ por aquilo a que se chama ‘razão’ (pode-se dizer: tanto pela razão, quanto pela razão sistematizadora/metafísica), com vistas a jogar esse ‘animal’ em laboratórios de pesquisa, abatedouros e até mesmo no espaço sideral:

Os animais não passaram, de resto, ao estatuto de inumanidade senão no decurso dos progressos da razão e do humanismo. Lógica paralela à do racismo. Não existe “reino” animal objetivo senão desde que existe o homem. Seria demasiado demorado refazer a genealogia dos seus estatutos respectivos, mas o abismo que hoje os separa, aquele que permite que se enviem os animais em nosso lugar para os universos aterrorizadores do espaço e dos laboratórios, aquele que permite liquidar as espécies ao mesmo tempo que se arquivam como espécimens nas reservas africanas ou no inferno dos zoológicos — pois não há mais lugar para eles na nossa cultura que para os mortos — o todo revestido por uma sentimentalidade racista (as focas bebês, Brigitte Bardot), este abismo que os separa é posterior à domesticação, como o verdadeiro racismo é posterior à escravatura. (Baudrillard 1991: 164)



Bem, quanto à ideia de superioridade entre uma espécie e outra, que é a ideia que poderíamos extrair da polarização vazia ‘*homem/animal*’, já bem nota Lepeltier (2017: 23), não é senão uma arbitrariedade baseada nas diferenças: “Há certas diferenças entre as espécies ou entre os indivíduos. Mas uma diferença em tal ou tal domínio não significa uma superioridade em geral”. Isso pode ser também percebido em Francione em um momento de *Animals as Persons*. O autor soube introduzir os problemas dessa hierarquização na ética:

Não há, contudo, razão para concluir que ser capaz de fazer cálculos seja melhor do que ser capaz de voar com suas próprias asas, ou de respirar embaixo d’água com suas próprias guelras. Essas características podem ser relevantes para alguns propósitos, mas elas não são relevantes sobre se nós fazemos um ser sofrer ou o matamos. (Francione 2008: 125)

Um tal uso da espécie para justificar uma ‘superioridade’ em relação às demais, aliás, parece não conseguir se sustentar em uma explicação, senão em uma apressada explicação que pressupõe a noção de superação no sentido tradicional: na qual uma escala hierárquica permite a sobreposição de um termo a outro. Dessa forma, o especismo age sempre já dentro desse ‘esquema formador de outros esquemas’, bem como o fazem o racismo ou o sexismo. Isso posto, vale perceber que esses ‘esquemas’ são pontos máximos do humanismo e da moralidade humanista, e não acontecem por algum tipo de acaso.

Os humanos, por meio de um excesso, i.e., pelo que Rouget resgata como *ὕβρις* (húbris), pela arrogância de uma confiança total em si e pela certeza que tomam de que formam o centro do mundo e o ponto de partida de toda e qualquer discussão (conforme vimos sobre o humanismo filosófico), sem encontrar limites, buscam a afirmação do poder num projeto de exploração da natureza:

Paixão triste, essa *hubris* de separação é também uma paixão complexa por que se traduz de duas maneiras diferentes. Uma, transcendente, vertical, qualitativa, metafísica, e totalmente fantasmagórica, é o humanismo metafísico. A outra, imanente, horizontal, quantitativa, técnica, e bem real, é um

programa de exploração intensiva da natureza. A primeira é a justificação ideológica da segunda, que é a parte executiva, a finalidade sendo o gozo da posse absoluta da natureza. (Rouget 2014: 82-83)

Abbagnano (2012: 604) define *húbris/hybris* como violação dos limites que devem ser encontrados na relação com as coisas. Esse projeto de exploração da natureza é, na contemporaneidade, atrelado ao processo industrial; ao excesso, à violação dos limites. Claro que ligações do tipo ocorrem toda vez que se julgue um indivíduo de outra espécie como moralmente inferior em relação a um humano, mas de algumas centenas de anos para cá o processo industrial tem empreendido essa exploração da natureza com uma força gigantesca. Isso ceifa dezenas, centenas de bilhões de vidas de outros animais terrestres, afinal de contas, todos os anos. Em resumo, pode-se dizer que: “O processo industrial institui então na ordem real a mesma ruptura radical com a natureza que o humanismo metafísico na ordem conceitual” (Rouget 2014: 111).

Esse desejo de possuir absolutamente a natureza, de que nos fala Rouget, anda lado a lado com o humanismo justamente porque a técnica e o humanismo andam também lado a lado. “Enquanto aspecto da metafísica, o humanismo também não pode ter a ilusão de representar valores alternativos aos valores técnicos” (VATTIMO, 1996, p.28). Essa posse da natureza, essa sistematização do natural, esse sonho de converter tudo em um grande sistema acontece como que num impulso para Deus, que é um impulso para ser o próprio Deus (seja o humanismo teísta ou não), e que, portanto, é sonhar um tipo de sobrepoder dos humanos.

Durante a Revolução Agrícola, a humanidade silenciou animais e plantas e transformou a grande ópera animista num diálogo entre o homem e deuses. No decorrer da Revolução Científica, a humanidade silenciou também os deuses (Harari 2016: 104)

Não basta a aproximação da divindade, que o humanismo traz; é preciso ainda *ser* a divindade, dominar o mundo, dominar a ciência (cientificismo do humanismo), enfim.

Humanizar o mundo é continuar o processo de criação divina. Já dissemos que o homem é criatura e criador: criatura porque recebe seu ser de outro ser; criador porque se cria e cria o mundo, quer dizer, toma as rédeas do processo evolutivo, dando a este rumo o que escolher. Dominar o mundo implica conhecê-lo através das ciências, pois são as ciências, em seus diferentes aspectos de saber, que determinam que sentido dar à evolução. Quanto mais soubermos, maior será nossa eficiência no domínio e humanização do mundo. É este o compromisso de todos os homens para com cada homem e a realidade que o cerca, através do conhecimento e do trabalho. (Cury 1986: 56)

Será demais, será um extremismo pensar, como Rouget, que o humanismo justifica ideologicamente o que, em seguida, irá se tratar de um programa de exploração da natureza? Ou não será, pelo contrário, o *humanismo* um extremismo que já causou destruição em demasia?

O fato de que o humanismo sempre tome como ponto de partida os humanos (como vimos com Abbagnano) faz com que ele seja antropocêntrico. É claro que pensadores humanistas como Maritain já afirmaram a necessidade de manter um humanismo sem antropocentrismo, mas essa tarefa é impossível se entendermos que o ponto de partida do humanismo são os próprios humanos. É apenas o medo de se desfazer do corpo de um morto e dar adeus. A superação<sup>10</sup> do humanismo não permite, implica ou consiste em negar que os humanos também tenham status moral, como qualquer outro senciente. Pelo contrário, se essa superação se der com base em uma ética que pense a senciência como parâmetro de julgamento sobre o status moral, e se os humanos são também animais sencientes, a ideia de que a superação do humanismo traria algum prejuízo ou mesmo a destruição do status moral dos humanos é facilmente descartável. Segue na mesma linha de raciocínio de que parar a escravidão na época da colonização traria prejuízo para aqueles que dela se beneficiavam. Humanos, cães, vacas, porcos, pessoas sencientes, enfim, são iguais moralmente, mas

---

<sup>10</sup> No segundo capítulo, último item (sobre a questão entre a liberação e a cidadania), haverá melhor explicação sobre a palavra 'superação' que aqui se usa, pois relaciona-se melhor com a *Verwindung* de Heidegger sob interpretação de Vattimo.

essas ideias deverão ser melhor apresentadas no segundo capítulo, que apresenta uma maneira um pouco mais suficiente de se pensar a ética animal e as relações entre as espécies animais.

De acordo com o humanismo, os humanos devem extrair de suas experiências interiores não apenas o significado da própria vida, mas também o significado de todo o Universo. [...] Portanto, o cerne da revolução religiosa da modernidade não foi perder a fé em Deus, e sim adquirir fé na humanidade. [...] Durante séculos, o humanismo tem nos convencido de que nós é que somos a fonte suprema de significado e que nosso livre-arbítrio é a mais alta de todas as autoridades. (Harari 2016: 228-229)

Os humanos, portanto, dão o significado a todo o Universo<sup>11</sup>. Harari não se refere à questão de ‘dar o significado’ no sentido de construir sua realidade pela linguagem ou pelo contato com o outro, ou ainda algo como o desmonte das estruturas ocasionado pelos pós-modernos. Ele faz menção, isso sim, a um ego que se crê capaz; refere-se à crença no indivíduo (Harari 2016: 294). Esse indivíduo que se criou *à la cartésienne*, e que sempre já esteve em todo o humanismo, que se aproxima da divindade e que sonha em tornar-se nela, sonha o sonho do domínio da natureza, como Bacon o fez (e quantos não o fizeram?). Isso porque “significado e autoridade andam sempre de mãos dadas” (Harari 2016: 229) e o humanismo coloca a criação de significado nas patas de apenas uma espécie primata. Mas coloca nas patas dos primatas certos para sua lógica interior, e é por isso que funciona.

O humanismo vem trazendo há longo tempo uma ruptura entre o animal humano e os outros (Rouget 2014: 28), como se houvesse alguma característica ‘própria do ser humano’. Essa característica é propriamente

---

<sup>11</sup> Que deem significado a todo o Universo é outra tese apressada. O que tentamos dizer aqui, apoiando-nos argumentos de Harari, é que os humanos vivem dentro de mundos de significado, e que esses significados não estão aí dados simplesmente. De alguma forma, seja como um corte, como uma de-cisão na linguagem, que sempre já se dá nos momentos em que a linguagem fala, seja como a visão tradicional essencialista da atribuição dos significados às coisas, seja nos jogos de linguagem, seja como for, uma tese que se coloca é: os humanos (bem como, à sua maneira, cada outra espécie senciente também o faz) sempre encontram e moldam aquilo que a eles significa (antes ou depois do encontro). Essa significação se dá, no humanismo, imbuída de pre-juízos humanistas, como o indivíduo, que é o que se discute no parágrafo. É apenas isso que aqui se tenta apoiar no argumento de Harari. Deixo à parte a discussão sobre os problemas dessa significação, pois já foi amplamente discutida por Derrida (2017).

metafísica, e não parece possível falar de um humanismo não metafísico, de modo que falar ‘humanismo metafísico’ soa redundante. Essa ruptura, que faz com que se possa começar o pensamento sempre pelos humanos e com que se possa pensar toda uma variedade de outros animais dentro da única palavra ‘animal’, traz assim consigo uma série de violências: a hierarquização dos termos na qual ‘humano’ é superior a ‘animal’, a marginalização do termo inferior, a própria palavra ‘animal’ enquanto esquecimento da variedade de culturas, sentimentos etc. que cada animal e cada grupo tem, ou a imposição da ‘verdade’ metafísica sobre o outro (como é que se pode dar um nome ao animal? Como é que se pode dar a identidade ao outro senão em um ato de violência?) são exemplos. Sobre a verdade metafísica como imposição, cf.: Vattimo (2011: 77).

Se o fim do especismo é também o fim do humanismo, uma visão de mundo tolerante envolverá a rejeição do humanismo em nome de uma maior abertura para o outro. “Se o humanismo é a ideologia que estima que os seres humanos têm uma supremacia “natural” sobre os outros animais e que eles podem explorá-los à vontade, então sim: o anti-especismo é um anti-humanismo” (Lepeltier 2017: 37). Falar do fim do humanismo, nesse sentido, é falar do fim de uma forma de violência. O fim dessa violência, então, pode ser caminho para enxergar o outro de forma menos unilateral. Talvez mesmo sem conceituar. Pode ser caminho de um abrir-se ético que visa sempre ao outro e aos interesses do outro, mas isso só pode ocorrer com o entendimento de como se configura o humanismo e sua violência na história do pensamento, bem como com a rejeição dessa forma de pensamento (já que o próprio nome ‘humanismo’ é por si uma violência) e reformulação/reconfiguração da visão de ‘outro’, para abranger outros sujeitos que estão aí, coada um a seu modo.

### **1.2.2 O jogo da exploração animal: conceitos**

O pensamento favorável à exploração animal pode residir numa desonestidade intelectual, i.e., na impostura de não querer enxergar os

outros animais como outros/companheiros de mundo. Dessa forma, pode ser rápido demais para um filósofo (antigo, medieval, moderno...) encontrar ‘aquilo pelo qual o humano é um animal superior’, justificando assim a exploração, ou melhor, como já discutimos aqui: a característica que torna o ‘homem superior aos animais’. Para isso, usa-se também de uma série de palavras construídas. Essa forma de pensamento também reside no que há de grotesco nas ações contra os animais de outras espécies (tortura física e psicológica, assassinato, estupro etc.).

Talvez fosse possível pensar o pensamento especista, favorável à exploração animal, como uma ideologia. Não o farei, no entanto, por acreditar que pode haver diversas ideias em jogo, dado o tamanho e a história do especismo. Trato isso, portanto, como jogo—um jogo que permite a formação de uma ideologia, que possui regras em comum, e essas regras compõem o ideário, a base, mas cujos caminhos divergem entre os pensadores, embora sempre de maneira semelhante no que diz respeito à hierarquia entre humanos e demais animais.

Aceitar o uso de produtos derivados outros animais é aceitar a exploração do outro, é aceitar a violência, e tal ato não pode encontrar justificativa suficiente se partirmos da ética para desenvolver o pensamento (veremos por qual motivo alguém partiria da ética e não da metafísica ou da epistemologia no capítulo intitulado ‘Senciência’). Mudar as ideias, nesse sentido, mover-se contra o sistema de exploração, cabe apenas ao sujeito. Se Maria come carne, leite, ovos, e toda sorte de produtos vindos da exploração animal, isso só acontece porque ela compactua com essa exploração. É um sujeito ativo na exploração do outro, o que ocorre normalmente com justificativas aceitas socialmente, compartilhadas na sociedade.

Dessa forma, podemos pensar o ideário de base do jogo da exploração animal em ao menos três âmbitos: a) é a desonestidade daqueles que participam do processo de exploração de outros sencientes; b) produz efeitos certamente problemáticos, grotescos, aberrações éticas, como diversos tipos de deformações em animais de outras espécies, que servem como

cobaias forçadas em laboratórios, ou como o choro de desespero que a vitela contém ou o como o *foie gras*. Nesse sentido, os mesmos humanos que se propõem a uma ética de igualdade entre humanos engolem os corpos de seus companheiros de mundo, com as justificativas mais impróprias e aleatórias; c) há uma violência linguística ora velada, ora explícita, que muito soa como humanismo.

Joy supõe algo curioso acerca da ‘ideologia’ da exploração animal. Em seu livro *Por que nós amamos os cachorros, comemos os porcos e vestimos as vacas? – Uma introdução ao carnismo, o sistema de crenças que nos faz comer alguns animais e outros não*, a autora expõe os motivos pelos quais supõe haver algo como um carnismo que manipule os humanos a comer carne de certos animais (vacas ou porcos, por exemplo), enquanto a de outros (cães no ocidente, por exemplo) pareça algo de todo impraticável.

O carnismo de que nos fala Melanie Joy soa mais como uma justificativa para que aqueles que partilham do ideário da exploração animal possam alegar o poder de uma estrutura mais forte [uma ideologia ou uma manipulação, algo exterior, algo fora de si e, não raro, algo divino] sobre suas ações, que os faz continuar inseridos por completo em tal sistema. O que atravessa o consumo de carne, leite, ovos e produtos de origem animal é meramente um ideário partilhado por estes que estão de acordo com a exploração animal. Frequentemente este ideário é solidário com o bem-estarismo (Cf.: Francione (2012a)). E isto é bastante notável. Toda vez que alguém afirma que a carne que come não tem sofrimento, e que isso se deve ao fato de o outro animal ter sido assassinado com brevidade e sem tortura; toda vez que alguém discute ética animal partindo do pressuposto de alguma superioridade humana ou de algo que supostamente legitime a exploração animal, está-se falando claramente, diretamente da exploração animal, escravização, sujeição, violência, hierarquização que permite ao ‘homem’ usar do ‘animal’ para seu prazer. Está-se assumindo um egoísmo especista, seja em nome de um cientificismo, de uma tradição filosófica, ou de qualquer coisa que seja que sirva como sustentáculo de algo que, no fundo, não tem qualquer justificativa. A exploração animal é claramente

debatida, é falada, é longe de ser invisível, mas sempre há o consenso bem-estarista de que, tendo um indivíduo de outra espécie sido bem tratado durante sua vida, pode-se passar por cima da vida dele em nome do paladar, tradição, conveniência ou hábito sem quaisquer problemas.

Há alguns que afirmam que a ideologia que apoia a exploração animal é “invisível.” A ideia básica é que a exploração animal é algo a que nós somos condicionados ou impelidos a participar devido a algum processo ideológico ou psicológico “invisível” que precisa ser exposto. Variações dessa posição têm estado por aí por anos. A mais recente versão dessa posição é intitulada “carnismo.” Eu sugiro que essa posição seja um erro, e que o seja seriamente. A ideologia que apoia a exploração animal é a ideologia do bem-estar animal. (Francione, 2012a)

Francione também usa a palavra ideologia, e concorda com o uso dela, mas de uma maneira diferente, pois não a coloca como força invisível; pelo contrário, faz justamente a crítica a esta conclusão e refuta Joy. Ainda discordo, porém, do uso dessa palavra pelos motivos expostos. Na posição dos Direitos dos Animais, que será apresentada e defendida no segundo capítulo, não cabe a morte indolor (porque não cabe a morte de qualquer senciante, com ou sem dor) ou a superioridade de uns em relação a outros, seja no que diz respeito à abrangência cotidiana do campo moral, seja em um dilema ético.

Basicamente, Joy trabalha com a ideia de que existam três Ns: normal, natural e necessário, que usamos para justificar o consumo de carne. Esses Ns formam uma mitologia comum, que domina o pensamento e faz, então, com que os humanos não tenham a possibilidade de pensar por si mesmos, pois estão presos à mitologia. “Os três Ns estão tão arraigados em nossa consciência social que eles guiam nossas ações sem sequer termos que pensar sobre eles. Eles pensam por nós” (Joy 2010: 97).

Joy joga todo o peso a algo que poderia ser pensado dentro de um conceito tradicional de ‘cultura’. No entanto, decisões éticas são decisões individuais e, se a questão do status moral dos demais animais é discutida abertamente, é claro o peso da responsabilidade que as humanas têm por



suas escolhas. É claro, é necessário entender essas humanas sempre dentro de um contexto, que é a cultura. É bem notável o efeito do humanismo sobre as concepções humanas, mas ele não age de alguma forma a eliminar a responsabilidade de quem promove a exploração animal. Discute-se a ética animal, suponha, e nesse momento de discussão é necessário tomar uma posição. Ignorar? Defender o bem-estarismo? Posicionar-se a favor dos Direitos dos Animais? Cada humano que toma uma decisão, nesse sentido, é responsável por seus atos. O humanismo é uma escolha, o veganismo é outra, o vegetarianismo bem-estarista é outra, e assim segue. Essas escolhas conversam entre si, enfim, há uma pluralidade de pensamentos. Tal pluralidade seria saudável e até desejável para a democracia, se não estivesse em pauta a própria violência consumada na carne daqueles que nada fizeram a não ser terem nascido diferentes de nós. Nesse sentido, é preciso antes de mais nada respeitar a diferença. Manter a democracia e a pluralidade de opiniões, sim, mas isso só pode ser feito se respeitarmos os sujeitos que compõem o debate, o que não está acontecendo—como se pode querer chamar democracia um sistema que começa por explorar, abusar, escravizar os sujeitos que deveriam compor a sociedade? Muito se fala em diferença. Será que os filósofos têm realmente pensado a diferença e a inclusão dos diferentes na discussão que diz respeito às vidas deles mesmos? Será que temos pensado o interesse dos diferentes?

O ideário da exploração animal não pensa a ética como ponto de partida para ‘construir uma verdade’. Pensa a verdade à maneira metafísica (adequação) antes da ética, num movimento apropriador. Em seguida, pensa a ética a partir dessa verdade. Esse é um dos motivos pelos quais não pensa a sciência como o faz a abordagem abolicionista. Francione parece ter um esforço para partir da ética para desenvolver seu trabalho, ainda que essa sciência se constitua como fundamento (discutiremos isso melhor no item sobre ‘Sciência’). Francione detecta um imperativo moral dentro de uma construção que pensa o respeito à liberdade do outro. Bem ou mal, metafísico ou não, podemos dizer que é um projeto de

democracia mais democrático do que isto a que estamos acostumados a chamar por ‘democracia’.

Para expor um pouco da linguagem no ideário da exploração animal, é importante pensar as palavras. Carol J. Adams, escritora d’A *Política Sexual da Carne*, nos fala do referente ausente. O referente ausente acontece quando se usa uma palavra em vez de outra, ocultando uma carga de peso ou uma quantidade de informações que há na palavra omitida, deixando o referente presente e ausente ao mesmo tempo (Adams 2012: 80). A autora afirma existirem três modos de referente ausente, mas interessam-nos dois:

Um é literal: como acabei de afirmar, no consumo da carne eles estão literalmente ausentes porque estão mortos. Outro modo é conceitual: quando comemos animais, mudamos o modo como falamos deles, por exemplo, não falando mais de filhotes, mas de bezerro, novilho. [...] a palavra “carne” tem um referente ausente, os animais mortos. (Adams 2012: 79)

Um eufemismo serve para suavizar uma ideia, então dizer a Maria: “Joana está em um lugar melhor. Ela nos deixou” pode ser menos agressivo, do ponto de vista da linguagem, do que dizer: “Sua esposa morreu”. Um referente ausente, no entanto, esconde algum fato. O fato, digamos, de Joana ter falecido, é algo que se pode encontrar no eufemismo “estar em um lugar melhor”. Onde está, no entanto, a morte da vaca em “filé mignon”? Nesse sentido, omite-se uma palavra que tem uma carga diferente.

a) *Filé mignon, alcatra, picanha*: produtos de mutilação do corpo de um boi ou de uma vaca. Partes do corpo de um boi ou de uma vaca. Bois e vacas são capazes de sentimentos como o amor. Ao aproximar-se de um boi pela primeira vez, ele pode hesitar. Ao esticar a mão, ele pode vir cheirá-la. Ao criar uma relação, uma proximidade cotidiana, uma amizade com um boi, ele pode reconhecer, retribuir o afeto, demonstrar alegria, amor etc. Ao perfurar com uma faca o pescoço de um boi, ele pode esperar. Ao esperar, pode estar nos dizendo que fracassamos enquanto espécie. Ao usar nomes como filé mignon, alcatra, picanha e outros para esconder justamente o que sabemos que estamos cometendo, estamos assinando o atestado

- desse fracasso e ainda dizendo que não temos coragem de tomar alguma atitude para mudar isto.
- b) *Bacon, toicinho, presunto*: produtos de mutilação do corpo de uma porca ou de um porco. Os porcos também são capazes de sentimentos como o amor. Pesquisadores, aliás, dizem que os porcos são animais tão afetuosos quanto os cães. Sobre isso, cf.: Marino & Colvin (2015).
- c) *Omelete/ovo*: trata-se da menstruação de galinhas que por vezes sofrem um processo chamado debicamento, que consiste em retirar um pedaço de seu bico com ferro quente ou alicate, para não bicar as demais galinhas enquanto estão às centenas ou milhares em um espaço minúsculo, que causa estresse generalizado. (Chuahy 2006: 25-26)
- d) *Steak de frango*: pintinhos recém-nascidos moídos inteiros. Na íntegra, pés, bico, olhos... São moídos ainda vivos. Quando isso não ocorre, são descartados: jogados ainda vivos no lixo e morrem por asfixia dentro do saco.
- e) *Salsicha*: bem, esta é missão da/o leitor/a descobrir.

Além da questão dos referentes ausentes na linguagem, pode-se dizer de uma violência nos próprios atos cometidos pelos humanos contra os outros animais. Nesse sentido, o *processus industrial* de que nos falava Rouget no item sobre o humanismo é retomado com força. Também deve-se pensar os sujeitos usados em laboratórios, longamente descritos por Singer em *Animal Liberation*. O autor reconhece que por diversas vezes esses testes são inúteis:

Depois de décadas de experimentos destinados a produzir choque em cães usando-os para produzir hemorragia, estudos mais recentes indicam que (surpresa!) hemorragia induzida por choque em cães não é como o choque em humanos. (Singer 2009: 66)

Dos mais simples e corriqueiros testes, Chuahy (2009: 65) relata o Draize, feito em olhos de coelhos:

Quando as substâncias químicas são colocadas em seus olhos, eles pulam, choram, se contorcem de dor e tentam sair da jaula. Para evitar que consigam esfregar os olhos e retirar as substâncias, eles são presos em compartimentos onde não podem se mexer, exceto a cabeça, única parte do corpo visível. Às

vezes é necessário o uso de cliques de metal para que as pálpebras sejam forçadas a ficar abertas permanentemente.

Singer apresenta algumas das etiquetas dos testes. Elas trazem importantes informações em seus nomes:

“Aceleração”, “agressão”, “asfixia”, “cegamento”, “queimadura”, “centrífuga”, “compressão”, “concussão”, “aglomeração”, “esmagamento”, “descompressão”, “testes de drogas”, “neurose experimental”, “congelamento”, “aquecimento”, “hemorragia”, “surra nas patas traseiras”, “imobilização”, “isolamento”, “múltiplas injúrias”, “assassinato de presa”, “privação de proteína”, “punição”, “radiação”, “fome”, “choque”, “danos à corda espinhal”, “estresse”, “sede”, e muito mais. Enquanto alguns dos experimentos podem ter levado a avanços no conhecimento médico, o valor desse conhecimento é frequentemente questionável, e em alguns casos o conhecimento poderia ter sido ganho de outras formas. Muitos dos experimentos parecem ser triviais ou mal concebidos, e alguns deles não eram sequer designados a trazer benefícios importantes. (Singer 2009: 65)

O Draize e o LD50 (Literalmente: Dose Letal-50, é um teste no qual os cientistas diminuem progressivamente a dosagem da substância testada, até que 50% dos integrantes da pesquisa sobrevivam (Chuahy 2009: 66)) são os testes mais comuns. Além disso, ocorrem, por exemplo, violentos testes militares ou de cosméticos. Os sujeitos de outras espécies usados em laboratórios são obrigados a ingerir sabão, shampoo, spray de árvore de natal e passam por processos como os descritos acima. A exploração animal não se contenta com isso. Não basta cortar, raspar, abrir, queimar, congelar, esmagar: é preciso de mais. É preciso ridicularizá-los. É necessário ter zoológicos, circos e aquários. Rir deles na televisão e nos filmes. É necessário ir além e fazer caçadas. É preciso associar o nome de cada animal a uma característica suposta a ser desagradável: a sujeira ao porco; a inteligência débil ao burro, ao asno; a grosseria ao cavalo; a gula ao elefante; a covardia ao rato; o oportunismo à raposa; a lerdeza à tartaruga; daí por diante com os mais diversos tipos de associações. Patterson bem nota o modo como se vilifica outros humanos e humanas associando-

os a animais de outras espécies: lobos, macacos, porcos, ratos, vermes. É uma estratégia de colonização (Patterson 2002: 27-50). Se os ratos não fossem sempre estigmatizados como algo de desagradável, teria algum sentido tal relação? Seria possível entender a analogia entre um humano e um rato como algo desagradável, senão como uma confusão? Uma violência parece puxar a outra.

Não entraremos aqui mais a fundo na discussão sobre os indivíduos de outras espécies no entretenimento ou na indústria de remédios, por questão de foco e de espaço. Cabe deixar feito, portanto, o comentário sobre o uso da linguagem em relação a eles e deixar apresentadas algumas das características pelas quais é possível se dizer que há sérios problemas no ideário que suporta a exploração animal. É necessário, agora, alterar um pouco o rumo e retornar a Francione para compreender melhor o motivo pelo qual esse ideário se autolegitima (ao menos na contemporaneidade), i.e., qual é sua lógica interior. Isso nos levará de volta à questão da domesticação. Patterson (2002: 27) sustenta que a domesticação tenha servido para o desenvolvimento da noção de hierarquia do pensamento do Oeste e, portanto, para inspirar a colonização. Que é que a domesticação e a noção de hierarquia têm a ver, atualmente, com os maus-tratos contra os indivíduos de outras espécies, além de todos os outros abusos da indústria da carne, do leite, dos ovos, do couro, do entretenimento, da farmácia ou da beleza?

Francione responde a essa pergunta com a noção de propriedade. Por isso, foi oportuno começar a sublinhar o nascimento da propriedade sobre o outro já no item sobre a domesticação. Não que o filósofo discorde da noção mesma de propriedade. O que ocorre aqui é que as humanas têm propriedade sobre os outros animais. A domesticação, na visão de não poucos estudiosos, começa a trazer isso. É a discussão que Rouget (2014: 99) toma quando fala da relação utilitária que os humanos têm com os demais animais: “Pode-se assim dividir em cinco categorias: os animais de companhia, de abate, de vestimenta, de experimentação e os animais selvagens”. Claro que poderíamos pensar ainda nos ‘animais de

entretenimento’ ou ‘animais de trabalho’, enfim, sempre expandindo a relação utilitária que os humanos têm com as demais espécies. Com isso, as outras espécies são sempre vistas como meios para fins humanos. Jamais como fins em si mesmas. Mas por quê? Por essa teleologia linguística que surge do sentimento de posse dos humanos em relação aos outros animais. Quando alguém se dá o direito de chamar o outro de ‘de isto’ ou ‘de aquilo’, está assumindo que o outro tenha um fim predeterminado, e mais, que esse fim seja sempre um fim que os humanos inventaram. O fim é a posse. Os ‘animais selvagens’, no entanto, não são normalmente vistos como ‘de isto ou aquilo’ porque não os possuímos tão diretamente, e isso aponta uma distinção entre os domesticados dos selvagens: a relação de posse. Praticamos, no entanto, diversos tipos de agressão também contra os selvagens. Nas palavras de Francione:

Parte do problema é que cedo em nossa história legal, os animais foram relegados ao status de propriedade de seus donos humanos. Consequentemente, a lei desenvolveu doutrinas que eram responsáveis diretamente a esse status de propriedade e que falharam em refletir a realidade moral de que animais, ainda que propriedade, constituíam uma forma única de propriedade. O resultado é um corpo de leis que fornece muito pouca proteção aos animais (FRANCIONE 2007b: p.xvi)

A relação de posse está ligada à questão da domesticação. Retomaremos aqui um tanto do debate acerca das questões que ficaram abertas no primeiro item e, quando formos tratar da questão política, retomaremos novamente o assunto ‘domesticação’. É esse um assunto, afinal, de grande importância no debate da ética animal, embora poucos autores tenham percebido isso. Parece que, ainda que haja diferentes perspectivas sobre a domesticação, há um consenso: que os animais de outras espécies foram domesticados apenas para que nos servissem; para que nos fossem úteis (Midgley 2010: 281) ou suprissem nossos desejos. Aqueles que não aceitam esse argumento totalmente, aceitam em partes. Francione, em uma breve análise de termos, mostra que as palavras mesmas entregam o fato de a

domesticação estar relacionada com a propriedade e a propriedade estar relacionada à objetificação dos sujeitos de outras espécies:

Por exemplo, “a própria palavra ‘cattle’ vem da mesma raiz etimológica que ‘capital.’ Em muitas linguagens europeias, a palavra ‘cattle’ foi sinônima com as palavras ‘chattel’ e ‘capital.’”. A palavra espanhola para propriedade, *ganadería*, é virtualmente idêntica à palavra para gado, *ganado*. A palavra latina para dinheiro, *pecunia*, é derivada de *pecus*, que significa gado. (FRANCIONE 2000: 50-51)

Em resumo, o intuito de Francione (2000, p.86) é dizer que: “Os interesses das propriedades quase nunca serão julgados como similares aos interesses dos donos das propriedades”. Essa questão deve ser levada ainda mais adiante neste livro. No item sobre a política, será abordada a ideia de uma sociedade que vê os domesticados como cidadãos e que, portanto, considera os interesses de forma igual. De qualquer forma, neste item é necessário deixar o comentário final, ainda que breve, ao especismo (que permeia, naturalmente, essa ideia de que os humanos possam possuir outros animais): tendo pensado, no item sobre o humanismo, que até hoje parece não ter sido amplamente assumido um posicionamento ou configuração do pensamento estranha à história do antropocentrismo, é fácil compreender que os filósofos tenham estado cercados pelas barreiras do antropocentrismo (e do humanismo). Não é suficiente, portanto, *entender* um estudo de perspectiva abolicionista. É preciso andar junto, fazer uma caminhada. Para isso, é necessário um processo gradual de destruição de certezas: uma desconstrução do especismo e da própria noção de propriedade entre duas pessoas (humanas ou não), que implica que alguém possa ser objeto de outro.

## Habitando o campo moral

Neste capítulo é exposta uma teoria que se pretende minimamente suficiente em termos de abrangência moral em relação aos animais sencientes. O intuito é apresentar a sentiência como característica diretamente referente ao campo moral. Para isso, deve-se explicar como chegamos à conclusão de que o campo moral pode ser delimitado por essa característica, podendo sofrer alterações conforme as situações, mas não excluindo sujeitos sencientes. Há uma infinidade de variáveis que poderia interferir no fato de um indivíduo específico ou um grupamento específico de indivíduos serem vistos como pertencentes ou não ao campo moral. Não trataremos aqui dessa questão mais social. Interessa apresentar motivos para um alargamento desse operador mesmo a que se chama ‘campo moral’ via sentiência, visto que a insuficiência do humanismo/ antropocentrismo para lidar com isso foi apontada no capítulo anterior. A Teoria dos Direitos dos Animais começou a nascer não há muito. Por conta disso, é impossível pretender que se faça um escrito conclusivo ou uma crítica irreversível na área. Tanto aqueles que dizem destruí-la quanto os que afirmam tê-la consolidado em definitivo são precipitados. Antes de abraçar tais pretensões é necessário ler Regan, Francione, Derrida, Donaldson e Kymlicka, Patterson, Lepeltier, Rouget, os etologistas e outros, para citar superficialmente.

Para apresentar o tema desse capítulo, optou-se pela divisão nos seguintes itens: a) sentiência; b) sujeito de uma vida; c) por uma abertura às teorias políticas de superação do humanismo. De certa forma, esse capítulo todo traz uma noção de superação do humanismo, i.e., traz algumas



propostas de convívio com os outros animais, propostas essas que emanam de teorias que serão aqui apresentadas.

Tendo visto o humanismo metafísico e os problemas que essa forma de pensar nos traz, tendo visto ainda a discussão acerca do ideário da exploração animal e a questão que perpassa toda a discussão de uma ética animal, que é a domesticação e seus problemas éticos, parte-se do pressuposto, aqui, de que vivemos em uma época capaz de perceber a dissolução das verdades metafísicas, das verdades rígidas, fixas, que funcionam como imposição (Vattimo 2011: 71-72) e que, portanto, a ‘verdade’ [se for preciso falar numa noção de ‘verdade’, mas sempre já supondo sua construção/instituição no jogo da diferença como instância, e nunca ‘verdade’ como fundamento ou universalidade] esteja não mais na adequação a uma presença (*Veritas est adaequatio rei et intellectus*), mas no trato com o outro, na ética, no respeito à liberdade do outro, do diferentes. Enquanto se colocar a questão ‘o que é o ser humano?’ antes da questão da sciência, viveremos prejudicando nossos companheiros de mundo. A reconstrução da verdade se dá com base nisso, portanto, e já não é uma ‘verdade’. Não no sentido que era, ao menos. Uma nova possibilidade de ‘verdade’, ao menos pensando com Vattimo, seria como aquilo que anda junto e após a ética, somente como algo impreciso, passageiro, mutável. Aquilo que vem atrás de uma política do outro e do amor. Reconfiguração constante com e para o outro, e não ‘absoluto’ como imposição. Nesse sentido, a verdade seria desapropriada e já ‘não seria’ por si mais.

‘Habitação do campo moral’, portanto, é uma maneira de enxergar a ética. O habitante está dentro, mas não exige que o outro não habite por isso. O habitante tem uma relação de pertença: aquele que habita em, também habita com. Questões diversas podem trazer habitantes ao campo moral, assim como podem tomar habitantes dele, assim ocorre nas sociedades. Mas pretendo mostrar como a sciência traz um limite, uma reconfiguração desse campo moral de tal forma a negar a superioridade humana em valor ético desde o próprio interior da discussão institucionalizada da ética. Para a ética que, como veremos, é hoje a própria questão

do interesse, a sciência pode vir como um limite maleável, mas já como algo muito diferente da binariedade do humanismo e que responde um pouco melhor certas questões de nossa época. É proposta que abrange todos aqueles com interesse, que olha para o mundo antes de pensar um modelo; nesse sentido, não sobrepõe a frágil razão à pluralidade do mundo.

O que tento fazer aqui, afinal, é mostrar, por vezes apontando o interior do jogo humanista, como é que as outras espécies podem habitar o campo ético com seus integrantes sendo considerados pessoas dotadas de status moral. Se fizermos o alargamento aqui proposto da delimitação da ética e considerarmos como dotados de status moral também as outras espécies—e esse alargamento é necessário dado que o jogo humanista mesmo não conseguiria negá-lo sem se segurar nos conceitos que já denunciamos anteriormente—, então seremos obrigados a entender as outras espécies como eticamente iguais à humana. Nesse sentido, o humanismo está fadado a aceitar as outras espécies como legítimas companheiras de mundo e eliminar o especismo. Eliminando o especismo, vai junto o próprio humanismo.

## 2.1 Senciência

Harari (2016: 263) fala de quatro experiências: um professor de música assistindo a um concerto, um jovem percorrendo a estrada a toda a velocidade, um caçador pigmeu que ouve sua canção de iniciação e um lobo que, sobre a colina, ouve os uivos de uma fêmea no cio. O que essas quatro experiências têm em comum? A resposta: “Sua frequência cardíaca se acelera, sua respiração fica mais intensa, os cabelos de sua nuca se eriçam, e um arrepião lhe percorre a espinha” (Harari 2016: 263). Segue-se, então, a pergunta na mesma página: “Qual dessas experiências é a mais valiosa?”. Na página seguinte, Harari (2016: 264) nos aponta a resposta comum: “O lobo, contudo, não é humano, daí serem suas experiências menos valiosas. Por isso, a vida de um lobo vale menos que a vida de um

humano. Por isso é perfeitamente aceitável matar um lobo para salvar um humano”. Pensar a sciência é pensar os outros animais não como objetos, mas como alteridades. É vê-los como companheiros de mundo, e saber que a experiência de cada um, humano ou não, é igual no que diz respeito à moral. Nesse sentido, as experiências e os sentimentos do lobo são de igual peso em relação aos dos humanos. A sciência, de certo modo, é a capacidade de experimentar ou ter interesses. Perceber-se no mundo e ter interesses é uma característica atrelada à sciência, no sentido de decorrer dela.

Considere a característica da autoconsciência. Pareceria que *qualquer* ser sciencie deveria ser autoconsciente visto que ser sciencie significa ser o tipo de coisa que reconhece que é *aquele* ser, e não algum outro, quem está experimentando dor ou angústia. (FRANCIONE 2008: 141-142)

O que Francione apresenta como autoconsciência pode ser reinterpretado como um possuir interesses, que veremos melhor mais adiante, se quisermos evitar relacionar a palavra ‘consciência’ com sciência. Nesse sentido, poder-se-ia investigar melhor os estudos de Francione e não seria difícil encontrar uma conseqüente relação entre sciência e interesses. Quando se considera que alguém tenha interesse, o que se está querendo dizer é que esse alguém se coloca de alguma forma no mundo como pessoa que se importa com aquilo que acontece com ele ou ela. Todos os animais que podem ter experiências, vivências, têm um interesse na forma como são afetados pelos demais (e isso inclui um interesse não apenas em não sofrer, mas também em viver).

Sciência, ou consciência subjetiva, é apenas um meio para o fim da continuação da sobrevivência de certos seres que evoluíram de maneiras particulares que fizeram da sciência uma característica para ajudá-los a adaptar-se a seu ambiente e sobreviver. Um ser sciencie é um ser com um interesse em continuar a viver, que deseja, prefere, ou quer continuar a viver (Francione 2008: 10)

Sendo os sentimentos um produto da necessidade de sobrevivência de cada espécie, seria tolo negar, em nome de um cientificismo moderno, que as demais espécies de animais sofrem, amam, se reconciliam, enfim, têm uma variada gama de sentimentos, emoções, e atitudes planejadas envolvendo uns aos outros. É como acreditar que a espécie humana se diferenciou em tudo isso, que nada disso foi importante para a sobrevivência e vivência em comunidade das demais espécies no decorrer dos séculos. Esse dogmatismo cientificista de negar os sentimentos como amor, luto, felicidade, tristeza às demais espécies, aliás, faz com que se gere uma dissonância em relação às mais básicas capacidades intuitivas humanas. “[...] a ciência está finalmente se reaproximando do que sentimos o tempo todo” (Bekoff 2010: 57).

Dizer que um pato ou uma vaca são animais que não são capazes de sentir ou de ter, de alguma forma, interesses no que ocorre com eles mesmos, ou dizer que não há problema em desrespeitar seus corpos, mas que há em desrespeitar os dos humanos—e que isso não gera problemas éticos—é afirmar algo que tem por base frequentemente um dito ‘rigor científico’ (cientificismo), que ignora vivências simples e cotidianas, como o fato de que vacas, porcos e cães amam ou que alguns macacos se reconciliam. É de comum suposição que os sentimentos tenham sido desenvolvidos pelos mamíferos na luta pela sobrevivência (Harari 2016: 393), e que atribuí-los apenas aos humanos, portanto, seria especismo, antropocentrismo. “Nós não temos vontades ou necessidades básicas que não estejam também presentes em nossos parentes próximos” (De Waal 2013: 16). Isso acontece pelo seguinte motivo: “Animais não são seres emocionais porque nós queremos que eles sejam, mas porque eles precisam ser por sua própria sobrevivência—assim como nós” (Bekoff 2010: 57).

Dessa forma, negar os sentimentos de outros animais será apenas cientificismo antropocêntrico. Isso tem exemplo em uma tradição cartesiana que crê no intelecto como marca única do ser humano, e que crê que os animais de outras espécies sejam máquinas, como um relógio que emite

apenas reações mecânicas aos atos externos, e não respostas<sup>1</sup>. Se os outros animais respondem: essa é uma questão discutida por Derrida n' *O Animal que Logo Sou*, e que De Waal toma em algumas de suas obras. Lestel ainda proporá a existência de culturas dos animais de outras espécies. Essa discussão, junto com a questão do sujeito-de-uma-vida de Regan, será proposta no item “Sujeito de uma vida” deste texto, portanto, não prossigue no momento. Por agora basta enfatizar que muitas espécies animais (cabras, vacas, porcos, cães, ovelhas, peixes, gatos...) estão aí na condição de sencientes e podemos retomar a questão da senciência sem suas decorências.

É possível, então, perceber que a necessidade que surge, ao discutir esse respeito aos sencientes, é o reconhecimento do status moral desses sujeitos. Parece suficiente a definição de status moral segundo o *Cambridge Dictionary of Philosophy*:

A aptidão de um ser para ser visto como um objeto apropriado de relevância moral direta; a natureza ou grau da habilidade de um ser de contar como um solo de reivindicações contra agentes morais; a posição moral, classificação, ou importância de um (tipo de) ser; a condição de ser um paciente moral; considerabilidade moral. A reflexão moral comum envolve considerar outros. Mas que outros devem ser considerados? (Johnson 1999: 590)

Com isso, não será difícil supor que faz parte da abertura da ética pensar o interesse do outro. Se o outro tem interesse, é de onde se parece dever partir. Esse interesse é apenas um ponto de partida da ética. Não é um *fundamento* que dependa de uma noção de ‘Ser’. O tal ‘Ser’ é efêmero, só ‘é’ dentro de um contexto, é uma questão de interpretação. “Se Ser é uma estrutura dada de uma vez por todas, nenhuma abertura na história nem nenhuma liberdade é pensável” (Vattimo 2011: 15). Dessa forma, não há fundamento. Resta-nos pensar essa ética que, uma vez colocando uma instância na diferença, toma como ponto de partida não uma ‘verdade’, mas o cuidado, o ato de pensar o outro, i.e., a própria questão do interesse.

---

<sup>1</sup> O que talvez fosse também já uma querela dualista.

Devemos perguntar-nos: ela/ele tem interesse? O status moral acompanha a resposta afirmativa. Assim, responde-se à pergunta da citação acima: ‘que outros devem ser considerados?’. Esse é o projeto de Francione sob uma leitura crítica. É a sciência nos apontando que devemos respeito ao outro de uma forma muito mais ampla do que estamos acostumados. A noção de verdade, portanto, se não for descartada de uma vez por todas e rejeitada, só deve vir depois da ética, jamais pode impor algo a esta, virá como algo gerado por essa ética do outro e da sciência.

Se devemos nos preocupar com a questão do interesse, então Tom Regan em *Animal Rights, Human Wrongs*, nos traz uma posição a considerar. O interesse, para ele, pode ser pensado de duas formas: aquilo que se tem *interesse em* (*interest in*) e aquilo que está *no interesse* (*in the interest*). Quando uma pessoa está *interessada em*, tem o interesse próprio voltado a algo. Como quando se prefere jogar tênis a vôlei ou passar o dia em casa a ir ao parque. Dessa forma, preferir fazer algo a outra coisa será aquilo que se está *interessado em*, e esse tipo de interesse será denominado interesse de preferência (*preference interest*); por outro lado, quando se diz que algo está *no interesse*, está-se a afirmar um interesse de bem-estar (*welfare interest*). Esse último tipo de interesse inclui as coisas e condições que são necessárias para que a existência seja minimamente satisfatória, seja física ou psicologicamente (REGAN, 2003, pp.32-33). Não que um seja oposto ao outro ou que um seja mais importante que o outro: apenas acontece que os interesses de bem-estar dizem respeito ao status moral, enquanto outros interesses dizem respeito a outras coisas. Entendo que isso se apresente como uma dualidade, principalmente no que diz respeito a alguns interesses influenciarem bem diretamente em outros e a linha não ser tão extremamente delimitável, como no caso de algumas doenças de ordem psicológica. Porém, a análise que Regan fez nos ajuda a pensar que o interesse em estar vivo pode ser algo mais simples do que parece. Sendo assim, o sofrimento deve ser diretamente relevante para a moralidade, descartando-se dessa forma também a teoria dos direitos indiretos dos outros animais:

Por que alguém pensaria que os interesses animais não têm relevância direta para a moralidade? Se sua cadela sofre porque seu vizinho quebrou a perna dela, como poderia alguma pessoa racional negar que a dor dela é diretamente moralmente relevante? (Regan 2003: 33)

Regan fala, nesse caso, da dor. Os interesses dos outros animais têm relevância direta para a moralidade, visto que sentem dor. Que é isso se não, de uma certa forma, a senciência? É por conta disso que podemos perceber que um senciência é um interessado. Se, partindo do interior da lógica metafísica, pudéssemos falar em algo como uma consciência, ou melhor, uma autoconsciência, os sencientes necessariamente o seriam, todos. Nesse sentido, a senciência se apresenta como importante característica a ser pensada na questão do status moral. Se houvesse um júri para decidir se X deve ser considerado possuidor de status moral, e se soubéssemos que X é senciência, logo, X deveria, sim, ser considerado dotado de status moral. Poder-se-ia recorrer, portanto, à morte indolor dos sujeitos de outras espécies. A isso, Regan responde:

A morte para eles é um infortúnio, um dano, quando a morte para eles é uma privação, uma perda, e é esta última quando sua morte é contrária a seus welfare-interests, mesmo assumindo que eles mesmos não tenham preference-interests em permanecer vivos ou evitar a morte (REGAN 2004b: 102)

A morte, no caso, é a privação das possibilidades, seja da liberdade de viver suas vidas, ou de quaisquer outras possibilidades, inerentes aos interesses de bem-estar. A resposta de Regan parece precisa. Ainda, se a ‘verdade’ decorre de uma conduta ética, de uma conduta de aceitar e receber o outro, a espécie não pode ser critério para decidir ‘qual outro’, assim como não pode ser a cor de pele ou o gênero ou o gosto por música ou o fato de esse outro viver dentro ou fora do perímetro urbano. São todas características que não dizem respeito à moral, à ética, enfim. “Apenas [...] um especismo egoísta [*poderia justificar*] a noção de que eu tenho que

respeitar o outro porque ele é feito como eu” (Vattimo 2011: 100)<sup>2</sup>. Isso leva a pensar que a morte ou o dano aos sujeitos de outras espécies sendo vistos como aceitáveis, estando assim em assimetria de valor com a nossa, não passam de meros produtos do antropocentrismo humanista.

É possível (e é o que tento) fazer uma leitura da sciência de forma que não se pense a mesma como fundamento, mas como ponto de partida. A noção de sciência como fundamento seria uma violência como qualquer outra, se entendermos por violência, como Vattimo propõe, o fundamento inquestionável, a verdade, aquilo que se impõe, aquilo em que cessa o diálogo e resta a admiração calada (Maia 2008: 183-184). A tempo—teremos esquecido que nos tornamos eternamente *responsáveis* por aquilo que cativamos? Não estamos tomando por ‘verdade’ outras questões, partindo de velhos pressupostos que nos permitem a violência ao invés da responsabilidade? Isso é uma divergência em relação a Francione, mas é uma divergência que só acontece porque reconheço a relevância de seu trabalho, e porque é esse projeto por ele proposto, de pensar a sciência, que nos leva até aqui.

Nesse sentido, a sciência pode se dar como momento de começo da ética. Esse momento tanto é um momento de: a) efemeridade, pois não é um fechamento da discussão calcado em uma pretensa objetividade, mas, isto sim, um momento histórico de percepção e consideração ética do outro que nos olha; b) partida, pois da sciência torna-se possível diminuir ainda mais a violência. De alguma forma, a dissolução da verdade metafísica tem um intuito democrático em Vattimo, e nos permite enxergar margens do pensamento:

A ética pós-metafísica de Vattimo, portanto, tem como premissa suprema a redução da violência, princípio que deve orientar a política, o direito, a religião, as relações socioculturais, entre outras, possibilitando pensar a negação da sociedade autoritária, baluarte para uma sociedade alternativa, plural e, acima de tudo, mais democrática (Maia 2008: 185)

---

<sup>2</sup> Trecho retirado de: “*Only a familial prejudice could justify the command to love one’s Brothers, or a speciesist egoism the notion that I have to respect the other because he is made like me [...]*”.



Dessa maneira, a sciência é ‘verdade’ apenas porque: “A verdade que nos liberta é verdade precisamente porque nos liberta: se não nos libertasse, seria descartável” (Vattimo 2011: 79)—é nesse sentido que a sciência age, ao mesmo tempo como um desestabilizador do jogo tradicional de valores da ética (jogo humanista), como aquilo que nos permite notar o problema da hierarquia no valor moral, age também, por outro lado, como uma instância, uma imposição, porque não deixa de configurar uma certa definição quando reconfigura mas mantém um limite na ética. Porém, nesse caso ao menos a questão do status moral está sendo repensada de uma maneira que exige/solicita uma desconstrução de dentro desse conceito. A sciência não pode ser esquecida, porque liberta. Liberta sciências da dor e do sofrimento, e é aí que reside a necessidade de sua imposição ao menos no estado atual.

Em uma democracia e em uma busca pela liberdade pode-se propor, portanto, que não seja aceitável agir de acordo com a exploração animal. Alguém perguntaria, então: ‘isso não será também uma violência, por colocar uma imposição moral?’ Deveria, então, notar que, de uma certa forma, a história da filosofia ocidental é também a história da metafísica. A história da metafísica traz consigo a obrigação, a imposição, o dever, enfim. É uma história da violência e a violência é um constituinte da história de pensamento em que estamos imersos porque a metafísica se configura dessa maneira. E é em meio a isso que vivemos. Dessa forma, derivar consequências lógicas e imperativos práticos de certas questões morais é um compromisso ao menos no interior dessas formas de pensamento, para desestabilizá-las. Mas já em uma filosofia que parte da própria ética, do próprio comprometimento com o outro, podemos fazer ainda mais (Vattimo 2011: 91) e um dia partir para a não necessidade dessa imposição—é preciso libertar, antes de mais nada, os sujeitos que fazem parte da discussão, pois não pode haver discussão democrática sem essa condição.

Ainda nesse sentido, se os outros animais são sujeitos com interesses, e se a ética é pensada antes de qualquer coisa, e essa é uma ética do convívio democrático, como poderíamos excluir os próprios sujeitos a quem essa ética pretende considerar? Não será preciso, do contrário, incluí-los também à esfera política? Há quanto tempo estão os outros animais à margem da política, da ética, do mundo dominado pela articulação humana? Há quanto tempo as humanas não recebem o olhar (o olhar senciente) dos outros animais? “Há muito tempo, pois. Há muito tempo, pode-se dizer que o animal nos olha? Que animal? O outro” (Derrida 2002: 15). A questão política virá no último item deste capítulo. A questão do outro é a mesma da senciência. A senciência não é um projeto de igualdade, mas antes de tudo, de diferença. Pensar a ética antes de tudo, por respeito à liberdade e à democracia, envolve pensar a diferença. A senciência não une os sujeitos, mas garante o respeito às diferenças de cada um. É por esse motivo, aliás, que este livro tem como ponto de partida o pensamento de Francione e não o de Regan ou de algum etologista. Respeitar Einstein, uma vaca e um deficiente mental que seja incapaz do uso da razão será respeitá-los na diferença, e não tratá-los por igual. Todos têm status moral, i.e., todos merecem respeito a seus interesses, mas cada um tem seus interesses particulares. Nada, a não ser a pura violência de um especista, de um eugenista, de um racista ou de um antisemita e assim por diante na lógica dos pensamentos excludentes, permitiria o assassinato ou a tortura a qualquer um dos três.

## **2.2 Sujeito de uma vida**

Importa notar como há uma falha na linguagem, até aqui. Aparentemente, esse status moral mais abrangente não tem como se referir a essas pessoas de maneira coerente. Como chamar esses sencientes, tão diversos, que agora entram no campo moral por meio do deslocamento do humanismo? Tom Regan percebe a falha na linguagem, pois quando se fala em status moral, i.e., em alargamento do campo moral, em respeito para com

o outro, esse outro parece apenas uma noção confusa, arbitrária, que se joga frente a uma lacuna. É necessário pensar fora dos termos tradicionais:

[...] noto apenas que, no presente contexto, há algo de real importância moral para o qual nós não temos nenhuma palavra ou expressão comumente usada. *Pessoa* não preenche a lacuna que tenho em mente; cobre pouquíssimos indivíduos, incluindo muito poucos humanos. *Humano* não preenche a lacuna; cobre todos os humanos indiscriminadamente. Sendo a necessidade a mãe da invenção, eu uso as palavras *sujeito-de-uma-vida* para preencher a lacuna em questão (Regan 2003: 80)

Não que concordemos de todo com Regan. Não se pode falar em uma noção de senciência, nem mesmo considerar que aquilo que ele diz e que pode ser uma referência à senciência seja suficiente, e seus meios para definir o sujeito-de-uma-vida são por vezes inconsequentes, como o próprio Francione nota. Há, no entanto, um problema que não quer calar: vimos que basta a senciência para que alguém ou algo tenha status moral. Vimos ainda como isso se encaixa em uma forma de reduzir a violência e de manter aberta a questão, manter a filosofia aberta, i.e., não como a metafísica que agride com o silêncio da tal ‘verdade’, obtida por uma escolha ainda arbitrária e tomando como válido e soberano um estado de coisas criado por ela mesma. Vimos que a violência institucionalizada contra os outros animais vem desde há muito, com a domesticação. Vimos também que o humanismo é um modo de pensar que já não cabe mais a quem pense o outro, pois é egoísta e antropocêntrico. Vimos alguns dos problemas do ideário da exploração animal. Algo falta, no entanto: com tudo isso, já pensamos alguma vez que podem existir formas de razão diferentes das nossas? Isto é, os humanos já pensaram se a típica defesa da razão, dessa frágil razão, como algo claramente ‘superior’ não é também uma violência? Uma violência especista que cala a questão, ao partir de alguma determinada lógica, e assim não se permite enxergar outras razões?

A música, a consciência, o ritual, o jogo, a justiça, o código, a resposta (a vingança, a reconciliação), a cultura: os outros animais são capazes de tudo isso. Se um filósofo se preparar para levantar a questão do ‘próprio

do *homem (sic.)*’ novamente, apenas o fará por pura desonestidade. Que a espécie humana tenha características que a distingua das demais, isso é óbvio. Assim como os cães, os porcos, as vacas, cada espécie é dotada de características que as distinguem das demais (e nesse ‘demais’ encontra-se, como qualquer outra, a humana). Por que criar a hierarquia quando se olha para a diferença? A diferença só estará a par com a hierarquia numa violência intencional: a fixidez do ‘Ser-em-si’, i.e., a fixidez do conceito. Já não estamos novamente a falar de humanismo metafísico?

Será interessante, portanto, pensar com o devido respeito as características dos outros animais sencientes. A questão da razão/consciência é a mais levantada quando se fala em ‘capacidades das espécies’. O máximo que se admite a outros animais é como que uma racionalidade técnica<sup>3</sup>. Vimos que indivíduos sencientes de outras espécies, se for aceita uma tal noção como a de ‘consciência’, também devem ser vistos como conscientes por saberem que ‘sou eu, e não outra pessoa, quem sente a dor’. Ora, isso é ainda pouco para falar desses sujeitos de suas vidas. A cognição dos sujeitos de outras espécies possui muitas outras propriedades. Os humanos, no entanto, por vezes pensam que possuem uma inteligência ou cognição ou consciência ‘superior’ pelo mero fato de poderem fazer cálculos ou pensar de maneira diferente dos outros animais. Especismo.

Mas por que parar nos primatas quando estamos considerando a cognição? Toda espécie lida flexivelmente com o ambiente e desenvolve soluções para os problemas que ele apresenta. Cada uma o faz de modo diferente. Seria melhor nós usarmos o plural para referirmo-nos a suas capacidades, portanto, e falar de inteligências e cognições. Isso nos ajudará a escapar de comparar cognições em uma única escala modelada depois da *scala naturae* de Aristóteles, que

---

<sup>3</sup> Entenda-se razão como consciência e racionalidade como lógica ‘meios-fins’. É interessante pensar a esse respeito que muito se diz ser ‘óbvio’ que os sujeitos de outras espécies não possuem a razão, ou que eles ‘não pensam’. Sobre isso, tanto pode-se ver *What is it like to be a bat?* Cf.: Nagel 1974 quanto ler as críticas de Uexküll e Lestel a esse pensamento preconceituoso, pois tanto a ideia de razão já não mais consegue estar em vigência na pós-modernidade, quanto não se sabe como é viver a vida do outro. Além disso, parece, de acordo com a leitura desses pesquisadores, que se há uma razão, há a razão dos morcegos, a dos humanos, a dos cães etc. A ideia de que ‘somente os humanos possuem a razão’ é, portanto, uma noção que deve ser muito repensada antes de ser novamente expressada. Parece, aliás, que não poderá ser mais expressada quando os preconceitos com relação aos outros animais forem desfeitos.

segue de Deus, os anjos, e humanos no topo, até abaixo aos outros mamíferos, pássaros, peixes, insetos, e moluscos na base. (De Waal 2016: 12)

A essa altura, é possível se perguntar: ‘se começamos a pensar as características dos outros animais, por que motivo esse subitem começa a dizer que os mesmos são sujeitos de suas vidas?’. Bem, Regan cria essa noção do *sujeito-de-uma-vida* para justificar a inclusão deles na esfera da moral. Francione, por sua vez, parte da questão da senciência. Mas que é que podemos notar em Regan? – Apesar de seu critério ético ter riscos que podem ser problemáticos, ele olha antes de tudo para a riqueza dos modos de vida. É de um pensamento mais ligado à complexidade própria à vida dos sujeitos das outras espécies que surge a noção de *sujeito-de-uma-vida*. É importante novamente citar um longo trecho:

Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos o mesmo porque nós estamos todos no mundo.

Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos o mesmo porque todos estamos conscientes do mundo.

Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos o mesmo porque o que ocorre conosco importa-nos.

Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos o mesmo porque o que acontece conosco (com nossos corpos, ou com nossa liberdade, ou com nossas vidas) importa-nos, quer os outros se preocupem com isso ou não.

Como sujeitos-de-uma-vida, não há superior ou inferior, não há maior ou menor.

Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos moralmente o mesmo.

Como sujeitos-de-uma-vida, somos todos moralmente iguais. (Regan 2004a: 51)

Esses outros sujeitos têm interesses próprios (tanto de preferência quanto de bem-estar, como vimos com Regan), i.e., têm *preference* e *welfare interests*. Respondem à sua maneira. Se o próprio De Waal, primatólogo reconhecido, encontra demasiada resistência no meio acadêmico quando fala sobre reconciliação entre bonobos, não será isso sinal de um embrutecimento da própria ‘razão’, que pensa ela mesma ser superior às outras características dos demais animais? A comparação de que De

Waal nos falava há pouco, na escala tradicional aristotélica, nos leva apenas a julgar os demais animais por padrões humanos. Se um peixe julgasse as capacidades de um humano, não o acharia demasiado inferior? Quanto tempo consegue um humano respirar embaixo d'água? É possível também imaginar um pássaro (que voa naturalmente) a julgar um humano. É possível imaginar qualquer espécie a julgar um humano tendo por base seu próprio padrão.

Comparações acima e abaixo dessa vasta escada têm sido um passatempo popular da ciência cognitiva, mas não consigo pensar em um único insight profundo que ela tenha cedido. Tudo que isso tem feito é fazer-nos medir animais por padrões humanos, assim ignorando a imensa variação no *Umwelten* dos organismos (De Waal 2016: 12)

A razão não faz os humanos em nada superiores. A razão não é sequer ela mesma uma razão superior, um modo superior de consciência, pois existem diversos tipos de consciência, de razão. Cada animal percebe o mundo a seu jeito, tem sua visão de mundo, e diversas características são possuídas apenas por alguns ou por outros, não sendo ninguém superior ou inferior por isso. “Há diversas maravilhosas adaptações cognitivas por aí que nós não temos ou precisamos. É por isso que classificar a cognição em uma única dimensão é um exercício sem sentido” (De Waal 2016: 12). As humanas não usam a ecolocalização para se orientar; morcegos, sim. Isso não diz de uma superioridade dos morcegos em relação às humanas. Os cães, até onde se sabe, não fazem cálculos avançados de engenharia a fim de construir pontes; as humanas fazem, mas isso não quer dizer de uma inteligência superior ou uma consciência superior. Ambos possuem inteligência à sua maneira. Essa cognição é suficiente, como vimos, para lidar com os problemas de suas espécies. Não à toa se considera a consciência/razão uma mera característica cognitiva, e não tudo isso que foi criado na história clássica da filosofia.

Em suas diversas formas, os animais são apaixonados, deliberam, são lógicos, autoconscientes, e têm personalidades individuais. [...] As emoções de nossos

companheiros animais não são necessariamente idênticas às nossas, e não há qualquer razão para pensar que elas deveriam ser (Bekoff 2010: 53).

A ideia de mundo próprio, de cada espécie viver em seu mundo, em sua construção de mundo, vem de Uexküll, citado por De Wall e também por Dominique Lestel (2001: 197):

Para Jacob Von Uexküll, cada espécie animal vive num mundo próprio, distinto do das outras espécies e ao qual acede por intermédio dos seus sentidos. Do seu ponto de vista, os critérios através dos quais nós construímos o nosso mundo não são os mesmos que os animais adoptam para elaborar os seus e é importante não encaixar os primeiros nos segundos.

Essa ideia não é bem metafísica. É uma coisa do Diabo. Como ilustra Eduardo Viveiros de Castro (2010: 21), em um brilhante ensaio: “Mas se o mundo muda com a visão, estamos no relativismo, uma coisa do Diabo. O diabo é múltiplo, mas a verdade é uma, Deus é um só”. Essa coisa do Diabo não se identifica muito bem, não se sabe dizer com precisão sobre ela. Sequer a mera pretensão de precisão anda a seu lado. É a negação do uno em nome do múltiplo, a quebra com a possibilidade de existência da alma platônica, da verdade. Fugindo dessa treva, o *Ensaio sobre a origem das línguas* é um exemplo de tentativa de sistema, de sistematizar o mundo partindo da língua, mais precisamente da fala, da interioridade da fala, da inspiração divina interior da fala, amplamente discutido nestes termos por Derrida (2017) na *Gramatologia*. Abre-se o livro e sua primeira frase é: “A palavra distingue o homem entre os animais” (ROUSSEAU, 1976, p.501). A palavra, em questão, é *la parole*, não *le mot*. Rousseau depois diz saber que as abelhas e outros animais que formam sociedades usam de uma linguagem para comunicar entre si, sendo possível perceber mais do que uma suficiência na linguagem deles (Rousseau 1976: 504). A língua humana, no entanto, é, segundo o autor, convencionalizada. Assim, em relação ao uso da linguagem declara Rousseau (1976: 504): “Aí está por que o homem progrediu, seja para bem ou para o mal, e por que os animais não o fizeram”.

A história da linguagem é uma história de dominação, de colonização, de sangue. Se partirmos da ética em nosso pensamento, olhar para a história da hierarquia e de dominação que a linguagem deu aos humanos é olhar para um problema de fato. Mas a etologia contemporânea nos deu um susto: sujeitos de outras espécies também podem usar linguagem simbólica (Lestel 2001: 92). Também se fala em códigos de comunicação entre orcas (Lestel 2001: 113-114), por exemplo. Isso não só desestabiliza o especismo, como também é um problema para a ideia de código, simbólico, símbolo etc. Vale lembrar da gorila Koko, que conversava usando a linguagem de sinais norte-americana, tendo expressado seus sentimentos de profunda tristeza quando recebeu a notícia da morte de seu gato chamado All Ball.

Uma noite All Ball escapou da Gorilla Foundation e foi acidentalmente morta por um carro. Quando Koko recebeu a notícia do acidente, primeiro agiu como se não tivesse ouvido ou entendido. Então, alguns minutos depois, ela começou a chorar com um soluço agudo. “Triste/franzido” e “dormir/gato” foram suas respostas quando o gato foi mencionado depois. Por volta de uma semana depois da perda, Koko chorava a qualquer momento que o assunto sobre gatos fosse levantado. (Kowalski 1999: 31)

O luto, aliás, é uma atividade complexa que parece comum entre os outros animais. Se alguém é capaz de amar, também sentirá luto pelo/a amado/a quando este/a falecer. Elefantes são os mais estudados no que diz respeito ao luto (De Waal 2013: 29-30; Kowalski 1999: 33-34). De Waal (1996: 25) mostra uma foto de Agatha, uma elefanta que, segundo ele, regularmente retornava ao local de morte de sua mãe para mexer com o crânio que restara ali.

No preconceito diário julgamos os mundos dos outros animais como inferiores ou os dizemos pobres de mundo. Não tornamos *nosso* mundo mais pobre com isso? Reconhecer-se solitariamente como aquele que responde: eis a preocupação de um macaco existencial. A preocupação com ‘o homem’ (*sic.*) sempre foi uma preocupação com o humano do gênero masculino. Já foi sugerido—como também está sendo feito neste texto—, passar



a falar sobre as humanas. Não sobre o ‘homem’, sobre o ‘ser’ humano, mas sobre as humanas/os humanos, evitando tanto o preconceito especista quanto o preconceito de gênero. A palavra ‘humano’, no entanto, parece também passível de crítica, mas essa palavra já precisaria de uma investigação mais aprofundada para ser descartada.

É possível perguntar: por que uma tal mudança no uso da linguagem? A questão da construção de mundo, notoriamente desde Heidegger, tem nos mostrado que a própria noção de objetividade fica em jogo, visto que aquele que observa o mundo é também o construtor desse mundo, porque para ele a linguagem surge no entre da diferença, que separa e une coisa e mundo (Heidegger 2003: 21-26). Podemos entender isso no sentido de que a diferença (movimento de transporte por meio da ferência/ferença: *ference*, como em *transference*, *difference*, *reference*...) relaciona por um entre (‘diferença entre este e aquele e aquele outro’) que é onde está a linguagem, fazendo o jogo entre um cão e o mundo que ele constrói, um humano e o mundo que ele constrói, assim por diante. Se de fato, o mundo em que vivemos só é como é porque o colocamos em tais e tais termos, então dizer desse mundo não é ainda construir significado para ele? Nesse sentido, e sabendo que há diversas formas de cognição, como já discutimos aqui com De Waal e outros, é possível pensar que a nossa forma de uso disso a que chamamos ‘linguagem’ é insuficiente e não pode ser imposta como válida em contraposição às outras cognições que estão aí.

A questão da verdade metafísica fica novamente aqui comprometida, sendo preciso abranger cada vez mais formas de cognição que ainda nem foram discutidas na filosofia, e assim seria possível notar a necessidade de uma desconstrução da linguagem que nos chega e uma reconstrução a partir de novos significados [é preciso começar a efetuar mudanças relevantes no jogo do significante/significado se quisermos pensar a possibilidade de um dia abandoná-lo]; significados que permitam uma leitura mais pluralista e mais abrangente, até mesmo mais equívoca, pois olhando para os diversos mundos desaparece a essência como

univocidade, fixidez, enfim. Que significados são esses e de onde eles provêm? Ora, são significados sempre já provenientes de uma *escolha*: Vattimo, a exemplo, opta pela ética. Isso, no entanto, não é o foco deste capítulo (e nem mesmo do livro visto de forma geral; apenas se trata de uma discussão que perpassa), então não deve ser discutido aqui de forma aprofundada; surge brevemente como um tema a ser apresentado para justificar a leitura que aqui se faz. Interessa apenas, portanto, pensar que alguns etólogos apontam para o fato de que os outros animais também constroem mundos (*Umwelt*), seja por terem culturas, seja por outros motivos, como discutirão Lestel e Uexküll, e lidam com isso a que chamamos linguagem. Vale ressaltar o nome de Frans de Waal como primatólogo que realizou contribuições nessa área.

Thure von Uexküll (2004: 19) começa o resumo de um artigo sobre a teoria da *Umwelt* de Jacob von Uexküll da seguinte maneira:

Se você está dentro de um espaço de existência física, é porque seu mundo interno lhe proporciona a possibilidade de lidar com os aspectos funcionais de determinados aspectos que você vê a ser algo de natureza dos fenômenos de consciência e do ambiente. Eis a presença da *Umwelt* em seu aparato perceptivo-operacional.

Daí se depreende que uma alteração na construção do significado, uma alteração na própria bipolaridade ‘significado’/‘significante’ acarreta uma alteração no próprio mundo. Alteração no mundo no qual se é junto a. A depender da alteração, é possível chegar a uma maior abertura para o outro, talvez a mais do que isso de uma forma geral; Vattimo tenta levar isso com sua opção, jamais des-inter-essada, pela ética.

Não é, aliás, nesse sentido a subjetividade uma questão que consta no pensamento de Francione, mas sem dúvida aquilo que ele coloca em termos éticos parece-nos aceitável, a saber: não importa o fato de que alguns façam cálculos, outros voem, outros respirem embaixo d’água, uns se localizem por ecolocalização, outros pela visão, e outros pelo olfato; que alguns vivam na água e outros sobre a terra. Moralmente importa a sensibilidade. A subjetividade, para ele, portanto, diz respeito muito mais a uma

igualdade de consideração no que toca o campo moral, i.e., todos os sencientes, sem exclusão, são pessoas. Francione sabe do que diz, pois ‘pessoa’ é uma categoria importante no direito. Porém, posso acrescentar, no campo da filosofia, que se o conceito vigente for pessoas, então são pessoas; se o conceito for ‘sujeito’, então são sujeitos. Não importa, o que importa é mostrar que não há diferença de valor entre humanos e demais sencientes. A morte de um não é mais ou menos tolerável, melhor ou pior do que a de outro. Salvar um cão ou um humano em um incêndio é o mesmo. Trata-se de sencientes de qualquer maneira. Pode-se dizer que esse passo de Francione é um importante movimento na desconstrução da razão e reconstrução de um mundo com significados mais abrangentes, ‘de mais harmonia’, como diria Vattimo no *Adeus à Verdade*.

### **2.3 Por uma abertura às teorias políticas de superação do humanismo**

A questão mais discutida deste item será a de como adequar nosso sistema, nossa arquitetura, nossas cidades, nossos espaços, nossas leis, nossa vida social e política, afinal, à existência sufocada por séculos desses sujeitos de outras espécies. Com isso, parto da discussão do conceito de democracia numa tentativa, é claro, de abordar uma das possibilidades desse conceito. As vertentes da democracia (representativa, direta, indireta...) não cabem nessa questão. São desdobramentos da pergunta. O que farei aqui é focar no tópico da abrangência da política, mais especificamente dentro dessa instituição a que chamamos democracia. Discutirei a mesma em um sentido abrangencial, portanto. Essa abertura, porém, não se dá como fechamento de outras possibilidades ou como elemento capaz de silenciar o múltiplo da política.

Bem, tomando política como a manutenção/operação do poder, i.e., manutenção da ‘capacidade de’, de um certo relacionamento de forças, em relação à cidade e às próprias capacidades da cidade, somos convidados a pensar as formas de exercer o poder. Esse alguém que exerce o poder, mesmo não na democracia, é sempre o povo, isso porque é o povo quem

tem a capacidade de legitimar ou não um representante, de aceitá-lo ou não. Suponhamos que um tirano reine e corte as cabeças de todos os seus opositores. Caso amanhã já não haja servos para lhe obedecer; caso todos estejam mortos ou decidam não mais lhe obedecer, então ele já não mais poderá ser um tirano, pois não terá mais a *quem* comandar—é esse *quem* comandado o dono do poder, aparentemente. É o que discute Étienne de La Boétie n’*O Discurso da Servidão Voluntária* e é a tese de Karl Marx que desembocará nas questões sobre a alienação levantadas pela Escola de Frankfurt e por Althusser. É ainda o que está muito explícito por Thoreau n’*A Desobediência Civil*.

A cidade, no entanto, além de um jogo de poder constituído e jogado por seus integrantes, nos dá ainda outro elemento que interessa observar. Que elemento é esse? São as pessoas (para a lei), ou os sujeitos/indivíduos (em sua intimidade), ou os cidadãos (para o Estado). Animais. Animais são pessoas? São sujeitos? Cidadãos? Poderíamos nos perguntar o que é de carga significativa, de construto histórico, que a palavra ‘animais’ carrega em si. Para isso não seria, mesmo, sequer necessária uma genealogia da palavra. Poderíamos simplesmente revirar a literatura, enfim, e jamais encontraríamos motivo suficiente para justificar a noção de que esses outros (os indivíduos de outras espécies, no caso) que estão aí, que moram junto aos humanos como domesticados ou marginais, não possuem interesses. Também não há motivo suficiente para negar os interesses dos que não vivem com os humanos. Não encontraríamos motivos plausíveis (principalmente a frágil discussão da razão), portanto, para dizer que ‘eles não querem fazer parte’ do jogo da demo-cracia e que esses interesses não deveriam exercer, de alguma forma, poder. Quem tem interesses faz parte do jogo político<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Já tivemos a oportunidade de ver suficientemente em outros tópicos a tese que está por detrás da tese que essa última frase sustenta. É importante ficar aqui a ligação entre ambas, portanto. Em primeiro lugar, mostramos no tópico sobre a sciência que o interesse é o critério para a moral, e que a sciência é imediatamente interesse. Em segundo lugar, mostramos no tópico sobre o conceito ‘sujeito de uma vida’ que cada sujeito deve ser respeitado na sua diferença. Nesse momento, então, a tese que colocamos aqui é que, para que muito do que dissemos seja válido será necessário também repensar a posição desses outros sujeitos no jogo político.

Se a questão política é parte decisiva na construção de um mundo ressignificado para o sentido ético da sciência que apontamos, e tendo discutido a necessidade disso, compreendido o lugar da sciência na desestabilização da hierarquia de valor em que o humano domina sobre ‘o animal’ nos tópicos anteriores, então ela também abrange necessariamente a questão da ética animal. Envolvendo na política a questão da ética animal, ela acaba por se dar como questão do respeito ao outro, da alteridade, da construção de mundo capaz de se abrir para o outro sem pré-juízos danosos. Dessa forma, a política se revela aqui ainda como a questão dos interesses, e a democracia se dá no interesse (ou: está condicionada por existir *no* jogo dos interesses).

O humanismo tem parte nesse jogo de interesses? Evocar aqui o humanismo não acontece por nada. É para dar-lhe adeus. No mundo plural da pós-modernidade, os humanos já não ocupam mais papel central e nem podem ter tal pretensão. Causando o derretimento de geleiras por meio das indústrias, construindo prédios em rotas migratórias, destruindo uma casa que não é apenas sua, os humanos jamais foram os únicos a habitar o planeta Terra. Nesse sentido, a querela Direitos dos Animais/ambientalismo deve ser posta de lado. Por mais divergências de pensamento que tenham os eticistas de cada área, fica claro o apelo: o planeta precisa do descentramento dos humanos, do descentramento da razão. Seremos ‘capazes’ disso de forma egoísta, ou o poder estará em cada pata<sup>5</sup>, nas de um cão, nas de um urso, nas de uma cobra, um rato, bem como nas de um humano?

Nesse sentido, e levando em consideração tudo o que já foi desenvolvido aqui sobre a questão dos outros animais, abordarei muito brevemente aqui, a título de ilustração, uma proposta política que parece mais plausível e minimamente abrangente. Donaldson e Kymlicka desenvolvem, para

---

<sup>5</sup> Não realizamos a clássica polarização linguística ‘mão/pata’, porque a filosofia já encheu demais o peito (principalmente em Heidegger) com o termo ‘mão’ para favorecer os humanos frente aos demais animais. Chega-se a dizer que estes últimos sejam pobres de mundo por questões relativas à ‘mão’. Assumimos, portanto, que ao menos os terrestres são dotados de alguma forma de patas (humanas ou não) que constroem seus mundos, não importando o formato dessas patas.

pensar o convívio com indivíduos das demais espécies, uma teoria política que trata pelo menos de: cidadania [*denizenship*, ser cidadão, habitante] e soberania. Podemos pensar o livro *Making a Killing*, de Bob Torres, como uma denúncia da posição política e econômica dos outros animais, em complementariedade a *Zoopolis* (de Donaldson e Kymlicka). Por outro lado, Francione defende a ideia de que todo contato que se pretenda levar adiante em parceria com os animais de outras espécies só pode ser um contato exploratório, e, portanto, devemos praticar a liberação animal: cuidar dos outros animais que estão aí, sem permitir que procriem. A liberação animal é uma ideia que não se restringe a isso. Grupos como a *ALF* (*Animal Liberation Front*) praticam liberação animal em outro sentido. O sentido da liberação de que falam Francione ou Regan, no entanto, deve ficar claro mais adiante. O que importa expor aqui é que, tendo já as ideias de desenvolvimento político sido expostas nos livros desses autores todos acima, a tarefa a que nos incumbimos neste tópico é de debater a necessidade de um pensamento político mais abrangente, i.e., a necessidade de ler essas obras, de considerar essas outras perspectivas de inserção dos sujeitos de outras espécies no jogo político.

É preciso, antes de tudo, retomar ao primeiro capítulo deste livro. A questão da domesticação perseguirá toda a discussão política a respeito dos indivíduos de outras espécies. Retornando a isso e esclarecendo as questões éticas que porventura tenham ficado em aberto no primeiro capítulo, é possível compreender o que está por detrás das noções políticas de cada autor e qual é o potencial de cada uma delas. Com isso, será possível realizar uma discussão muito mais suficiente e obter respostas mais satisfatórias às questões políticas aqui abordadas.

Como visto ainda em outros itens e no Capítulo 1, a luta de Francione é para mostrar que os outros animais não são coisas. Em resumo, sua ideia principal pode ser descrita assim: “Dizer que um ser é uma pessoa é meramente dizer que esse ser tem interesses moralmente significantes, que o princípio de igual consideração se aplica a esse ser, que o ser não é uma coisa” (Francione 2000: 100-101). Essa posição política que pensa o

reconhecimento do status de ‘pessoas’ é um primeiro passo para se pensar outras formas de política. Francione propõe, com isso, que aos outros animais sejam reconhecidos direitos negativos. Para chegar à realização desses direitos, no entanto, ele parte de uma proposta que não deixa de causar alguma polêmica: não trazer mais isso que conhecemos por ‘animais domésticos’ à existência (Francione 2007a). A lógica é compreensível: se são os humanos que trazem sempre os domesticados à existência, logo, os humanos são responsáveis por terem criado essas espécies irreversivelmente diferente de seus primos selvagens e têm sempre interesse nessa reprodução. Esses domesticados não ‘pertencem’ à cidade, logo, o melhor a fazer é reverter a situação. Cuidar daqueles que estão aí, mas não permitir que se reproduzam. Findar a existência dos animais domésticos, pois sempre que os humanos estabelecerem uma relação com as outras espécies, esta será invariavelmente uma relação de exploração. Liberar seria findar. Não estabelecer contato com os que permanecem selvagens, e não continuar a ‘trazer à existência’ os domesticados.

Nós não devemos mais trazer quaisquer não humanos domesticados à existência. Aplico isso não apenas aos animais que usamos para comida, experimentos, vestimenta, etc. mas também para nossos companheiros não humanos [...] Nós deveríamos certamente cuidar desses não humanos que nós já trouxemos à existência [...] não faz qualquer sentido dizer que nós agimos imoralmente ao domesticar os animais não humanos mas agora estamos comprometidos a deixá-los procriar. (Francione 2007a)

Algumas considerações a se pensar do trabalho de Francione poderiam ser: i – é impossível (e talvez nem mesmo desejável) não estabelecer nenhum contato com os outros animais, pois vivemos no mesmo mundo, do que parece decorrer a necessidade de se repensar a forma de inserção dos mesmos na política. ii – findar, por interferência humana, uma espécie, seria cometer uma violência a mais contra eles. iii – parece haver aí uma suposição de que os animais de outras espécies se dão por eles mesmos como um problema que está aí a desafiar nossa ética, e que devemos resolver esse problema. Livrar-se do problema (liberação), portanto, é o

meio mais rápido para se resolver uma situação política. Donaldson e Kymlicka não propõem uma liberação nesse sentido. Pensam os outros animais como cidadãos. Dão um sentido diferente a essa luta pelos direitos dos outros animais. Para isso, deixam de restringir-se ao direito negativo. Os autores de *Zoopolis* pensam os outros animais como capazes de possuir também direitos positivos e viver em sociedade.

É óbvio: da formulação de que sujeitos de outras espécies possam ter algum direito positivo, surgem inúmeras piadas, como ‘e se um cachorro pudesse trabalhar e te atendesse em alguma empresa?’ ou ‘imagine um cachorro votando!’. A principal causa da estranheza que gera essas piadas é um preconceito que tem sido demolido na pós-modernidade: a razão. Que alguém tenha direitos positivos não é o mesmo que ele ou ela tenha *todos* os direitos positivos das demais espécies, por motivos óbvios de diferença entre essas espécies, bem como há já uma grande diferença de direitos positivos no próprio direito atual, que contempla apenas os humanos com a característica de ‘pessoas’, i.e., esse próprio direito já se aplica diferentemente em sua positividade a, por exemplo, pessoas de grupos excluídos, para garantir a elas oportunidades que lhes foram negadas historicamente. Também importa lembrar que o fato de a alguém se reconhecer direitos positivos não implica reconhecer a ele todos os direitos conferidos aos cidadãos paradigmáticos. Considerar os outros animais como pessoas, como pretende Francione, é já reconhecer os direitos negativos e, portanto, um grande passo. O intento de Donaldson e Kymlicka não para por aí.

Visto que os outros animais possuem status moral e devem ser considerados igualmente aos humanos no sentido moral, também devem possuir cidadania, pois participam (queiramos ou não) da construção da cidade. Dessa forma, aceitá-los como constituintes da cidade será estender a característica da cidadania também a eles. Podem, nesse sentido, ser identificadas três formas de reconhecer a participação política aos outros animais por Donaldson & Kymlicka (2014: 202-203): os domesticados formam os cidadãos, pois com os processos irreversíveis da domesticação que



vimos, muitos deles (vacas, cães, porcos...) estão dependentes do convívio em sociedade com os humanos e possuem condições para viver conosco em sociedade. Os marginais, i.e., aqueles que vivem nas cidades humanas e não aceitam a domesticação, aqueles que não podem compor uma sociedade pacífica com os humanos porque preferem não o fazer ou não são aptos a isso (pombos, esquilos, ratos...) são chamados por Donaldson e Kymlicka de ‘liminais’, pois vivem no limite: ao mesmo tempo em que vivem nas cidades humanas, não são domesticados ou próximos aos humanos. Sem intenção de constituir uma relação de reciprocidade com os humanos, mas, ao mesmo tempo, precisando continuar a viver no mesmo território que nós. Têm esse estatuto, portanto: liminais. Por fim, os que assim são chamados comumente ‘animais selvagens’ devem ter o caráter da soberania: visto que são capazes de se organizar e viver por si sós em seus habitats, devem ser vistos como nações diferentes, como povos que vivem em outros territórios e que merecem respeito a sua autonomia, da mesma forma que devemos respeitar, por exemplo, determinadas tribos indígenas que prefiram viver isoladas.

Assim, todos que possuem interesses os teriam levados em consideração na construção e no desenvolvimento das cidades: construir prédios em rotas migratórias, jogar dejetos de indústrias nas correntes naturais de água, queimar ou derrubar florestas, usar ratos (sujeitos marginais à sociedade) em testes laboratoriais—todas essas ideias são perturbadoras. O discurso, como já dissemos no item sobre a o jogo da exploração animal, funciona como uma ferramenta para contribuir para formar uma visão distorcida ou preconceituosa a respeito dos outros animais, e essa é uma questão que pesa aqui, porquanto a questão da política é a questão mesma do discurso, da colocação da linguagem. Os outros animais sencientes que conosco vivem, mas que não nos domesticaram e nem foram domesticados por nós, como pombos e ratos, são frequentemente chamados ‘pragas’ ou ‘animais de esgoto’. Enquanto os chamarmos assim, poderemos pensar em algum dia levar essa questão a sério?

Poder-se-ia objetar que interesses não fazem política. Que a urbe é constituída de instituições, e que essas instituições, afinal, formam e são formadas por um corpo de direitos e obrigações. Assim, o direito seria constituinte do Estado, devendo haver sua observação por parte de cada cidadão. Poder-se-ia admitir que na sociedade em que se vive hoje, ao menos nos países de democracia liberal, é desse modo que se constituem as relações entre Estado e cidadãos. É daí que surgem os cidadãos: dessas possibilidades de exercer cidadania e da incorporação a um Estado. Pode-se dizer que Pedro nasce brasileiro, mas não só isso: nasce dentro do direito brasileiro.

Por outro lado, esse argumento engole a si mesmo, pois se no momento mesmo de nascença os direitos já são incorporados à sujeita/ao sujeito, então deveríamos perguntar-nos: quem é esta/este sujeita/o? O que faz alguém viger como sujeito, e não coisa? O que é que faz com que o direito se dê a liberdade de julgar humanos como sujeitos e sujeitos das outras espécies como coisas, aplicando-se aos últimos uma forma diferente de legislação que permite a existência de monstruosidades como abatedouros e laboratórios de pesquisas que os usam? Por que humanos não paradigmáticos, por vezes menos capazes em certos aspectos que certos animais de outras espécies, não são vistos como coisas, e esses últimos são? São perguntas que complexas para o contratualista humanista, que fica incapaz de mostrar que ferramentas como a ‘dignidade do homem’ (*sic.*) se sobrepõem a um pensamento mais aberto, que abranja em sua ética as outras espécies.

Dessa forma, se a senciência é o que confere status moral a alguém, e se pensarmos fora da caixa do antropocentrismo e de seus preconceitos— e somos forçados a tal, quando pensamos na senciência—, ao menos os animais sencientes (humanos ou não) parecem dever ser considerados sujeitos e sujeitas. Seus interesses têm a mesma importância, pois trata-se de interesses de qualquer forma (*welfare interests*, para recordar Regan), e que podem ser representados pelo ‘votar com os pés’ (Donaldson & Kymlicka 2011: 177) de que nos falam os autores de *Zoopolis*, por exemplo,

ou por meio de colaboradores que aprenderam a interpretar suas preferências (Donaldson & Kymlicka 2011: 153). É claro que poder-se-ia ainda objetar que esses colaboradores humanos poderiam ser mal-intencionados e fazer política especista, mas essa proposta política de *Zoopolis* também pode ser lida pensando na concretização de um direito positivo que já pressuponha de antemão o direito negativo postulado por Francione e pelos abolicionistas em geral por ele e por Regan influenciados, rumo a um direito positivo que faça com que os humanos não suprimam a existência de seus companheiros de mundo.

Nesse sentido, pensar a inclusão dos indivíduos de outras espécies na sociedade humana é pensar a superação do humanismo. Superação aqui é *Verwindung*: capacidade de multiplicidade interpretativa portada pelos conceitos, tal como Vattimo supõe em sua interpretação de Heidegger. Na *Verwindung* o evento superado será alterado, desviado, respeitando o caráter de alteração do prefixo ‘*Ver*’ (Baleeiro 2010: 41). Portanto, nos explica Baleeiro (2010: 40) como chegará a *Verwindung* a tornar-se superação sem se encaixar na lógica metafísica:

A metafísica, enquanto concebe o ser como presença, ou seja, como passível de apreensão, leva à seguinte compreensão: supera seu antecessor aquele que se aproxima da verdade do ser. Vattimo responde a essa questão introduzindo o termo heideggeriano *Verwindung* como uma superação que não se relaciona à ideia de chegada a um *telos* ou rompimento crítico, mas é antes de tudo uma retomada da metafísica com o fim de distorcê-la

Com isso, a *Verwindung* mantém o corpo que supera. O que ocorre, nessa superação, é uma reconfiguração. Essa superação é bem poderia ser a superação do humanismo a ocorrer na perspectiva política proposta por Donaldson e Kymlicka. A pensar que partimos sempre de um ponto interessado para iniciar um pensamento: metafísica, ética, estética..., a superação/reconfiguração (*Verwindung*) do humanismo ocorre por um processo de abandono da palavra humanismo e de seus pressupostos antropocêntricos/humanistas, processo esse que se legitima *pela* e *na* escolha de partir do ponto de vista da ética. A superação do humanismo ocorre

quando não são mais os humanos a atuar como o ‘local de partida’ de qualquer filosofia política: é a comunidade como um todo, envolvendo os demais animais, pensando o mundo de maneira ampla, e não focada nos humanos enfim<sup>6</sup>, que possibilita algo como a democracia. No governo de todos e para todos, na democracia como forma de governo, parece, portanto, necessário pensar que a garantia da participação de todos decorre do fato de perceber que todos participam sempre já do mundo, apagados ou não pela metafísica vigente.

Essa superação do humanismo visa a uma heterotopia<sup>7</sup>. A heterotopia a que se faz referência aqui é a forma como Vattimo encara a estética na sociedade plural contemporânea:

[...] a utopia estética só se realiza desenvolvendo-se como *heterotopia*. Vivemos a experiência do belo como reconhecimento de modelos que fazem mundo e que fazem comunidade apenas no momento em que estes mundos e estas comunidades se dão explicitamente como múltiplos. [...] Na constatação de que a universalidade em que pensava Kant se realiza para nós na forma da multiplicidade, podemos assumir legitimamente como critério normativo, a pluralidade explicitamente vivida como tal. (Vattimo 1992: 74)

Viver na heterotopia é viver “com explícita abertura, à multiplicidade dos modelos” (Vattimo 1992: 75). Dessa forma, pode-se pensar a democracia em uma política heterotópica. Essa, para ser democracia tal qual a chamamos, reconhece como legítimo o *poder* de um *demos*. Esse *demos* é composto por quem? Por quem tem interesses. A sciência é uma noção que entra para trabalhar esse *quem*. Com isso ela não insere, mas mostra

---

<sup>6</sup> Há uma discussão aqui, sobre esse descentramento, que diz respeito às plantas. Sobre isso, cf.: Marder 2013 por uma investigação sobre a possibilidade de inclusão das plantas no campo moral. Marder e Francione realizam um debate sobre esse tema. Cf.: Marder & Francione 2013. Por toda a discussão aqui apresentada acerca da sciência, e também pelos argumentos que ambos expõem no debate, a ética animal abolicionista não parece perder nada desde os trabalhos de Marder. Pelo contrário, torna-se uma forma de análise ética mais experiente em contato com a crítica (crítica essa que tanto apoiamos, que estamos a fazer aqui neste livro). Como este não é nosso foco aqui e demandaria muito mais atenção um tal assunto, vale deixar o comentário apenas para expor atual nível de profundidade dessa questão do descentramento dos humanos na filosofia.

<sup>7</sup> Hetero-topia: Outro/diverso + espaço/lugar. A sociedade da heterotopia é a sociedade com diversos lugares, pluralidade, posso contribuir dizendo mais do que multiplicidade: diversidade (a diversidade abrange mais a diferença do que a multiplicidade) que há, que ser reconhecida na pós-modernidade.

de que forma [prejudicial, violenta, no caso] já estão inseridos os sujeitos de outras espécies na política, solicitando a discussão e revisão desse problema. A sciência, nesse sentido, nos ajuda a ajustar o foco da lente, pois mesmo quando joga o jogo da metafísica ela é uma exigência à expansão da abrangência do campo moral. Nesse sentido, ela é ao mesmo tempo uma imposição [no jogo da metafísica, para mostrar sua instabilidade visando a desconstruí-lo, ela solicita a destituição do ‘humano como superior’ e medidas práticas urgentes contra o uso das pessoas de outras espécies] e menos que uma imposição: um indicativo de que os valores hierárquicos que permitem a exploração dos animais de outras espécies não são nada estáveis, que não passam de instância metafísica. Infelizmente é comum uma certa visão de ‘democracia má’ quando esta faz valer o espaço dos marginalizados da sociedade.

Mas o novo sentimento antidemocrático traz uma versão mais perturbadora da fórmula. O governo democrático, diz, é mau quando se deixa corromper pela sociedade democrática que quer que todos sejam iguais e todas as diferenças sejam respeitadas. Em compensação, é bom quando mobiliza os indivíduos apáticos da sociedade democrática para a energia da guerra em defesa dos valores da civilização, aqueles das civilizações. (Rancière 2014: 10)

Os animais de outras espécies entram na ‘democracia má’ de Rancière. Ameaçam os privilégios. Para Rancière, a democracia vista popularmente como má em um certo “novo sentimento antidemocrático” é essa que postula igualdade e respeito às diferenças. As diferenças têm sido respeitadas? Ou a democracia tem sido restringida como convém, dividida entre ‘boa’ e ‘má’, abafando os interesses de certos sujeitos e servindo aos interesses da espécie dominante? Ou as leis que se faz têm sempre um fundo econômico? É a pergunta que faz Francione: as leis que têm surgido em relação à questão da situação dos outros animais têm sido leis que visam a findar a exploração animal, ou têm sempre por trás um desejo de lucro? Se o abate de um porco for realizado com ele inconsciente, certamente que isto causará menos dor, e conseqüentemente menos probabilidades dele se mexer na esteira de abate, prejudicando seja aos

trabalhadores, seja ao restante da produção. Logo, aprovar leis de ‘abate humanitário’ é apenas uma estratégia que visa a uma melhor sistematização da produção e a tranquilizar a mente do consumidor, que passa a pensar que está comendo algo que não gerou sofrimento. Sofrimento ou não sendo gerado, os outros animais são pessoas dotadas de interesses, e, portanto, têm tanto direito ao respeito quanto os humanos. Da reflexão da democracia dificilmente se poderia ignorar esse imperativo ético.

De qualquer forma, Bob Torres percebe que o fundo econômico (e, portanto, também político) perpassa toda essa situação. Os humanos veem o que comem à parte do contexto. Os produtos disponíveis nas prateleiras dos supermercados são destacados de suas histórias (Torres 2007: 35); o presunto, a manteiga, o queijo, a salsicha, são todos produtos que estão disponíveis ao consumidor e à consumidora como se tivessem surgido nas prateleiras dos mercados. De qualquer forma, os outros animais participam da política. São escravizados. Fazem parte, portanto, do sistema econômico e político. Compramos e vendemos pedaços de seus corpos ou os produtos resultantes de seu trabalho, que são frutos de escravização. Resta-nos reconhecer a sciência enquanto abertura do campo moral e repensar a maneira como as outras espécies estão inseridas na construção da sociedade em que habitamos, de uma tal forma que elas também possam exercer esse habitar; sim, esse habitar, que é próprio de ser reconhecido ao cidadão.

Disso decorre que os indivíduos das demais espécies já estão, sempre, envoltos em nossa política. Qualquer decisão que os envolva é também política. Qualquer participação (e possíveis não participações) deles em nossa sociedade é retrato da forma pela qual eles foram inseridos em nossa política e ficará para a história, ou para qualquer história da humanidade que se tente contar. Atualmente, estão inseridos como produtos, que compramos e vendemos. Inseridos como pessoas escravizadas. Estão inseridos de maneira vergonhosa em nossa política os outros animais, aqueles que coabitam nosso planeta e dividem conosco experiências e vivências. Se estão inseridos dessa maneira, à maneira que vimos em nosso dia a dia nas

prateleiras dos mercados e telas de cinema, urge repensar uma questão: ou a noção de democracia morreu, ou há aí a necessidade de colocar um fim no jogo humanista, no antropocentrismo e no especismo. Em outras palavras, ou a democracia não é um conceito suficiente porque não envolve a todos aqueles capazes e desejosos de opinar, i.e., nem todas as opiniões importam, sendo assim mais um tipo de aristocracia dos humanos, ou então, e o que nos parece mais provável e é a tese que vem sendo sustentada desde o princípio desse tópico, o jogo humanista impôs que a construção da sociedade seja eminentemente humana, e que as demais espécies participem apenas à medida de sua utilidade para os humanos, porque esse jogo jamais soube constituir algo parecido com essa noção geral democracia. Democracia é questão de interesses, e o humanismo consiste em sobrepor os interesses humanos sistematicamente ou abrir portas a tal sobreposição.

Já tivemos a oportunidade de ver que ‘cognição’, ‘inteligência’, ‘razão’ são palavras a chamar no plural. Também nos foi dada a oportunidade de pensar a abertura que é a sciência no que diz respeito à ética. É possível falar de democracia sem reconhecer o status moral das pessoas sencientes? Nesse sentido, nossa discussão sobre a sciência talvez nos tenha trazido a um distanciamento de Francione, ainda que para isso tenhamos partido dele. O que isso quer dizer é que, para a presente pesquisa, a sciência já não parece funcionar como limite, como acredita o filósofo, mas como abertura. Isso mesmo depois de termos mostrado em tantos momentos como a sciência poderia justamente ser um limite, partindo da lógica interior da metafísica de limitar, de impor. Seu caráter de incorporar um indivíduo ao campo moral é notório, e é de grande potencial desconstrutivo para mostrar a insuficiência das noções tradicionais de pessoa, sujeito, e sobretudo a insuficiência de ‘quem’ é que se considera como portador de status moral, mas ela não soa mais como um limite mas, isto sim, como uma abertura. Uma abertura que necessariamente denuncia o habitar de alguém no campo moral, mas ainda não um limite impossibilitado de tocar o que lhe é estranho. Tomá-la como limite pode implicar

eventos como o fechamento de um novo sistema metafísico, tão violento quanto o que se pretendia depor. Por isso, a sciência se deu aqui como característica suficiente para um referente habitar o campo moral, mas não que sua ausência implique necessariamente em uma expulsão desse referente do campo moral.

É preciso considerar a proposta de Donaldson e Kymlicka, é preciso considerar a análise de Bob Torres; é preciso repensar modelos e configurações políticas capazes de abranger a todos os sencientes, mas é preciso fazer isso o quanto antes. As obras estudadas, embora por vezes de campos políticos distintos, servem aqui complementando uma à outra no intuito de denunciar a posição na qual se encontram os outros animais na sociedade atual. De qualquer forma, será possível, partindo dessa denúncia e pensando o que esses autores nos propõem, que vivamos na tal heterotopia. É possível que esse momento pelo qual passamos, comumente chamado 'pós-modernidade', nos deixe uma coisa: o reconhecimento de que as vidas dos outros animais importam, por serem eles companheiros de mundo de igual valor moral e cada qual com suas habilidades, interesses e formas de cognição. Respeitar esses interesses, lutar para inseri-los na sociedade, respeitando as diferenças, é uma obrigação de todas as humanas e de todos os humanos.



## Considerações finais

Esta obra foi insuficiente. Ocupou dias e noites de pesquisa, um ano todo revirando a literatura, filosofia, etologia e outras áreas relacionadas à questão da animalidade ou que pudessem trazer importantes contribuições à discussão, mais alguns anos de releitura e reflexão acerca de seu conteúdo. De início, o tema parecia de exploração extremamente fraca nos materiais encontrados, mas conforme foi possível adentrar obras infelizmente ainda não traduzidas, o debate pôde colocar-se em novos rumos. Todos temos muito a aprender com essas obras infelizmente ainda não traduzidas aqui referenciadas, e com muitas outras. Acreditamos que o mercado editorial brasileiro um dia virá a se interessar por essas questões tão importantes, que urgem ser discutidas. Sinto, no entanto, que o livro não tenha sido suficiente porque, apesar de discutir tudo o que pretendia discutir e de colocar as questões e realizar o debate das mesmas como desejava, ainda há muito a se discutir (e fazer) sobre as questões relativas aos Direitos dos Animais, à ética animal, ao humanismo, a uma política suficientemente abrangente, a todos os tópicos, enfim, abordados.

Há, ainda, muito a mudar no mundo em relação aos sujeitos de outras espécies. Tamanho é o preconceito que temos em relação a eles/elas que muitas vezes (quase sempre) não somos capazes de perceber o sentido do que estamos fazendo, ou das palavras que estamos usando, e acabamos por ser especistas direta ou indiretamente. É preciso, pois, que os humanos saiam da miséria existencial que é o humanismo. E o que é que esperam? E por que é que continuam inseridos nessa miséria, se são capazes de mudar seus mundos? A vivisseccção é um fracasso epistemológico. Fraude científica. O abatedouro é um quadro pintado à perfeição sobre o destino do mundo nas patas dos humanos.

Vítimas de práticas religiosas, da ciência, do antropocentrismo, da indústria alimentícia, da moda, os outros animais são muitas vezes a diferença esquecida. Em tempos de aplausos ao discurso da diferença, eles restam vistos sempre com uma ponta de desconfiança. Sua situação é sempre a situação do inferior, daquele que não merece tanto apreço quanto um humano. Os humanos mais revolucionários, que lutam contra o racismo, o sexismo e outros preconceitos, por vezes não se importam em questionar a hierarquia no que diz respeito às espécies, e por vezes são: especistas.

Não é saudável manter uma posição dogmática frente a qualquer tema—o tema da animalidade tem sofrido muito com dogmas preestabelecidos (preconceitos). Assume-se depressa demais que ‘os humanos são os únicos animais a ter cultura’, ou que haja uma superioridade na espécie humana em relação às demais, ou mesmo que ‘a razão isso e aquilo’. Há, enfim, uma série de frases prontas que se retoma ao iniciar qualquer discussão filosófica, para ir direto às ‘verdadeiras questões filosóficas sobre a transcendência ou a felicidade’. Enquanto isso, escritos como os de Rouget, Lestel, Donaldson e Kymlicka e mesmo os mais famosos, como os de Francione, Bekoff ou Regan, ficam comumente afastados da discussão filosófica, porque simplesmente é pulada a questão dos outros animais.

Pode-se afirmar que errei ao ter deixado de fora, nesta versão, alguns autores como Lorenz, talvez uma explicação mais detalhada de Uexküll, de Midgley, ou a obra mais recente de Bekoff, ou mesmo uma discussão mais aprofundada de Derrida. Isso poderia enriquecer o debate e trazer mais detalhes. Porém, é também possível ver esse fato como uma questão de foco. Adicionar mais autores e explicá-los demandaria espaço, e talvez os assuntos não pudessem ser abordados tão diretamente como tentei fazer aqui. Não que não mereçam uma tal atenção. Muito pelo contrário: merecem tanta atenção que talvez fosse melhor realizar uma segunda pesquisa que pudesse envolvê-los com o devido cuidado.

Podemos fazer aqui um comentário final com precisão: parece necessário levar em consideração alguns fatos sobre o veganismo: o veganismo

não é um ‘estilo de vida’, porque ele não é um luxo individual para alguns (no que diz respeito à alimentação, costuma ser mais acessível e mais saudável do que a dieta ‘onívora’ comum). O veganismo não é uma ‘ideia bizarra’ ou ‘sentimentalismo’, e não parece necessário retomar todos os motivos filosóficos, psicológicos, etológicos, etc. que apresentamos aqui para justificar isso ao longo destas páginas. O veganismo não é uma utopia, porque ele não requer lugar, mas antes a remoção de um lugar comum exploratório. Ele se dá, portanto, na mera rejeição a participar em um sistema de exploração do outro. Trata-se de não fazer parte de um sistema que depende de cada um comprando e vendendo seus produtos para se manter. Como o combate ao racismo, como o combate ao sexismo, como o combate à xenofobia, como qualquer combate ao preconceito, o veganismo é um combate ao especismo. Rejeitar participar do sistema de exploração animal envolve pensar e repensar práticas do cotidiano. Não é preciso gostar dos sujeitos das outras espécies para tornar-se vegano. Basta olhá-los sem a venda do preconceito especista e reconhecer a obrigação ética que suas existências implicam para nós. Não é uma questão de ‘dó’ ou piedade que nos eleve enquanto humanidade ou que reforce nossa ‘bondade humanista’—é apenas uma questão mínima de respeito.

## Referências

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 6ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. 1210p.
- ADAMS, Carol J. **A política sexual da carne**: a relação entre o carnivorismo e a dominância masculina. 1ed. São Paulo. Alaúde Editorial, 2012. 350p.
- BALEEIRO, Cleber A. S. **Verwindung**: a ideia de “superação” no pensamento de Vattimo. Revista Eletrônica Correlatio: São Paulo, n.18. pp.39-49. 2010. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/2400/2382>>. Acesso em: 18 de ago. de 2017.
- BARROS, Manoel de. **Livro sobre nada**. 3ed. São Paulo: Editora Record, 2001. 85p.
- BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulação**. Lisboa: Relógio d'Água, 1991. 201p.
- BEKOFF, Marc. **The animal manifesto: six reasons for expanding our compassion footprint**. California: New World Library, 2010. 261p.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de. **O anti-narciso: lugar e função da antropologia no mundo contemporâneo**. Revista Brasileira de Psicanálise, v.44, n.4, pp.15-26. 2010. Disponível em: <[http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0486-641X2010000400002](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2010000400002)>. Acesso em: 08 de jul. de 2017.
- CHUAHY, Rafella. **Manifesto pelos direitos dos animais**. Rio de Janeiro: Record, 2009. 252p.
- \_\_\_\_\_. **O extermínio dos animais**. Rio de Janeiro: Zit, 2006. 162p.
- CLUTTON-BROCK, Juliet. **Man-made dogs**. Science, v.197, n.4311, pp. 1340-1342, 1977. Disponível em: <<http://science.sciencemag.org/content/197/4311/1340/tab-pdf>>. Acesso em: 20 de maio de 2017.

CURY, Silvia de Melo L. **A filosofia da fidelidade ao ser**: noções de humanismo. São Paulo: Edições Loyola, 1986. 87p.

DAMASCENO, Juliana; RIGHETTI, Rachel S. *Domestication aspects, behavior and welfare of dogs*. In: COHEN, Katherine M.; DIAZ, Lucas R. (Org.). **Dogs: domestication history, behavior and common health problems**. New York: Nova Science Publishers, Inc., 2013. 129p.

DERRIDA, Jacques. **O animal que logo sou** (A seguir). São Paulo: Editora UNESP, 2002. 92p.

\_\_\_\_\_. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2017. 385p. (Estudos; 16).

DE WAAL, Frans. **Are we smart enough to know how smart animals are?**. New York: W.W. Norton & Company, Inc., 2016. 340p.

\_\_\_\_\_. **Good natured : the origins of right and wrong in humans and other animals**. Cambridge: Harvard University Press, 1996. 255p.

\_\_\_\_\_. **The bonobo and the atheist : in search of humanism among the primates**. 1ed. New York: W.W. Norton & Company, Inc. 2013. 289p.

DONALDSON, Sue; KYMLICKA, Will. **Animals and the frontiers of citizenship**. Oxford Journal of Legal Studies: Oxford, v.34. n.2. pp.201-219. 2014. Disponível em: <<https://academic.oup.com/ojls/article-abstract/34/2/201/1448869/Animals-and-the-Frontiers-of-Citizenship?redirectedFrom=fulltext>>. Acesso em: 18 de ago. de 2017.

\_\_\_\_\_. **Zoopolis – a political theory of animal rights**. New York: Oxford University Press, 2011. 329p.

EXUPÉRY, Antoine de S. **Le Petit Prince**. Paris: Éditions Gallimard, 1999. 97p. (*Collection Folio*).

FRANCIONE, Gary L. **Animal rights and domesticated nonhumans**, 2007a. Disponível em: <<http://www.abolitionistapproach.com/animal-rights-and-domesticated-nonhumans/>>. Acesso em: 21 abril 2017.

\_\_\_\_\_. *Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation*. New York: Columbia University Press, 2008. 235p.

\_\_\_\_\_. *Animals, property and the law*. Philadelphia: Temple University Press, 2007b. 349p.

\_\_\_\_\_. *“Carnism”? There is nothing “invisible” about the ideology of animal exploitation*, 2012a. Disponível em: <<http://www.abolitionistapproach.com/carnism-there-is-nothing-invisible-about-the-ideology-of-animal-exploitation/>>. Acesso em: 25 de jun. de 2017.

\_\_\_\_\_. *Introduction to animal rights: your child or the dog?*. Philadelphia: Temple University Press, 2000. 229p.

\_\_\_\_\_. *“Pets”: the inherent problems of domestication*, 2012b. Disponível em: <<http://www.abolitionistapproach.com/pets-the-inherent-problems-of-domestication/>>. Acesso em: 28 de mai. de 2017.

FRÓIS, Katja Plotz. **Adão, Deus e a criação que cabe a cada um**. Cadernos de pesquisa interdisciplinar em ciências humanas, n.67, pp.1-13, mai. 2005. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/viewFile/1267/444> 9>. Acesso em: 03 de jun. de 2017.

HARARI, Yuval Noah. **Homo deus: uma breve história do amanhã**. 1ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Vozes, 2003. 229p.

HOBGOOD-OSTER, Laura. *A dog's history of the world*. Texas: Baylor University Press, 2014. 155p.

JOHNSON, Edward. *Moral status*. In: AUDI, Robert (Org.). *The Cambridge dictionary of philosophy*. 2ed. New York: Cambridge University Press, 1999. 1001p.

JOY, Melanie. *Why we love dogs, eat pigs and wear cows – an introduction to carnism, the belief system that enables us to eat some animals and not others*. San Francisco: Conari Press, 2010.

KOWALSKI, Gary. *The souls of animals*. Novato: New World Library, 1999. 159p.

- LEPELTIER, Thomas. *L'imposture intellectuelle des carnivores*. Paris: Max Milo Éditions, 2017.
- LESTEL, Dominique. **As origens animais da cultura**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. 204p. (Coleção Epistemologia e Sociedade).
- MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. **A problemática da ética na filosofia pós-moderna de Gianni Vattimo**. Kairós – Revista Acadêmica da Prainha, v.1, pp.176-186, jan/jun. 2008. Disponível em: <<http://www.catolicadefortaleza.edu.br/wp-content/uploads/2013/12/12.Antonio-Glaudenir-A-PROBLEMA%20DA%20ÉTICA-NA-FILOSOFIA-formatado-e-corrigido-ok.pdf>>. Acesso em: 28 de jun. de 2017.
- MARDER, Michael; FRANCIONE, Gary. Michael Marder and Gary Francione debate plant ethics. *Columbia University Press Blog*, 2013. Disponível em: <<http://www.cupblog.org/?p=9605>>. Acesso em: 06 de out. De 2017.
- MARDER, Michael. *Plant-thinking: a philosophy of vegetal life*. New York: Columbia University Press, 2013. 223p.
- MARINO, Lori; COLVIN, Christina M. *Thinking pigs: a comparative review of cognition, emotion, and personality in Sus domesticus*. International Journal of Comparative Psychology, n.28. 2015. Disponível em: <<http://escholarship.org/uc/item/8sx4s79c>>. Acesso em: 27 de ago. de 2017.
- MARTINS, Karla Denise. **Michelangelo**: da criação do universo ao juízo final, breve análise sobre o trabalho da Capela Sistina. Revista de História Contemporânea, n.2, mai/out. 2008. Disponível em: <<http://www.revistacontemporaneos.com.br/n2/pdf/michelangelo.pdf>>. Acesso em: 03 de jun. de 2017.
- MIDGLEY, Mary. *La communauté mixte*. In: AFEISSA, H.-S.; JEANGÈNE VILMER, J.-B. *Philosophie animale – différence, responsabilité et communauté*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2010.
- MENDES, Maria Bianconcini Teixeira. **Adão e Eva no paraíso**: da propaganda religiosa à propaganda comercial. Estudos Semióticos, v.5, n.1, pp.75-83, jun. 2009. Disponível em: <<https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5762247.pdf>>. Acesso em: 03 de jun. de 2017.

MOHR, Noam. ***Average and total numbers of animals who died to feed americans in 2008***, 2009. Disponível em: <<http://www.upc-online.org/slaughter/2008americans.html>>. Acesso em: 20 abril 2017.

NAGEL, Thomas. ***What is it like to be a bat?***. The Philosophical Review, v.83, n.4, pp.435-450, out. 1974. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2183914>>. Acesso em: 10 de set. de 2017.

PATTERSON, Charles. ***Eternal Treblinka: our treatment of animals and the Holocaust***. New York: Lantern Books, 2002. 296p.

PIERCE, Jessica. ***Run, Spot, run: the ethics of keeping pets***. Chicago: The University of Chicago Press, 2016. 264p.

PRICE, Edward O. ***Animal domestication and behaviour***. New York: CAB International, 2002. 297p.

RAMOS, Graciliano. ***Vidas secas***. 74ed. São Paulo: Record, 1998. 155p.

RANCIÈRE, Jacques. ***O ódio à democracia***. 1ed. São Paulo: Boitempo, 2014. 125p.

REGAN, Tom. ***Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy***. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003. 141p.

\_\_\_\_\_. ***Empty cages: facing the challenge of animal rights***. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004a. 229p.

\_\_\_\_\_. ***The case for animal rights***. Los Angeles: University of California Press, 2004b. 425p.

ROOTS, Clive. ***Domestication***. London: Greenwood Press, 2007. 199p.

ROUGET, Patrice. ***La violence de l'humanisme – pourquoi nous faut-il persécuter les animaux?***. Paris: Calmann-Lévy, 2014. 155p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. ***Essai sur l'origine des langues***. Paris: Bibliothèque du Graphe, 1976.



SINGER, Peter. ***Animal liberation***. New York: HarperCollins Publishers, 2009. 311p.

TORRES, Bob. ***Making a killing: the political economy of animal rights***. Oakland: AK Press, 2007. 171p.

UEXKÜLL, Thure von. **A teoria da Umwelt de Jakob von Uexküll**. Galáxia, n.7, pp.19-48, abr. 2009. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/galaxia/article/view/1369>>. Acesso em: 23 julho 2017.

VATTIMO, Gianni. ***A farewell to truth***. New York: Columbia University Press, 2011. 147p.

\_\_\_\_\_. **A sociedade transparente**. Lisboa: Relógio d'Água, 1992. 82p.

\_\_\_\_\_. **O fim da modernidade** : niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 208p.

A Editora Fi é especializada na editoração, publicação e divulgação de pesquisa acadêmica/científica das humanidades, sob acesso aberto, produzida em parceria das mais diversas instituições de ensino superior no Brasil. Conheça nosso catálogo e siga as páginas oficiais nas principais redes sociais para acompanhar novos lançamentos e eventos.



**[www.editorafi.org](http://www.editorafi.org)**  
**[contato@editorafi.org](mailto:contato@editorafi.org)**